

Spinoza
Tercer coloquio

ISBN 987-591-094-5



9 789875 910942

Spinoza Tercer coloquio

Diego
Tatán
comp.

EA
P'654"
p 758
2006

Spinoza
Tercer coloquio



Diego Tatán (comp.)

Editorial Brujas

Spinoza. Tercer coloquio

Diego Tatián (comp.)

Facultad de Filosofía y Humanidades - U.N.A.
BIBLIOTECA "ELMA K. de ESTRABO"

 Editorial Brujas

BIBLIOTECA FAC. FIL Y LING.
INVENTARIO N° 068038
FECHA 23/10/2002

GANJE / DONACION
DESTINO *Humanidades*
FECHA 26.10.02

FACULTAD DE FILOSOFIA
BIBLIOTECA
EA
Signatura / "654"
Topográfica
Sp 758
12006
N° Inventario 068038

Eremiev, Boris
Spinoza : tercer coloquio / Boris Eremiev ; Mariana de Gainza ; Luis Placencia ; compilado por Diego Tatián. - 1a ed. - Córdoba : Brujas, 2007.
390 p. ; 21x14 cm.

ISBN 978-987-591-094-2

1. Filosofía. I. de Gainza, Mariana II. Placencia, Luis III. Tatián, Diego, comp. IV. Título
CDD 190

© Editorial Brujas

1° Edición.

Impreso en Argentina

ISBN: 978-987-591-094-2

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723.

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de tapa, puede ser reproducida, almacenada o transmitida por ningún medio, ya sea electrónico, químico, mecánico, óptico, de grabación o por fotocopia sin autorización previa.



Editorial Brujas

Miembros de la CÁMARA
ARGENTINA DEL LIBRO



www.editorialbrujas.com.ar editorialbrujas@arnet.com.ar

Tel/fax: (0351) 4606044 / 4609261 - Pasaje España 1485 Córdoba - Argentina.

Indice

Presentación	9
VARIA	
<i>El rol positivo de la voluntad en Spinoza</i> , Chantal Jaquet	13
<i>La negatividad interrogada</i> , Mariana de Gainza	33
<i>La teoría de las definiciones genéticas en Spinoza y la relevancia metódica del TRE</i> , Boris Eremiev, Luis Placencia	43
<i>A Ética de Benedictus de Spinoza: more ou ordine geometrica demonstrata?</i> , Emanuel Angelo da Rocha Fragoso	57
<i>Cuestiones sobre la noción de reciprocidad</i> , Marcelo Gross Villanova	71
<i>O Modo Finito na Filosofia de Espinosa</i> , Marlon Miguel	81
<i>La relación cuerpo-alma, un intento de elucidación</i> , César Marchesino	91
<i>El simulacro en la experiencia de la Etica</i> , Tamara Pugliarello	101
<i>Tradición y modernidad en la filosofía de Spinoza</i> , José Ezcurdia	113
POLÍTICAS	
<i>Potencia e impotencia de la razón en la política de Espinosa</i> , Jesús Blanco Echauri	129

<i>Utilidad y concordancia en la política spinoziana,</i> Sebastián Torres	141
<i>Los derechos de los migrantes como mito político,</i> Reyda Ergün, Cemal Bali Akal	153
<i>Spinoza y la libertad de pensar, hablar y publicar,</i> Miriam van Reijen	163
<i>Spinoza militante,</i> Florencio Noceti	175
<i>El esquizoanálisis, o la formación de nociones comunes como tarea política,</i> Julián Ferreyra	183
ARTE Y LENGUAJE	
<i>Os hebraísmos de João e o Compêndio de gramática hebraica,</i> Homero Santiago	193
<i>Historias, experiencia, lenguaje,</i> Cecilia Abdo Ferez	207
<i>A Eternidade espinosana sob a forma de um Ikebana,</i> Henrique Piccinato Xavier	217
<i>Movimiento, acción e individualidad en la experiencia estética moderna,</i> Ezequiel Ipar	227
<i>Spinoza y la crisis de la estética del efecto,</i> Verónica Galfione	237
<i>Spinoza y yo. Funciones de la primera persona del singular en la Ética,</i> Axel Cherniavsky	247
<i>Filosofia da Arte na Teoria de Conhecimento de Spinoza,</i> Nastassja Saramago de Araújo Pugliese	257
<i>Resistência e imanência: experiência teatral sob uma perspectiva espinosana,</i> Marinê Pereira	267

CUERPO Y PASIONES

<i>Del cuerpo,</i> Diana Sperling	277
<i>Espinosa, o sexo e outras alegrias,</i> Marcos Ferreira de Paula	291
<i>Apetite e desejo: a existência pensada,</i> Daniel Santos da Silva	301
<i>Resentimiento y rencor en los arrabales del mundo,</i> Gregorio Kaminsky	307

SPINOZA Y LOS OTROS

<i>La soledad de la razón,</i> Carlos Balzi	315
<i>Spinoza y el mecanicismo en el siglo XVII: ¿una herencia cartesiana?,</i> Ericka Itokazu	325
<i>Por uma filosofia do corpo: Descartes e os impasses do logos do mundo sensível,</i> Silvana de Souza Ramos	335
<i>Método, imaginação, história: a presença de Espinosa em Vico,</i> Antonio José Pereira Filho	345
<i>Aproximaciones al concepto de lo político en Marx-Spinoza,</i> Carlos Casanova	355
<i>Deseo y Superstición: La génesis de la «ilusión teológica» en Spinoza y Freud,</i> Paula Hunziker, Marcela Rivera	367
<i>Intermedio político. Conjetura sobre el spinozismo de Lisandro de la Torre,</i> Diego Tatián	379

Este volumen de contribuciones recoge los textos presentados en el *Tercer coloquio internacional Spinoza*, realizado en Córdoba los días 2, 3 y 4 de noviembre de 2006. Se adjunta así a dos compilaciones anteriores¹ para testimoniar con ellas una pequeña historia de trabajo colectivo, del que han participado investigadores y docentes de universidades argentinas y brasileñas, como así también colegas y estudiosos de la obra spinociana provenientes de España, Chile, Turquía, Holanda, Francia y México.

La rara persistencia de este encuentro, que se renueva todos los años con el mismo entusiasmo, ha logrado sostener una discusión cada vez más intensa y más extensa, que da cuenta de la actualidad que reviste el pensamiento de Spinoza, y de su presencia en los mayores debates filosóficos, políticos y religiosos de nuestro tiempo.

¹ *Spinoza. Primer coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2005; y *Spinoza. Segundo coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2006.

VARIA

El rol positivo de la voluntad en Spinoza

Chantal Jaquet (Université de Paris I Panthéon-Sorbonne)

La voluntad libre e infinita que, para Descartes, "me hace saber que estoy hecho a imagen y semejanza de Dios"¹, se ve despojada de sus prerrogativas tradicionales después de haberse sometido a un examen crítico por parte de Spinoza. Deja de ser un atributo que explica la potencia divina y la acción de la naturaleza naturante² para devenir un modo de la naturaleza naturada³. Spinoza sustituye el voluntarismo por un necesitarismo que guarda el libre arbitrio en el granero de las ilusiones. La voluntad pierde así su libertad⁴, su estatus de facultad, su realidad singular⁵, para reducirse a un simple universal⁶ formado a partir de voliciones determinadas. Contrariamente a lo que pensaba Descartes, no posee una extensión más grande que el entendimiento, porque no es nada fuera de la afirmación o de la negación que implica⁷ la idea⁸. En estas condiciones, la voluntad ya no puede jugar el rol principal porque se limita, de alguna manera, a duplicar el entendimiento con el que no forma más que "una única y misma cosa"⁹. A causa de esto, el spinozismo es presentado frecuentemente como una filosofía del deseo o como una filosofía del entendimiento, en la cual la voluntad, vaciada de su sustancia, perdió su lugar.

¹ *Meditaciones* IV, A.T. VII, p. 57, I. 14-15.

² *N. del T.* En el original: "Elle cesse d'être un attribut expliquant la puissance divine et l'action de la nature naturante pour devenir un mode de la nature naturée". Se refiere a las expresiones latinas "*natura naturans*" y "*natura naturata*".

³ Cf. *Ética* I, XXXI.

⁴ *Ibid.*, XXXII, y II, XLVIII.

⁵ *Ética* II, XLIX, escolio.

⁶ Cfr. *Ética* II, XLIX, escolio.

⁷ *N. del T.* En el original: "Contrairement à ce que pensait Descartes, elle ne possède pas une extension plus grande que l'entendement, car elle n'est rien en dehors de l'affirmation ou de la négation qu'enveloppe l'idée". En el texto latino, "*involver*". Como en español el verbo "envolver" tiene otro sentido, traducimos por "implicar".

⁸ *Ética* II, XLIX.

⁹ *Ética* II, XLIX, corolario.

Sin embargo, la crítica de una libre facultad de querer y la reducción de la voluntad al entendimiento no conducen a Spinoza a pura y simplemente ahorrarse este concepto, sino a proponer una refundición. El escolio de la proposición IX de *Ética* III nos invita en efecto a salir de nuestro sueño dogmático, porque le adjudica un nuevo estatus a la voluntad definiéndola como el esfuerzo por perseverar en su ser en tanto que es remitida al espíritu solo¹⁰. ¿Qué decir al respecto? Desde un cierto punto de vista, toda la *Ética* aparece como el libro de la voluntad por excelencia, pues retraza el esfuerzo de un espíritu que persevera para conocerse y alcanzar la beatitud. Sin embargo, paradójicamente, esta voluntad presente en todos lados no se encuentra en ninguna parte, porque Spinoza luego de redefinir este concepto no lo usa para nada¹¹. Si la voluntad no se distingue del entendimiento, podemos interrogarnos sobre la necesidad de conservar esta noción, de conferirle una acepción precisa para utilizarla finalmente con tal parcimonia. El procedimiento parece por lo menos extraño, porque Spinoza, después de haber, por así decirlo, ejecutado la voluntad, la resucita para dejarla luego en el olvido. ¿Qué rol preciso le asigna que no pueda tener el entendimiento? Es lo que importa determinar analizando la esencia y la función específica de este concepto en la economía del sistema a partir del escolio de la proposición IX de *Ética* III y de las apariciones de los términos “voluntad”, “volición” y “querer”. Lo que está en juego en esta interrogación es la cuestión de saber si no existe finalmente en Spinoza,

¹⁰ *Ética* III, IX, escolio: “Este esfuerzo cuando lo remitimos al espíritu solo, se llama Voluntad...”

¹¹ Después de la definición del escolio de la proposición IX de *Ética* III, Spinoza no utiliza según nuestro conocimiento el término de voluntad, tomado en su sentido técnico, más que en cuatro oportunidades, una primera vez en el transcurso del escolio del corolario 3 de la proposición XXVII, una segunda vez en el transcurso de la explicación de la definición I del deseo, al final de la parte III (cfr. GII p. 190, l. 16), una tercera vez en el transcurso de la explicación de la definición VI del amor, al final de la parte III (cfr. GII pp. 192-193), y una última, en el transcurso del escolio II de la proposición XXXVII de la parte IV (cfr. GII p. 238, l. 3). Emplea en varias oportunidades el verbo querer (E III, XXXI, escolio; E III, XXXIX, escolio; E III, definición de afectos, XXIX et XLVIII, explicación; E IV, LXVI, escolio; E IV capítulo XXI; E V, X, escolio; E V, XLI, escolio), pero las apariciones siguen siendo relativamente raras.

contra toda expectativa, una filosofía de la voluntad que sería el dominio del espíritu solo.

I. La esencia de la voluntad

La definición de la voluntad en el transcurso del famoso escolio revela primeramente que su naturaleza no se distingue esencialmente del *conatus* porque no es más que una manera de llamarlo. El esfuerzo *se llama*¹² (*appellatur*) “voluntad” cuando remite al espíritu. La voluntad es una denominación del *conatus*, y más precisamente una denominación extrínseca porque expresa la relación instaurada por un sujeto entre el esfuerzo por perseverar en el ser y el espíritu. Entre los dos conceptos no existe entonces una distinción real sino una distinción nominal.

La voluntad comparte este estatuto con el apetito y el deseo que figuran igualmente en el rango de las denominaciones extrínsecas aplicadas al esfuerzo del hombre. Así, “voluntad”, “apetito” y “deseo” no son más que nombres diferentes de una sola y misma cosa, a saber el *conatus*. Spinoza instaura, no obstante, una distinción entre estos tres conceptos y no los considera como estrictamente equivalentes. Mientras que la voluntad designa al *conatus* en tanto remite al espíritu solo, el apetito refiere al esfuerzo de perseverar en su ser remitido a la vez al espíritu y al cuerpo¹³. En cuanto al deseo, no es otra cosa que el apetito conciente de sí mismo¹⁴ y abarca bajo este título un doble vínculo con los modos del pensamiento y los de la extensión. La voluntad se distingue del apetito y del deseo, por un lado, porque no implica una relación con el cuerpo. Por otro lado, contrariamente al apetito y al deseo, no es necesariamente la expresión de un esfuerzo propio al hombre porque puede designar el *conatus* de toda *mens* y no se aplica entonces exclusivamente al espíritu humano. Hay que notar por otro lado que Spinoza la define sin remitirla al hombre. El apetito y el deseo, en cambio, están explícitamente vinculados a

¹² El subrayado es nuestro.

¹³ Cfr. *Ética* III, escolio IX.

¹⁴ *Ibid.*: “El deseo es el apetito con conciencia de sí mismo”.

la esencia del hombre en tanto que está determinado por naturaleza a hacer lo necesario para su conservación¹⁵.

La definición de la voluntad y su fundamento ontológico permanecen sin embargo problemáticos, al saber cuán marcado por la confusión y la inadecuación puede estar el lenguaje para Spinoza en virtud de su naturaleza imaginativa. Como toda denominación, la de la voluntad presupone la actividad de un sujeto dado¹⁶ que instaura una relación entre dos cosas, -en este caso, entre el esfuerzo y el espíritu-, y luego forja un nombre que expresa el resultado de su procedimiento. En estas condiciones, ¿qué garantiza que esta operación no es el fruto de la fantasía de un hombre que gasta demasiadas palabras teniendo como crédito una abstracción arbitraria¹⁷? Nos vemos forzados a constatar en efecto que la definición de la voluntad es paradójica, porque rompe la relación paralela entre espíritu y cuerpo en Spinoza. En un sistema en el cual el espíritu es la idea de un cuerpo existente en acto, ¿qué sentido puede tener la remisión del *conatus* únicamente al modo del atributo pensamiento? ¿Cuál es la significación precisa de la expresión “remitido al espíritu solo” (*ad mentem solam refertur*)¹⁸? ¿Excluye o no excluye una relación con el cuerpo?

Con el objetivo de desanudar esta dificultad, es importante descubrir los criterios que permiten legitimar la denominación de “voluntad”. Para que una denominación extrínseca sea pertinente y plenamente justificada, debe fundarse en un carácter intrínseco.

¹⁵ *Ibid.*: El apetito “no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de la naturaleza de la cual sigue necesariamente lo que sirve para su conservación; y el hombre está así determinado a hacerlo. Además, no hay ninguna diferencia entre el apetito y el deseo, sino por el hecho que *el deseo remite generalmente a los hombres en tanto tienen conciencia de su apetito*”. Cfr. igualmente E III, definición de afectos I y explicación. (El subrayado es nuestro.)

¹⁶ *Ética* III, IX, escolio: “Este esfuerzo, cuando lo remitimos al espíritu solo se llama voluntad...” (El subrayado es nuestro.)

¹⁷ *N. del T.* En el original: “Dans ces conditions, qu'est-ce qui garantit que cette opération n'est pas le fruit de la fantaisie d'un homme qui *se paie de mots et prend pour argent comptant une abstraction arbitraire*?” “*Se payer de mots*” significa hablar mucho y hacer poco. “*Prendre pour argent comptant*” significa creer a pies juntillas, creer algo de manera absoluta. En nuestra traducción intentamos conservar la cadena lexical económica para dar cuenta del juego de palabras.

¹⁸ El subrayado es nuestro.

Es por eso que se trata de encontrar aquello que, en el espíritu, funda y autoriza esta operación de denominación. Para esto, es necesario comprender la naturaleza exacta del procedimiento que consiste en remitir el *conatus* al espíritu solo. Referir el esfuerzo al espíritu, es primero remitirlo a una idea que afirma la existencia actual de un cuerpo. El espíritu, en efecto, no es otra cosa que la idea de una cosa existente en acto, a saber la idea de un cuerpo¹⁹. La voluntad, por consiguiente, no es nada fuera de esta idea. Esta conclusión no solamente es conforme a la proposición XLIX de la parte II según la cual “no hay en el espíritu ninguna volición, es decir ninguna afirmación ni ninguna negación, fuera de la que implica²⁰ a la idea en tanto es idea”, sino que la aclara con la luz de un nuevo día. La voluntad se revela más precisamente como el esfuerzo de una idea para perseverar en su ser, o dicho de otro modo, se reduce a una idea que se afirma indefinidamente. Ahora bien, aunque encuentre una expresión correlativa en la extensión, este esfuerzo en tanto tal depende de la potencia intrínseca de la idea, de su propia naturaleza y remite entonces al espíritu solo. Una idea en efecto posee una esencia formal distinta de su esencia objetiva²¹. Si la esencia objetiva de esta idea que es el espíritu es un modo de la extensión, a saber el cuerpo, su esencia formal es en cambio un modo del pensamiento dotado de una realidad propia que se distingue de aquello de lo que es la idea. Una cosa es el cuerpo, otra es la idea del cuerpo, podríamos decir transponiendo el ejemplo del círculo y de la idea del círculo desarrollado por Spinoza en el párrafo 27 del *Tratado de la reforma del entendimiento*²². La idea del cuerpo no es un objeto extenso dotado de una estructura de movimiento y reposo como el cuerpo. Distinta de aquello de lo que es la idea, es en ella misma algo real y cognoscible. Por consiguiente, la voluntad en tanto idea posee una esencia formal distinta de su esencia objetiva y bien designa entonces el *conatus* en tanto remite al espíritu solo. Así, la denominación de “voluntad” no es un puro *flatus vocis* porque expresa la esencia formal de esta idea que es el espíritu en tanto persevera

¹⁹ Cfr. *Ética* II, XI y XIII.

²⁰ *N. del T.* Ver nota 7.

²¹ Cfr. *Tratado de la reforma del entendimiento*, párrafo 27, G.II, p. 141. 13-20.

²² *Ibid.*

en su ser. Fundada sobre la realidad intrínseca de la idea, esta denominación extrínseca no se reduce ni a un ser de razón ni a un ser de ficción; posee un asiento ontológico firme que le confiere sentido y legitimidad. (Remitir el *conatus* al espíritu significa entonces en definitiva remitirlo únicamente a su esencia formal.)

No obstante, si la idea del cuerpo y el cuerpo no son de la misma naturaleza, no expresan más que una sola y misma cosa concebida bajo dos atributos diferentes²³. A causa de ello, el esfuerzo y la potencia del espíritu van a la par de los del cuerpo²⁴. De la misma manera, parece evidente que la voluntad siempre implica correlativamente un esfuerzo corporal. Ciertamente, ella no podría mover el cuerpo, así como el cuerpo a su vez no podría conmoverla²⁵, pero a una determinación del espíritu debe corresponder una determinación del cuerpo que exprese en el atributo extenso lo que se expresa en el atributo pensante. ¿Debemos entonces concluir que todo esfuerzo remitido al alma sola tiene como equivalente un esfuerzo remitido al cuerpo solo y que la voluntad se reduce en definitiva al apetito?

Para poder responder a esta pregunta, hay que analizar el valor semántico exacto del término *solam* aplicado al espíritu. El inventario de sus apariciones revela que puede revestir al menos dos sentidos: puede ser empleado para excluir la acción de toda causa exterior, por un lado, o para señalar la ausencia de toda relación con la existencia del cuerpo, por el otro. Hay que examinar entonces estas dos interpretaciones posibles de la expresión *ad mentem solam refertur* con el fin de medir su coherencia y comprender verdaderamente la naturaleza de la voluntad.

Cuando el adjetivo "solo" significa que ninguna causa exterior interviene, remite a la causalidad adecuada de una cosa que produce sus efectos por sí misma y deviene sinónimo de acción. Es lo que se desprende de la definición II de *Ética* III: "Somos activos cuando en nosotros o fuera de nosotros, sucede algo de lo cual somos la causa adecuada, es decir (definición precedente) cuando, en nosotros o fuera de nosotros, se sigue de nuestra naturaleza algo que puede conocerse clara y distintamente *por sí solo (per eandem solam)*"²⁶. En

tales casos, los esfuerzos remitidos al espíritu solo designarían el conjunto de sus acciones por oposición a sus pasiones. La voluntad abarcaría entonces todas las ideas y los afectos de los cuales el espíritu es la causa adecuada y que dependen de su naturaleza pura. No implicaría entonces que toda relación al cuerpo fuera proscripta, ya que así como las ideas se ordenan y conectan en el espíritu, las imágenes de las cosas se ordenan y conectan en el cuerpo²⁷. Así, a las ideas adecuadas que manifiestan la potencia del espíritu corresponden las afecciones activas del cuerpo. En este caso sin embargo, la voluntad no implicaría el conjunto de los esfuerzos del espíritu, sino una discriminación entre aquellos de los cuales es causa total o adecuada y aquellos de los cuales es causa parcial o inadecuada. Dicho de otro modo, no se identificaría al *conatus* en su totalidad, sino al *conatus activo solo*, es decir al esfuerzo de las ideas claras y distintas para perseverar en el ser. En efecto, el espíritu en tanto tiene ideas confusas se esfuerza también por perseverar en su ser²⁸, pero en este caso su esfuerzo no puede ser llamado "voluntad". En definitiva, la voluntad sería sinónimo de acción y reuniría bajo su estandarte las ideas adecuadas solas.

En tal caso, Spinoza volvería por un curioso camino al redil cartesiano, pues el autor de las *Meditaciones metafísicas* asimila muy exactamente las acciones del alma a las voluntades. Descartes atribuye en efecto al alma dos géneros de pensamientos, a saber las acciones y las pasiones. "Las que llamo acciones, escribe, son todas nuestras voluntades, a causa de que experimentamos que vienen directamente de nuestra alma, y parecen no depender más que de ella"²⁹. El acercamiento termina ahí sin embargo, pues para Descartes, todas las percepciones, incluidas las del entendimiento, son pasiones³⁰, mientras que para Spinoza el entendimiento es activo y no se distingue de la voluntad³¹.

²⁷ *Ética* V, I.

²⁸ Cfr. *Ética* III, IX.

²⁹ *Pasiones del alma*, I, artículo XVII.

³⁰ *Ibid.* I, XVII: "Como al contrario podemos generalmente nombrar nuestras pasiones, todas las suertes de percepciones o conocimientos que se encuentran en nosotros, a causa de que frecuentemente no es nuestro alma quien las hace tal cual son y que siempre las recibe de las cosas que son representadas por ellas".

³¹ *Ética* II, XLIX, corolario.

²³ Cfr. *Ética* III, II, escolio.

²⁴ Cfr. *Ética* II, XIV; *Ética* V, XXXVIII.

²⁵ Cfr. *Ética* III, II.

²⁶ *Ética* III, definición II; el subrayado es nuestro.

Falta medir la pertinencia y el alcance de esta primera interpretación de la expresión "*ad mentem solam referetur*". En rigor, hay que reconocer que la asimilación de la voluntad a las acciones del espíritu no está corroborada por ningún texto de la *Ética* en el que los dos conceptos estarían expresamente empleados de manera sinonímica e intercambiable. A falta de ser conforme a la letra, es sin embargo conforme al espíritu de la doctrina, pues, si el entendimiento es "la única parte por la cual somos llamados activos"³², *a fortiori* las mismas características deben serle conferidas a la voluntad. Por consiguiente, no es falso pensar que el campo de la voluntad es el de las acciones del espíritu. No obstante, en este tipo de figuras este concepto no tiene ninguna especificidad; es perfectamente posible ahorrárselo y sustituirlo por el de entendimiento. Si el autor de la *Ética* siente la necesidad de conservarlo y de darle una definición distinta del entendimiento, es sin duda por una razón precisa y determinada. Hay que suponer entonces que Spinoza atribuye a la voluntad una función propia e intentar ponerla al día. Por otra parte, el concepto de voluntad no recubre solamente las acciones del espíritu ligadas a las ideas adecuadas sino que se extiende igualmente a algunas de sus pasiones. Es claramente empleado para describir los afectos del orgulloso que quiere ser el preferido de todos³³ y que posee una falsa opinión de él mismo. Por eso esta primera interpretación, por mas coherente que sea no puede ser considerada como plenamente satisfactoria.

La segunda parece entonces imponerse al margen de su cortejo de dificultades. La expresión "*ad mentem solam referetur*" no significaría ya la ausencia de una causa exterior, sino de la relación con el cuerpo. Manifiestamente Spinoza lo entiende en este segundo sentido, como lo prueban la irreducibilidad de la voluntad al apetito y la utilización de esta expresión en la *Ética*. Es cierto, sucede que la voluntad y el apetito sean empleados como sinónimos³⁴, pero de manera general, el esfuerzo remitido única-

mente al espíritu es distinguido del esfuerzo remitido tanto al espíritu como al cuerpo, de manera que el adjetivo "*solam*" implique la negación de una referencia al modo de lo extenso. Hay que constatar, en efecto, que en el escolio de la proposición IX de *Ética* III, Spinoza no define la voluntad mediante una referencia al apetito, sino en función del *conatus* y comienza por la elaboración de este concepto incluso antes de exponer la significación de los otros dos. Por otra parte, conserva en dos oportunidades y en este orden la distinción entre esforzarse, querer, apetecer y desear en el transcurso de la conclusión del escolio, signo de que esta diferencia le importa y no debe ser desatendida³⁵. La definición de la voluntad procede así a la del apetito; hubiese sido lógico explicitar primero el sentido de este término en virtud de su carácter más general y abarcativo. Ahora bien, tal no es el caso. Además, mientras que presenta explícitamente al deseo como un apetito consciente, Spinoza no pone a la voluntad en esta categoría. Recíprocamente, no define jamás al apetito como el conjunto de una voluntad y de una impulsión física. Ulteriormente afirmará bajo el juramento de este escolio que no "reconoce en realidad ninguna diferencia entre el apetito del hombre y el deseo"³⁶, pues el hecho de ser consciente o no de su apetito no modifica la naturaleza de éste, pero no procede a una asimilación semejante respecto de la voluntad. Aparte del de *conatus*, el único concepto al que Spinoza vinculará la voluntad es el de Deseo con D mayúscula, término genérico que abarca "todos los esfuerzos de la naturaleza humana que designamos por las palabras de "apetito", de "voluntad", de "deseo", o de "impulsión"³⁷. Bajo este nombre de Deseo Spinoza designa "la esencia misma del hombre en tanto es concebida como determinada a realizar alguna cosa por una afectación cualquiera dada en ella"³⁸. Definido así el Deseo abarca en-

³² *Ética* V, XL corolario.

³³ Cfr. *Ética* III, definición XXIX.

³⁴ Es ciertamente el caso en el transcurso del escolio del corolario III de la proposición XXVIII de *Ética* III: "Esta voluntad, o apetito de hacer el bien, que nace de la piedad que nos inspira la cosa a la queremos hacerle el bien, se llama benevolencia..."

³⁵ *Ética* III, IX, escolio: "Queda establecido por todo esto que no nos *esforzamos* a nada, no *queremos*, no *apetecemos* ni *deseamos* una cosa porque es buena; sino al contrario, juzgamos que una cosa es buena porque nos *esforzamos* hacia ella, la *queremos*, la *apetecemos* y *deseamos*".

³⁶ *Ética* III, definición de afectos, I, explicación, G. II p. 190, l. 9-11.

³⁷ *Ibid.*, l. 15-17.

³⁸ *Ética* III, definición de afectos, I G. II p. 190. Notamos que esta definición no desmiente el escolio de la proposición IX sino que revela plenamente la esencia del deseo explicitando la causa de la conciencia. Explicando el Deseo solamente a partir del apetito acompañado de conciencia, Spinoza reve-

tonces el apetito, o esfuerzo remitido al espíritu y al cuerpo, el deseo o esfuerzo conciente remitido al espíritu y al cuerpo, la voluntad o esfuerzo remitido al espíritu, la impulsión o esfuerzo remitido al cuerpo. Hay que notar entonces que esta definición del deseo que engloba todos los esfuerzos, no solamente no los confunde, sino que es un indicio de la (irreductibilidad) de la voluntad al apetito o a la impulsión, recordando la distinción entre tres tipos de disposición innata o adquirida de la esencia: aquellas que se conciben únicamente por el atributo del pensamiento, aquellas que se conciben únicamente por el atributo de la extensión, y aquellas que remiten a los dos a la vez³⁹. En consecuencia, si la voluntad está ligada al espíritu únicamente, debe concebirse sólo por el pensamiento y no debe ser referida ni al cuerpo ni a la extensión. Entre los esfuerzos remitidos al espíritu, hay que distinguir entonces aquellos que le conciernen únicamente a él de aquellos que conciernen también al cuerpo para poder captar la voluntad en su especificidad.

La utilización de la expresión "*ad mentem solam referetur*" en la quinta parte de la *Ética* confirma este análisis. En el transcurso del escolio de la proposición XX, en donde determina la esencia del amor racional hacia Dios, Spinoza precisa que examinará más lejos su naturaleza "en tanto que remite al espíritu solo". Según este escolio, es claro que esta fórmula pretende excluir la referencia al cuerpo, porque Spinoza prosigue su reflexión con el examen de "lo que toca a la vida del espíritu sin relación con la existencia del cuerpo", luego de haber terminado con lo que concierne a la vida presente. En este contexto, el esfuerzo remitido al espíritu solo designa el *conatus* considerado no en su duración, sino en su eternidad. En efecto, la parte del espíritu que no expresa la existencia actual del cuerpo, sino su esencia *sub specie aternitatis* es eterna⁴⁰. La voluntad no sería entonces más que una

laba ciertamente una de sus características distintivas pero no podía dar cuenta de ello. La causa de la conciencia no se encuentra en efecto en el apetito pues por naturaleza no abarca en él esta propiedad.

³⁹ A lo largo de su explicación, Spinoza precisa, en efecto, que entiende por una afección de la esencia "toda disposición de esta esencia, ya sea innata o adquirida, se conciba solamente por el atributo del pensamiento o por el atributo de la extensión, o en fin que se remita a los dos a la vez". *Ética* III, definición de afectos, I, explicación, G. II p. 190, l. 23-27.

⁴⁰ Cfr. *Ética* V, XXIII.

manera de llamar al *conatus* en tanto que es eterno. Desde este punto de vista, la segunda sección de la parte V de la *Ética* podría constituir el dominio de la voluntad por excelencia, porque las proposiciones XXI a XLV están consagradas a lo que concierne al espíritu sin relación con la existencia actual del cuerpo. Así, llevada a su grado de perfección, la filosofía spinozista sería una filosofía de la voluntad, concebida como este esfuerzo del espíritu para tomar conciencia de su eternidad. Este esfuerzo sin relación con la vida presente no excluye sin embargo toda referencia al modo de la extensión pues, si no está ligado a la existencia actual del cuerpo, expresa no obstante su esencia bajo el aspecto de la eternidad. En rigor, la voluntad sería entonces la expresión de la esencia del cuerpo *sub specie aternitatis*.

Nos vemos forzados a reconocer, sin embargo, que si el final de la *Ética* tiene como objeto lo que remite al espíritu solamente, el concepto de voluntad no figura allí. De todos modos, esta ausencia no invalida los análisis precedentes en la medida en que el esfuerzo del espíritu sin relación con la existencia del cuerpo no es otra cosa que el del entendimiento. El entendimiento es en efecto la parte eterna del espíritu mientras que la imaginación es la parte perecedera⁴¹. Como la voluntad no se distingue del entendimiento, es legítimo imputarle todas las propiedades de este último y por lo tanto considerarla como la parte eterna del espíritu que expresa la esencia del cuerpo *sub specie aternitatis*.

En definitiva, el examen de la expresión "*ad mentem solam referetur*" ciertamente esclarece el concepto spinozista de voluntad, remitiéndolo a la potencia propia del espíritu liberado de las causas exteriores o de la existencia presente de su cuerpo, pero no permite descubrir su especificidad en la economía del sistema. Aunque sea sinónimo de la acción o del entendimiento, la voluntad no cumple una función propia y la cuestión primitiva en relación al problema de la necesidad de conservar una tal noción siempre reaparece. Con el fin de precisar mejor su rol singular, hay que analizarla en el contexto en el que interviene y fundamentar a partir del estudio de sus apariciones.

⁴¹ *Ética* V, XL, corolario.

II. El rol específico de la voluntad en el sistema

Con vistas a este fin, es conveniente constatar que la voluntad en el sentido técnico del término es remitida a dos tipos de espíritu: el del hombre por una parte⁴², y el del Estado, por otra⁴³. El autor del *Tratado político* vincula en efecto explícitamente la voluntad del cuerpo político a una *mens* estatal cuando afirma que “el cuerpo del Estado debe ser conducido como por un solo espíritu (*una veluti mentem duci*) y que en consecuencia la voluntad del cuerpo político debe ser considerada como la voz de todos”⁴⁴. Esta observación prueba *a posteriori* que la definición de la voluntad en el escolio de la proposición IX de *Ética* III no concierne únicamente a los hombres, sino a toda *mens*, y que la esfera de extensión no se limita a la antropología. ¿Qué es el Estado, sino el esfuerzo para vivir juntos y perseverar en su ser de acuerdo con reglas comunes? El Estado existe cuando “los hombres tienen una organización jurídica común y son conducidos como por un solo espíritu (*una veluti mentem ducuntur*)”⁴⁵. Supone la institución de un “Derecho que se define por la potencia de la multitud”⁴⁶. Este misterioso espíritu bajo la conducta del cual todos deben ubicarse no es otro que el Derecho del soberano. Spinoza lo proclama claramente al principio del capítulo IV del tratado: “Mostramos en el capítulo precedente que el Derecho del soberano está determinado por su potencia; y vimos que consiste sobre todo en ser como el espíritu del Estado, por el cual todos deben ser guiados”. Así, el Estado considerado como espíritu se define por una voluntad, es decir por la idea de un Derecho común en tanto que persevera en su ser. Remitida al espíritu, la voluntad no es finalmente más que el *conatus* del Derecho.

Posee en consecuencia una función primordial en la constitución del Estado y en sus relaciones con los soberanos extranjeros de manera tal que este concepto reviste esencialmente una significación jurídica y política en Spinoza, como indica la frecuencia

de sus apariciones en el capítulo XVI del *Tratado teológico político* y en los capítulos II y III del *Tratado político* que contrasta con la rareza en la *Ética*. Es importante al respecto señalar una distinción fundamental entre la *mens* humana y la *mens* estatal: mientras que el espíritu del hombre comporta un entendimiento, el del Estado no está explícitamente dotado con uno, pero se le reconoce una voluntad. Dicho de otro modo, mientras que para el hombre el *intellectus* es el concepto clave que permite comprender la potencia del espíritu, para el Estado, es la voluntad quien juega ese rol y le toma la posta al entendimiento. Al mismo tiempo, una inversión de tendencia se produce, pues el concepto de voluntad, eclipsado por así decirlo por el de entendimiento en la *Ética*, abandona el segundo plano para ocupar el frente de la escena en el *Tratado político*. ¿Cómo explicar entonces este cambio en la preeminencia de la voluntad en el marco jurídico y político?

Para ello, hay que examinar con mayor precisión el uso de este concepto en cada una de las dos obras y verificar si el término de “voluntad” es empleado de manera unívoca. Cuando Spinoza emplea el concepto de voluntad en vez del de entendimiento en la *Ética*, es generalmente para designar una intención o una disposición del espíritu que no necesariamente es seguida por efectos y que puede ser contrariada por el cuerpo y las causas exteriores. Como el entendimiento, es cierto, la voluntad es una idea, pero cuando Spinoza emplea este segundo término en vez del primero, es para insistir en la propensión de una idea a durar y a revelar de esta manera una tendencia constante y característica del espíritu. Es lo que muestra tanto la utilización del verbo “querer” como del sustantivo “voluntad” luego de su definición técnica en el transcurso del escolio de la proposición IX de *Ética* III.

Dejando de lado las expresiones estereotipadas del tipo “el hombre lo quiera o no” en las que el sentido es manifiesto, la presencia del verbo “querer” revela siempre una intención o una disposición permanente del espíritu. Es lo que se produce en la parte III de la *Ética* en cuatro oportunidades: en el espacio de la proposición XXXI en donde Spinoza constata que los hombres “quieren ser alagados o amados por todos”, en el escolio de la proposición XXXIX a favor de un análisis de la aprehensión, “sentimiento que dispone a no querer lo que quiere o a querer lo que no quiere”, en el transcurso de las definiciones XXIX y

⁴² Cfr. las apariciones de este concepto en la *Ética* inventariadas más arriba.

⁴³ *Tratado político*, cap. III, V.

⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, III, V.

⁴⁵ *Ibid.*, cap. II, XVI.

⁴⁶ Cfr. *Ibid.*, cap. II, XVII: “El Derecho que se define por la potencia de la multitud, solemos llamarlo Estado”.

XLVIII de los afectos en las cuales respectivamente el orgulloso es presentado como “el que quiere ser el preferido de todos” y el miedoso nuevamente como “el que hace lo que no quiere”. Las dos apariciones del término “querer” en la parte IV corroboran estos análisis. Tanto en el escolio de la proposición XLVI en donde Spinoza afirma que “Quien quiere vengar la ofensa devolviendo el odio vive con seguridad desdichado”, como en el capítulo XXI en donde retoma la idea según la cual “los orgullosos quieren ser los primeros y no lo son”, el verbo inculpa indica una propensión del espíritu que no es seguida por el resultado previsto y que se enfrenta con una realidad que lo desmiente. Finalmente, en la parte V en donde Spinoza exhibe las contradicciones de los ambiciosos que “hirviendo de ira quieren parecer sabios”⁴⁷ o más generalmente de los hombres que, sin esperanza de recompensa o miedo de castigo, depositarían el fardo de la moralidad y “querrían gobernarlo todo según sus inclinaciones”⁴⁸, es claro que el hecho de querer manifiesta una intención velada o secreta del espíritu.

Aunque raras, las apariciones de la palabra “voluntad” confirman las observaciones precedentes. Así, la benevolencia, “esa voluntad o apetito de hacer el bien que nace de nuestra conmiseración respecto de la cosa a la que queremos hacer el bien”⁴⁹ revela una propensión del espíritu a liberar al otro de su miseria. De la misma manera, la propiedad del amor “que consiste en la voluntad que tiene el amante de unirse con la cosa amada”⁵⁰ es indicio de una disposición feliz del espíritu que no tiene nada que ver con el deseo de adquirir un bien ausente o de conservar un bien presente. Por “voluntad” Spinoza entiende en efecto “la satisfacción (*acquiescentiam*) que se encuentra en el amante a causa de la cosa amada”⁵¹, y la distingue del “deseo de unirse con la cosa amada cuando está ausente, o de perseverar en su presencia cuando ella está allí”⁵². Ahora bien, como la satisfacción interior⁵³,

⁴⁷ Cfr. X, escolio.

⁴⁸ Cfr. XLI, escolio.

⁴⁹ *Ética* III, escolio del corolario 3 de la proposición XXVII.

⁵⁰ *Ética* III, explicación de la definición VI.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ Cfr. *Ética* III, definición XXV.

ligada a la (contemplación de la potencia del hombre en sí mismo), la satisfacción en general es una forma de felicidad que expresa el esfuerzo del espíritu que pasa a una perfección mayor. Decir que la voluntad de unirse a la cosa amada es una forma de satisfacción, es presentarla como una disposición feliz respecto de la unión, sean cuales fueren las circunstancias. Finalmente, la definición de la justicia como “voluntad de atribuir a cada uno lo que merece”⁵⁴ muestra bien que esta virtud es signo de una tendencia del espíritu, la que sin embargo no adquiere constancia y realidad más que en el marco del estado civil. Es lo que evidencian tanto el capítulo XVI del *Tratado teológico político* según el cual “la justicia es una disposición constante del alma para atribuir a cada uno lo que le corresponde según el derecho civil”⁵⁵, como el párrafo 23 del capítulo II del *Tratado político* en donde Spinoza recuerda que en el estado de naturaleza, no hay ni justicia ni injusticia y que “en un Estado, al contrario, en donde la ley común decide lo que es de uno y lo que es de otro, es llamado justo el que tiene la voluntad constante de atribuir a cada uno lo suyo”.

A partir de aquí, comprendemos por qué este concepto toma toda su significación y su amplitud en el marco político, pues en el Estado es donde se manifiesta y realiza hasta el punto más alto la esencia del querer concebido como disposición durable. En efecto, la voluntad es al mismo tiempo la condición de posibilidad y el producto del Estado, pues ella es a su vez determinante para él y determinada por él. Determinante, pues sin la existencia de una voluntad común, el Estado no podría concebirse. Es lo que se desprende ya del capítulo XVI del *Tratado teológico político* cuando Spinoza afirma que “para vivir en la seguridad y lo mejor posible, los hombres debieron necesariamente ponerse de acuerdo en unirse e hicieron con eso que el derecho que cada uno tenía por naturaleza sobre todas las cosas perteneciese a la colectividad y fuese determinado ya no por la fuerza y el apetito del individuo sino por la potencia y la voluntad de todos juntos”⁵⁶. Es lo que aparece incluso con mayor claridad en el *Tratado político* en

⁵⁴ *Ética* IV, XXXVII, escolio II.

⁵⁵ Cfr. G. III, p. 196, l. 16-17.

⁵⁶ G. III, p. 191, l. 21-26. El subrayado es nuestro.

donde el autor tiene en cuenta un apetito⁵⁷ natural de los hombres por la sociedad civil y una voluntad de la multitud por ser conducida como por un solo espíritu⁵⁸. Para que los hombres sean guiados como por un solo espíritu, es necesario que estén animados por una disposición durable a la unión y se pongan de acuerdo naturalmente en vivir juntos. La voluntad del Estado no es más que el fruto de la voluntad de los individuos inclinados a perseverar en su ser, es decir de su disposición natural a unirse para conservarse. Es cierto; este acuerdo natural de la multitud y esta voluntad de ser conducida como por un solo espíritu obedecen sin duda más a la pasión que a la razón⁵⁹, pero no pueden lograrse verdaderamente si el Estado no establece un derecho conforme a la razón⁶⁰. Sea como fuere, el Estado posee un fundamento natural y asienta su voluntad en la de la multitud. Spinoza se ahorra una concepción artificialista y contractualista de la sociedad civil sustituyendo la teoría del pacto social que todavía evocaba en el *Tratado teológico político* por una teoría de la voluntad. Así, ni hay ruptura entre el estado de naturaleza y el estado civil ni supresión del derecho natural a favor del derecho positivo, pues la voluntad del Estado no es más que la prolongación y la expresión naturales de la voluntad de todos, es decir de esta tendencia común a unirse para conservarse. En síntesis, el Estado no es más que la continuación del *conatus* humano por otros medios. El rol político determinante de la voluntad no se limita, por otra parte, a las relaciones inter-humanas sino que se extiende también a las relaciones internacionales. El fundamento de las alianzas entre

⁵⁷ Cfr. *Tratado político*, cap. VI, I, l. 21: "Se sigue de esto que los hombres, por naturaleza, apetecen (*appetere*) la sociedad civil y que no puede suceder jamás que la rompan por completo".

⁵⁸ *Ibid.*, l. 15-16: "Si la multitud se pone de acuerdo naturalmente y quiere ser conducida como por un solo espíritu (*una veluti mente duci velle*)..."

⁵⁹ *Ibid.*: "Visto que los hombres son —lo hemos dicho— conducidos más por la pasión que por la razón, se sigue de esto que si la multitud se pone de acuerdo naturalmente y quiere ser conducida como por un solo espíritu (*una veluti mente duci velle*), no lo hace bajo la conducta de la razón, sino por la fuerza de alguna pasión común".

⁶⁰ Cfr. *Tratado político*, cap. II, XXI: "Es imposible que la multitud sea conducida como por un solo espíritu (como esto sucede necesariamente en un Estado) si no posee un Derecho establecido según la prescripción de la razón".

los Estados reposa, en efecto, sobre la voluntad recíproca de ayudarse⁶¹. La guerra y la paz son igualmente el fruto de la voluntad que las funda de derecho; pero mientras la guerra puede proceder de una voluntad unilateral, la paz implica necesariamente una voluntad común de los cuerpos políticos⁶².

Pero la voluntad no sólo es determinante para el Estado a escala nacional e internacional, sino que ante todo y sobre todo ella está determinada por él a tal punto que el concepto no tiene ningún sentido ni extensión fuera de la esfera política. Sólo el Estado puede conferir, por medio de sus instituciones, una perennidad verdadera a una simple disposición del espíritu inclinada a durar, y transformar una veleidad pasajera en una determinación constante. Fuera de él, el hombre, sometido a las causas exteriores y a la presión del otro, nunca tiene la seguridad de poder conservar su potencia⁶³ y de perseverar en la misma disposición de espíritu. No podría entonces haber una voluntad verdadera sino dentro de un marco político que garantice el derecho de cada uno y lo proteja por la fuerza de la ley. Hay que constatar en este respecto que este concepto no es empleado para describir las disposiciones del espíritu de los hombres en su estado natural y que Spinoza prefiere los de apetito, deseo y pasión⁶⁴. Las únicas tendencias naturales explícitamente llamadas "voluntades" en la *Ética* conciernen a los afectos que son particularmente tenaces como el miedo, el amor, la ambición y que no pueden entonces poseer una relativa constancia independientemente de la garantizada por el Estado. Pero de una manera general, no hay para Spinoza voluntad sin institución estable. Por otra parte, este término no emerge en el vocabulario del *Tratado político* sino a partir del momento en el que los hombres concluyen acuerdos entre ellos. La primera aparición del

⁶¹ Cfr. *Ibid.*, cap. III, XII: "En efecto, no podemos dudar que si dos cuerpos políticos quieren (*volunt*) ofrecerse una ayuda mutua, no sean más potentes juntos y no tengan en consecuencia juntos más derechos que uno o el otro separadamente".

⁶² Cfr. *Tratado político*, cap. III, XIII: "Es por ello que, si un cuerpo político quiere hacer la guerra a otro y recurrir a medios extremos para someterlo a su derecho, está en todo su derecho de hacerlo, porque para hacer la guerra basta con tener la voluntad. Al contrario, no le es posible decidir la paz sin la voluntad y el común acuerdo del otro cuerpo político".

⁶³ Cfr. *Ibid.*, cap. II, XV.

⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, cap. I, V; cap. II, V-XI.

concepto entendido como disposición durable del espíritu concierne en efecto a la palabra dada y al compromiso verbal⁶⁵. El término reviste luego una significación cada vez más jurídica y política, que se aplica al hombre, al Estado o a las relaciones entre Estados.

La voluntad, es cierto, sigue siendo un concepto psicológico en tanto expresa un esfuerzo del espíritu; pero si psicología hay, se trata de una psicología política, pues sólo el Estado confiere un contenido determinado y una legitimidad efectiva al querer. Si la voluntad de todos es constitutiva de la voluntad del Estado, recíprocamente la voluntad del Estado debe ser considerada como la voluntad de todos de manera a que "lo que el cuerpo político decide reconocer como justo y bueno debe ser reconocido como tal por cada uno"⁶⁶. El Estado se expondría en efecto a perecer si dejase que cada ciudadano viviese según sus propias inclinaciones⁶⁷ e hiciese sus cuatro voluntades⁶⁸. Todo ciudadano que goza de las ventajas garantizadas por el Derecho civil es al mismo tiempo un sujeto que debe obedecer a las instituciones y a las leyes⁶⁹. Lejos de ser asimilada al libre arbitrio la voluntad toma el nombre de "obediencia" en el *Tratado político*. La obediencia, en efecto, no es otra cosa que "la voluntad constante de hacer lo que es bueno según el derecho y debe ser hecho en virtud del decreto común"⁷⁰.

Determinante para el Estado y determinada por el Estado, la voluntad tiene entonces una naturaleza eminentemente política para Spinoza. Así se explica por qué este concepto está sobre todo presente en los tratados que conciernen a esta cuestión y se

⁶⁵ Cfr. *Ibid.*, cap. II, XII: "La palabra dada por la cual nos comprometemos verbalmente a hacer o no hacer tal o cual cosa cuando podemos con derecho actuar contrariamente a la palabra dada, permanece vigente tanto tiempo como no cambie la voluntad del que la dio".

⁶⁶ Cfr. *Tratado político*, cap. III, V.

⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, cap. III, III.

⁶⁸ *N. del T.* En el original: "L'Etat s'exposerait en effet à périr s'il laissait chaque citoyen et vivre selon ses propres inclinations et faire ses quatre volontés". La expresión "*faire ses quatre volontés*", "hacer sus cuatro voluntades", no es muy común en español. Debe entenderse como la expresión previa: vivir según las propias inclinaciones.

⁶⁹ Cfr. *Tratado político*, cap. III, I.

⁷⁰ Cfr. *Ibid.*, cap. II, XX.

hace raro en la *Ética*. Por otra parte hay que notar que, en esta obra, aparece en eso que solemos llamar "el compendio político"⁷¹, una prueba más de que no toma todo su sentido sino en el marco de una teoría del Estado. Denominación del *conatus* en tanto es remitido al espíritu solamente, la voluntad designa el esfuerzo indefinido de una idea por perseverar en su ser. Disposición del espíritu proclive a durar, encuentra su *acmé* en la perennidad de las instituciones. Aun si no se distingue del entendimiento, posee una fuerza específica en el sistema spinozista. Expresa la idea del Derecho y manifiesta el espíritu de las leyes.

Traducción de Axel Cherniavsky

⁷¹ *Ética* IV, XXXVII, escolio II.

La negatividad interrogada

Mariana de Gainza (USP, Brasil)

En un texto ya clásico¹, Pierre Macherey se dedica a explorar las potencialidades teóricas de una crítica de la *lectura hegeliana de Spinoza* -esto es, una crítica del modo particular en que Spinoza fue presentado por Hegel a la posteridad de lectores- realizada a partir de una *lectura spinozista de Hegel*. La hipótesis de Macherey es que la consideración de los puntos de cruce, de confrontación y de encuentro entre ambos sistemas filosóficos, cuando deja de orientarse según los términos colocados por Hegel, comprueba la subversión efectiva que una perspectiva spinoziana permite operar de ciertos presupuestos y conceptos centrales del hegelianismo. En particular, sería justamente la alternativa spinoziana la que permitiría realizar una crítica potente al idealismo de la dialéctica hegeliana y, al mismo tiempo, aportar los elementos de una refundación de la dialéctica sobre nuevas bases.

Es fácil reconocer en esa tentativa el programa que inspiró a toda una generación de filósofos franceses, que buscaron las claves para una revitalización del marxismo en crisis en una "vuelta a Spinoza", como plataforma ontológica que permitiría efectuar una "salida de Hegel". O en las palabras en que el propio Althusser definió la aventura teórica que los congregó: se trató de realizar un rodeo o desvío a través de Spinoza para intentar comprender el rodeo o desvío marxiano a través de Hegel. Los ecos de ese debate persisten hasta hoy. Y habiéndose disipado las condiciones de la experiencia que favorecieron el entrecruzamiento real de las perspectivas del que nos habla Macherey, es decir, la posibilidad de situarse en aquel suelo común que permitiría un verdadero diálogo entre ambas tradiciones de pensamiento o una "puesta a prueba recíproca" de lecturas verdaderamente impregnadas de una simultánea inspiración hegeliana y spinoziana, es habitual reencontrar, actualmente, aquélla alternativa en la forma de una opción rígida por uno de los polos, ¿Hegel o Spinoza?².

¹ Macherey, P., *Hegel ou Spinoza*, La Découverte, París, 1990.

² Para una versión de este debate, ver *Contrapoder. Una introducción*, Ediciones De mano en mano, Buenos Aires, 2001.

La formulación más expresamente política de esa disyuntiva nos es familiar. Por un lado, se nos dice: Si las tentativas de un pensamiento dialéctico de la historia se han visto coronadas por un evidente fracaso en cuanto a su capacidad explicativa y al alcance de sus predicciones, ese malogro se encontraba desde el inicio señalado por la misma forma de un pensamiento que no había sabido reconocer la caducidad de sus presupuestos. La subordinación de las tentativas de comprensión de la praxis humana a la abstracción y formalidad de un principio explicativo único, válido para toda y cualquier realidad, traicionaba los requerimientos de su objeto multiforme y vital, siempre ejercitando novedosas modalidades de autoconstitución. O como lo señala Antonio Negri con una fórmula concisa: “¿Por qué la dialéctica es falsa?: porque es una llave que abre todas las puertas; entonces, es una llave de ladrones”³. Lo que es “robado”, en definitiva, son las energías emancipatorias de un pensamiento que, en vez de acompañar las prácticas reales de los individuos reales que colectivamente producen el mundo, o sea, que en vez de articularse -en tanto potencia de pensar- con el movimiento de la multitud, sigue prestando sus servicios, a pesar de sí mismo, a la perpetuación del idealismo y las mistificaciones funcionales al capitalismo.

Por el otro lado, se responde: La potencia de actuar y de pensar, la praxis colectiva, no puede ser concebida de manera inmediata como una fuerza puramente positiva y constituyente. Pues su forma de existencia en las condiciones de un mundo donde impera la explotación y la injusticia, donde las relaciones alienadas dominan los intercambios y el conjunto de las actividades humanas, es la de una fuerza negativa: representa el negarse a aceptar los horrores del mundo tal como existe. Si la potencia activa y transformadora existe de manera esencialmente negativa, ello implica no sólo que actúa contra un mundo deshumanizador, sino también en contra de sí misma en tanto partícipe de ese mundo. No existe el sujeto puro, inocente o incontaminado que en la espontaneidad de su actuar simplemente crearía lo nuevo. Como lo señala esta vez John Holloway, “la única forma de ver a través de la niebla fetichista es criticando, pues adoptar una posición positivo-realista es como si una persona perdida en la nie-

³ *Ibid.*, p. 112.

bla dijese que puede ver claramente”⁴. Los presupuestos realistas deben ser criticados para poder vislumbrar, más allá de ellos, que la constitución de este mundo tal cual es no es necesaria y que, contra la ontologización o naturalización de esta sociedad histórica, puede y debe asumirse la exigencia de la emancipación del hacer de los hombres. Sólo esa acción negativa tendrá posibilidades de vencer en la lucha contra el *ser* fetichizado.

De un lado, entonces, se resalta la potencia constitutiva y crítica de la *afirmación* ética y política, en el contexto de una ontología positiva que tiene a Spinoza como su fundamental mentor. Del otro lado, sin embargo, se sostiene que la verdadera fuerza constructiva y crítica proviene de la *negación*, y en ese caso es la tradición hegeliana la que se invoca como referencia privilegiada. A partir de ello, nos preguntamos: ¿Será posible realizar un ejercicio de acentuación de matices que nos permita escapar de esa disyuntiva? ¿La negatividad con la que trabaja cierta disposición especulativa debería considerarse definitivamente extraña a todo pensamiento que legítimamente quiera asumirse tributario de una inspiración spinoziana? ¿Podríamos sostener, junto con Mache-ry, que si el negativismo que Hegel quiere ver en Spinoza es incompatible con la letra del sistema, tampoco sería satisfactoria la interpretación contraria que lo transforma en una filosofía de la afirmación pura?

Consideremos con un poco más de detenimiento esta última cuestión. Sabemos que es Hegel quien canoniza una frase spinoziana extraída de una carta a Jarig Jelles: “*Determinatio negatio est*”. Y que gracias a la generalización de un aserto que se refería estrictamente a la concepción de la figura⁵ como la determinación externa de un cuerpo, reconoce a Spinoza como un dialéctico casi

⁴ *Ibid.*, p. 136.

⁵ “En cuanto a que la figura es una negación y no algo positivo, está claro que la materia total, considerada de forma indefinida, no puede tener ninguna figura y que la figura tan sólo se halla en los cuerpos finitos y determinados. Pues quien dice que percibe una figura, no indica otra cosa sino que concibe una cosa determinada y cómo está determinada. Por tanto, esta determinación no pertenece a la cosa según su ser, sino que, por el contrario, es su no ser. De ahí que, como la figura no es sino una determinación y la determinación es una negación [*et determinatio negatio est*], no podrá ser, según se ha dicho, otra cosa que una negación.” Spinoza, B., *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988, p. 309.

consumado por haber conseguido comprender el principio fundamental que preside la constitución de cualquier existencia: *toda determinación es una negación*. Spinoza supo ver, entonces, que la negación tiene una función constitutiva. Asimismo, tal negación tiene también una función crítica, disolvente y productiva al interior del sistema, pues contradice la inicial posición del Dios spinoziano como un ser substancial absolutamente positivo. Contra sus propios postulados, la filosofía de Spinoza acaba admitiendo alguna realidad al no-ser, al otro del ser, a lo finito, a lo negativo, y con ello concede un espacio para el esbozo de un movimiento que la definición abstracta de la sustancia única parecía definitivamente impedir. Y sin embargo, tal movimiento se ve obstaculizado, su prosecución se suspende, y los aspectos regresivos del sistema triunfan sobre la promesa que había alcanzado a diseñarse. Pues lo positivo y lo negativo permanecen separados, como dos órdenes diversos que sólo se rechazan: toda determinación es una negación y tan sólo una negación, frente a la sustancia como la única y absoluta positividad existente, la afirmación de una esencia infinita. Lo negativo es lo opuesto de lo positivo, y no puede conciliarse con él, de tal manera que la negación spinoziana se revela abstracta, exterior; y la realidad que determina, excluida de lo substancial, está por ello condenada a desaparecer. El diagnóstico hegeliano es que la determinación como simple negación no puede dar cuenta del ser esencial de lo individual, pues tal determinación simple “es algo distinto con respecto a la absoluta determinabilidad o a la negatividad, que es la forma absoluta (...), negación de la negación y, por tanto, una verdadera afirmación”⁶: la afirmación de la contradicción que asume la constitución a la vez positiva y negativa del ser de lo racional⁷.

He aquí la interpretación “negativista” de Spinoza, que cualquier lector atento de su filosofía no vacilará en considerar tergiversadora. Y sin embargo, la presuntamente más fiel versión “po-

sitivista” del spinozismo, ¿alcanza a expresar adecuadamente su espíritu? A partir de bases textuales precisas, como podría ser la proposición de que “todo cuanto existe expresa de cierta y determinada manera la potencia de Dios” (E, I P36, dem.), o aquella que señala que “la definición de una cosa cualquiera afirma, y no niega, la esencia de esa cosa”, por lo cual “nada seremos capaces de hallar en ella que pueda destruirla” (E, III P4, dem.), ¿sería posible invertir la interpretación hegeliana, y concluir que “toda determinación es una afirmación”⁸? En este caso, en vez de hacer el relato de la disolución del mundo y de toda realidad por la acción corrosiva de una infinidad de negaciones parciales que, destruyéndose las unas a la otras, no tendrían la fuerza de penetración suficiente para negar la totalidad abstracta y dar así consistencia substancial a su existencia determinada, contaríamos por el contrario la historia de la infinidad de modos en que una proliferación de autoafirmaciones vitales localizadas, articulándose entre sí y confluyendo en su actividad productiva y creadora, constituirían una realidad plena que sería entonces homologable al conjunto positivo de todas las afirmaciones.

Por supuesto, es el mismo Hegel quien refuta su propia versión del negativismo de Spinoza⁹. Como ya señalamos, el punto

⁸ Macherey, P., *Hegel ou Spinoza, Ob. Cit.*, p.176.

⁹ Si es verdad que Spinoza no ocupa cualquier lugar en la consideración hegeliana de los pensamientos filosóficos que lo precedieron, sino más bien un lugar estratégico que hace del spinozismo un actor esencial e interior a la propia constitución del hegelianismo, no será exagerado llevar más allá esa constatación, y ver a la filosofía de Hegel, en algunos de sus aspectos fundamentales, como una respuesta y una tentativa de neutralización de la filosofía spinoziana. Muy significativamente, es de Spinoza de quien nos habla Hegel en el mismísimo inicio de la Doctrina del Concepto, cuando explica que la mera oposición externa a una filosofía que demuestra la necesidad de su punto de vista no puede obtener resultados efectivos, y que sólo puede conseguirse la verdadera refutación de una filosofía —para el caso, la spinozista— cuando se asume que la crítica no puede operar a través de la oposición externa, sino desde una prosecución/destrucción rigurosamente interna: “La verdadera refutación tiene que penetrar en la fuerza del adversario y colocarse en el ámbito de su vigor; el atacarlo fuera de él mismo, y sostener sus propias razones donde él no se halla, no adelanta en nada el asunto. Por consiguiente, la única confutación del spinozismo puede consistir sólo en que su punto de vista sea, primeramente, reconocido como esencial y necesario; pero que, en segundo lugar, este punto de vista sea

⁶ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 307.

⁷ “La negación de la negación no es otra cosa que la contradicción, pues al negar la negación como simple determinabilidad, es de una parte afirmación y, de otra parte, negación en general; y esta contradicción, que es precisamente lo racional, es lo que se hecha de menos en Spinoza. Falta en él la forma infinita, la espiritualidad, la libertad”. *Ibid.*, p. 308.

de vista de la sustancia como absoluto, en cuanto disolución de todas la determinaciones y abismamiento en la negatividad es criticado en los términos del desarrollo de la contradicción que el spinozismo alcanza a colocar pero no a resolver. La sustancia absoluta es la verdad, pero no es la verdad entera; para serlo, debería concebirse en sí misma como algo activo, como algo vivo: no sólo como sustancia, sino también como sujeto o espíritu, o como efectivización del movimiento de la negación de la negación.

Pero también encontramos en Hegel la respuesta para el positivismo ingenuo, tal como lo hemos presentado¹⁰. ¿No es acaso el “alma bella” la figura de la conciencia que ve en el conjunto de las diferencias afirmándose la posibilidad de una confluencia o de una articulación que elude el requisito de la contradicción? Si cada afirmación es en sí misma diversa, si no requiere de la referencia a un otro o del espejamiento en el opuesto que le dicte su verdad, sino que es autónoma en su auto-posición, ¿no podrá entonces componerse con aquellas otras que igualmente afirmen la propia potencia desde perspectivas siempre únicas e irreductibles? El propio Deleuze anticipa esta objeción hegeliana en el momento en que concibe al ser de la diferencia como la pura afirmación de la esencia:

La filosofía de la diferencia –nos dice– ¿no corre acaso el riesgo de aparecer como una nueva figura del alma bella? En efecto, es el alma bella quien ve diferencias por todas partes, quien apela a diferencias respetables, conciliables, federables, allí donde la historia sigue haciéndose a fuerza de contradicciones sangrientas. El alma bella actúa como un juez de paz arrojado sobre un campo de batalla, que vería simples ‘diferendos’, tal vez malentendidos, en las luchas ineluctable¹¹.

llevado a partir de sí mismo hacia un punto de vista más elevado.” Hegel, *Ciencia de la lógica*, Libro III, La Doctrina del concepto, Solar/Hachette, Buenos Aires, 1974, pp. 514-515.

¹⁰ Y efectivamente, si algo resulta fascinante en Hegel es que parece tener siempre la objeción perfecta para cualquier posición que quiera reclamar para sí algún crédito, como si todas las posibilidades estuvieran contempladas de antemano entre las figuras de su sistema.

¹¹ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002, p. 96.

Y Hegel, en la Ciencia de la Lógica, cuando muestra la nulidad del principio de la diversidad, apunta ese mismo sentido de la crítica: “La ternura común por las cosas, que se preocupa solamente de que éstas no se contradigan, olvida aquí, como siempre, *que con esto la contradicción no se halla solucionada, sino en general transferida sólo a otro lado*”¹².

En efecto, si consideramos alguna versión vulgar de la filosofía de la diferencia o de la multiplicidad, que haga un uso apresurado del fácil recurso a una retórica de la potencia afirmativa de estilo spinozista, veremos que la fuerza disolvente hegeliana puede actuar sobre ella con igual facilidad. Lo *diverso*, en tanto libre proliferación de diferencias que se comportan como si la verdad de sus respectivas perspectivas constituyera un dato derivado de la incuestionable pluralidad de las cosas y de los puntos de vista, representa más bien, señala Hegel, la *indiferencia de la diferencia*. Los desiguales son todos iguales en la afirmación de su ser distinto; sostienen al mismo tiempo su propia identidad y su propia diferencia, y esa auto referencia los hace indiferentes entre sí, y equivalentes en su diferenciarse. Asimismo, la pretendida independencia de las diversas afirmaciones se revela falsa cuando se tiene en cuenta que tanto su igualdad como su desigualdad son establecidas por un tercero no reconocido, aquel que compara y pone los criterios según los cuales lo que es igual en ciertos aspectos se diferencia en otros. La verdadera actividad, entonces, no se localiza en los actos particulares de afirmación, sino fuera de ellos, en la acción del que podríamos llamar un “comparador universal”, del cual dependen y a quien deben en verdad sus propias consistencias relativas. Allí se transfirió la contradicción, a espaldas de aquellos que comparten “una común ternura por las cosas”¹³.

¹² Hegel, *Ciencia de la lógica*, Libro II, *La Doctrina de la esencia*, Ob. Cit., p. 372.

¹³ Y si prosiguiéramos esta dialéctica, podríamos asociar a ella otra versión, más sofisticada, del “pluralismo” tal como lo estamos bosquejando. ¿Qué sucedería, por ejemplo, si la relevancia de ese espacio tercero donde pasa a habitar la contradicción, en vez de ser eludida fuese reconocida? Podemos imaginar allí la instancia en que se librarían las luchas por el sentido, o al “momento hegeliano” de la batalla por la hegemonía tal como la entiende Ernesto Laclau. Las mismas diferencias equivalentes afirmarían su identidad en un campo, similar al anterior, concebido como diversamente constituido,

De esta manera, si el spinozismo, en la versión hegeliana, no llega a desplegar la complejidad necesaria para concebir el efectivo desarrollo de la *contradicción*, tampoco una versión opuesta a él llegaría a ese resultado. En realidad, lo positivo y lo negativo, si son tomados como principios excluyentes, no hacen más que transformarse el uno en el otro, sin que nada resulte de esa oposición externa y meramente especular. En las palabras de Hegel:

“Cuando algo ha sido determinado como positivo, si se prosigue a partir de este fundamento, se nos convierte en negativo de inmediato, entre las manos, y viceversa, lo que ha sido determinado como negativo se convierte en positivo, de manera que el pensamiento reflexivo se enreda en estas determinaciones y se contradice a sí mismo”¹⁴.

En ese sentido, la unilateralidad de las posiciones contrapuestas a las que nos referíamos al principio las haría, probablemente, vulnerables a esa crítica. ¿No podríamos suponer, en efecto, que es relativamente indiferente o indistinto decir que el principio constitutivo y crítico es *afirmativo*, o que es *negativo* —cuando de lo que se trata, esencialmente es de concebir de la manera más expresiva posible el proceso de *constitución* de la realidad y las *fuerzas críticas* asociadas a él? Y de igual manera, ¿no sería apropiado focalizar los esfuerzos de elucidación en el problema de la *determinación* ligado a la fundamental cuestión de la causalidad, para comprender a partir de ahí en qué sentidos puede hablarse de determinación positiva o de determinación negativa? ¿Lo positivo y lo negativo, en ese caso, no serían efectos asociados a las formas de determinación que una *misma* causalidad compleja pone en juego? Y sin embargo, la forma en que ha de ser concebida tal coexistencia de aspectos —ya desontologizados, pues no necesitamos decir que existe un principio de la realidad

sólo que ahora disputarían la definición de los significantes articuladores de la estructuración total de ese espacio común de afirmaciones y de luchas. La indiferencia de las diferencias se mantiene intacta, y sólo gana la determinación de la conciencia acerca de la existencia del Gran Comparador, que ahora es reconocido como articulador fundamental por quienes pasan a disputar el contenido particular y contingente que asumirá en su rol de equivalente general.

¹⁴ Hegel, *Ciencia de la Lógica*, Ob. Cit., p. 383.

que sea en sí mismo positivo o negativo—, ¿tiene que ser la *contradicción*? Ese es el centro de la polémica.

Podemos llamar la atención aquí sobre el hecho de que la contradicción fue el eje de una de las críticas más furibundas hechas a Spinoza por uno de sus contemporáneos, el francés Pierre Bayle (1647-1706), quien suele ser considerado como el inaugurador efectivo de la larga tradición interpretativa del spinozismo. Y, siglos después, la contradicción ha sido parte fundamental de los debates que, buscando revitalizar el marxismo, recurrieron una vez más a la obra spinoziana en las últimas décadas del siglo XX. ¿Qué hacer con la contradicción?... en el contexto de una producción teórica agitada e innovadora, se pretendió reformularla, rechazarla, buscarla más allá de Hegel en Spinoza, o volverla en contra del propio Hegel en nombre de Spinoza.

“Sólo después de haber sido llevados al extremo de la contradicción —escribió Hegel— los múltiples se vuelven vivientes y activos uno frente al otro, y consiguen en la contradicción la negatividad, que es la pulsación inmanente del automovimiento y de la vitalidad”¹⁵. Ése es el camino organizado y sistemático de la contradicción que Spinoza no habría sabido transitar, y que hubiera revelado el aspecto positivo y constructivo de la dialéctica como retorno a la esencia de la Idea absoluta, como fundamento de toda realidad. Y sin embargo, el diagnóstico de Bayle es el opuesto¹⁶. Spinoza habría realizado el prodigio monstruoso de hacer de la contradicción el principio mismo de la realidad. Pues si como el spinozismo lo supone, sólo existe en el universo una única substancia -Dios-, de la cual no pueden ser distinguidas sus infinitas modificaciones (las más perfectas y las más abyectas), resulta que el ser más sublime se transfigura en una entidad amorfa que, acompañando los movimientos adversos de cada una de sus infinitas configuraciones en mutación perpetua, subsiste internamente dilacerada por las tendencias contrarias que incluye. El razonamiento de Bayle es sencillo: si los hombres son modalidades de Dios, entonces es incorrecto decir “Pedro niega esto, afirma eso otro, quiere tal cosa”, pues en verdad es Dios quien

¹⁵ *Ibid.*, p. 388.

¹⁶ Ver el artículo “Spinoza” del *Dictionnaire Historique et Critique*, en Bayle, P., *Écrits sur Spinoza*, Berg International Éditeurs, Paris, 1983, pp. 21-110.

niega, afirma, quiere, rechaza... El Dios de Spinoza es, por consiguiente, un ser opuesto y contrario a sí mismo, que siente al mismo tiempo amor y odio, alegría y tristeza, que afirma y niega al mismo tiempo las mismas cosas, y es el responsable de lo más sublime que el hombre realiza y, a la vez, de lo más perverso y lo más maligno. Un Dios que "piensa, cree y quiere una cosa en mí, pero cree, piensa y cree exactamente lo opuesto en otro". A tal punto que -como lo afirma irónicamente Bayle- "se expresan mal y falsamente los que digan que los alemanes mataron diez mil turcos, a menos que entiendan por eso que Dios modificado en alemanes mató a Dios modificado en turcos".

En fin, y para terminar por aquí, podríamos sugerir que tal vez esta contradicción salvaje y caótica que Bayle se empeña en leer en Spinoza pueda servirnos como primera y sugerente confrontación de aquella otra que Hegel hace trabajar sacrificadamente en pos de la realización de los fines últimos de un espíritu civilizador.

La teoría de las definiciones genéticas en Spinoza y la relevancia metódica del *Tratado de la reforma del entendimiento*

Boris Eremiev, Luis Placencia (PUC, Chile)

El *TIE*¹ y la discusión sobre su valor dentro del conjunto de la obra de Spinoza

El *TIE* es considerado usualmente como una introducción metodológica a la *Ethica* (o dicho por medio de algunas analogías muy ilustrativas *mutatis mutandis*, como una versión spinocista del *Discurso del método* cartesiano, o también como un equivalente a las *Regulae ad directioni ingenii*²). La idea central de esta lectura sería que el *TIE* contiene los fundamentos metodológicos que permitirían leer de mejor manera la *Ethica*, interpretándose así que es esta última la obra a la que Spinoza refiere sistemáticamente en el *TIE* bajo el título de *Filosofía*³. La corrección de esta interpretación es ciertamente discutible⁴, ya que en el *TIE*,

¹ Las siguientes abreviaturas corresponden a las obras de Spinoza y Hegel que citaremos aquí:

Ethica: *Ethica ordine geometrico demonstrata*.

G: *Spinoza Opera*, Carl Winter, Heidelberg, 1925.

KV: *Korte Verhandelng*

TIE: *Tractatus de intellectus emendatione*.

W: G. W. F. *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986.

² Cfr. v.gr. Curley, E., *The collected works of Spinoza*, Princeton University Press, New Jersey, 1988, pág. 4 (que lo compara con las *Regulae*) y Domínguez, A (trad.). B. Spinoza *Tratado de la reforma del entendimiento / Principios de la filosofía de Descartes / Pensamientos metafísicos*, Alianza edit., Madrid, 1988, p. 8 y Garrett, A. *Meaning Spinoza's method*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 74. Uno de los primeros intérpretes en establecer una analogía entre el *TIE* y el *Discourse*, fue probablemente F. Pollock, quien consideraba que el *TIE* estaba indudablemente más cerca de la *Ethica* que el *KV*. Cfr. Pollock, F. *Spinoza, His life and philosophy*, Elibron Classics, 1880, p. 137.

³ Cfr. *G* II, 6 n. a; *G* II, 7 n. b; *G* II, 8 n. c; *G* II, 9 n. d; *G* II, 14 n. k y n. l; *G* II, 15 n. o; *G* II, 29 n. z.

⁴ Y de hecho lo ha sido con el pasar de los años, especialmente a medida que el *TIE* ha ido perdiendo importancia en relación al *KV*, al menos desde la

Spinoza se hace cargo de una serie de tópicos que serán reformulados en diferentes lugares de la obra del filósofo holandés⁵. Se debe añadir, además, en relación a esto, que existe una serie de nociones claves de la *Ethica* que no aparecen siquiera mencionadas en el *TIE* (v.gr. "modos", "atributos", etc.). Un segundo aspecto que atenta contra la atribución al *TIE* de una importancia tan grande es el hecho de que éste es una obra inconclusa y que al parecer fue desconocida para la mayoría de los amigos de Spinoza.

Sin embargo el *TIE* también pareciera ser fuente de diferentes desarrollos spinocistas que no se hayan en la obra posterior del filósofo holandés, y que son de suma importancia, lo que corroboraría, al menos en parte la interpretación general ya mencionada de esta obra, que suele verla como una introducción metodológica de la *Ethica*. Algunos ejemplos de puntos importantes que tan sólo son tratados en el *TIE* son: 1) el modo de diferenciar la idea verdadera de la falsa, ficticia y dudosa⁶, y 2) la teoría de las definiciones genéticas⁷. En esta ocasión quisiéramos abordar esta última, con el fin de mostrar las siguientes tesis: 1) Las definiciones desempeñan un papel central en el método spinocista (que a su vez no se haya expuesto completo en ninguna de las obras del filósofo holandés), en tanto que son parte central del desarrollo metódico de la obra de Spinoza, pues, junto con la deducibilidad ininterrumpida que se sigue de su correcta formulación, son el pivote del proceso de *enmendación* del entendimiento que tiene

perspectiva de ciertos intérpretes que ya no ven más al *TIE* como el texto más cercano a la *Ethica*, sino más bien le dan al *KV* esa posición. Cfr. Klever, W. "Spinoza's life and works" en *The Cambridge companion to Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 17 y ss. y Mignini, F. *Introduzione a Spinoza*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1990, pp. 5-13. Otros autores (v.gr. Bennett, J., Un estudio de la ética de Spinoza, Fondo de cultura económica, México DF., 1984, pp. 11-12) han devaluado completamente el *TIE* frente a la *Ethica*.

⁵ Probablemente el ejemplo más notorio de este fenómeno sea la caracterización de los distintos tipos de "percepción" que realiza Spinoza en el *TIE* y que se repite en la *Ethica* y en el *KV*, adquiriendo en estas últimas obras, una formulación distinta que la que hallamos en la primera. Cfr. *Ethica* II, 40 scol. 2, *KV* II, 1.

⁶ *TIE* 50-90; *G* II, 19-33.

⁷ *TIE* 94-97; *G* II, 34-36

lugar en dicho método, 2) A diferencia de lo que ocurre con muchos otros aspectos que Spinoza expone en el *TIE*, su teoría de las definiciones permanece siendo básicamente la misma hasta su muerte. Junto con esto quisiéramos 3) intentar sistematizar las posibles respuestas de Spinoza a las dos preguntas claves del *TIE* en lo concerniente a las definiciones, sc.: a) qué es una buena definición, y b) cómo podemos hallar una buena definición, y por último 4) mostrar la relación que hay entre la teoría de la definición genética, y el nervio de toda la metafísica spinocista, sc. la definición de Dios (ciertamente este último punto está vinculado al primero). En relación a esto quisiéramos realizar un intento de reivindicación, al menos parcial, del *TIE* en tanto fuente de algunos de los desarrollos esenciales de la metodología de Spinoza, particularmente, de su teoría de las definiciones, que es, de ser cierto lo que aquí plantearemos, fundamental para comprender, al menos, las primeras proposiciones de la *Ethica*.

Contra las tesis que manifestamos recién existen ciertos hechos que parecieran ya *prima facie* jugar en contra. Así, por ejemplo, el que la teoría de las definiciones en el *TIE* es introducida hacia el final de la obra, que se haya inconclusa y además que ocupa un espacio relativamente pequeño. A esto se suma el hecho de que Spinoza, parece cambiar de opinión respecto de algunas materias relacionadas con la teoría que aquí estudiamos, especialmente en algunos lugares de su epistolario y en la *Ethica*. Nuestra opinión es, sin embargo, que la teoría de las definiciones genéticas, tal como se haya en el *TIE* es de suma importancia para comprender algunos aspectos centrales de la obra principal del filósofo flamenco. Trataremos de mostrar eso en lo que sigue.

La teoría de las definiciones y su relevancia

En relación a la breve extensión que Spinoza dedica a este punto, se debería decir que lo cierto es que sistemáticamente la posición que ocupan las definiciones en la filosofía de Spinoza difiere de la cantidad de espacio que dedica el filósofo holandés a este tópico. Esta relevancia se puede observar especialmente si se atiende al carácter *fundacionalista* de la filosofía de Spinoza, i.e. el filósofo holandés forma parte de aquella tradición que sostiene

que todo conocimiento, y en particular el que nos provee la ciencia, tiene fundamentos últimos que soportan los conocimientos ulteriores al modo de los cimientos de un edificio. Es decir, en Spinoza, al igual que en el resto de la filosofía *fundacionalista* todo el "edificio del conocimiento" reposa en verdades autoevidentes que no requieren justificación. En efecto, nuestro autor sostiene que el genuino conocimiento filosófico ha de reposar sobre un conocimiento verdadero y adecuado. Ahora bien, a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, con Descartes, que funda su filosofía fundacionalista⁸ sobre la certeza del *cogito*, o Leibniz que sostiene que el cimiento del edificio del conocimiento se puede hallar en la comprensión de la naturaleza de la verdad⁹, Spinoza pone como punto de reposo del "edificio" del conocimiento a la definición de la cosa increada, *i.e.* de la *causa sui*.

Se podría en principio, protestar, señalando que Spinoza no define a Dios como causa sui, sino más bien señala que Él es "un ente absolutamente infinito, es decir, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita"¹⁰. Ahora bien, algunos autores sostienen que durante las 15 primeras proposiciones que abren la *Ethica* de Spinoza (y que siguen a las 8 primeras definiciones y los 7 axiomas que dan inicio al libro I), Spinoza no alcanza aún la "esencia" de Dios¹¹, y por tanto no es posible aún desde esa perspectiva señalar que el proyecto spinocista de la *Ethica* se abre con una definición (o un grupo de definiciones) a partir de la cual se deriva todo el edificio del saber¹². Esta lectura (*i.e.* aquella que sostiene que la filosofía de Spinoza se abre con definiciones desde las que se deduce, sin más, la totalidad del saber), a nuestro entender, aún

⁸ Honderich, T. (ed.) *The Oxford companion to philosophy*, Oxford University Press Oxford – New York, 1995, p. 289 y Dancy, J., *Introduction to contemporary epistemology*, Blackwell, Oxford, 2005, pág. 53.

⁹ Cfr. *AT* VII, 18; *C*, 401.

¹⁰ *Ethica* I, def. 6.

¹¹ Gueroult divide el libro I de la *Ethica* en tres partes: 1) la *construcción de la esencia de Dios* (prop. 1-16, incluyendo las *definiciones* y los *axiomas* del comienzo), 2) *deducción de los poderes de Dios* (prop. 16-29), y 3) deducción de Dios como *identidad entre su esencia y su poder*. Cfr. Gueroult, M., Spinoza. Dieu (*Ethique*, 1), Editions Mouton, Paris, 1968, pág. 19.

¹² Esto, puesto que tal como señala Spinoza en el *TIE*, la definición debe expresar "*la esencia más profunda*" (*essentia intima*), Cfr. *TIE* 95; *G* II, 34.

cuando posee aspectos ciertos, no deja de estar errada en lo central. La falacia de esta idea radica en ver las definiciones que abren la *Ethica* como conteniendo todo lo que después será dicho en este libro. En efecto, creemos que ella, en cuanto no refiere al momento analítico que subyace al aspecto sintético de la *Ethica*, falla al momento de hacer sentido a la totalidad de la propuesta de Spinoza, que se basa en un proceso de enmienda de nuestras concepciones erradas, tal como se ve en la explicación del método que nos provee el *TIE* y como ilustran, creemos, las primeras proposiciones de la *Ethica*.

Esto nos parece muy importante, porque ya Hegel veía en esa lectura errada de la *Ethica*, una de las principales objeciones que se le podían hacer al filósofo holandés¹³. Tal lectura radica ciertamente en una comprensión insuficiente de lo que para Spinoza es una definición, tópico que no es desarrollado sino en el *TIE*. En otras palabras, si entendemos lo que es para Spinoza una definición y los criterios aparejados a ella observaremos que desde la perspectiva spinocista no estamos instalados desde ya en el *absoluto*, sin mediaciones ni procesos -como sería en el decir de Hegel-, sino que nos remontamos a Dios, como si, por decirlo así, fuera *construido* paulatinamente por medio de las definiciones, axiomas y proposiciones. Lo que queremos destacar en relación a esto es que aparejada a la noción de una definición correcta está la de su *deducibilidad*, que a su vez implica un proceso de recolección y aglutinación de nuestras evidencias aisladas.

En relación a la segunda objeción, se podría observar que Spinoza no mantiene las mismas ideas, especialmente a partir de algunas aseveraciones que hace en la correspondencia que sostuvo con W. Tschirnhaus y en la *Ethica*¹⁴. En efecto, mientras que en la *Ethica* una definición adecuada parte de conceptos reales (naciones comunes), en el *TIE* ella puede partir de entes de razón, escogiéndose de hecho en este texto un ente de este tipo para ejemplificar la teoría spinocista (*sc.* el círculo). Esto mismo pareciera pensar Spinoza cuando responde a Tschirnhaus¹⁵, poniendo

¹³ Cfr. *W* XX, 160.

¹⁴ En relación con esto existen dos importantes grupos de cartas: 1) *Carta 59* y *Carta 60* y 2) *Carta 82* y *Carta 83* por otra.

¹⁵ Cfr. *Carta 59* y *Carta 60*; *G* IV, 268-271.

el mismo ejemplo¹⁶ como respuesta a la pregunta que hace el autor de la *medicina mentis*, acerca de cómo es posible conocer la idea adecuada de la que se siguen más fácilmente las propiedades de la misma. Tan sólo un año después Tschirnhaus vuelve a la carga. La base de su objeción es que habitualmente cuando se procede en matemáticas a partir de una sola definición, es muy difícil obtener más que una propiedad, salvo que se relacione la cosa definida con otras¹⁷. Así critica a Spinoza su teoría de que a partir de la sola definición de una cosa el entendimiento puede inferir una multitud de propiedades que se siguen de ella¹⁸. El ejemplo que da Tschirnhaus es difícilmente contestable desde la perspectiva de lo que Spinoza asevera acerca de las definiciones en la *Ethica*, que el autor alemán conocía al menos parcialmente¹⁹. Pero es aún más sorprendente constatar que, aparentemente al menos, contradice lo dicho por Spinoza en el *TIE* donde señala expresamente que de la definición del círculo es *per causam suam proximam*, es decir como “una figura que es descrita a partir de una línea cualquiera, uno de cuyos extremos está fijo, mientras el otro se mueve”²⁰, se siguen todas sus propiedades. Así señala Spinoza en el *TIE*.

“se requiere tal definición, o lo que es lo mismo, concepto de la cosa, que todas sus propiedades, mientras se considera aislada, y no unida a otras, puedan concluirse de ella, como se ve en esta definición del círculo, pues se concluye claramente a partir de ésta que todas las líneas trazadas del centro a la circunferencia son iguales, y que este es un requisito necesario de la definición”²¹.

Se diferencia así esta definición de la tradicional que lo caracteriza como “figura cuyas líneas trazadas desde el centro a la

circunferencia, son iguales”, que no hace sino poner de relieve una de sus propiedades. Por el contrario, en el caso de la contestación a Tschirnhaus, la respuesta de Spinoza es muy breve y se basa en la idea de que Tschirnhaus no ha prestado suficiente atención al hecho de que las entidades matemáticas son entidades de razón, y por tanto, siguiendo el principio establecido en la *Ethica*, ellas difícilmente dan lugar a más de una propiedad, lo que no ocurriría con seres reales como Dios. Así, por ejemplo, una vez que se define a Dios, como aquella entidad cuya esencia implica su existencia, se siguen de ella infinitos atributos. En resumen, según sostiene Spinoza tanto en su respuesta a Tschirnhaus como en la *Ethica* (y aquí está la diferencia con el *TIE*), mientras más real sea la entidad en cuestión, mayor cantidad de propiedades se siguen de la definición, llegando así, en el caso de Dios a seguirse infinitas cosas de infinitos modos²².

Todo lo anterior parece dar evidencia para: 1) la conjetura de que lo dicho en el *TIE* parece haber sido desconocido para, al menos, una parte de los amigos de Spinoza, 2) pero además pareciera mostrar que Spinoza cambió de opinión, al menos en lo que se refiere a las definiciones de entes de razón, por cuanto tanto en la *Ethica*²³ y en su respuesta a Tschirnhaus²⁴ sostiene que en el caso del círculo (ente de razón) no se siguen todas sus propiedades de la definición. Ahora bien, si se atiende a este intercambio epistolar, se puede observar que el núcleo de la idea de Spinoza sigue siendo el mismo. En efecto la idea rectora de lo que es la corrección de una definición, que implica que del *definiens* se tienen que deducir la totalidad de las propiedades del *definiendum*, nunca cambia en el sistema de Spinoza, aún cuando sí se puede observar una vacilación en la naturaleza que debe tener el *definiendum* para poder tener definición *stricto sensu*, o lo que es lo mismo, para que de él se puedan deducir *todas* sus propiedades.

Con esto damos por finalizado el tratamiento de las objeciones *prima facie* que se nos presentaron más arriba, y que nos llevaron a tratar además los puntos 1 y 2 que ya habíamos anunciado 1) la teoría de las definiciones tiene un valor mayor que la pequeña

¹⁶ Sobre el particular puede verse la posición de Deleuze, que vincula la relevancia de los seres de razón en el *TIE* y la idea de noción común para explicar la incompletud de éste. Cfr. Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 1984, pág. 137 y ss.

¹⁷ Carta 82; G IV, 333.

¹⁸ Cfr. *Ethica* I, 16; Carta 82; G IV, 333-334.

¹⁹ Cfr. v.gr. Carta 59; G IV, 368.

²⁰ *TIE* 96, G II, 35.

²¹ *TIE* 96; G II, 35.

²² *Ethica* I, 16, Carta 83, G IV, 335.

²³ *Ethica* I, 9 y I 16.

²⁴ Carta 83; G IV, 335.

extensión que Spinoza le dedica en su obra y 2) Spinoza sostuvo *esencialmente* la misma teoría desde el *TIE* hasta, al menos, la *Carta 83*.

La teoría de las definiciones en el *TIE* y su presencia en la *Ethica*

Para responder las preguntas que nos hicimos bajo el punto 3), es menester ir al tratamiento que hace Spinoza de los puntos en cuestión en el *TIE*, puesto que es, como hemos dicho, el único lugar donde Spinoza trata temáticamente el problema de las definiciones. Este tratamiento está introducido en este texto como eje de la segunda parte del método. En efecto en la en la primera parte del método²⁵ ya había sido diferenciada la idea verdadera de las restantes (falsa, ficticia y dudosa). La segunda, que consiste en “proporcionar las reglas para percibir las cosas desconocidas según tal norma (la de la idea verdadera dada)”²⁶, o dicho de otra manera “tener ideas claras y distintas, a saber, tales que se hagan a partir del puro espíritu, y no de movimientos fortuitos del cuerpo”²⁷. Todo esto estará orientado a que con posterioridad las ideas en cuestión se reduzcan a una sola, a fin de captar mejor por medio del entendimiento la formalidad de la Naturaleza²⁸. Ahora bien, para que la idea sea verdadera se requiere que ella sea concebida a partir de su sola esencia o de su causa próxima²⁹, lo que no será posible sino en cuanto alcancemos una buena definición. De esta manera el mismo Spinoza reconoce la relevancia de la teoría de las definiciones para el método, a tal punto que, luego de hacer notar el carácter central de las mismas, señala que se ha de estudiar como tópico exclusivo de la segunda parte del método lo siguiente: 1) cuáles son las condiciones de una buena definición, 2) cómo hallar una buena definición³⁰.

²⁵ *TIE* 50-90; G II, 19-33.

²⁶ *TIE* 49; G II, 18.

²⁷ *TIE* 91; G II, 34.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *TIE* 92; G II, 34.

³⁰ *TIE* 94; G II, 34.

Ambas preguntas se hayan relacionadas y en cierta medida deben ser jerarquizadas, ya que para saber cómo hallar algo, tenemos que conocer, al menos vagamente qué es. En relación al primer punto, el filósofo holandés distingue dos tipos de entidades a ser definidas y da las condiciones para realizar esta tarea. Los dos tipos de entidades son: la cosa creada y la increada³¹. Existe un requisito común para la definición de ambas entidades, sc.: que se sigan a partir de la definición todas sus propiedades. La definición de la cosa increada además de esto debe: 1) no requerir otra explicación que no sea su propio ser, 2) no dejar a lugar cuestión respecto de la existencia del objeto, y 3) que respecto a la mente no posea sustantivos que puedan ser adjetivados. La cosa increada, por su parte, debe incluir en la definición la causa próxima de la misma. Pareciera ser que para Spinoza el punto clave que diferencia a los dos tipos de entidades ya mencionadas es el de si ellas son causa de sí, i.e. si la entidad es auto explicativa, o no³², lo que para Spinoza quiere decir que su esencia se identifica con su existencia³³. Por cierto no han faltado protestas en torno al hecho de que estas reglas no dicen *qué es* una buena definición, sino que más bien indican *qué no es*.

En relación al segundo punto Spinoza pareciera no decir mucho. Pero podemos suponer que existen elementos en el *TIE* que nos podrían permitir reconstruir cómo es posible dar respuesta a las interrogantes que quedan abiertas en relación a este asunto. Y estos elementos poseen además un rendimiento para comprender ciertos aspectos importantes del modo de proceder que utiliza Spinoza en la *Ethica*, lo que demostraría la importancia de la doctrina de las definiciones del *TIE*.

Básicamente tenemos que recordar que una definición es, según Spinoza, la expresión de una idea verdadera³⁴. De ahí que

³¹ *TIE* 95-97; G II, 34-36.

³² *TIE* 92; G II, 34.

³³ *Ethica* I, def. 1.

³⁴ Esto no es dicho de esta manera por Spinoza, pero se sigue claramente del siguiente texto del *TIE*: “Por lo tanto, para investigar lo anterior, pongamos frente a nosotros alguna idea verdadera cuyo objeto sabemos, de modo sumamente seguro, que depende de nuestra capacidad de pensar, y que no tiene ningún objeto <que le corresponda> en la Naturaleza. En efecto, en tal idea, como es claro a partir de lo que hemos dicho, podremos investigar más fácilmente lo que queremos. Por ejemplo, para formar el concepto de

podamos colegir que nos es lícito predicar ciertos rasgos de una en la otra. Ahora bien, una de las características de una idea verdadera es que podemos deducir de ella otras de una manera ininterrumpida, lo cual no ocurre en el caso de la idea falsa y la ficticia³⁵. Ello no ocurre con las definiciones tradicionales (de género y diferencia específica, o que aluden a *proprios*³⁶), tal como la que da Euclides del círculo³⁷, de suerte que ellas no pasan la prueba de “deducibilidad”, es decir, en esos casos o bien llegamos a un punto en que se llega a un absurdo (v.gr. una “mosca infinita”³⁸), o bien no se puede deducir sino una propiedad (o muy pocas), mas no infinitas (v.gr. la definición euclidiana de círculo).

Así señala Spinoza en el *TIE*, cuando refiere a las posibles objeciones que se podrían hacer a su teoría:

“Pero, dejándolos con sus locuras, procuraremos, a partir de las palabras que intercambiamos con ellos, extraer algo de verdad para nuestro asunto; a saber, lo siguiente: el espíritu, cuando atiende a una cosa ficticia y por su naturaleza falsa para comprenderla, considerarla y deducir apropiadamente a partir de ella lo que se tiene que deducir, descubrirá fácilmente su falsedad. Y si la cosa ficticia es verdadera por su naturaleza, cuando el espíritu atiende a ella para comprenderla, y comienza a deducir a partir de la misma correctamente lo que se sigue de ahí, continuará fácilmente sin interrupción, tal como vimos que <ocurre cuando> el entendimiento inmediatamente se aplica a demostrar, a partir de la ficción falsa re-

una esfera me figuro arbitrariamente una causa, a saber, que un semicírculo se hace girar al rededor del centro y que la esfera nace a partir de esta rotación. Esta es, por cierto, una idea verdadera, y aunque sepamos que ninguna esfera se ha originado alguna vez así en la Naturaleza, es ésta, sin embargo, una percepción verdadera, y el modo más fácil de formar el concepto de una esfera”. TIE 72; G II, 27.

³⁵ TIE 39, G II, 16.

³⁶ Los propios corresponden básicamente a lo que Aristóteles llamó *tà kath' autà symbebekóta*, i.e. “accidentes propios”, al modo como al triángulo le corresponde ser “dos rectos”. Cfr. *Met.* V 30, 1025a 30-32. La distinción entre *proprios* y atributos es hecha en *KV* I, 1, 7. Para la definición spinocista de “esencia”. Cfr. *Ethica* II, def. 2.

³⁷ Cfr. Euclides I, def. 15.

³⁸ Cfr. TIE 58, G II, 22.

cién mencionada, la absurdidad de ella y las otras cosas que se deducen a partir de ahí”³⁹.

Esto explicaría, justamente la abundancia de demostraciones por absurdo en la *Ethica*⁴⁰. De esta suerte, se podría decir que existen dos tipos de demostraciones en la obra recién mencionada, sc. una de índole positiva, por así decir, y otra negativa, llegando incluso a existir proposiciones que sólo se muestran por absurdo⁴¹.

Sin embargo, y volviendo al problema sugerido en el *TIE* de cómo hallar definiciones, aún no se ha mostrado positivamente cómo Spinoza llega a dar con una verdadera definición, que es justamente el segundo de los puntos que se debía tratar. Creemos que la respuesta también se haya en el *TIE*, aún cuando Spinoza no la trata temáticamente. En efecto, el autor de la *Ethica* sostiene que poseemos ideas innatas cuyo poder es rudimentario; mas el perfeccionamiento de las mismas es capaz de conducirnos a un mayor poder cognoscitivo, de modo que adquiramos mejores instrumentos y más conocimiento⁴². Ahora bien, Spinoza no aclara en qué consisten estas ideas innatas, y el término no es utilizado en la *Ethica*, al menos en el sentido del *TIE*. En este sentido no es muy claro, al menos en el *TIE*, desde dónde comenzará el método de Spinoza (desde la idea de Dios, la sustancia, etc.) Sin embargo, se podría pensar que las llamadas “nociones comunes” de la *Ethica*, que son aquellas que configuran el conocimiento por razón, podrían cumplir un papel similar al de las “ideas innatas” del *TIE*.

Todo esto se vincula estrechamente con la cuarta tesis que sugerimos más arriba. En efecto, se podría sostener que las definiciones que abren la *Ethica* cumplen una función, si no idéntica, análoga a la de los instrumentos innatos del *TIE*. Esto creemos observarlo en el hecho de que Spinoza da cuenta de una vacila-

³⁹ TIE 61, G II, 23-24.

⁴⁰ V.gr. *Ethica* I, 8; I, 6 cor.; I, 11; I, 12.

⁴¹ V.gr. *Ethica* I, 12.

⁴² Seguimos aquí la lectura de A. Garrett, quien además destaca la semejanza de esta posición de Spinoza con las ideas de Bacon. Cfr. Garrett, A., *Meaning in Spinoza's Method*, Cambridge University Press, New York, 2003, págs. 73-96.

ción en cuanto al rol de las definiciones, pues algunas proposiciones podrían ocupar su lugar, si se diera el caso de que nuestros prejuicios no nos nublaran la comprensión de las mismas. Cuando esto ocurre, Spinoza debe *demostrar* la tesis en cuestión ayudándose de las definiciones. Por ejemplo, en la proposición 8, se da una demostración de la tesis que reza que "*toda sustancia es necesariamente infinita*", no obstante, se reconoce que, de no mediar los prejuicios de los que somos presa, esta proposición se contaría entre las nociones comunes no requiriendo de una demostración.

"No existe si no una única sustancia de un solo atributo (por la *prop.* 5) y a su naturaleza pertenece existir (por la *prop.* 7), por ende será propio de su naturaleza, ya sea existir como finita o como infinita. Pero no como finita, puesto que (por la *def.* 2) debería ser determinada por otra <sustancia> de la misma naturaleza, que también debería existir necesariamente (por la *prop.* 7), y por esa razón, serían dos sustancias del mismo atributo, lo cual es absurdo (por la *prop.* 5). Por lo tanto es finita, que es lo que había que demostrar".

Así, suponemos que las definiciones inaugurales de la *Ethica* son rudimentos que se utilizan, por estar relativamente libres de prejuicios y que por ello tienen la posición de ser, para usar la expresión cartesiana, las semillas del conocimiento. Estos rudimentos permiten, a partir de un proceso de eliminación de concepciones erradas, el alcance de una concepción adecuada de, por ejemplo, la idea de Dios, especialmente una vez finalizado el proceso de *constitución* de su esencia. A partir de ella, el proceso de deducción se puede realizar de mejor manera.

De este modo, se podría decir además que las definiciones cumplen un papel central en la metodología de Spinoza, en tanto elementos centrales del proceso *enmendativo* que ésta conduce. En efecto, uno de los propósitos principales del método de Spinoza es la remoción de las ideas falsas y dudosas, que impiden al entendimiento ejercer su poder cognoscitivo. Creemos que, la adecuada expresión de una idea verdadera, en la medida que permite el despliegue de todos sus contenidos y la reunión de distintas percepciones en un todo unitario, debe tener un reverso enmendativo por cuanto una de las características de las ideas

falsas y dudosas es tener un carácter mutilado (o disgregado) y confuso. En suma, no es posible alcanzar un idea verdadera, sino por la vía de remoción de ideas falsas y dudosas. Esto nos muestra además, que la concepción del conocimiento que hallamos en el *TIE* es casi idéntica a la que encontramos en la *Ethica*, al menos en este respecto. Así, la idea fundamental del *TIE*, *sc.* rescatar el genuino poder cognoscitivo del entendimiento, una vez que este ha sido liberado de las opiniones infundadas y los prejuicios, es recogida en la *Ethica*. Comprender esto es crucial para caer en cuenta de que es claro que Spinoza no se instala sin más en las definiciones para comenzar de ahí a deducir, tal como se piensa a partir de lecturas de corte hegeliano, hecho que se vincula directamente con la relevancia que poseen, según estimamos, las ideas contenidas en el *TIE*.

A Ética de Benedictus de Spinoza: more ou ordine geometrica demonstrata?

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE, Brasil)

Introdução

Em dezembro de 1677 foram publicadas as *B. d. S. Opera Posthuma* (OP), sem menção do editor e nem do local da edição. Nestas encontramos duas referências distintas acerca do método empregado por Benedictus de Spinoza em sua obra maior, a *Ética*: a primeira, no *Sumário* das OP (*Hoc Opere continentur*), apresentado ao fim do *Præfatio*, no qual o título *Ethica* vem acompanhado do subtítulo *More Geometrico demonstrata* (Spinoza, 1677). A segunda, no subtítulo da obra propriamente dita, *Ordine Geometrico demonstrata* (Spinoza, 1677 e SO²¹, p. 43). As edições críticas, bem como suas reedições e as traduções posteriores da *Ethica*, foram feitas segundo uma ou outra destas referências. Assim, por exemplo, a edição de J. Van Vloten e J. P. N. Land, de 1881-3, com reedições em 1895 e 1914, juntamente com a edição crítica de Carl Gebhardt, de 1925, com reedição em 1972, seguem o subtítulo da *Ethica*: *Ordine Geometrico demonstrata*.

¹ Para a citação das obras de Spinoza, utilizamos as traduções para o português citadas nas *Referências Bibliográficas*, textualmente ou com as alterações que julgamos necessárias. Para as obras que não possuem tradução em português, utilizamos as traduções em espanhol, francês ou italiano, em particular as de Atilano Domínguez, Charles Appuhn e Filippo Mignini, respectivamente, fazendo as devidas traduções para o português. No entanto, não fizemos nenhuma indicação explícita da obra utilizada ou das alterações efetuadas, exceto no caso das passagens que poderiam suscitar polêmicas no que tange aos termos empregados, ao sentido dos mesmos ou ainda à tradução. Como referência para consulta do texto original, sempre que citarmos em latim ou que a tradução da passagem referida possa suscitar dúvidas quanto ao sentido original, mencionaremos também o número da página na qual se encontra o texto em referência na edição de Gebhardt, *Spinoza Opera*, cuja sigla será SO, seguida do número correspondente ao volume (1 a 4), em algarismo arábico.

Dentre as traduções para o francês das obras de Spinoza, na primeira², a de Émile Saisset, de 1842 (dois volumes), que foi reeditada em 1861 (três volumes), o subtítulo encontrado é *Exposée suivant L'Ordre des Géomètres* – este tradutor é o único que utiliza o termo *Exposée* no subtítulo³. Na tradução de Charles Appuhn, editada em 1907-9, com reedições em 1928-9, 1934 e 1964-6, e na edição de Boulainvilliers, publicada em 1907, encontramos *Démontrée suivant L'Ordre Géométrique*, e na tradução de Robert Misrahi, publicada em 1993 e reeditada em meio eletrônico em 1996, encontramos *Démontrée selon L'Ordre Géométrique*, igualmente segundo o subtítulo da *Ethica*. Já as traduções de Roland Caillois, edição da *Pléiade* de 1954 (reeditada em 1978), a de Guérinot editada em 1930 e a versão eletrônica da tradução de Boulainvilliers (reeditada em 1998), utilizam o subtítulo *Démontrée selon la Méthode Géométrique*, acompanhando o subtítulo *More Geometrico demonstrata* do *Sumário* das *OP*. Também utilizando este subtítulo como referencial para o subtítulo de sua tradução para o português editada em 1972 (reeditada em 1979 e 1983), Joaquim de Carvalho traduz como *Demonstrada à maneira dos Geômetras*. Já Gregorio Weinberg e Oscar Cohan, em suas traduções para o castelhano editadas em 1977 e em 1958 (reeditada em 1977, 1980 e 1985), respectivamente, empregam o subtítulo *Demonstrada según el orden geométrico* baseados no subtítulo da *Ethica*. R. H. M. Elwes, em sua tradução para o inglês publicada em 1883 e sucessivamente reeditada até os dias de hoje nos Estados Unidos e na Inglaterra, e Lívio Xavier, em sua tradução para o português, publicada em 1957 (reeditada em 1960), omitem o subtítulo.

² A tradução de Émile Saisset foi a primeira das obras completas a ser traduzidas para o francês e publicadas. Ressaltamos que a primeira tradução da *Ética* para o francês foi a do Comte Henri de Boulainvilliers, que no entanto só foi publicada em 1907.

³ Segundo Martial Gueroult (1997, v. 1, p. 35-36), este termo é inadequado. A rigor, este fato não teria nenhuma importância se não soubéssemos que Descartes, nas *Segundas Respostas* faz uma distinção entre *expor* e *demonstrar*, entre a *análise* e a *síntese*, entre o *more* e a *ordine*.

1.0 More ou ordine geometrico demonstrata

Podemos observar que as edições críticas consideram o subtítulo *Ordine Geometrico demonstrata* como o mais apropriado ao método geométrico utilizado por Spinoza na *Ética*. Já os tradutores, optando por se basearem de maneira indistinta pelo subtítulo do *Sumário* das *OP* ou pelo subtítulo da obra propriamente dita, induzem-nos a considerá-los como sinônimos, ou seja, a depender dos tradutores, o método geométrico empregado por Spinoza na *Ética* pode ser designado como *More Geometrico* ou *Ordine Geometrico*.

Entretanto, uma outra hipótese é concebível: a de que Spinoza fazia distinção entre a demonstração *More Geometrico* e a demonstração *Ordine Geometrico*, utilizando a primeira ao referir-se ao método empregado por Descartes e a segunda ao referir-se ao seu próprio método. De fato, se considerarmos os respectivos autores dos subtítulos, observaremos que Spinoza é o autor da designação do método utilizado no subtítulo da *Ethica* como *Ordine Geometrico*, enquanto a designação *More Geometrico* (subtítulo do *Sumário* das *OP*) é de autoria dos editores da *Opera Posthuma*. Sabe-se que estas foram preparadas para edição pelos amigos de Spinoza, os quais, seguramente, foram os autores⁴ tanto do *Praefatio*, quanto das outras partes das *OP*, dentre estas o *Sumário* com a *Ethica* e seu subtítulo *More Geometrico demonstrata*⁵.

Analisando a incidência da expressão *More Geometrico* nos outros textos de Spinoza, bem como em suas Cartas, sempre que a encontramos, com apenas duas possíveis exceções, ela está vinculada aos *Princípios de Filosofia Cartesiana* (PPC)⁶, que tem

⁴ No que concerne ao *Praefatio* em particular, Luís Machado de Abreu, a despeito da polêmica acerca da autoria da redação deste, atribui sua redação a Jarig Jelles, em holandês, e a tradução para o latim a Louis Meyer (1985, p. 295-296).

⁵ Fokke Akkerman, analisando as discrepâncias encontradas entre os manuscritos e as *OP*, escreve: “As correções denotam a atividade redacional dos editores. Não há nenhuma razão para crer que elas sejam de Spinoza” (1977, p. 7).

⁶ Para a citação das obras de Spinoza, utilizaremos as siglas PPC, para os *Princípios de Filosofia Cartesiana*; TTP para o *Tratado Teológico-Político*; TP para o *Tratado Político*; Ep para as *Cartas*; CM para os *Pensamentos Metafísicos* e E para a *Ética*. Quanto às 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),

por tema a Metafísica de Descartes. Esta vinculação ocorre de duas maneiras: ou no interior da obra propriamente dita, como, por exemplo, no título geral (SO1, p. 125) e nos títulos das partes I, II e III (SO3, p. 141, p. 181, p. 227); ou, quando o PPC está sendo citado como, por exemplo, nas Cartas 13, 14 e 19 (SO4, p. 63, 70 e 94) e nas anotações do *Tratado Teológico-Político* (TTP) para o capítulo VI (SO3, p. 253). Quanto às duas possíveis exceções, ou referências de Spinoza que não possam ser afirmadas como diretamente relacionada aos PPC, a primeira se encontra na Carta 2 (SO4, p. 8), imediatamente antes da nota 56; nota esta que remete à *Ética* e que foi posteriormente acrescentada pelos editores das *Obras Póstumas*. Como sabemos que os responsáveis pela edição das *OP* editaram as obras de Spinoza, e em particular as Cartas, esta exceção pode ser desconsiderada, se atentarmos para a hipótese de uma possível alteração por parte dos editores nesta passagem do texto. Além disso, o anexo citado, *separatim mitto*, não chegou até nós e restam muitas dúvidas acerca de qual obra se trata⁷.

Já a segunda possível exceção, encontrada no *Prefácio* da Parte 3 da *Ética*, é sem dúvida nenhuma originária da pena de Spinoza. Todavia, não nos parece constituir de fato uma exceção, pois, a expressão *more Geometrico* encontra-se num prefácio, que possui um caráter *não geométrico*, ou melhor, *não conceitual*, e por conseguinte, polêmico. Ademais, se observarmos o contexto em que ela se encontra, nota-se que estamos no cerne de uma polêmica dirigida contra àqueles que “[...] preferem detestar ou ridicularizar os afetos e as ações dos homens.” (E3Pref, SO2, p. 138), logo após uma citação sobre Descartes, inserida numa frase que prepara e antecede o ápice do *Prefácio*, ou a afirmativa explícita da intenção spinozista nesta parte: “[...] tratar dos vícios dos homens e das suas inépcias à maneira dos geômetras [*more Geometrico*] e que queira demonstrar por um raciocínio rigoroso o

axiomas (a), proposições (p), prefácios (Pref), corolários (c) e escólios (s), com seus respectivos números.

⁷ Atilano Domínguez, em sua tradução das Cartas, *Correspondência*, pela comparação do conteúdo do anexo referido na Ep 2, com o conteúdo citado em outras Cartas, conclui que este anexo é análogo ao começo do *Apêndice I* do KV (axiomas 1-7 e proposições 1-4) e também à primeira parte da *Ética*, até a proposição 8 (1988, p. 81).

que eles não cessam de proclamar contrário à razão, vão, absurdo e digno de horror.” (*Ibid.*, p. 138).

De qualquer forma, mesmo no caso dessas incidências constituírem exceções, isto não nos parece suficiente para invalidar nossa hipótese, dado o número de incidências contrárias concernentes à incidência da expressão *ordine Geometrico* na obra de Spinoza. De fato, sempre que a encontramos, ela está inequivocamente vinculada ao método por ele utilizado em sua *Philosophia*. Como por exemplo, no já citado subtítulo da *Ética* (SO2, p. 43), ou no escólio da proposição 18 da Parte 4 da *Ética* (SO2, p. 222), no qual Spinoza reconhece explicitamente a adoção da ordem (*Ordine*) geométrica⁸; ou ainda, na Carta 58 (SO4, p. 268), na qual Spinoza faz referência aos *Pensamentos Metafísicos* (CM), que é um *Apêndice* aos PPC, no qual Spinoza expõe o seu próprio pensamento, ao contrário dos PPC, em que expõe o pensamento de Descartes. Sem dúvida, a mais importante das incidências citadas, é a do subtítulo da *Ética*, não só por ser esta obra a mais acabada de todas, mas também porque é nesta obra que a demonstração e a exposição *Ordine geometrico* está mais delineada.

1.1 O *Præfatio* do PPC

Além disso, nossa hipótese pode ser corroborada pela análise das outras referências ao método utilizado por Spinoza, e em particular, pela análise das duas únicas obras que foram publicadas em vida de Spinoza e que seguramente foram revisadas pelo autor: os *Princípios de Filosofia de Descartes* (PPC) em 1663 e o *Tratado Teológico-Político* (TTP) em 1670, reeditado em 1673 e em 1674. No que concerne a este último, apesar de ter sido revisado por Spinoza, como podemos comprovar pelas chamadas “notas marginais”, em número de 39, das quais a maioria pode

⁸ Quanto a esta incidência, pode-se argumentar o mesmo que argumentamos contra a segunda possível exceção ao emprego por parte de Spinoza, da expressão *More geometrico*, como sendo de emprego próprio aos PPC, ou a textos equivalentes, ou seja, textos com demonstrações matemáticas, mas não demonstrados geometricamente.

ser considerada autêntica, conforme interpretação de Atilano Domínguez (1986, Nota 56, p. 35), pouco acrescenta no que diz respeito ao método em particular. Quanto aos PPC, ou mais precisamente, ao seu *Præfatio*, temos o relato da Carta 15, na qual Spinoza comunica ao seu autor, Louis Meyer, o envio deste com as correções pertinentes a serem feitas no texto final, anotadas à margem, bem como outras três correções que achou “mais oportuno” enviar-lhe nesta Carta (SO4, p. 72-73). Por meio de uma comparação entre as solicitações de Spinoza acerca do texto do *Præfatio* encontradas na Carta 15 e o texto final que foi publicado, poderemos constatar que as correções de Spinoza foram aceitas e efetuadas por Meyer.

Na primeira das três correções citadas na Carta 15, Spinoza solicita a Meyer informar no *Præfatio* que o tempo por ele empregado na redação da primeira parte dos PPC foi de duas semanas, com a intenção de justificar previamente qualquer possível obscuridade no texto; ou no dizer do próprio Spinoza: “[...] não ficarão desconcertados por encontrar-se aqui ou ali com alguma palavra que lhes resulte obscura.” (Ep 15, SO4, p. 72). De fato, encontramos no sétimo parágrafo do Prefácio esta observação: “[...] porém assuntos mais importantes que o ocupam, somente lhe deixaram duas semanas de descanso, nas quais se viu forçado a terminar esta obra, [...]” (PPCPref, SO1, p. 131). Na segunda correção, Spinoza sugere a Meyer mencionar que o fato de ter demonstrado muitas coisas de modo [*modo*] distinto daquele empregado por Descartes em suas demonstrações, não se deveu a uma intenção de corrigir Descartes, mas sim para manter melhor sua própria ordem [*ordinem*]. Com efeito, esta sugestão é acatada literalmente por Meyer no oitavo parágrafo do *Præfatio* (*Ibid.*, p. 131). Na terceira correção, Spinoza solicita a Meyer para “omitir e apagar totalmente” o que este tinha escrito ao final do *Præfatio* “contra este pobre homem [*homunculum*]” (SO4, p. 72-73). Efetivamente, esta correção também foi efetuada por Meyer, pois não se encontra no texto impresso nenhuma referência negativa a ninguém em particular.

A idéia principal exposta por Meyer no primeiro parágrafo do *Præfatio*, é justamente a definição e a relevância do método matemático em geral, comparado ao método utilizado pelos peripatéticos para a procura e o ensino da verdade num grau mais ele-

vado do que o habitual. Sobre o método matemático em geral, escreve Meyer: “[...] o método [*Methodum*] de investigação e de exposição científica dos Matemáticos, isto é, aquele que consiste em demonstrar as conclusões a partir de definições, postulados e axiomas, é a via melhor e mais segura para procurar e ensinar a verdade.” (PPCPref, SO1, p. 127). Quanto ao método empregado pelos aristotélicos, Meyer o define como aquele em que tudo se resolve “[...] mediante definições e divisões, entre si continuamente concatenadas, entremeadas aqui e ali com questões e explicações.” (*Ibid.*, p. 127-128), sendo “[...] quase totalmente diverso [...]” (*Ibid.*, p. 127) do método matemático e aqueles que o utilizam “[...] não demonstram suas teses por razões apodíticas, mas se esforçam somente em sustentá-las por verossimilhança e argumentos prováveis [...]” (*Ibid.*, p. 128).

1.1.1 A ordem matemática

Considerando a definição citada, cabe a questão: Qual é o elemento diferenciador presente no método matemático e ausente no método dos aristotélicos? Ou ainda: o que possibilita a Meyer afirmá-los como distintos e dota o método matemático de uma certeza apodítica? A resposta que nos parece mais satisfatória é a presença no método matemático de uma determinada ordem nos processos demonstrativos, que ocasiona uma sucessividade entre as demonstrações, implicando numa interdependência entre elas, de tal modo que a demonstração seguinte sempre será feita com os elementos já demonstrados anteriormente, e nunca com elementos não demonstrados ou ainda por demonstrar. Esta ordem irá condicionar as conclusões, tornando-as evidentes ou necessárias, ou seja, dispostas numa ordem determinada, as demonstrações irão dotar as conclusões obtidas pelo método matemático de uma validade necessária; validade esta que é apenas provável no método utilizado pelos aristotélicos, devido à ausência da referida ordem. É por este motivo que Meyer no parágrafo seguinte, o segundo, irá associar o termo *ordem* num sentido que engloba os termos *método* e *certeza matemática*. Onde, podemos inferir que para Meyer, a ordem co-

responde à demonstração com método e certeza matemática⁹, e é exclusiva desta última.

No entanto, apesar da relevância do método matemático para as ciências e a verdade, Meyer ressalta neste segundo parágrafo que quase nenhuma disciplina, excetuando as matemáticas, o utiliza. Em Filosofia é comum utilizarem o método dos aristotélicos, ainda que não unanimemente, pois Meyer reconhece no terceiro parágrafo, que houve quem se afastasse desta via comum, com o objetivo de transmitir à posteridade “[...] as outras partes da Filosofia, além das matemáticas, demonstradas com método [*Methodo*] e certeza matemáticas. Alguns redigiram segundo esta ordem [*ordinem*] a Filosofia já admitida e ensinada habitualmente nas escolas e a apresentaram ao mundo culto; outros redigiram assim e apresentaram uma Filosofia nova, inventada por seu próprio engenho.” (PPC, Pref, SO1, p. 128)¹⁰, ressaltando que, apesar desta tarefa ter sido empreendida por muitos sem êxito, surgiu René Descartes, que após “[...] tirar, com seu novo método [*nova Methodo*] das trevas e trazer à luz tudo o quanto havia estado inacessível aos antigos nas matemáticas e não podia ser descoberto

⁹ A este respeito, assinala-se que Atilano Domínguez em sua tradução dos PPC, emprega nesta passagem o termo *método* por três vezes. Na primeira, o termo é por ele acrescentado, pois não se encontra no original latino; na segunda, em tradução ao termo *Methodo* e na terceira em tradução ao termo *ordinem*. Conforme o original em espanhol: “No han faltado, sin embargo, algunos que han pensado de forma distinta y, compadecidos de esta desdichada suerte de la filosofía, se apartaron de este método habitual, seguido por todos, de expresar las ciencias, y han emprendido otro nuevo, sin duda muy arduo y sembrado de dificultades, a fin de transmitir a la posteridade las otras partes de la filosofía, además de las matemáticas, demostradas con método y certeza matemáticos. Algunos de éstos redactaron según este método la filosofía ya admitida y enseñada habitualmente en las escuelas, [...]” (PPCPref, 1988b, p. 129, grifo nosso).

¹⁰ Cf. o original em latim: “Non defuere tamen aliqui, qui ab his seorsim senserunt, atque hanc miserimam Philosophæ sortem miserati, ab ista communi, & ab omnibus tritâ scientias tradendi viâ recesserunt, ac novam eamque sane arduam multisque difficultatibus scatentem ingressi sunt, ut reliquas, ultra Mathesin, Philosophiæ partes Methodo, atque certitudine mathematicâ demonstratas posteritati reliquerent. Quorum alii jam receptam, & in scholis doceri solitam, alii novam, proprio Marte adinventam, istum in ordinem redegerunt Philosophiam, atque orbi literario propinarunt.” (PPC Pref, SO1, p. 128, grifo nosso).

pelos contemporâneos, erigiu os fundamentos irremovíveis da Filosofia que permitiam assentar, com ordem [*ordinem*] e certeza matemáticas, a maioria das verdades.” (*Ibid.*, p. 128).

No quarto parágrafo, Meyer afirma que esse novo método utilizado por Descartes em sua Filosofia, é diferente do método comum aos Geômetras, ainda que seja matemático. No dizer de Meyer: “Ainda que os escritos filosóficos deste nobilíssimo e incomparável varão contenham as razões e a ordem demonstrativas das matemáticas¹¹, não estão elaborados segundo sua forma comum, conforme os *Elementos* de Euclides e os demais Geômetras, [...]” (PPCPref, SO1, p. 128-129). Como justificativa de sua afirmativa, Meyer compara o método empregado por Descartes e o método utilizado pelos Geômetras, escrevendo que neste último, “[...] as proposições e suas demonstrações se subordinam às definições, postulados e axiomas previamente expostos, [...]” (*Ibid.*, p. 129). Ressalte-se que esta definição do método geométrico é em tudo coincidente com a primeira definição de Meyer para o método matemático em geral. Onde, pode-se depreender que o elemento que distingue o método geométrico dos outros métodos matemáticos, é a presença de determinados elementos, como por exemplo, as definições, os postulados e os axiomas, que irão condicionar as conclusões que a ele se seguirão de forma necessária e evidente, em estreita ordem.

1.1.2 As Secundæ Responsiones

Sobre o método matemático utilizado por Descartes, Meyer escreve que é um “[...] um procedimento¹² muito distinto deste, que ele chama de *analítico* e que considera a verdadeira e a melhor via [*viam*] para ensinar.” (PPC Pref, SO1, p. 129, grifo do autor). Esta definição da análise em Descartes, está por sua vez, fundamentada nas *Secundæ Responsiones* de Descartes e que é citada por Meyer ao fim do parágrafo, na qual o autor das *Meditationes* descreve aos seus contraditores, duas formas de demons-

¹¹ Cf. o original: “*Mathematicam demonstrandi rationem, ac ordinem contineant, [...]*” (PPC Pref, SO1, p. 128).

¹² Atilano Domínguez em sua tradução dos PPC acrescenta aqui o termo *método*, ausente do original latino. (PPC, 1988b, p. 129).

tração apodíctica, o caminho da descoberta, ou a análise, “[...] que mostra o verdadeiro caminho pelo qual a coisa foi descoberta metodicamente e como que *a priori*; [...]” (PPC Pref, SO1, p. 129)¹³ e o caminho da exposição, ou a síntese, “[...] que se serve de uma longa série de definições, postulados [*petitionum*], axiomas, teoremas e problemas, suscetíveis de, se não se negam certas consequências que estão contidas em seus antecedentes, forçar o leitor, por oposto e obstinado que seja, a dar seu assentimento.” (*Ibid.*, p. 129).

No quinto parágrafo, Meyer ressalta que apesar das duas formas de demonstração serem apodícticas e a certeza ocorrer nas duas, visto ambas compartilharem a *ordem matemática*, “[...] elas não são igualmente úteis e cómodas para todos.” (PPC Pref, SO1, p. 129), pois devido à inexperiência nas ciências matemáticas e “[...] absolutamente ignorantes do método [*methodi*] em que foram escritas, o sintético, e inventadas, o analítico, são incapazes de compreender eles mesmos as coisas que se tratam nestes livros.” (*Ibid.*, p. 129). Nesta passagem, claramente inspirado no texto latino das *Meditationes* de Descartes, Meyer está explicitamente reconhecendo que há uma distinção e uma especificidade para cada método: enquanto o método analítico presta-se à invenção, o método sintético presta-se à redação. A seguir, numa demonstração desta especificidade, Meyer acrescenta que devido à confusão reinante entre os cartesianos acerca do método das *ciências matemáticas*, ele sempre desejou que um perito “[...] tanto na ordem [*ordinis*]¹⁴ analítica quanto na sintética e familiarizado sobretudo com os escritos de Descartes e profundo conhecedor de sua filosofia, pusesse mãos à obra e se decidisse a redigir em ordem [*ordine*] sintética o que aquele havia escrito em ordem analítica, e a demonstrar como costumam fazer os Geômetras.” (*Ibid.*, p. 129)¹⁵.

¹³ Pelo emprego dos termos *a priori*, nota-se que esta citação de Meyer teve por base o texto latino das *Meditationes de Prima Philosophia*.” (AT-VII, *Secundæ Responsiones*, p. 155), e não a versão francesa de Clerselier, na qual os termos citados estão ausentes.

¹⁴ Atilano Domínguez em sua tradução dos PPC utiliza aqui o termo *método* (PPC, 1988b, p. 130), enquanto no original latino está *ordine* (PPCPref, SO1, p. 129).

¹⁵ Cf. o original: “*Quocirca, ut his aliquid subsidii ad ferretur, sæpenumero optavi, aliquem tam Analytici, quam Synthetici ordinis peritum, ac in scriptis*

Conclusão

Pelo exposto, podemos observar que a cada uma das formas de demonstração irá corresponder uma forma de exposição ou de redação: à demonstração analítica, corresponde a exposição ou a redação analítica; à demonstração sintética, corresponde a exposição ou redação sintética. Ademais, notamos também que o método e a ordem são afirmados por Meyer como intercambiáveis, isto é, um tema não só pode ser demonstrado, exposto ou redigido em ordem analítica, quanto pode ser demonstrado, exposto ou redigido em ordem sintética, como também pode ser demonstrado em ordem analítica e exposto ou redigido em ordem sintética e vice-versa; como por exemplo, no caso de Descartes nas *Secondes Repenses*: a uma demonstração analítica é possível corresponder uma exposição sintética (*Disposição Geométrica*).

Este é o motivo pelo qual Meyer pode afirmar que Descartes utiliza o método matemático, mas não o Geométrico conforme Euclides, ou seja, a maneira característica dos Geômetras, segundo os *Elementos* de Euclides, é a forma de demonstrar e expor (redigir) em ordem sintética. Descartes, ao contrário, demonstra e expõe (redige) em ordem analítica. Ora, se a ordem é o elemento comum ao método matemático, o que irá diferenciar o método euclidiano do método de Descartes será a ordem analítica e a ordem sintética, ou seja, o método é analítico quando os seus elementos estão dispostos numa ordem analítica; e é sintético quando, à semelhança dos *Elementos* de Euclides, as proposições e suas demonstrações se subordinam às definições, postulados e axiomas previamente expostos.

Para Meyer, e por extensão, para Spinoza, Descartes ao demonstrar e expor ou redigir em ordem analítica, está utilizando o método e a ordem demonstrativa das matemáticas, mas não geometricamente; ou ainda, não conforme a ordem específica dos Geômetras, segundo os *Elementos* de Euclides: a ordem sintética. Já Spinoza vai utilizar o método e a ordem demonstrativa das

Cartesi apprime versatum, illiusque Philosophiæ peritus gnarum, manum operi admove, & quæ ille ordine Analytico conscripserat, in Syntheticum redigere, ac more Geometris familiari demonstrare velle.” (PPCPref, SO1, p. 129).

matemáticas, à maneira dos Geômetras, ou seja, vai demonstrar e expor, ou redigir, em ordem sintética, na ordem própria dos Geômetras, conforme os *Elementos* de Euclides. Donde, por um lado, só poderemos aceitar como válida a afirmativa de que Descartes demonstrou e redigiu *Ordine Geometrico demonstrata* se negarmos que os Geômetras possuam uma ordem específica, a sintética; ou, utilizando o termo *Geometrico* de forma que abarque toda e qualquer demonstração e exposição ou redação matemáticas, isto é, a análise e a síntese. Ora, está claramente demonstrado, e inclusive o próprio Descartes reconhece que os Geômetras possuem uma ordem específica; logo, a primeira hipótese não é possível. Quanto ao uso abrangente do termo *Geometrico*, especificamente aplicado a Descartes, foi interdito por Meyer pelas razões que expomos acima. Por outro lado, só poderemos afirmar que Spinoza demonstrou e expôs ou redigiu *More Geometrico demonstrata*, se considerarmos o termo *Geometrico* como equivalente a Euclidiano. Porém, neste caso, teríamos que aceitar que o método utilizado por Descartes e por Spinoza não têm distinções. Tal afirmação também não é aceitável, pois como vimos, o método de Descartes não possui a especificidade que possui o método de Spinoza e de Euclides: a ordem sintética, ou seja, o método em Spinoza não é apenas geométrico, ele é geométrico/euclidiano. Nesta última consideração, temos uma exceção nas *Segundas Objeções*, na qual Descartes vai expor ou redigir em ordem sintética o que anteriormente demonstrou em ordem analítica: trata-se da *Demonstração Geométrica*, que tem por subtítulo *More Geometrico Dispositae*, ou seja, Descartes reconhece com o termo *Dispositae* que, a pedido de seu correspondente, está apenas expondo ou redigindo à maneira dos Geômetras, ou seja, em ordem sintética. Portanto, podemos afirmar que Descartes demonstra e expõe ou redige, *More Geometrico*, mas não *Ordine Geometrico*. Enquanto Spinoza, demonstra e expõe ou redige, *Ordine Geometrico*.

Referências bibliográficas

Abreu, Luís Machado de. Uma Apologia de Spinoza – O Prefácio às Obras Póstumas. Revista da Universidade de Aveiro/Letras. Aveiro: VIII-6, p. 293-329, 1985.

Akkerman, Fokke. Vers une meilleure édition de la correspondance de Spinoza? Revue Internationale de Philosophie. Spinoza (1632-1677). Bruxelles: [Imprimerie UNIVERSA], année 31^o, n. 119-120, fasc. 1-2, p. 4-26, 1977.

Descartes, René. *Objeções e Respostas*. In: *Descartes*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior e notas de Gérard Lebrun. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Objections et Réponses. Œuvres de Descartes*. Publiées par Victor Cousin. Tome Deuxième. Paris: F. G. Levrault, MDCCCXXIV [1824].

_____. *Œuvres*. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: C.N.R.S. et J. Vrin, v. I (1987), v. II, III (1988), v. IV (1989), v. V (1974), v. VI, VIII-1, IX-1 (1982), v. VII (1983), v. VIII-2 (1987), v. X, XI (1986), v. IX-2 (1978). 13 v.

Gueroult, Martial. *Spinoza*. v. 1 (Dieu) e v. 2 (L'Âme). Paris: Aubier-Montaigne, 1997. (Analyse et Raisons).

Spinoza, Benedictus de. *Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt*. Recognoverunt J. van Vloten et J. P. N. Land. Editio Tertia. Hagae Comitum, apud M. Nijhoff, 1914, 2v.

_____. *Breve Tratado*. Tradução, introdução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Londrina: 2002. Não publicado.

_____. *Correspondencia*. Introducción, traducción, notas e índice de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1988.

_____. *Éthique*. Texte Latin, traduction Nouvelle avec notice et notes par Charles Appuhn. Paris: J. Vrin, 1983. 2 v. em 1. (Bibliothèque des Textes Philosophiques).

_____. *Éthique*. Traduction inédite du Comte Henri de Boulainvilliers publiée avec une introduction et des notes par F. Colonna D'Istria. Paris: Armand Colin, 1907.

_____. *Ética* (Prefácio e Parte I). B. de S. Opera Posthuma, Quorum series post Praefationem exhibetur. 1677 [Amsterdã: J. Rieuwertsz].

_____. *Ética*. In: *Espinosa*. Tradução e notas da Parte I de Joaquim de Carvalho, tradução das Partes II e III de Joaquim Ferreira Gomes, tradução das Partes IV e V de Antônio Simões. São Paulo: Abril Cultural, 3. ed., 1983. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Korte Verhandelng, van God, de Mensch, en des-zelvs Welstand. Breve Trattato su Dio, l'uomo e il suo bene.* Introduzione, edizione, traduzione e commento di Filippo Mignini. L'Aquila: Japadre Editore, 1986.

_____. *Principios de la Filosofia Cartesiana. Pensamientos Metafisicos.* Introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1988. (inclui TIE).

_____. *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiæ (Pars I, & II). Cogitata Metaphysica.* Amstelodami: Johannem Riewerts, 1663.

_____. *Spinoza Opera.* Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; 2. Auflage 1972, 4v.

_____. *Tratado Teológico-Político.* 3. ed. Integralmente revista. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.

Cuestiones sobre la noción de reciprocidad

Marcelo Gross Villanova (USP, Brasil)

Introducción

La palabra “reciprocidad” aparece en la teoría política hobbesiana sin alarde y sin explicaciones sobre su significado, como un pensamiento congelado. Inicialmente, nuestro pensar se propone empezar a “descongelarlo”, es decir, descubrir su sentido, aunque la investigación busque otras fuentes que no sean solamente sus obras. Mi intento es mostrar su relevancia. Y esto de tres modos. El primero, comentar sintéticamente algunas de las dificultades de comprensión de la propuesta, que circundan este concepto, sino, convergen para él. Segundo, problematizar el concepto del punto de vista de la interacción de las sociedades sin (o contra) el Estado, a partir de los estudios clásicos etnográficos. Y tercero, presentar un ejemplo relevante de una postulación contemporánea sobre el problema del totalitarismo que se remite al concepto de reciprocidad y plantear algunas cuestiones acerca de la noción de reciprocidad.

Evaluación de algunos elementos claves sobre la teoría política hobbesiana

Hobbes articula una argumentación muy singular en que la organización de los conceptos pasa a “describir” tendencias de comportamiento. Es decir, hace una construcción teórica hipotética para decir como actuarían los hombres sin la presencia de las instituciones. Intenta probar la siguiente proposición: para seres humanos finitos, es más racional la institución del poder común (el Estado) en vez de permanecer en el estado de naturaleza. Estado de naturaleza, bien entendido aquí, como situación de comportamiento potencial descrito también como un potencial estado de guerra¹. Esa es una especificación importante porque el

¹ Hobbes, *Leviatã*, Capítulo XIII: “um período de tempo onde a vontade ou disposição de enfrentar-se em batalha é suficientemente reconhecida”.

estado de naturaleza hace referencia también a una naturaleza humana y Hobbes no postula cambiar la naturaleza humana con las instituciones de la commonwealth. Sino, mejorar el trato social de ciertas tendencias de comportamiento con las leyes civiles y el Estado.

No me cabe aquí reproducir todo el desenlace de su argumentación. Pero quiero apuntar aquí que la palabra "tendencia" apunta a algo muy importante, aunque olvidado, que Hobbes solamente admite como simple posibilidad, por ejemplo, de la oposición entre poderes: ni puramente lógico, tampoco empírico o *de re*. Es lo que Balthazar Barbosa llama de "possibilidade cognitivo-epistêmica" (FILHO, 1991, p. 69). Admitida la posibilidad de que el poder de un hombre opóngase al otro, para que se torne inevitablemente competitiva la búsqueda de *power after power*. Es decir, la admisión de esta posibilidad se impone racionalmente desde el punto de vista del cálculo de las consecuencias. La razón es la facultad de calcular consecuencias, de identificar los medios que nos parecen adecuados para alcanzar determinados fines. Instrumental, calculante, capaz de formular y de evaluar estrategias, entendidas como secuencias imaginarias de acciones destinadas a alcanzar un objetivo. La finalidad es siempre un bien aparente, de algo que nos parece un bien. La razón, por tanto, opera con objetos intencionales, dados por representación. Que algo sea o no un bien no deriva de alguna propiedad intrínseca de este algo, sino de ser tomado como tal. El ejercicio de mi derecho a la autopreservación depende apenas de *mi* evaluación de la situación. Lo que considere sea necesario a su propia preservación es, *ipso facto*, legítimo. Es racional reconocer el derecho a la autopreservación (lo que incluye el juzgamiento propio) a lo(s) otros(s). Es decir, anticipar lo que los otros piensan y hacen del mismo modo. ¿Tiene sentido decir que éste es un cálculo unilateral? Es decir, de cada uno, independientemente. Y, además, cálculo éste ¿cuya anticipación prefigurada pertenece al propio cálculo? Si esto está bien entendido, Hobbes formula un cálculo unilateral, cuya anticipación incluye una reciprocidad presupuesta: es racional que cada uno haga por sí lo que todos hacen. Es unilateral porque cada individuo sigue, independientemente de los otros; y es recíproco, porque es racionalmente presupuesto como mutuo por cada uno. A partir de esta configuración inicial, podríamos preguntar-

nos ¿bajo qué condiciones emerge la cooperación entre individuos auto-interesados sin una autoridad central?

Esos son problemas con respecto a la situación lógicamente anterior al Estado, pero también podríamos desarrollar esa temática con respecto al, así llamado, "derecho de resistencia", cuya paradoja fue así formulada por Zarka:

Sob essa contradição o edifício político balança. Pior, ele ameaça ruir, pois uma tal antinomia interioriza-se afetando a relação entre fins e meios do Estado. Seu fim é de assegurar, pela paz e segurança, a preservação do ser e do bem-estar dos cidadãos; o meio que ele utiliza para alcançá-lo é a existência de um direito de punir, isto é, de suprimir seu ser ou seu bem-estar. O Estado, então, apenas tem o poder de assegurar a perpetuação da vida ou da vida cômoda na medida em que se apropria do direito de interrompê-la ou de torná-la penosa? (Zarka, 1995, p. 235).

Marcel Mauss y la dádiva

Dádiva es otro modo de llamar a la obligación de retribuir presentes, en teoría voluntario, que en la práctica contiene la obligatoriedad de dar y retribuir y el interés económico. Su pregunta principal es contestar ¿qué fuerza existe en la cosa dada que la lleva a la retribución? A pesar de que Mauss ha hecho un trabajo etnográfico sobre una sociedad específica (Polinesia), cree haber encontrado de forma subyacente, una "das rochas humanas sobre as quais são construídas nossas sociedades" (Mauss, 2003, p. 188-9).

Mauss da el nombre de "sistema de prestaciones totales" o *potlatch*, que quiere decir "nutrir, consumir", prestación o contraprestación de intercambios que se establecen de forma voluntaria, por medio de regalos, sin embargo, son rigurosamente obligatorios, so pena de guerra privada o pública.

El sistema de prestación total no es solamente la obligación de retribuir los regalos recibidos, sino también la obligación de dar, por un parte, y de recibir, por otra, por tanto, tres distintas obligaciones. Se da a través de "aloa" y "tonga". Los "Aloa" son transmitidos por hombres e incluyen bienes como embarcaciones;

“tonga” son bienes que se transmiten entre mujeres, cuando se casan, como herencia. En la teoría del derecho maorí esos bienes son vehículo de su “mana”, su fuerza mágica y espiritual, contiene la fuerza de destruir a los individuos que los aceptan si no observan la obligación de retribución. En esa especie de sistema de intercambios, dar regalos que deben ser posteriormente intercambiados o retribuidos envuelve terceros, pero el “hau” (espíritu) de la cosa es lo mismo que yo dé al segundo. Si alguien no hace circular el “tonga”, le ocurrirá un mal, lo que puede incurrir en su muerte. Los que no hacen esto tienen un “desvío de alma”, estando en el mismo nivel que el robo, la excusa de hacer un intercambio o la excusa de dar un regalo.

Esa circulación obligatoria de las riquezas, tributos y dádivas es al mismo tiempo un vínculo jurídico y un vínculo de almas, que se llama “sacrífico-contrato” (Mauss, 2003, p. 207). Importante destacar que Mauss ve, en sus comentarios sobre los polinesios un interés que no se reduce a ellos. Por ejemplo, Mauss analiza la noción de “Kula” de Malinowski como una especie de Potlatch y presenta la imagen estética del círculo: esas tribus, las expediciones, los objetos, los ritos sexuales, hombres y mujeres siguen alrededor de ese círculo, tanto en el tiempo, como en el espacio, en movimiento regular (Ibid., p. 215). Mauss piensa que esas instituciones dieron origen realmente a la transición para nuestras formas, del derecho y de la economía y sirven para explicar históricamente nuestras sociedades.

Quiero hacer aquí una conexión con la antropóloga Overing (2002, p. 136) que afirma que esos ejemplos etnográficos son ejemplos de una estructura básica, que se llama “estructuras elementales de reciprocidad”, principio metafísico ordenador de la organización social. Me interesa especialmente que ella dice que su estructura básica se sucede por medio de inversiones comunes a esos sistemas: “en que el ‘yo’ se torna ‘otro’ y el ‘otro’ se torna ‘yo’”.

La noción de Homo Hierarquicus

Del mismo modo que Mauss, Dumont entiende que los estudios etnográficos sobre una sociedad específica contribuyen para

comprender nuestra sociedad: la antropología al hacer su trabajo “aclara, de algum modo, nossa própria espécie de sociedade” (Dumont, 1992, p. 50). Lo que llama “perspectivação”. Por ejemplo, nosotros pertenecemos a una sociedad, cuyo valor moderno es el postulado de la igualdad, siendo su contrapartida u opuesto la noción de jerarquía.

Pero este contraste crea dificultades para comprender el sistema de castas indiano. Primero, por causa de un preconceito, es decir, jerarquía sería como un epifenómeno. En nuestra época moderna, jerarquía se tornó estratificación social, jerarquía no-consciente. Cuando la palabra “jerarquía” es pronunciada, parece que eso es hecho contra la voluntad, como si correspondiera a desigualdades inevitables o residuales de capacidades y de las funciones. Segundo, estamos vinculados al igualitarismo moral y político, cuyas ideas cardinales de la modernidad son la libertad, la igualdad y el individuo humano.

El concepto de jerarquía de Dumont se presenta como “forma consciente de referência de las partes al todo” o “princípio de gradação de los elementos de un conjunto em relação ao conjunto” (Idem). Más tarde, en el último capítulo escrito sobre comentarios a su libro en una edición siguiente, encontramos una fórmula más compleja: no es “uma cadeia de ordens superpostas, ou mesmo seres de dignidade crescente, nem uma árvore taxonômica, ou mesmo seres de dignidade crescente, mas uma relação a qual se pode chamar sucintamente de ‘englobamento do contrário’” (Ibid., p. 370). Impuros pueden ser personas, cosas o partes del cuerpo, como los “Intocáveis” (personas), el oro es más puro que la plata, y la mano izquierda es más impura que la mano derecha. Pero la mano izquierda es solamente izquierda en función de la subordinación que ocupa en el cuerpo. Con esta propuesta, Dumont se ocupa de buscar una superación de la concepción instrumental del poder, una “dimensão ontológica da subordinação” que hubiera sido perdida por la tradición británica desde Locke. Esta tradición entiende la subordinación a partir de la acción individual, reduciéndose muchas veces a la noción de manipulación. Tal vez nosotros estemos acostumbrados a percibir la estratificación y gobierno de la perspectiva de los individuos envueltos, en vez del punto de vista de la sociedad, como si el secreto de la subordina-

ción de un hombre a otro estuviera en la satisfacción personal del poder.

Los "Brámanos" y los "Intocáveis" ocupan dos categorías extremas: los primeros son sacerdotes que ocupan la posición suprema en relación al conjunto de las castas; los segundos son servidores muy impuros confinados fuera de las aldeas en casuchas distintas. Sobre éstos recaen innumerables prohibiciones, como, por ejemplo, no pueden utilizar los mismos pozos (del agua) que los otros, o frecuentar templos hindúes (hasta la reforma gandhiana, cuyo nombre se ha cambiado para el eufemismo "Harijan"-hijos de Hari-).

Si la reciprocidad es instituida a partir de la asimetría inherente al intercambio, por otro, la jerarquía, tal como la define Dumont, implica la alternancia de la subordinación.

Cuestiones finales

I. La evaluación principal que Arendt hace sobre Eichmann, lo que incluye a todas las personas comunes que apoyaron el nazismo, fue que él era incapaz de pensar "ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa" (Arendt, 1999, p. 62). El tema será retomado en la *Dignidade da Política*, en el ensayo "Pensamento e considerações morais"². La relación entre la incapacidad de pensar y el fracaso de la consciencia moral es fruto de la comodidad del "no-pensamiento" (*thoughtlessness*) o irreflexión para la política y la moral. Las personas presentan la pose de reglas de conducta prescriptas: la costumbre de "jamais decidir por si próprios" (Arendt, 2002, p. 159). El mayor orgullo de Eichmann fue exactamente ser un seguidor de reglas: un cumplidor de sus deberes. Eichmann es incapaz de hacer una "experiencia de pensamiento" (*Gedankexperiment*), es decir, desalojarse de sus dogmas y de sus reglas de conducta exactamente porque es incapaz de establecer un diálogo consigo mismo, lo que Platón llamaba "diálogo sin sonido". Arendt llama esto "dois-em-um" (Ibíd., p. 164), el pensar cuya consciencia está dividida por la representación del

² Arendt (2002, p. 145): "não se tratava de estupidez, mas curiosa e bastante autêntica incapacidade de pensar".

otro. *Ricardo III*³ de Shakespeare y Eichmann representan aquellos que permanecen como estrictamente "Uno, Eu sou Eu", donde ningún obstáculo es impuesto por la consciencia. Tal proceso requeriría una división de la consciencia, dos-en-uno. El "dos-en-uno" es lo mismo que decir que el principio de reciprocidad es actuante. Colocarse en la posición del otro, es decir, pensar recíprocamente. Me pregunto: ¿no podría ser que la representación del otro de Eichmann fuera otro otro? Por ejemplo, por las palabras de Hans Frank: "aja de tal modo que o Führer, se souber de sua atitude, a aprove" (*Die Technik des Staates*, 1942, pp. 15-6, apud de Arendt, 1999, p. 153), podríamos pensar que la representación del otro de Eichmann fuera, en verdad, el Führer.

II. En un Simposio de antropólogos e historiadores en los años 70, en el cual, se reunieron para discutir solamente sobre la noción de reciprocidad, la discusión empezó con un chiste sobre la reciprocidad perfecta: entre el masoquista que dice al sádico: "¡Pégume, hágame sufrir!". A lo cual, el sádico contesta: "No!"⁴. Si es verdad que este ejemplo es un buen ejemplo de reciprocidad perfecta, justamente por complementar, es verdad también que la demanda de ambas partes puede no realizarse plenamente. Lo que me lleva a pensar que la complementariedad no es garantía de que el principio de reciprocidad funcione tan bien como se espera que funcione. Exactamente porque hay un aspecto de la proyección de demanda que es unilateral. Pero, ¡siempre hay un elemento unilateral! Por eso, también, es sorprendente que funcione. Un ejemplo que creo es más claro, es un caso real del encuentro de dos individuos de registros culturales diversos: uno cuyo deber de cortesía, en su morada, es siempre ofrecer comida

³ *What do I fear? Myself? There's none else by.
Richard loves Richard; that is, I am I.
Is there a murderer here? No. Yes. I am.
Lest I revenge? Myself upon myself?
Alack, I love myself. Wherefore? For any good
That I myself have done unto myself?
O no, alas, I rather hate myself
For hateful deeds committed by myself.
I am a villain. Yet I lie: I am not.
(V.5.134-145).*

⁴ Valensi, Lucette (et al.). *Para uma história antropológica: a noção de reciprocidade*. Lisboa: Edições 70, 1978, p. 115. Ejemplo de Marc Augé.

al visitante, mientras acepte; y el visitante, cuyo deber de cortesía, en la morada de otra persona, es siempre aceptar la comida, mientras se la ofrezcan.

III. Hobbes, sin embargo, dirá que las leyes naturales deben regular la relación entre el soberano y los súbditos/ciudadanos. Manteniendo la idea-clave que sintetiza las leyes naturales, el principio de reciprocidad, ¿se concibe aquí algo como una reciprocidad asimétrica? Siguiendo los rastros de la propuesta de “sociedades contra el estado” de Clastres (1990), Overing (2002, p. 121) afirma que, estas sociedades, sobre soporte empírico, “poder coercitivo” y “reciprocidad” son excluyentes, ya que reciprocidad es el “principio más básico para una política igualitaria”. Análoga posición expresa Malinowski (1986, p. 53-4) al tomar prestada de Thurnwald (1957) el concepto de *Symetrie des Gesellschaftsbaus* (simetría de las estructuras sociales) como “base indispensable das obrigações recíprocas em todas as comunidades selvagens”, cuyas reglas de dar y recibir de un elaborado sistema de servicios y deberes funciona sobre la fuerza del “constrangimento psicológico e social” (Malinowski, 1986, p. 60) y por su utilidad práctica reconocida por la razón y comprobada por la experiencia (Ibid., p. 66). Con todo, esa posición no es pacífica. Lanna (1996, p. 112) atribuye a Mauss la comprensión de que reciprocidad y jerarquía pueden ser entendidas no solamente como relacionadas, sino también como “faces de uma mesma moeda”, a partir de las contribuciones de Lévi-Strauss (*Reciprocity and hierarchy*, 1944) y Dumont (*Homo Hierarquicus*, 1992), lo que conduce a acuñar la expresión “reciprocidad jerárquica”. Lanna se propone invertir el argumento de Lévi-Strauss, según el cual, el principio de reciprocidad puede funcionar en el interior de relaciones de subordinación, es decir, “que as relações de subordinação são geradas pela própria troca recíproca, estando de certo modo no seu interior” (Lanna, 1996, p. 114.), visto que la asimetría es inherente al intercambio, implicándose mutuamente.

En contraste con la noción del puesto del “jefe” como punto de exclusión de la reciprocidad (Clastres), puede ser esclarecedor cuestionar cómo se caracteriza esa inclusión por Hobbes. En este sentido, ¿estarían relacionadas a las dificultades teóricas en el interior de la *commonwealth* de convivencia entre el “derecho de

castigar” y el “derecho de resistir” a recíprocas expectativas de derecho?

Referencias

- Assy, B., “Eichmann, banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt”, in: Moraes, E. J. de & Bignotto, N. *Hannah Arendt. Diálogos, reflexões e memórias*, Belo Horizonte, UFMG, 2003.
- Arendt, H., Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.
- _____. *A Dignidade da Política*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002.
- Filho, B. B., “Condições de Autoridade e Autorização”, in: *Filosofia Política*, v. 6, Porto Alegre, L & PM, 1991.
- Caiuby Nouzes, S., “Estruturas elementares da reciprocidade”, in: *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 11, n. 10, p. 117-120, 2002.
- Clastres, P., *A Sociedade contra o Estado*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1990.
- Dumont, L. *Homo Hierarquicus*. O sistema de castas e suas implicações, São Paulo, Edusp, 1992.
- Hobbes, T., *Leviatã*, São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- Lanna, M., “Reciprocidade e Hierarquia”, in: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 1996, v. 39 n.1.
- Valensi, L. (et al.), *Para uma História antropológica: a noção de reciprocidade*, Lisboa, Edições 70, 1978.
- Malinowski, B., *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné e Melanésia. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- _____. *A Lei e a Ordem Primitivas*. In: *Antropologia*. São Paulo: Ática, 1986.
- Mauss, M., *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- Overing, J., “Estruturas elementares de reciprocidade”, in: *Cadernos de Campo* n. 10, São Paulo (USP), 2002.
- Werner, D., “Princípios morais e a evolução de um senso moral” In: *Revista de Ciências Humanas*, UFSC, n. 34, out. 2003.
- Thurnwald, R., “Gegenseitigkeit im Aufbau und Funktionieren der Gesellungen und deren Institutionen”, in *Grundfragen menschlicher Gesellung*. Berlin: Duncker & Humboldt, p. 82-103, 1957.
- Zarka, Y. C., *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: P U F, 1995.

O Modo Finito na Filosofia de Espinosa

Marlon Miguel (PUC Rio, Brasil)

Coisa alguma conserva sempre a mesma aparência, e a natureza renovadora encontra outras formas nas formas das coisas. Nada morre, acreditai-me, no vasto mundo, mas tudo assume aspectos novos e variados [...]. Se uma parte vai para aqui, e outra vai para ali, nem por isso a soma de todos deixa de ser constante (*Ovídio, Metamorfoses, livro XV*)

Do mesmo modo que a criança assume a forma humana no ventre materno, em que se faz a composição de suas diversas partes, e não sai para o ar comum senão depois de maduro, assim também, à medida que se forma, nas entranhas da terra grávida, a imagem de um homem, esta se ergue no campo semeado, e, o que é mais admirável, maneja ao mesmo tempo a arma nascida com ela (*Ovídio, Metamorfoses, livro VII*).

Mas este centro não é um ponto matemático: é um corpo, exposto, como todos os corpos da natureza, à ação das causas exteriores que ameaçam desagregá-lo. Acabamos de ver que ele é resistente à influência dessas causas (*Bergson, Matéria e Memória, Capítulo I*).

O mundo que Espinosa nos apresenta é auto-poiético, composto de infinitas partes e se diz de uma única e mesma forma, de um mesmo Ser. Deleuze lê aí a univocidade que fundamenta esta filosofia. A Natureza é um imenso plano de imanência, onde tudo se dá, se cria, se diferencia dentro dele; sem transbordamento. A regra da imanência é¹: “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido”². A transcendência é expurgada e uma pulga ou Deus se encontram na mesma hierarquia. Não é o caso de negar a diferença, mas, ao contrário, esta é

¹ Todas as citações da “Ética” e dos “Pensamento Metafísicos” foram extraídas da mesma edição: Espinosa, B., *Ética & Pensamentos Metafísicos*, Abril (Coleção “Os Pensadores”), São Paulo, 1983. No caso da correspondência quando a edição utilizada não for a dos pensadores a devida referência será dada.

² *Ética*, I, proposição XV.

justamente o pressuposto do único Ser. A Substância é uma unidade que só existe enquanto composta por milhões de partes mutantes -cada uma delas um grau da potência divina. E se, como Ovídio nos diz, “coisa alguma conserva a mesma aparência [...], nem por isso a soma de todos deixa de ser constante”³.

O modo não é nada mais do que uma porção desse Todo. Sua definição é clara: “Por *modo* entendo as afecções da substância, isto é, o que existe noutra coisa pela qual é concebida”⁴. A única coisa por si concebida é a própria Substância. Ela é constituída por uma infinidade de atributos (as “formas” de Ovídio), dos quais conhecemos dois: pensamento e extensão. Um modo é, pois, um evento, em um certo atributo, enquanto o indivíduo é uma modificação que se efetiva em todos os atributos – e o que é mais importante: não há eminência de um atributo sobre o outro. Assim um evento que ocorra em certo atributo, reflete em todos os outros – o chamado paralelismo⁵.

O finito é dito de uma coisa que “pode ser limitada por outra coisa da mesma natureza”⁶ e “não existe, na Natureza, nenhuma coisa singular tal que não exista uma outra mais poderosa e mais forte que ela.”⁷. O modo é finito, pois possui algo que o limite e possa destruí-lo. Ele é, entretanto, ao mesmo tempo, formado por infinitas partes, sendo uma multiplicidade orgânica.

Em *Spinoza e o Problema da Expressão*, Deleuze apresenta a constituição tripla do modo: “a essência como grau de potência; os agenciamentos em que ela se exprime; as partes extensivas subordinadas a este agenciamento. A cada um desses níveis corresponde uma ordem da Natureza”⁸.

Toda essência está implicada em um atributo. Ela é definida segundo um grau de potência e, diferente da tradição, não é entendida metafisicamente ou como possibilidade lógica. Ela é uma realidade física atual independente da existência do modo. “A

essência do homem não envolve a existência necessária, isto é, da natureza tanto pode resultar que este ou aquele homem exista como que não exista”⁹. Dessa forma, a nossa causa é sempre outro homem e não nossa essência. Por conta desta distinção é que “dois homens podem convir inteiramente quanto à essência e não obstante devem ser diferentes na existência; por consequência, se perecer a existência de um, nem por isso perecerá a do outro, mas se a essência de um pudesse ser destruída e tornar-se falsa, a essência do outro também seria destruída”¹⁰. A questão é delicada: existência e essência pertencem a ordens diferentes, mas por que a destruição de uma essência acarretaria no fim de uma outra?

“Quer as coisas existam, quer não existam, todas as vezes que lhe consideramos a respectiva essência reconhecemos que esta não envolve a existência nem a duração”¹¹. A esfera das existências se dá no tempo, na duração, e das essências na eternidade -a causa das primeiras é um outro existente, a causa eficiente de uma essência é Deus. Este, entretanto, não constitui a essência das coisas, como seria no Panteísmo. Marilena Chauí afirma:

Somente em Deus a essência é a própria existência necessária, o que não é o caso das essências das coisas finitas [...] cuja existência depende da causalidade da Natureza Naturada. Em segundo lugar, Deus é a causa das essências e existências das coisas particulares e a regra tradicional, ao separar essência e existência, faria com que as coisas particulares pudessem ser e ser concebidas sem Deus (eis a fórmula ancestral do ateísmo). Somente a reciprocidade trazida pela definição espinozana pode simultaneamente garantir que o absolutamente infinito é causa do finito determinado, sem confundir-se com este último, e garantir que o finito determinado é uma coisa singular real diferente do absolutamente infinito¹².

Graças a essa concepção, a essência, entendida como potência, se separa da organização metafísica por gênero/ espécie – o

³ Ovídio, *Metamorfoses*, Edouard, Rio de Janeiro, 1983, Cap. XV, pág. 281.

⁴ *Ética*, I, definição V.

⁵ *Ética*, II, proposição XV.

⁶ *Ética*, I, definição II.

⁷ *Ética*, IV, axioma.

⁸ Deleuze, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, 1990, Cap. XIV, pág. 216.

⁹ *Ética*, II, axioma II.

¹⁰ *Ética*, I, proposição XVII, escólio.

¹¹ *Ibid.*, proposição XXIV, corolário.

¹² Chauí, M., “Espinosa e a Essência Singular”, em *Cadernos Espinosanos*, VIII, 2002, pág. 27-28.

modo não é de forma alguma um predicado da Substância (que também não é um sujeito, gênero ou paradigma).

Pelas palavras de Deleuze, “a existência acompanha necessariamente a essência, mas em virtude da causa desta; ela não está incluída ou envolvida na essência; elas se acrescentam”¹³. Os atributos devem ser entendidos como qualidades constituídas por diversas partes (as essências dos modos), que possuem uma intensidade infinita relativa a toda a cadeia de essências (cada uma delas é um segmento dessa série). Espinosa propõe que “as idéias das coisas singulares ou modos, que não existem, devem estar compreendidos na idéia infinita de Deus da mesma maneira que estão contidas nos atributos de Deus as essências formais das coisas particulares, ou seja, dos modos”¹⁴. O que acontece é que a essência de um modo que não existe possui ela própria realidade - dentro do atributo; e tal modo, não existente, está na idéia infinita de Deus. Passando à existência, o modo deixa de estar compreendido apenas no atributo e “suas idéias envolverão também uma existência”¹⁵.

Enquanto não existentes, as essências dos modos ficam todas “coladas” umas às outras no atributo, como se fossem uma coisa só – por isso a destruição de uma acarretaria na das outras; ao passo que quando o modo existe, sua essência se “descola” das outras e deixa de estar apenas na idéia infinita de Deus. Deleuze dá o problema: “As essências dos modos estão contidas no atributo; enquanto o modo não existe, nenhuma distinção extrínseca é possível entre sua essência e o atributo, nem entre sua essência e as outras essências”.¹⁶ Mas estando coladas, tal qual um só composto, como há diferenças entre as essências?

Deleuze responde que “as essências dos modos se distinguem, então, do atributo como a intensidade da qualidade, e se distinguem entre elas como os diversos graus de intensidade. [...] A diferença dos seres (essências dos modos) é intrínseca [partes intensivas do atributo] e puramente quantitativa [...] A individuação em Spinoza não é nem qualitativa nem extrínseca, ela é

quantitativo-intrínseca, intensiva”¹⁷. Além disso, Deleuze pôde apontar que os modos são expressivos (exprimem a essência de Deus), pois “a potência pela qual as coisas singulares [...] se conservam] é a própria potência de Deus [...] Portanto, a potência do homem, enquanto se explica pela sua essência atual é uma parte da potência infinita, isto é, da essência de Deus”¹⁸. A individuação parte, portanto, do infinito para a parte que cabe a cada um, à sua quantidade correspondente de potência.

A essência é: a potência de um corpo, aquilo que ele pode e sua explicação - não é uma inteligibilidade, mas realidade física ativa. Por mais que um homem queira voar, sua forma simplesmente não lhe permite e “o ser da essência nada mais é do que a maneira pela qual as coisas criadas estão compreendidas nos atributos de Deus”¹⁹. Existir não é, pois, passar do possível para o atual.

Para entender a esfera da existência (ordens do agenciamento e de suas partes extensas) é preciso explorar a natureza do corpo. A proposição XIII da *Ética* II se mostra fundamental. “O corpo humano é composto de um grande número de indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais é também muito composto”²⁰. Ou seja, um corpo é uma relação de composição de incontáveis partes extensas, assim como a alma é composta por um grande número de idéias (c.f. proposição XV).

Mas em que medida o modo possui infinitas partes, mas é limitado? A Carta XII afirma: algumas coisas “podem ser ditas infinitas, ou, se preferires, indefinidas, porque não podem ser igualadas a nenhum número, embora possamos concebê-las como maiores ou menores”. Assim, na realidade, o infinito aqui demonstrado é apenas indefinido, um número grande demais - basta pensarmos em um ser vivo com sua infinidade de moléculas se alterando enquanto ele existir.

Nesta distinção Espinosa traz mais uma vez a diferenciação essência-existência de acordo com suas ordens: o *infinito intensivo*, da essência dentro do atributo que não possui partes extensas, mas se organiza segundo uma quantidade de força, de potência; e

¹³ Deleuze, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Ob. Cit., Cap. XII, pág. 176.

¹⁴ *Ética*, II, Proposição VIII.

¹⁵ *Ibid.*, corolário.

¹⁶ Deleuze, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Ob. Cit., pág. 178.

¹⁷ *Ibid.*, pg. 180.

¹⁸ *Ética*, IV, proposição IV, demonstração.

¹⁹ *Pensamentos Metafísicos*, Cap. II.

²⁰ *Ética*, II, proposição XIII, postulado II.

o *infinito extensivo*, do corpo (o modo existente) que se divide em partes extensas.

É importante notar que o modo existente não está realmente (substancialmente) fora do atributo, mas apenas modalmente - caso contrário a imanência seria quebrada. Lembremos que “coisas singulares não existem, a não ser enquanto compreendidas nos atributos de Deus”²¹. Deleuze explica que “a quantidade extensiva não pertence menos ao atributo que a quantidade intensiva; mas ela é como uma forma de exterioridade propriamente modal”²². O modo existente é exterior a outro modo -enquanto a essência de um modo ficava “colada” a de outro modo. Quando o modo passa a existir, sua essência se distingue das demais contidas no atributo.

O modo, portanto, *explica* o agenciamento (que o distingue de outras coisas) feito dentro do atributo de uma maneira certa e determinada. Entretanto, o modo existente não é menos expressivo que a essência do modo, mas apenas de uma maneira diversa: a distinção da essência se dá pelo seu grau de intensidade, os existentes pelo dado agenciamento de suas partes. Assim, a existência é *explicação* e a essência é *complicada* (contida) no atributo de acordo com sua potência. O “explicar” é extrínseco (agenciamento das partes), o “complicar” intrínseco (grau da potência, intensidade).

Um corpo é matéria viva -um *agenciamento* de diversos pedaços funcionando organicamente- e só é algo enquanto possuir partes suficientes para existir, sendo “sua essência ou grau de potência que forma sempre um limite (um máximo e um mínimo)”²³. Um conjunto maior de partes, possuidor de um limite mais extenso, corresponde a um corpo mais complexo e, portanto, mais potente. O que é preciso notar é que as variações de potências -aumento ou diminuição de realidade- se efetuam *na* própria essência. Por isso ela é algo singular, necessário e *atual*.

Como mostrado na *Ética* I, um modo tem como causa outro modo: “qualquer coisa singular [...] não pode existir nem ser determinada à ação se não é determinada a existir e a agir por outra

causa, a qual é também finita”²⁴. Assim o modo passa a existir, parafraseando Ovídio, quando “a criança assume a forma humana no ventre materno, em que se faz a composição de suas diversas partes”²⁵. Dado um agenciamento, correspondente a certa essência, temos um ser vivo de certo nível de complexidade que, a cada instante, “maneja ao mesmo tempo a arma nascida com ela”²⁶, isto é, exerce sempre a sua potência.

Os corpos são partes simples do atributo extensão e “distinguem-se uns dos outros em razão do movimento e do repouso, da rapidez e da lentidão, e não em razão da substância”²⁷. As partes mais simples de um corpo não possuem existência ou essência próprias: elas fazem sentido apenas em relação ao seu conjunto e se distinguem entre elas extrinsecamente pelas suas relações de movimento e repouso. Mas mesmo enquanto unidade possuidora de uma essência, somos uma pequena parte da Natureza e de suas atividades. Não somos, pois, “um império num império”²⁸, um princípio ontológico fundamental, mas tão-somente uma série de eventos.

Um modo continuará a existir (possuir grandeza e duração) enquanto seu composto se mantiver. Assim, “quando um certo número de corpos da mesma ou de diversas grandezas são contrangidos pela ação dos outros corpos a aplicar-se uns sobre os outros; ou, se eles se movem com o mesmo grau ou com graus diferentes de rapidez, de tal maneira que comunicam os seus movimentos entre si segundo uma relação constante, diremos que esses corpos estão unidos entre si e que, em conjunto, formam todos um corpo, isto é, um indivíduo que se distingue dos outros por essa união de corpos”²⁹; e “um indivíduo assim composto conserva igualmente a sua natureza, quer se mova na sua totalidade ou esteja em repouso, quer se mova nesta ou naquela direção, desde que cada parte conserve o seu movimento e o comunique às outras, da mesma maneira que antes”³⁰. Portanto, um

²¹ *Ética*, II, proposição VIII, corolário.

²² Deleuze, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Ob. Cit., Cap. XIII, pág. 196.

²³ *Ibid.*, pág. 186.

²⁴ *Ética*, I, proposição XXVIII.

²⁵ Ovídio, *Metamorfoses*, Ob. Cit., Cap. 7, pág. 124.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ética*, II, proposição XIII, lema I.

²⁸ *Ética*, III, prefácio.

²⁹ *Ética*, II, proposição XIII, definição.

³⁰ *Ibid.*, lema VII.

agenciamento se modifica, mas continua sendo o mesmo, desde que seu todo permaneça constante. E todo corpo possui um impulso primordial que o impele a conservar suas partes: o *conatus*.

Na *Ética* II é dito: “Todos os corpos convêm em certas coisas”³¹, pois eles são regidos por leis de composição e decomposição quando dois corpos se encontram e suas partes se compõem um novo corpo mais complexo nasce. Na carta XIX temos a interpretação espinosista para o mito de Adão. Este não poderia comer a fruta, pois ela decomporia seu corpo -Deus, sabendo disso, havia lhe precavido. Da mesma forma “nós sabemos pela luz natural que um veneno nos mata”³². Assim, existem leis, relativas a cada corpo, que podem ser conhecidas e nosso *conatus* nos impulsionará para aquilo que nos é mais útil, que nos compõe - donde deriva a teoria afetiva espinosista, em que bem e mal são submetidos às qualidades “bom” (útil, causa alegria) e “mau” (prejudicial, causa tristeza). Obviamente o conhecimento adequado de tudo isso é justamente o grande cerne da problemática. Mas é pelo conhecimento do corpo e de suas leis (sua natureza) que nos tornamos mais ou menos perfeitos - e os afetos demarcam justamente tais passagens.

Bergson diz que somos, a todo o tempo, um corpo exposto a “causas exteriores que ameaçam desagregá-lo [... mas que] é resistente à influência dessas causas”³³ e “a força em virtude da qual o homem persevera na existência é limitada e infinitamente superada pela potência das causas externas”³⁴, isto é, estamos sempre sofrendo maus encontros que nos decompõem, embora tentemos resistir e perseverar -basta pensar no que acontece ao ficarmos doentes, ao encontrarmos uma bactéria que nos decompõe e como nosso corpo reage incessantemente.

A parte III afirma: “toda a coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser”³⁵ e “o esforço pelo qual toda coisa tende a perseverar no seu ser não é senão a essência atual dessa coisa”³⁶. A

essência pode agora ter sua compreensão ampliada, relacionando-se diretamente com a existência, e sendo um grau de potência, esforço em perseverar (*conatus*) e um certo poder de afetar e ser afetado em função de sua multiplicidade de partes. Um corpo pode ser medido pelo seu limite de ser afetado e nossa potência é afirmada quando agimos, cabendo a nós sempre aumentar esse poder -o que é feito quando procuramos afetos ativos que nos preencham. O *conatus* faz com que novas partes que entrem em um agenciamento participem no esforço de perseverar tal estrutura e essa força busca manter o corpo apto a ser afetado por um grande número de formas.

Por fim, Espinosa nos mostra como não está na natureza das coisas o princípio de sua negação: um corpo é sempre tudo aquilo que ele pode. Não há imperfeição na natureza, mas somente graus de intensidade e toda essência é uma quantidade de realidade que um corpo exprime a cada instante. Na parte I (apêndice), vemos que “a perfeição das coisas deve ser avaliada em consideração somente da natureza e da capacidade [potência] que elas têm, daí se segue que as coisas não são mais ou menos perfeitas por agradarem ou desagradarem aos sentidos de cada um”. A carta XXI afirma que “a privação não é o ato de privar, mas pura e simplesmente, a ausência ou a falta de uma certa coisa, dito em outras palavras, ela não é nada nela mesma”³⁷ e, em seguida, nos dá o exemplo: “Nós dizemos [...] que um cego é privado da visão porque nós o imaginamos facilmente vendo, seja pela comparação com outros homens, que vêem, seja por compararmos o estado presente deste homem com seu estado passado, quando ele ainda enxergava”³⁸. Spinoza argumenta que a capacidade de ver não faz mais parte da natureza daquele corpo. A privação existe, portanto, apenas na comparação.

Spinoza funda uma antropologia radical de *coisas singulares*: não há dialética, a Natureza é puramente afirmativa, sendo cada corpo incomparável e perfeito na medida em que sua natureza lhe permite, de acordo com sua intensidade. Contrário, entretanto, a um fatalismo, pois justamente a questão é que jamais sabemos o

³¹ *Ibid.*, lema II.

³² *Lettres*: <http://hyperspinoza.caute.lautre.net/>

³³ Bergson, H., *Matéria e Memória*, Martins Fontes, São Paulo, 1999, Cap. I, pág. 57-58.

³⁴ *Ética*, IV, proposição III.

³⁵ *Ética*, III, proposição VI.

³⁶ *Ibid.*, proposição VII.

³⁷ HyperSpinoza, *Lettres*, Ob. Cit.

³⁸ *Ibid.*

quanto pode um corpo e o movimento de superar-se, compor-se irá durar enquanto tal corpo perseverar.

La relación cuerpo-alma, un intento de elucidación

César Marchesino (UNC-Secyt)

Iniciar la tarea aquí propuesta implica hacer alguna aclaración a cerca del título de este trabajo. El mismo pretende resumir lo que más abajo se intentará elucidar, por cierto esto no le confiere ninguna originalidad al mismo, al menos todo título lleva consigo esa pretensión. Lo que se quiere destacar es que se trata de un intento de elucidación, y que esto está fuertemente imbricado con el objeto mismo de la elucidación, a saber la relación cuerpo-alma. En este caso no es trivial el uso del término elucidación en relación al tema aquí propuesto, ya que este hace referencia a una tarea siempre inacabada, elucidar no es lo mismo que explicar, o al menos no conlleva las implicancias que podríamos atribuirle a una explicación. Este aspecto de inacabado y abierto a la revisión de los supuestos que sostienen la tarea de elucidar misma, se ve reforzado por el hecho de este trabajo se presenta como un intento entre otros pasados y por venir. Desde punto de vista es oportuno recordar que cuando intentamos abordar de manera filosófica la relación cuerpo-alma nos enfrentamos a los límites que nos impone nuestro lenguaje. Al respecto Castoriadis plantea que "La maldición de esta discusión (la distinción psíquico/somático) es que transportamos a ella palabras que hemos fabricado para pensar en la tierra y los árboles, las piedras y las cabras, etc.". Y, a continuación, agrega, "En el plano filosófico, no podemos establecer ni una identidad absoluta ni una distinción radical. ¿Qué quiere decir esta doble negación? Que la relación del alma con el cuerpo es un paradigma de sí misma. No puedo pensarla, por ejemplo como la relación de la lámpara con la corriente eléctrica, el cuerpo no es la lámpara cuya corriente sería el alma. Tampoco como una forma global que emerge cuando se compone una serie de partes materiales. Debo pensarla como un modelo de sí misma" (...). Debemos negarnos a discutir la cuestión en los términos en los que se plantea habitualmente (...). No podemos explicarla a partir de otra relación, la volveríamos más oscura, cuando tenemos, con todo, cierta comprensión inmediata de ella. Si acep-

tamos que es un paradigma de sí, un modelo de sí, podemos tratar de seguir elucidándola”¹.

Hechas estas salvedades nos disponemos a continuar con nuestra tarea de elucidación propuesta. Para ello tomaremos como punto de partida algunas consideraciones vertidas por Castoriadis en el desarrollo los seminarios conocidos como “Sujeto y Verdad en el mundo histórico-social”². Por otra parte cuando nos proponemos decir algo sobre la relación cuerpo-alma debemos ser concientes que nos enfrentamos con una temática que excede el campo filosófico mismo, las respuestas en este terreno han sido esbozadas aún antes del surgimiento de aquello que reconocemos como práctica filosófica. Esto no ha cambiado en nuestros días y la temática sigue atravesando tanto la investigación científica, como la teología, la religión y por supuesto la reflexión filosófica misma. A riesgos de cometer un reduccionismo grosero de las distintas soluciones propuestas, tomamos aquí la taxonomía propuesta por Castoriadis en la obra antes citada. En primer lugar encontramos aquella concepción fiscalista o mecanicista donde la relación es entendida como software-hardware, y que en su variante epifenomenista dominante en las neurociencias actuales, lo psíquico es un producto derivado de la cadena de condiciones físicas constatables y mensurables en los procesos fisico-químicos³. Una tercera solución al problema, pero que aquí ubicamos en segundo lugar, es aquella que Castoriadis denomina la concepción totalizante de Merleau-Ponty en la cual el cuerpo es totalmente animado y el alma totalmente encarnada.⁴ En segundo lugar en la taxonomía castoridiana, y que nosotros consideramos ahora en último lugar, por que nos interesa en particular a los fines propuestos, Castoriadis encuentra “Una concepción decididamente *metafísica*, grandiosa además: el paralelismo riguroso, paralelo psicofisiológico”, para lo cual cita la conocida Poposición 7 de la Parte II de la Ética. Y, a la postre agrega “esta concepción tropieza con la ausencia de alguna de las equivalencias que postula (...) Las dos series son inconmesurables. La afirma-

ción de la “identidad” entre ellas aparece como totalmente arbitraria”⁵. Para finalmente descartar la solución spinoziana afirmando que “El paralelismo absoluto entre el pensamiento y la extensión, como en Spinoza, que se apoyaría en una identificación ontológica, afirmando que se trata de dos aspectos (dos “atributos”) de la misma sustancia, nos parece incomprensible”⁶. En este punto es necesario hacer una aclaración respecto a aquello que motivó la elucidación que intentamos aquí realizar. Los seminarios en los cuales Castoriadis realiza estas afirmaciones quedaron inconclusos dado que los registros del propio Castoriadis se encuentran trancos y que no existen grabaciones o notas de los alumnos. La frase queda inconclusa, este dice “Hay una forma de esta concepción (spinoziana) destacada durante el último período, y especialmente desde entonces....”. Por otra parte, contamos además con una nota aclaratoria respecto a lo incomprensible de la concepción spinoziana, la cual no nos aporta nada, ya que la misma lamentablemente también está inacabada: “O sólo lo es (comprensible) si...”. Nos preguntamos entonces, ¿En qué sentido sería comprensible la concepción del paralelismo? ¿Cuál es la salvedad que Castoriadis se proponía realizar en esta nota al pie y nunca llevó a término?

Antes de continuar puede resultar de gran utilidad entender el por qué de la férrea oposición de Castoriadis a la solución spinoziana. El motivo central lo encontramos en la ontología propuesta por Castoriadis, la ontología magmática sostenida por él se opone abiertamente a lo que Castoriadis entiende es la ontología determinista de Spinoza, una ontología que no puede entender el ser como caos⁷. Desde la posición de Castoriadis es necesario salvar esa característica magmática del ser como condición de posibilidad del surgimiento de lo nuevo, como garantía del acto creativo

⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 155.

⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 157-158.

⁷ “Y si encuentro una mitología, la mitología griega, que presenta efectivamente el ser como caos, y el sentido como emergiendo sobre fondo de sinsentido, puedo sostener entonces que esta mitología es, en esta relación, “verdadera”. Por supuesto, para Descartes-Spinoza-Leibniz, en quienes el ser, evidentemente, no es caos, esta mitología es el tipo mismo de un pensamiento insuficiente, donde la imaginación prevalece sobre la buena razón, y decir que el ser es caos no sólo es falso, sino, sobre todo, es absurdo”. (*Ce qui fait la Grèce*, Seuil, Paris, 2004, p. 184).

¹ Castoriadis, C., *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2004, p. 198-199.

² *Ibid.*

³ Cfr. *Ibid.*, p. 153-154 y 157.

⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 158.

en todos los niveles del ser. Y que en el caso del ser humano se expresa en la tríada: psique, individuo social e imaginario social. En los tres casos se trata de formas de creación que comparten la imaginación radical como una nota sustancial, y que opera en última instancia como el sustrato del que emergen tanto la razón como la subjetividad humana en su doble caracterización de instancia reflexiva y deliberante. En otras palabras la empresa castoriadiana se propone lograr “la conciliación entre la exigencia de un determinismo de los fenómenos naturales y la exigencia de una posibilidad de autonomía de la vida psíquica, la única que puede garantizar la posibilidad de alcanzar la reflexividad y una actividad deliberada”⁸.

Vamos a ahora proponer aquí algunos interrogantes en relación a aquel punto que Castoriadis dejó inconcluso en su crítica al paralelismo spinoziano. Intentaremos luego confrontar estos interrogantes con algunos elementos medulares de la reflexión castoriadiana en torno a la relación cuerpo/alma, y sus implicancias en lo referente al surgimiento de la subjetividad humana. Los interrogantes que queremos proponer se apoyan en la afirmación castoriadiana que parecería ir en el sentido de la unidad sustancial spinoziana y que se expresa así: “No hay frontera entre ese cuerpo vivo y animado y la mónada psíquica originaria (...). Hay una presencia del cuerpo vivo dentro de sí, inextricablemente mezclada con lo que en general consideramos como los “movimientos del alma” propiamente dichos. Y también hay homogeneidad sustantiva, flagrante, evidente e incomprensible, entre la psique y el soma de la persona singular”⁹. Para continuar nuestro camino en la elucidación, recurriremos a algunas reflexiones de dos autores, C. Jaquet¹⁰ y G. Deleuze¹¹ que a partir de sus lecturas de Spinoza, sostienen que la utilización de la noción de paralelismo resulta poco adecuada para definir el sistema de este autor. Nos interro-

gamos al respecto: ¿es posible afirmar que si Castoriadis hubiera desarrollado su aclaración a la crítica del paralelismo hubiera llegado a conclusiones similares a las propuestas por Jaquet y Deleuze? Para responder, dejaremos de lado por el momento la crítica de Castoriadis a la ontología implicada en el sistema de Spinoza, en tanto el pensador holandés es juzgado por Castoriadis como precursor del sistema hegeliano caracterizado por la apoteosis de la clausura y el determinismo.

Jaquet, en el detallado y minucioso análisis que lleva a cabo en el libro ya citado, sostiene, y en este punto no habría diferencias sustanciales con Deleuze, que los comentadores de Spinoza (basándose en la proposición VII de la parte II), atribuyen al pensador la teoría del paralelismo de manera equivocada. Esta teoría, según ambos autores, es de origen leibniziano y no aparece al menos planteada de esta manera en Spinoza¹². Jaquet asevera además que el uso la noción de paralelismo ha contribuido a oscurecer aquello que Spinoza intentaba aportar a la comprensión de la unión del cuerpo y el espíritu¹³. Y por el contrario contribuye a reforzar el dualismo¹⁴. Según la autora la doctrina del error explicada en el escolio de la proposición XLVII de la parte II de la *Ética* encontraríamos la clave para comprender la refutación del paralelismo, ya que la explicación brindada por Spinoza según la cual el error surge del hecho de que los hombres no expresan correctamente el pensamiento, sería la demostración de que no hay una relación término a término entre pensamiento y exten-

⁸ Castoriadis, C., *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, op. cit., p. 179.

⁹ Castoriadis, C., *Hecho y por hacer*, Eudeba, Buenos Aires, 1998, p. 303-304.

¹⁰ Nos referimos aquí a *L'unité du corps et de l'esprit, Affects, actions et passions chez Spinoza*, PUF, Paris, 2004.

¹¹ Nos referimos aquí a *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona, 1975.

¹² Cfr. Ch. Jaquet, op. cit., p. 9-10.

¹³ “Si bien el término paralelismo es cómodo de usar, en la medida en que él expresa bien la idea de una correspondencia entre los modos de los atributos excluyendo la interacción y toda causalidad recíproca, este se acompaña inevitablemente de representaciones desafortunadas que disminuyen la comprensión de los atributos y de la unión del espíritu y el cuerpo en el pensamiento de Spinoza” (*ibid.*, p. 10).

¹⁴ “La doctrina del paralelismo no restituye la idea de la unidad presente en la concepción spinocista, ya que ella introduce una forma de dualismo y de pluralidad irreductibles. Si ella se aplica perfectamente al sistema de Leibniz para quien “el alma con sus funciones es algo bien distinto de la materia”, ella no sabrá dar cuenta de una unión tal como la entiende el autor de la *Ética*” (*ibid.*, p. 11).

sión¹⁵. Y que por el contrario nos equivocamos al ver en este desfase una refutación a la idea de unidad psicofísica, y no una expresión de la complejidad característica de esta unidad¹⁶. Vemos por lo expuesto hasta aquí, que la empresa de Jaquet consiste en superar el reduccionismo¹⁷ al que ha conducido la doctrina del paralelismo, para lo cual busca disociar toda idea de uniformidad en relación a los atributos de la sustancia en el sistema spinoziano, y muy por el contrario de lo que se trata de demostrar que el mismo no excluye las nociones de alteridad y diversidad¹⁸.

Embarcada en esta empresa Jaquet recurre a otro concepto del sistema spinoziano, y que considera clave para neutralizar los efectos reduccionistas del paralelismo. Se trata del concepto de igualdad referido a las dos potencias de Dios¹⁹. Según la autora es en la parte III de la Ética donde se puede dimensionar la naturaleza de la noción de igualdad. A través del estudio de los afectos²⁰ es como se puede llagar a comprender el sentido de esta noción:

¹⁵ "Lejos de funcionar en paralelo, el espíritu y el cuerpo de un hombre en el error divergen profundamente" (*ibid.*, p. 13).

¹⁶ "En realidad, el cuerpo no se engaña, él expresa en un registro diferente la misma cosa que el espíritu. La inversión de las palabras en relación con la ideas resulta en efecto de un movimiento corporal que manifiesta físicamente la emoción (...) corresponde bien a un estado del espíritu (...) de manera tal que la divergencia en la expresión no contradice la unidad psicofísica, sino que la revela en toda su amplitud y complejidad" (*ibid.*, p. 13).

¹⁷ "(...) la doctrina del paralelismo permanece por lo tanto reduccionista y se presta a mal entendidos. Ella presupone homologías y correspondencias biunívocas entre las ideas y las cosas (...) esta doctrina conduce a pensar la unidad como uniformidad (...)" (*ibid.*, p. 14).

¹⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 9.

¹⁹ "Igualdad. Es la palabra exacta que Spinoza emplea para expresar el hecho de que la potencia de pensar de Dios va a la par de su potencia de actuar. (...) La presencia del adjetivo *aequalis* no es casual, porque el autor lo utiliza la misma palabra, cuando él compara la potencia de pensar del espíritu y la potencia de actuar del cuerpo" (*ibid.*, p. 15). Ver Ética III XXVIII demostración.

²⁰ "Cuando Spinoza quiere explicar que el orden de las ideas de los afectos en el espíritu va a la par con las afecciones del cuerpo y que constituye una sola y misma cosa, él recurre ya sea al adjetivo *aequalis*, ya sea al adverbio *simul*, o a los dos a la vez. En consecuencia, ya sea en Dios o en el hombre, existe una igualdad entre la potencia de pensar y la potencia de actuar (...) En el hombre, ella consiste en un modo del atributo pensamiento, el espíritu, y un modo del atributo extensión, el cuerpo" (*ibid.*, p. 15).

"la parte III sistematiza este nuevo tipo de abordaje mixto, dado que ella implica la unión en acto del cuerpo y el espíritu a través de las modificaciones que los tocan conjuntamente"²¹.

En lo referido a la cuestión de la noción de igualdad, Jaquet se remite a los análisis Deleuze en su libro "Spinoza y el problema de la expresión". Específicamente a la segunda parte del mismo en la que se trata el problema del paralelismo en su relación con la noción de expresión. Y donde el propio Deleuze pone de manifiesto que el paralelismo es una invención de Leibniz y que debe ser desterrado de la concepción spinoziana, para ser reemplazada por la noción de igualdad.²² Intentaremos destacar aquí de manera sucinta, en la medida de que los argumentos deleuzianos lo permitan, aquellos conceptos que consideramos claves para la elucidación propuesta.

En este sentido nos parece central la idea de que el paralelismo para Deleuze remite o implica el concepto de igualdad²³. Igualdad que debe entenderse en dos sentidos y que no deben confundirse a riesgo de caer en contradicciones que según Deleuze el sistema spinoziano no posee en este sentido²⁴. Tenemos por un lado según Deleuze una noción de igualdad entre los atributos, y por otro lado una noción de igualdad en relación a las dos potencias de Dios. En el primer caso la noción de igualdad entre los atributos la que daría al paralelismo su sentido estricto²⁵ -lo que se daría en llamar el paralelismo ontológico- ya que los atributos se encuentran en situación de igualdad en relación a la producción (expresión) de Dios, los atributos son distintos lo que explica la falta de causalidad entre ellos, pero son iguales en tanto expresan las mismas modificaciones de la sustancia. Una modificación

²¹ Cfr. *Ibid.*, p. 20-22.

²² Cfr. *Ibid.*, p. 16.

²³ "En efecto, la identidad de conexión no significa solamente una autonomía de series correspondientes, sino una isonomía, es decir, una igualdad de principios entre series autónomas o independientes. (...) La "paralelas", en el sentido preciso, exigen una igualdad de principio entre dos series de puntos correspondientes (...) quiere decir que los principios de los que dependen son ellos mismos iguales" (Deleuze, op. cit., p. 102).

²⁴ Las pseudocontradicciones del paralelismo se desvanecen si se distinguen dos argumentos muy diferentes: el de las potencias y de su igualdad, el de los atributos y su igualdad. (Cfr. *Ibid.*, p. 120).

²⁵ *Ibid.*, p. 103.

de la sustancia se expresa en todos y cada uno de los atributos²⁶. Por ello para Deleuze "El paralelismo debe afirmarse de los modos, y solamente de los modos"²⁷ ya que estos son la expresión de las modificaciones que se dan de igual manera en todos los atributos. Hasta aquí es lo concierne al paralelismo ontológico. Pero hay algo de lo cual Deleuze debe dar cuenta y que en términos de Castoriadis es la autonomía de la psique (o cierto privilegio del atributo pensamiento) Y al respecto la solución deleuziana consiste en postular un segundo paralelismo —el epistemológico— que se entiende por la noción de igualdad en relación a las potencias divinas de existir y de pensar. Y que se traduce en la relación recíproca entre objeto e idea: a todo objeto le corresponde su idea y viceversa. Esto es aceptable siempre y cuando consideremos también que el hecho de que existan ideas de la ideas (lo cual confirmaría la autonomía del pensamiento) no debe hacernos concluir que el paralelismo se ha disuelto, ya que esa idea que es objeto de otra idea comparte con esta última la misma relación que un objeto y su idea. Son ambos expresión de una misma modificación.

Llegados a este punto, parecería que podemos diluir las objeciones de Castoriadis al paralelismo. Ya que gracias a la doctrina de la igualdad se habrían superado las contradicciones que surgen al postular la autonomía que Castoriadis reconoce tanto a la psique (pensamiento) como al soma (extensión) más allá de la recíproca dependencia que les reconoce²⁸. En otras palabras Castoria-

²⁶ Una sola y misma modificación se halla, pues, expresada en la infinidad de atributos de "una infinidad de modos" que no difieren más que por el atributo (Cfr. *Ibid.*, pp.104-105).

²⁷ *Ibid.*, p. 104.

²⁸ "La psique depende estrechamente del soma: sin necesidad de pegarle un tiro en la cabeza, me basta con darle algunas copas de alcohol de más para demostrarlo. El soma depende estrechamente de la psique: sin mencionar los síntomas histéricos o psicosomáticos, diré que mis dedos golpean el teclado porque decidí escribir un texto. El soma es fuertemente independiente de la psique, no tengo ningún control sobre los numerosos procesos orgánicos que se desarrollan continuamente en mi cuerpo y que, quizá en este mismo momento estén preparando mi muerte. La psique es fuertemente independiente del soma: aún en medio de tremendas torturas, algunas personas no entregan a sus camaradas a la policía" (Castoriadis, C., *Hecho y por hacer*, op. cit., p. 303).

dis estaría en condiciones de aceptar el paralelismo spinoziano en la versión de Jaquet y Deleuze. Pero ¿es esto es así? ¿Por qué Castoriadis tiene especial preocupación es reafirmar la autonomía de lo psíquico en lo que se refiere al campo histórico-social? La respuesta a estas preguntas se puede esbozar de la siguiente manera. Más arriba proponíamos dejar de lado momentáneamente la brecha ontológica que Castoriadis sostiene entre él y Spinoza. Ahora es cuando esta brecha se hace evidente. Es necesario recordar que para Spinoza no existe en la sustancia (Dios) la contingencia. Dios produce por su misma necesidad y no puede existir en el entendimiento infinito de Dios el planteamiento de posibles. Este es el punto central que alimenta la brecha ontológica referida. El ser en tanto magma que concibe Castoriadis no excluye las cadenas causales, no excluye la necesidad, ya que si no hubiera algo en el ser que pueda ser "ordenable/categorizable" difícilmente podríamos ver en el algún orden o aplicarle alguna categoría. Si no postulamos esa dimensión ensídica del ser, nunca encontraríamos regularidades, ni ciclos, etc. Y negar esto sería de una arrogancia idealista que coloca todo orden posible del lado del sujeto. Pero este aspecto ensídico —ordenable/categorizable del ser, resulta trivial a la hora de pensar lo histórico-social. No porque no sea vital ampliar nuestro conocimiento a cerca de las causalidades que rigen el ser, sino porque la existencia del mundo histórico-social, aquello que podríamos denominar el mundo humano, hunde sus raíces en la indeterminación más radical del ser. Y esta indeterminación, como ya dijimos se expresa en el ser humano en su capacidad de imaginación radical, lo que implica cierta autonomía del mundo psíquico (privilegio del pensamiento) o lo que podemos denominar como la condición de posibilidad de trascender la clausura. Aclaramos que no se trata de establecer un escisión sustancial. Castoriadis es claro al respecto "La fisiología humana ya es psicoide (...) desde este mismo ángulo deberíamos considerar la idea de una imaginación sensorial, y en forma más general, corporal." Y agrega "(...) "hacia atrás", o "por debajo" del inconciente freudiano (o del ello) debemos postular un no-conciente que es el cuerpo vivo en su calidad de cuerpo humano animado, en continuidad con la psique²⁹. También nos advierte de

²⁹ *Ibid.*, p. 303-304.

que este reconocimiento del predominio de lo psíquico en el mundo histórico-social³⁰ no debe resultar una psicocracia³¹, “si el cuerpo muere, el psiquismo no existe más, todo lo que hace la psique debe pasar por el cuerpo, pero hay con todo una fantástica autonomía de lo psíquico, e inversamente. Quiera lo que quiera la psique, va a morir pues el cuerpo va a morir”³². Y esto último nos confronta con una de las tareas centrales de la acción política. Se trata de aceptar nuestra mortalidad, nuestra finitud como punto de partida de la práctica política, abandonando toda promesa o esperanza de inmortalidad ya sea en las formas más groseras de la religión o en las refinadas concepciones que nos incitan a lograr un acceso privilegiado a la esencia del orden del mundo como camino a la felicidad.

³⁰ En lo histórico-social, pero solo allí, parece haber predominancia de la vida psíquica en tanto lo somático no es determinante de la variación histórico-social. (Castoriadis, C., *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, op. cit., p. 198-199.)

³¹ Freud trata de resolver introduciendo la pulsión de muerte: otra psicocracia (*Ibid.*, p. 198-199)

³² *Ibid.*, p. 198-199.

El simulacro en la experiencia de la *Ética*. Acerca de lo imaginario en Spinoza

Tamara Pugliarello (U. del Salvador)

El punto de partida será un retorno a la pregunta por el estatuto de la imagen. A tal efecto, procuraré detenerme en la naturaleza del equívoco en tanto lugar de interrogación de la verdad y crisis del fundamento. Pues considero que allí, es decir, en la disociación interna de la materialidad lingüística, o, dicho de otro modo, en la “barra invisible” del algoritmo saussureano que separa el significado (concepto) del significante (imagen mental), podríamos hallar la emergencia del sujeto y las posibilidades de lo político. Barra invisible, paradójicamente, inaugurada por el Estructuralismo y su “postura epistemológica sin sujeto”. Sin embargo, fue ese mismo abismo de invisibilidad, producto de la formalización, el que condujera a Lacan a afirmar la determinación del significante a la del significado en la constitución subjetiva. Y ya en su trabajo sobre el cuento de Poe -que Baudelaire tradujo bajo el título de *La lettre vollée*-, *El Seminario sobre La carta robada*, podemos advertir que

“la subjetividad en su origen no es de ningún modo incumbencia de lo real, sino de una sintaxis que engendra en ella la marca significante.” “Carta de amor o carta de conspiración, carta delatora o carta de instrucción, carta de intimación o carta de angustia...”²; “...la singularidad de la carta, que como el título lo indica, es el verdadero tema o sujeto del cuento: puesto que puede sufrir una desviación, es que tiene un trayecto que le es propio”³.

De aquí deducimos, entonces, que la imagen mental siempre se desvía haciendo diferencia de diferencias, máscara de máscaras, puro movimiento refractario; *significante siempre robado*, parafraseando a Lacan. Por lo tanto, y de acuerdo con esta con-

¹ Lacan, J., “El Seminario sobre La carta robada”, en *Escritos I*, Siglo veintiuno editores, Buenos Aires, 1988, pág. 44.

² *Ibid.*, pág. 21.

³ *Ibid.*, pág. 23.

cepción, es que estimo pertinente ubicar en la inconsistencia del simulacro aquello que es propio de un sitio de acontecimiento u acontecer de la eticidad; en otras palabras, ubicar la emergencia, no de un lazo, sino, más bien, de un desplazamiento intersubjetivo. Me refiero, pues, a un “efecto de significación” a partir del trazado/trabajo simultáneo de un itinerario compartido y diferencial. Habrá, por consiguiente, experiencia de la ética sólo cuando pueda “soportarse” el hundimiento en el espacio de la repetición. Sí, del hundimiento a la emergencia de la subjetividad en los extraños nidos de lo imaginario. Citando, nuevamente, a Lacan:

El hecho de que el mensaje sea retransmitido así nos asegura de algo que no es absolutamente obvio: A saber, que pertenece indudablemente a la dimensión del lenguaje⁴... Pero semejante comunicación no es transmisible bajo la forma simbólica. Sólo se sostiene en la relación con ese objeto⁵.

Por otro lado, considero que el pensamiento de Spinoza también nos invita a transitar por la compleja senda de lo imaginario. “Prisioneros” de la insistencia de las imágenes que, con sus formas inacabadas, reclaman hacerse en los límites del pensar. A la manera de los “cuerpos poéticos” que puján en la eternidad de un ir y venir casi caótico, casi nacimiento incesante o la nada misma. En este sentido, podremos advertir el esfuerzo de Spinoza -en la Demostración de la Proposición XXXVI de la Segunda Parte de la *Ética* (“De la naturaleza y del origen del alma”)- por ir despojando del significante Dios justamente la potencia de la trama significativa. Esto quiere decir que se pretenderá escindir del lugar de Dios la insistencia singularizable de una síntesis o contracción irreal propia de la equivocidad de la imagen. Puesto que, al “excluir” de los atributos divinos el poder de lo imaginario, intentará establecer una línea de demarcación entre imaginar y pensar, o sea, entre la opacidad de un objeto y la claridad aparente de otro; entre el registro de la repetición imaginante y el orden de la representación geométrica; en suma, entre las palabras y las cosas. Aún así, lo que sigue inquietando de esa barra invisible es su inscripción en el cuerpo. Y no hay cuerpo sin imagen. Y la imagen

⁴ Ibid., pág. 13.

⁵ Ibid., pág. 13.

asegura una irrealdad eficaz, un empecinamiento del existir. En otros términos, nuestra captura por el simulacro. Tomemos, a modo de ejemplo, la tendencia escritural de la imaginación como un testimonio de ello. Así, pues, cuando la imagen deviene escritura el reino de lo imaginario parece confundirse con lo real. Inmanencia, por tanto, o sutura spinoziana de lenguaje y realidad. Ardua travesía de construir una filosofía sin Dios.

Sin duda, el logro de Spinoza a fuerza de imaginarlo como el proceso mismo de un pensar sin negación. Un puro afirmar de la divinidad que se realiza, ante todo, al modo de un gesto intempestivo en el espacio de los signos. Determinación del significante a la del significado, como nos recuerda una vez más Lacan. Dramatizar conceptos, desplegarlos en el espacio escénico del lenguaje. Afirmar, entonces, la renuncia al fundamento; desactivar el par negación/identidad, cómplice del pensar en función de la potencia genérica del concepto, para afirmar únicamente la diferencia... “Amar, conocer o imaginar a Dios”, según el gesto de afirmación spinoziana. Dicho gesto marcará el recorrido circular del significante Dios en Spinoza, puesto que lo indeterminado de la diferencia no puede hacer otra cosa más que repetirse. Automatismo de repetición o compulsión deductiva de la ética demostrada según un orden geométrico. He aquí la puesta en movimiento, inevitable, del simulacro. Y haciéndonos eco del “imperativo de Deleuze”, que seduce con su fórmula de transformar la filosofía (entendida como “ciencia de la lógica”) en una verdadera “ciencia ficción”, podríamos adjudicarle a Spinoza el haber llevado al paroxismo tal revolucionaria máxima: Donde el significante Dios, es decir, el rigor del orden geométrico, se vea impedido de asumir otra libertad más allá de su inmanencia necesaria:

“Todas las ideas se dan en Dios y, consideradas en su relación con Dios, son verdaderas y adecuadas; por consiguiente, no existen ideas inadecuadas y confusas, sino en cuanto se las considera en su relación con el Alma singular de alguno; por consiguiente, todas las ideas, tanto adecuadas como inadecuadas, se siguen unas de otras con la misma necesidad.” (Demostr. de la Prop. XXXVI).

De esto se desprende el hecho de que perseveremos en una “causalidad inmanente” (*Dios es cosa extensa / Dios es cosa pen-*

sante), anunciada en la Tercera Parte de la *Ética* ("Del origen y de la naturaleza de las afecciones"). Observo, luego, la apertura de un eje de discusión en torno a la conexión que pudiera establecerse entre imaginación e inmanencia.

Vale decir, se planteará el problema de la inadecuación y, al mismo tiempo, adecuación del objeto imaginario. Como subraya Spinoza, en el mismo apartado:

"Las ideas de un alma cualquiera son unas adecuadas, otras incompletas y confusas. Las ideas que son adecuadas en el Alma de alguno son adecuadas en Dios en cuanto constituye la esencia de este Alma, y las que son inadecuadas en el Alma son adecuadas en Dios, no en cuanto constituye solamente la esencia de este Alma, sino en cuanto contiene también y a la vez en él las Almas de otras cosas".

Y, en la Demostración de la Proposición II, se añadirá a su vez que:

"...todo lo que sobreviene en un cuerpo debe venir de Dios, en cuanto se le considera como afectado de un modo de la Extensión y no de un modo de Pensar; es decir, no puede provenir del Alma que es un modo de pensar".

Ahora bien, dado que el cuerpo existente en acto constituye la esencia de nuestra alma; y, al constituir las imágenes el fluir mismo de las afecciones del cuerpo, en la medida en que nos disponen a la acción, ¿por qué Spinoza se empecinará en "distanciarlas" del lugar de la Sustancia? ¿Qué atesora lo absoluto de la imagen para que se vuelva "necesario" escindirla del Otro/Absoluto cognoscible o Dios? Sartre nos responderá en *Lo imaginario* que

"...estos objetos-fantasmas son ambiguos, fugaces, a la vez ellos mismos y otra cosa distinta de ellos mismos, son el soporte de cualidades contradictorias"⁶.

Dada esta respuesta, no resultará curioso que las afecciones requieran, desde el punto de vista spinoziano, de una adecuación.

Pero lo problemático de dicha instancia para suturar lo inadecuado del objeto imaginario residirá en el carácter inmanente del método de causación. ¿Cómo sostener la afirmación de inmanencia de la *esencia de la idea* -el principio de adecuación- sin correspondencia con el objeto imaginario? Para ser más precisa, considero que lo problemático se torna, al fin, astucia significativa; es decir, que el apelar spinoziano a la esencia de la idea vendrá a comprobar el estatuto significativo de Dios; esto es, su rostridad diferencial, aquella doble sutura spinoziana de lo imaginario -el *orden geométrico* y la *imagen esencial de dicho orden*- que tornará a los signos "reales", "insustituibles", "cosas iteradas", "divinas", "escritas". Recorrido circular del significante.

Ya que la esencia adecua o singulariza a la idea del mismo modo que el significante singulariza al sujeto. A la espera, por consiguiente, del recorrido de Dios o del significante. Tránsito ineludible de una espacialidad plana, clara y distinta, del orden geométrico, a un espacio irreal y significativo de *n* dimensiones. El rigor de la sintaxis divina nos regresa, por tanto, al universo de las máscaras. Distintas, desde luego, de las que, con tanto ahínco, Spinoza se encargó de denunciar. Puesto que el pensamiento no puede sustraerse al carnaval de los signos, a pesar de encadenarse o construirse bajo la modalidad del objeto de conocimiento científico. Y lo cierto es que Spinoza nunca renunció a las palabras en favor del matema. Quizás, debido a que su otro oficio -el de pulidor de cristales- lo hiciera llegar hasta el fondo de lo imaginario: pretender tocar o pulir las palabras como si fuesen superficies, puntos, líneas; tocar la nada. Imaginar palabras en extensión, encadenarlas en proposiciones, corolarios y escolios, a la manera de una pintura abstracta... Tocar la ausencia del significante Dios.

"En efecto, si no fuese el Cuerpo el objeto del Alma humana, las ideas de las afecciones del Cuerpo no se darían en Dios en cuanto constituye nuestra Alma, sino en cuanto constituye el alma de otra cosa, es decir, no se darían en nuestra Alma las ideas de las afecciones del Cuerpo. Tenemos las ideas de esas afecciones; por consiguiente, el objeto de la idea que constituye el Alma humana es el Cuerpo tal como existe en acto" (Demostración de la Proposición XIII de la Segunda Parte de la *Ética*).

⁶ Sartre, J.-P., *Lo Imaginario*, Losada, Buenos Aires, 2005, pág. 186.

“Por consiguiente, Dios tiene la idea del Cuerpo humano o conoce dicho Cuerpo, en cuanto es afectado de un gran número de otras ideas y no en cuanto constituye la naturaleza del Alma humana, es decir, el Alma humana no conoce el Cuerpo humano” (Demostración de la Proposición XIX del mismo apartado).

Entre-Dios y contra-tiempo, o lo imaginario del pensar.

“Cada idea de un cuerpo cualquiera, o de una cosa singular existente en acto, envuelve necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios” (Proposición XLV del mismo apartado).

Ética y simulacro, para que *otro Dios* fuera posible, esta vez geométrico y poético, es decir, ajeno a la servidumbre de las recompensas morales:

“...consideraré las acciones y los apetitos humanos como si se tratase de líneas, de superficies y de cuerpos sólidos” (Benedictus de Spinoza).

“Dios quemó el pecado, lo borró, lo quemó, lo dejó blanco, como nieve, como espuma” (Marosa di Giorgio).

“Imaginar o liberar palabras”, la potencia del simulacro que excede a la estructura de relación entre signos lingüísticos o sintagma, ya que no hay juego de significación sin jugadores creados por esa misma inconsistencia. Disolvemos, pues, desde la orilla del silencio para aguardar, afirmar o “demostrar” palabras en su profundidad evanescente.

Contemplar, desde sus máscaras, para intervenir en ellas. Operar desplazamientos ideológico/discursivos, ocupando sus espacios creados. Soportar la inadecuación del objeto imaginario a partir de un nuevo simulacro. Hacernos cuerpo... En este sentido, será la originalidad de la praxis creadora spinoziana aquella capaz de operar una “desnaturalización” del signo lingüístico, es decir, una desviación o retirada de su capacidad sustitutiva de la cosa. El acceso al registro de la inmanencia cuyo efecto sea lo insustituible de ese gesto y el riesgo, también, de la emergencia de una subjetividad disuelta. Como nos insinuara Sartre, dicho acceso se

hará posible cuando “la fisonomía de la palabra se vuelva representativa de la del objeto”⁷. Asimismo, resultará comprensible, luego del advenimiento del Psicoanálisis, que el legado de Spinoza, lejos de explicar la naturaleza de las cosas, haya consistido, más bien, en indagar lo que atesora el significante, es decir, hasta dónde pudiera llegar su marca.

“Lo que es común a todas las cosas y se encuentra igualmente en la parte y en el todo, no constituye la esencia de cosa alguna singular” (Proposición XXXVII de la Segunda Parte de la *Ética*).

Este carácter inadecuado, “inesencial”, del objeto imaginario presentifica, por cierto, *lo real del significante*; en otros términos, la inmanencia en tanto escritura o producción de la *Ética*. Y cabe señalar, al respecto, un pasaje del capítulo 3, titulado “Derecho es Potencia: Experiencia y Geometría en el Tratado Político”, del texto *Política en Spinoza* de Marilena Chauí :

“...la originalidad de la posición spinoziana radica en el hecho de que lo que lleva a privilegiar la matemática no son los conceptos de orden y medida (como en Descartes) ni los cálculos y correlaciones algebraicas en cuanto paradigmas de las expresiones simbólicas (como en Leibniz) sino la naturaleza de la causalidad presente en las operaciones matemáticas. Gracias a ella, el filósofo, sin abandonar la claridad y la distinción como características de lo verdadero, pondrá en el concepto de adecuación la garantía inmanente de la verdad de la idea”⁸.

Adecuación, sin embargo, que implicará el orden de lo repetido, de la diferencia sin concepto, de un espacio escénico donde el único actor puede ser Dios. La repetición, como sostiene Deleuze, “...puede ser interior a la Idea y poseer en sí misma todos los recursos del signo, del símbolo y de la alteridad que rebasan el concepto como tal”⁹. De este modo, la impotencia de la generali-

⁷ Ibid., pág. 98.

⁸ Chauí, M., *Política en Spinoza*, Gorla, Buenos Aires, 2004, pág. 214.

⁹ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2002, pág. 55.

dad torna dramáticos los conceptos, violenta los signos vacíos "llenándolos" de una ausencia insustituible. Por eso se repite sólo la diferencia. "Repetir es comportarse pero con respecto a algo único o singular, que no tiene algo semejante o equivalente", siguiendo a Deleuze.

Y si bien *lo inadecuado de la imagen* quedará, en Spinoza, circunscripto bajo la denominación de una "*causación externa*", es decir, por la *privación de conocimiento* de que es causa; esta misma inadecuación exaltará, no obstante, la afirmación de la existencia. Puesto que no habrá fisura alguna en el lugar de la inmanencia. Por este motivo, la *esencia adecuada de todas las cosas* vendrá a suturar la irrealidad ambigua de las imágenes en la realidad imaginaria de Dios. Se trata, pues, del alcance del signifi-
ficante: Esencia y Existencia serán lo mismo en Spinoza.

Tal vez las imágenes fluyan y se desvanezcan, pero de un modo bastante similar a la eternidad. Tal vez la eternidad sea el instante de la imagen, lo que se atesora sin tiempo. Pensemos, para ejemplificar, en la intensidad de una imagen onírica; o bien, en los fragmentos de recuerdos que se abren a la posibilidad de la historia. Siempre, de una nueva historia. A la manera de un caleidoscopio en el cual los fragmentos de cristales coloreados insistan y se repitan, una y otra vez, para construir la fragilidad de una imagen acorde a la angustia de un espectador que la espera sin prisa. A la espera de la imagen de Dios que se bifurca delante de los ojos cerrados de quienes insisten en mirar. La totalidad singular de la imagen exaltando la potencia del simulacro.

Y, a propósito del pensamiento imaginante, Sartre nos dirá que "...la imagen no crea condiciones de existencia absoluta para el objeto: lleva al absoluto las cualidades sensibles, sin despojarlas sin embargo de su relatividad esencial"¹⁰. Así, en la misma dirección que Spinoza, afirmará la *estructura afectiva del objeto imaginario*, es decir, la propuesta de existencia irreal sostenida por la actividad sintética del *analogon* (imagen mental). Sin embargo, la distinción entre ambas concepciones residirá en el principio de trascendencia de dicho objeto, según la perspectiva sartreana, y, por otro lado, en el principio de inmanencia afirmado

por el enfoque spinoziano. Resta aclarar, asimismo, que en virtud de la postura sartreana

"la trascendencia no quiere decir exterioridad: lo que es exterior es la cosa representada y no su 'analogon' mental. La ilusión de inmanencia consiste en transferir al contenido psíquico trascendente, la exterioridad, la espacialidad y todas las cualidades sensibles de la cosa"¹¹.

Por consiguiente, habrá pensamiento imaginante para Sartre, y realidad imaginante para Spinoza.

"Cuando el Alma humana considera los cuerpos exteriores por las ideas de las afecciones de su propio Cuerpo, decimos que imagina; no hay otra condición en que el Alma pueda imaginar los cuerpos como existentes en acto. Por consiguiente, en tanto el Alma imagina los cuerpos exteriores, no tiene de ellos conocimiento adecuado" (Demostración de la Proposición XXVI de la Segunda Parte de la *Ética*).

El objeto imaginario, entonces, "como" existente en acto. Aquella dimensión, por lo mismo, "nadicante" del "significante"; su corporeidad, esa presencia de la ausencia donde morar.

Finalmente, la esencia y la existencia imaginarias, privadas de conocimiento, puesto que el registro de la inmanencia se desviará tanto de las concepciones del "modelo" como de la "copia"; deshaciendo los límites dialécticos de la verdad y el engaño, permaneciendo en la pureza inaccesible de sus trazos. *Del estatuto de realidad o corporeidad de la imagen...* Los disfraces de la angustia que "no miente". Imaginar, si fuera posible, el reino imaginario de Dios, es decir, lo inadecuado y confuso de su ser, su radical incompletud, su falla. Ensayar el despliegue de una dramaturgia religiosa: Tránsito de las muertes en el nombre del *fundamento* al carnaval de los cuerpos danzando alrededor de sus *máscaras*. En la medida en que nos hacemos cuerpo desde la estructura actancial del lenguaje. Y si la invención subyace al acontecer de lo político, esto, seguramente, se deba a su potencia déctica o enunciativa. El simulacro nos empuja al trabajo del cuerpo a nivel del

¹⁰ Sartre, J.P., *Lo imaginario*, op.cit., pág. 179.

¹¹ *Ibíd.*

significante. De algún modo, como lo hiciera Marx, en el *18 Brumario*^{*}, cuando denuncia al despotismo del Uno, es decir, a la “perfección monstruosa del Estado” refiriéndose a un botín de guerra que implica el “triunfo de la fuerza sin frase”.

Y no resulta llamativo, en este sentido, que, desde una concepción estructuralista, Althusser se haya dedicado, con tanto interés, a retomar los lineamientos planteados por la dramaturgia moderna, y, en especial, por la teoría brechtiana. Así, en el apartado del texto *La revolución teórica de Marx*, titulado “‘El Piccolo’, Bertolazzi y Brecht (notas acerca de un teatro materialista)”, podemos vislumbrar, claramente, las bases materialistas del simulacro:

“... una relación latente en la medida en que no puede ser tematizada exhaustivamente por ninguno de los “personajes” sin arruinar todo el proyecto crítico: a ello se debe que permanezca implicada en toda acción, en la existencia y en los gestos de todos los personajes, en su sentido profundo, trascendente a su conciencia, y por esto oscuro para ellos; visible para el espectador en la medida en que es invisible para los actores, y visible al espectador bajo la forma de una percepción que no está dada, sino que debe ser discernida, conquistada y como arrancada de la sombra original que la envuelve y que sin embargo la engendra”¹².

Perseverar en la insistencia de los signos, puesto que la enunciación reviste/resiste la forma del enunciado; dicho en otros términos, que la subjetividad pueda, no sólo deducirse, sino, también, transformarse a partir del enunciado. Allí, en el espacio siempre abierto del simulacro, donde las huellas, heridas o signos retornen para destituir, intempestivamente, el dominio de la ontología. Asumiendo el asombro y un *riesgo*: el que se deja escapar cuando un personaje, el Extranjero, del diálogo *Sofista*, de Platón, nos llega a conmover con la siguiente pregunta. “¿O acaso sin darnos cuenta hemos caído, por Zeus, en la ciencia de los hom-

bres libres, y, buscando al sofista, corremos el riesgo de haber encontrado primero al filósofo?”¹³.

^{*} Marx, K., *El 18 Brumario de Luis Bonaparte. Cronología de la revolución francesa*, Claridad, Buenos Aires, 1971.

¹² Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1974.

¹³ Platón, “*Sofista*”, en *Diálogos V*, Gredos, 1992, pág. 432.

Tradición y modernidad en la filosofía de Spinoza

José Ezcurdia (U. de Guanajuato, México)

*"Y es que, detrás de la pesada masa de conceptos tomados al cartesianismo y al aristotelismo, la teoría de Spinoza se nos aparece como una intuición, intuición que ninguna fórmula, por simple que sea, resultará lo bastante simple para expresarla. Digamos, para contentarnos con una aproximación, que es el sentimiento de una coincidencia entre el acto por el que nuestro espíritu conoce perfectamente la verdad y la operación por la que Dios la engendra, la idea de que la 'conversión' de los alejandrinos, cuando se hace completa, no forma sino una unidad con su 'procesión', y que cuando el hombre, salido de la divinidad, llega a entrar a ella, no percibe más que un movimiento único allí donde había visto primero los dos movimientos inversos de ida y de retorno, encargándose aquí la experiencia moral de resolver una contradicción lógica, y de hacer, por una brusca supresión del tiempo, que el retorno sea una ida" (Bergson, *Pensamientos Metafísicos*, "La intuición filosófica", 1351, 124)*

Pareciera que la doctrina de Spinoza es presa de una contradicción estructural, que minara su coherencia y su sentido último: nuestro autor, toda vez que articula una serie de planteamientos ontológicos, epistemológicos y éticos con una clara orientación moderna donde las nociones de inmanencia y autonomía del sujeto juegan un papel fundamental, empareja a estos planteamientos sendas concepciones propias de las tradiciones judeocristiana y neoplatónica ancladas más bien en nociones como salvación y trascendencia.

Spinoza nos dice en la *Ética*: "*Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas.* (*Ética*, I, XVIII y Dem)." En ese mismo texto apunta: "Yo pienso haber demostrado con bastante claridad que de la suma potencia de Dios, o sea, de su naturaleza infinita, han fluido necesariamente, o se siguen de la misma necesidad, infinitas cosas en infinitos modos, esto es todo: de la misma manera que de la naturaleza del triángulo se sigue desde la eternidad que su tres ángulos equivalen a dos rectos". (*Ética*, I, XVII, Esc) En el *Tratado teológico-político* señala: "Entiendo por gobierno de Dios, el orden fijo e inmutable de la naturaleza o

la concatenación de las cosas naturales.[...] Por consiguiente, decir que todo se hace por leyes naturales o por el decreto y gobierno de Dios, es exactamente lo mismo". (*Tratado teológico político* III, 7 y 8). Spinoza hace de Dios una causa inmanente que se identifica con la naturaleza. Dios es poder de existir, ley natural, que de ningún modo presenta justo las notas de la eminencia, de la trascendencia y del culmen de la jerarquía de los seres, que caracterizó durante siglos al Dios de la tradición.

Ahora bien, no obstante estos planteamientos, como anticipamos, Spinoza lleva a cabo una serie de consideraciones que vinculan su concepción misma de Dios justo con esa tradición que la noción de inmanencia parece cortar de raíz. Spinoza nos dice en el *Tratado teológico-político*: "De donde se sigue que aquél [hombre] es necesariamente el más perfecto y más completamente participa de la suprema beatitud; que quiere sobre todas las cosas el conocimiento intelectual del ser más perfecto, a saber, Dios, y en él se complace prefiriéndolo todo. Tal es nuestro bien supremo, tal el fondo de nuestra felicidad: el conocimiento y el amor de Dios". (*Tratado Teológico-Político*, IV, 13) Spinoza anota en la *Ética*: "Por esto entendemos claramente en qué consiste nuestra salvación y beatitud: en un constante y eterno amor a Dios, o sea, en el amor de Dios a los hombres". (*Ética*, V, Prop. XXXVI, Esc.) En el *Tratado teológico-político* subraya: "Finalmente, el espíritu de Dios significa el alma o la inteligencia del hombre, como en Job: 'Y el espíritu de Dios estaba en mis entrañas', aludiendo a lo que se escribe en el Génesis, a saber: 'que Dios infundió en el hombre una alma viva'. Así, Ezequiel, profetizando a los muertos le dijo: Os daré mi espíritu y viviréis, es decir, os devolveré la vida" (*Tratado teológico-político*, I, 34). Spinoza, a pesar de que, contraviniendo la clásica estructura jerárquica de lo real propia de la tradición neoplatónico-cristiana, identifica a Dios con una naturaleza que se constituye como ley natural y poder de existir, sienta una concepción de Dios en tanto vida y sumo bien, objeto de la felicidad humana, que parece adscribir directamente la forma de Dios mismo a dicha tradición: pareciera que un planteamiento de corte religioso, anclado en la noción de trascendencia, atraviesa la doctrina spinoziana.

¿Por qué Spinoza liga sus concepciones ontológicas al Dios de la tradición? ¿Por qué el hombre ha de vincularse a Dios para

alcanzar la salvación, si Dios se identifica con la naturaleza, con el hombre mismo, en tanto aparece como su causa inmanente? ¿Es que la doctrina de Spinoza es presa de una contradicción fundamental, puesto que, a pesar de que dibuja una ontología moderna, no logra desprenderse de algunos de los rasgos capitales de la metafísica tradicional?

Este problema se plantea de manera análoga en los dominios de la teoría de la verdad y de la génesis del valor moral.

Para Spinoza el sujeto, en tanto modo del atributo pensante, posee en sí mismo el poder creativo y la fuerza expresiva para dar lugar a las ideas en las que satisface su esencia cognoscitiva. "Por *idea* entiendo un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante. Digo concepto más bien que percepción, porque el nombre de percepción parece indicar que el alma padece en virtud del objeto; en cambio, el concepto parece expresar una acción del alma", nos dice Spinoza en la *Ética* (*Ética*, II, Def III y Exp). Para nuestro autor, el sujeto presenta una autonomía epistemológica en la medida que es principio de sus ideas u objetos de conocimiento. Éste no tiene por qué dar cuenta de una serie de esencias trascendentes, que existieran en una pretendida mente divina: no es la lógica de géneros y especies la guía de las mediaciones de la razón por la que ésta ha de dar cuenta de sus objetos. Por el contrario, para Spinoza, son los modernos criterios cartesianos de la claridad y la distinción, el camino para acuñar una idea adecuada que posee a la verdad como criterio intrínseco. Spinoza señala en *La reforma* "[...] no hemos de temer fingir algo, si podemos percibir de un modo claro y distinto [...]" (*La reforma*, II, 24) En la *Ética* afirma: "Por *idea adecuada* entiendo la idea que, en cuanto se considera en sí, sin relación con el objeto, tiene todas las propiedades o determinaciones intrínsecas de una idea verdadera" (*Ética*, II, Def. IV). Spinoza enfrenta a las tradicionales posturas del realismo exagerado y del realismo moderado, una mirada de corte más bien idealista en la que el sujeto presenta una suficiencia epistemológica que lo hace horizonte constitutivo de la verdad: el sujeto, a partir de los criterios cartesianos de la claridad y la distinción, ha de crear aquellas ideas que dan cuenta de las leyes de la naturaleza. El sujeto presenta una autonomía gnoseológica, expresión justa de la ontología inmanentista que es su fundamento. Spinoza concibe una noción de

verdad que tiene su principio en el sujeto, en la medida que éste es ámbito en el que Dios o la sustancia en tanto causa inamente se expresa y se constituye como tal.

En cuanto a la cuestión de la génesis del valor Spinoza señala en el libro III de la *Ética*: “Cada cosa se esfuerza, cuanto está en ella, por perseverar en el ser” (*Ética*, III, Prop. VI y Dem). En ese mismo libro apunta: “Consta, pues, por todo esto, que no nos esforzamos por nada, ni lo queremos, apeteceemos ni deseamos, porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apeteceemos y deseamos”. (*Ética*, III, Prop. IX, Esc). Para Spinoza el sujeto promueve la cabal afirmación de su forma, en la medida que persevera en el ser, es decir, en tanto que satisface la forma de su principio inmanente como conato que se resuelve justo como poder existir. En este sentido, para Spinoza las cosas valen porque son deseo del hombre y vienen a promover su forma en tanto conato; éstas no adquieren valor alguno al participar de una supuesta esencia o modelo trascendente que fuese su principio. De ahí la definición de virtud que Spinoza formula en la *Ética*. “Por virtud y por potencia entiendo lo mismo, esto es, la virtud, en cuanto se refiere al hombre, es la esencia misma o naturaleza del hombre, en cuanto tiene la potestad de hacer ciertas cosas que pueden entenderse por las solas leyes de su naturaleza.” (*Ética*, IV, Def. VII). Spinoza sienta una noción de virtud que supone una completa autonomía moral del sujeto. No es en la pasiva aceptación de un imperativo moral externo al hombre, que se funde en algún argumento político-teológico amparado por la figura de la trascendencia, que éste ha de llevar a cabo la construcción de su carácter. La virtud para Spinoza es la efectiva afirmación del sujeto de acuerdo a las leyes de su naturaleza, afirmación que tiene un rendimiento inmediato justo en la promoción de su forma como perseverar en el ser. Spinoza otorga una autonomía moral al sujeto, fundada en la efectiva afirmación de su cuerpo en tanto modo del atributo extenso, que guarda una correspondencia con su mente en tanto modo del atributo pensante: cuerpo y mente para Spinoza son facetas de la afirmación de un mismo conato que define la forma del sujeto en tanto poder de existir. Para nuestro autor no es una vía negativa que suponga la negación de la mente y el cuerpo del hombre, el principio para

vincularlo a éste con su propio principio y llevar a cabo la práctica de la virtud. Spinoza rechaza toda ética que encuentre su fundamento en una metafísica de la trascendencia, en la que una casta social determinada se erija como mediadora entre Dios y el sujeto, dictando una serie de valores cuyo cumplimiento asegure la práctica misma de la virtud. Spinoza señala como ideas inadecuadas de la imaginación nociones como causa final, analogía, eminencia, trascendencia, justo para dismantelar un orden metafísico-político que inculca en el sujeto una moral heterónoma que se constituye como el principio de su negación. Spinoza nos dice en el *Tratado teológico-político*: “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 el temor que necesitan para mantenerlos en la servidumbre, de tal modo que creen 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.” (*Tratado teológico-político*, Int, 8, 9, 10). Spinoza disecciona una moral del esclavo que en la introyección de una serie de valores que no redundan en la afirmación de la mente y el cuerpo del hombre, se constituye como soporte de un régimen político opresor, articulado en la propia noción de trascendencia. Según nuestro autor, dichos regímenes jerárquicos inoculan en el sujeto miedo y una serie de pasiones tristes que en lugar de constituirse como principio del ejercicio de la virtud en tanto perseverar en el ser, aparecen como el principio del menoscabo de su propia autonomía moral y su propia esencia como afirmación. Spinoza ilustra estos planteamientos de manera lapidaria, cuando nos muestra su concepción de la humildad, tan cara a los sistemas políticos fundados en la noción de trascendencia: “La humildad no es una virtud, o sea, no nace de la razón.” (*Ética*, IV, Prop. LIII y Dem). Spinoza pone de relieve la forma de una moral heterónoma articulada en una serie de pasiones tristes e ideas inadecuadas, que se constituyen como el revés de un orden político que se edifica justo con los cimientos de la esclavitud del individuo. Para el filósofo holandés, es sólo a partir de una decidida autonomía moral que el sujeto ha de practicar la virtud y de afirmar su esencia como conato. No es bajo ningún orden de autonegación, que éste ha de llevar a cabo la promoción de su forma. Spinoza apunta al respecto “Na-

da, ciertamente, sino un sombría y triste superstición, prohíbe deleitarse. Pues, ¿por qué ha de ser más decoroso saciar el hambre y la sed, que desechar la melancolía? Tal es mi norma y tal es mi convicción". (*Ética*, IV, Prop. XLV, Esc). Spinoza establece una vía afirmativa en la que la promoción del sujeto como poder existir resulta el principio de la virtud. Esta vía afirmativa se constituye en la producción de afecciones activas y pasiones dichas que de ninguna manera suponen un orden político fundado en la propia noción de trascendencia, que exija al sujeto una negación de sí mismo mediante la producción de afecciones tristes que no dan lugar la cabal promoción de su esencia. No es por la apuesta por una supuesta vida más allá de la muerte, que el sujeto ha de gobernarse a sí mismo. La existencia del hombre presenta una suficiencia anclada en la orientación afirmativa de la sustancia que aparece como su principio inmanente. "El hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida", nos dice Spinoza en la *Ética*. (*Ética*, IV, Prop. LXVII). Para nuestro autor, si el hombre no fuera finito, no encontraría ningún límite a la cabal afirmación de su esencia como perseverar en el ser, por lo que no tendría ninguna noción del mal, y por ende, tampoco del bien. Según Spinoza, el hombre libre, el hombre que da efectiva promoción a su forma, se encuentra más allá del bien y del mal, desplegando su esencia de manera acorde con las leyes de su propia naturaleza. "*Si los hombres nacieran libres, no formarían ningún concepto del bien y del mal mientras continuaran siendo libres*" (*Ética*, IV, Prop. LXVIII y Dem.) anota Spinoza en la *Ética*. Nuestro filósofo otorga una autonomía moral al sujeto, producto de la ontología inmanentista que aparece como principio de su determinación. Es en la medida que el sujeto posee a Dios o la sustancia como principio inmanente, que aparece como causa formal y eficiente de la formación de su carácter, pues la sustancia misma, al expresarse en el sujeto mismo, es que se constituye como tal.

Spinoza reconoce en el sujeto una autonomía epistemológica, que va acompañada de una autonomía moral. La noción de idea adecuada y la determinación de la virtud como perseverar en el ser, suponen un sujeto activo capaz de darse forma a sí mismo, a partir de la afirmación de su naturaleza en tanto poder existir. Las

ideas adecuadas que cobran forma gracias a los cartesianos criterios de la claridad y la distinción, y las afecciones alegres que reflejan un incremento en la existencia del sujeto, expresan la forma de un hombre que es causa de sí mismo, pues satisface la forma de la sustancia que aparece como su fundamento inmanente. Para Spinoza, ningún orden de heteronomía moral, ni de realismo epistemológico, han de satisfacer la propia autonomía ética y epistemológica en la que se cifra el cabal cumplimiento de la forma del sujeto.

Llegados a este punto podemos preguntar: ¿por qué Spinoza coloca junto a sus modernas concepciones sobre la autonomía epistemológica y moral del hombre, un planteamiento de corte religioso? ¿Por qué Spinoza hace de Dios el sumo Bien, cuando Dios mismo se identifica con el sujeto en tanto que aparece como su causa inmanente? ¿Acaso las nociones de salvación y beatitud no suponen la forma de un Dios trascendente, al que se accede mediante una vía negativa? La noción de Dios como causa inmanente y poder existir, al desfondar las figuras de jerarquía y causa final, erige una imagen de lo real como afirmación, como un eterno retorno. El hombre libre que actúa más allá del bien y del mal, se constituye como un superhombre que se levanta sobre las cenizas de un Dios trascendente que ha muerto: ¿Spinoza como un precursor de Nietzsche, que ve minada la fuerza crítica de su pensamiento por dar cabida a ciertos elementos de la tradición, justo como las nociones de salvación y Dios en tanto soberano Bien? ¿Podemos aventurar que Spinoza es un autor que se inscribe en un ambiente reflexivo moderno y que no obstante arrastra con pesadez ciertas concepciones éticas provenientes de un ambiente reflexivo medieval, que el conjunto de su doctrina misma busca desarbolar? ¿Es que Spinoza atrae a su reflexión rasgos doctrinales de un orden político jerárquico y esclavizante, que su filosofía tiene como meta impugnar? ¿Acaso la filosofía de Spinoza se debate entre tradición y modernidad, sin poder resolver la contradicción de fondo que parece ordenar su sistema?

Revisemos ciertos planteamientos spinozianos, que bien pueden ayudarnos a responder preguntas como las precedentes. Para Spinoza el sujeto, toda vez que puede actualizar su forma bajo el desenvolvimiento del conocimiento racional, puede también llevar a cabo la afirmación de sí a partir del despliegue del conoci-

miento intelectual. La razón, que aparece como conocimiento del segundo género, se distingue de la inteligencia, que resulta conocimiento del tercer género. Este conocimiento intelectual o del tercer género, presenta respecto del propio conocimiento racional, para decirlo con Bergson, no una diferencia de grado, sino de naturaleza: el sujeto se conoce no sólo como poder de existir, sino participando inmediatamente en la Idea en la que Dios satisface su forma *tanto como poder de existir, como poder de pensar*. En otros términos, el sujeto, gracias al despliegue del conocimiento intelectual, se conoce como siendo en la Idea en la que Dios se conoce como siendo causa de sí, y se ama a sí mismo. Según nuestro autor, el conocimiento adecuado, la producción de pasiones dichas o alegres, encuentran su culminación y, valga decir, su transmutación, en el despliegue del *amor Dei intellectualis*, por el cual la cumplida afirmación de la forma humana tiene lugar en la afirmación del *entendimiento infinito de Dios* por la cual Éste, a la vez que se causa a sí mismo, también se conoce y se ama a sí mismo. Spinoza apunta en la *Ética*: "El amor intelectual del alma a Dios, es el amor mismo de Dios con el que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto es infinito, sino en cuanto puede explicarse por la esencia del alma humana, considerada bajo la especie de la eternidad, esto es, el amor intelectual del alma a Dios es una parte del amor infinito con el que Dios se ama a sí mismo". (*Ética*, V, Prop. XXXVI) Para Spinoza el entendimiento infinito de Dios, Cristo, aparece tanto como Idea por la cual Dios se conoce y se ama a sí mismo, como causa inmanente del hombre y objeto del tercer género de conocimiento. El hombre, al ser en Cristo, experimenta la beatitud y la salvación, consistente en la plenificación de su esencia en Dios. Spinoza señala en su *Correspondencia*: "Y para expresar más claramente mi opinión [...] digo finalmente que para salvarse no es en absoluto necesario conocer a Cristo según la carne; de forma muy distinta, sin embargo, hay que opinar sobre aquel hijo eterno de Dios, a saber, la sabiduría eterna de Dios, que se manifestó en todas las cosas y, sobre todo, en el alma humana y, más que ninguna otra cosa, en Jesucristo. Pero sin esta sabiduría nadie puede llegar al estado de beatitud, ya que sólo ella enseña qué es lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo. Y cómo, según he dicho, esa sabiduría se manifestó, ante todo, en Jesucristo, por eso sus discípulos la predica-

ron tal como les fue revelada por él y mostraron que podrían gloriarse más que nadie del espíritu de Cristo" (*Correspondencia*, Carta LXXIII)". La concepción del despliegue del conocimiento del tercer género como conocimiento de Cristo, sitúa la doctrina spinoziana en el marco de un planteamiento religioso en el que la plena afirmación de la forma humana radica en su vínculo con un Dios que se ama y se conoce a sí mismo. En este sentido, la propia concepción del vínculo del hombre con Dios en la doctrina de este autor, supone no tan sólo lo que sería un residuo de una determinada perspectiva ética anclada en la propia tradición filosófica del medioevo, sino también un enfoque epistemológico y ontológico respecto a la comprensión misma de la noción de inmanencia: para Spinoza, la noción de inmanencia, toda vez que supone una concepción de la sustancia como una forma que se ama y se conoce a sí misma, implica en ésta una trascendencia interior que se salva y se resuelve en el conocimiento del tercer género como identificación del hombre y Dios. El planteamiento religioso en la filosofía de Spinoza involucra no sólo una perspectiva ética, sino también una dimensión ontológica-epistemológica en la que tanto la determinación de la forma de Dios en tanto infinito poder de pensar y amor, como el propio conocimiento intelectual, resultan capitales. ¿Esta determinación resuelve el problema de la tensión de fondo que se establece entre la orientación propiamente moderna de la filosofía de Spinoza y los elementos pertenecientes a la tradición neoplatónico-cristiana? Es decir, ¿la forma de la sustancia en tanto poder de pensar y amor de sí, y el conocimiento del *tercer género*, no reflejan la propia contradicción a la que nos hemos referido, la cual muestra, en última instancia, la incapacidad de Spinoza para instalarse abiertamente en un ambiente reflexivo propiamente moderno, en el que la autonomía del sujeto y la moderna noción de ley natural, ordenan todo planteamiento ontológico, epistemológico y ético? Volvemos a preguntar: ¿qué sentido tiene que Spinoza empareje sus concepciones éticas y epistemológicas fundadas en una ontología inmanentista, a la serie de nociones que acompañan al planteamiento religioso? Prosigamos con nuestra revisión de la doctrina spinoziana para tratar de encontrar una salida a la encrucijada en la que nos encontramos. En ese sentido, la concepción spinoziana del indivi-

duo superior y las nociones de amor como caridad y justicia, han de brindarnos luz al respecto.

Spinoza nos dice en la *Ética*: "En efecto, si, por ejemplo, dos individuos, enteramente de la misma naturaleza, se unen uno al otro, componen un individuo dos veces más potente que cada uno por separado." (*Ética*, IV, Prop. XVIII, Esc). Para Spinoza, el individuo superior se constituye gracias a la correspondencia entre dos o más individuos que presentan una idéntica composición de su forma. Afectos concordantes e ideas concordantes, forman un individuo superior en el que cada individuo particular verá potenciada su esencia al nivel de la suma total de los propios individuos en los que dicha entidad superior se compone. La formación del individuo superior se hace efectiva en la medida en que los hombres sacan a la luz aquello que resulta común a todos ellos, a saber, la plena satisfacción de su forma como conato, que radica precisamante en la participación inmediata y la expresión de su principio inmanente, el entendimiento infinito de Dios, Cristo, la propia Idea en la que Dios se conoce como causa de sí y se ama a sí mismo. En este sentido, la construcción del individuo superior, tendrá como fundamento un amor como caridad, en el que el vínculo del hombre con Dios se traducirá en una justicia que dará lugar a la propia afirmación de Dios mismo como causa inmanente. Para Spinoza, la justicia se constituye tanto como vínculo del hombre a Dios, como realización y expresión de Dios en el hombre. Spinoza nos dice en el *Tratado teológico-político*. "Tiempo es de pasar al segundo punto, a saber: que Dios no exige a los hombres por medio de los profetas, otro conocimiento de sí mismos, que el de su divina justicia y de su caridad, es decir, de aquellos de sus atributos que los hombres pueden imitar arreglando su vida según una cierta ley" (TTP, XIII, 170-171.) Para Spinoza, la noción de inmanencia se resuelve en las figuras del amor y la justicia, pues es a partir de éstas que el hombre forjará el individuo superior en el que encontrará completa promoción a su forma y su propio principio vital tendrá su efectiva afirmación. Es en la construcción de un orden intersubjetivo justo que el hombre ha de dar cabal satisfacción a su forma como conato que tiende a permanecer en el ser, pues satisface el amor que da completo cumplimiento a la sustancia que aparece como su principio inmanente. La justicia misma aparece como el fruto más acabado pro-

ducto del conocimiento del tercer género por el que el hombre se vincula a Dios y Dios se constituye al expresarse en el hombre. Inmanencia y religiosidad se penetran en la doctrina de Spinoza dando lugar a una teoría ético-política en la que la justicia resulta medular: ningún orden social articulado en las nociones de trascendencia y jerarquía ha de satisfacer el conocimiento del tercer género, que en la construcción de un orden político fundado en la justicia ha de encontrar su completa afirmación.

A nuestro juicio, es precisamente esta relación interior que Spinoza establece entre el conocimiento del tercer género o conocimiento intelectual, y la justicia como expresión del amor como caridad, el principio que hace inteligible y resuelve las tensiones interiores que presentan los elementos pertenecientes a la tradición, y los planteamientos propiamente modernos en la doctrina de nuestro autor: Spinoza a la vez que hace del conocimiento del tercer género el principio para ordenar el despliegue del conocimiento racional y la producción de afecciones activas o dichosas, determina a este conocimiento racional y a estas afecciones dichosas como *resorte y ámbito expresivo* de un conocimiento intelectual que alcanza su satisfacción precisamente en la formación del individuo superior y la promoción de la justicia. Para Spinoza, la forma de la inmanencia se resuelve en la construcción de un orden intersubjetivo justo, que ve en el ejercicio de la autonomía del hombre, su principio fundamental. Spinoza lleva a cabo una crítica a la tradición filosófica para rescatar la forma de un sujeto epistemológica y éticamente autónomo. Y sin embargo, ve en esta autonomía el principio para vivificar los planteamientos más arcaicos de una tradición en la que el conocimiento superracional y el vínculo del hombre a Dios, aparecen como detonante para dar cabal satisfacción a la forma del hombre, precisamente mediante la construcción de una sociedad justa. Para decirlo en un lenguaje más cercano a la terminología psicoanalítica, Spinoza arrebató a las jerarquías políticas de su tiempo el vínculo inconsciente e intuitivo que el hombre ha de establecer con su propia energía psíquica, para devolverle a éste una autonomía ética y epistemológica que justo en el despliegue de una razón y una serie de afecciones activas y dichosas, ha de dar lugar a la construcción de una sociedad en la que el individuo mismo encuentre el espacio de la adecuada construcción de su identidad. Pareciera

que, para decirlo ahora de la mano de la tradición neoplatónico-cristina, y con el acento del ambiente renacentista que a Spinoza todavía le fue dado respirar, la transmutación de la psique individual en el fuego de una colectividad justa fundada en el amor, aparece como sentido profundo que se expresa detrás del complejo andamiaje conceptual en el que se articula el pensamiento spinoziano. Tradición y modernidad se fecundan recíprocamente en la doctrina de Spinoza, haciendo de la mística el principio de una política en la que la autonomía del sujeto aparece como motor interior. Conocimiento del tercer género y conocimiento racional han de desquiciar toda forma de alienación política en la que la afirmación de la esencia activa del sujeto este mediada y determinada por un orden social marcado por la figura de la jerarquía: la mística impulsa la justicia, y sin embargo la justicia como consecuencia natural de la autonomía moral del sujeto, es el espacio de realización de la mística. El individuo superior es para Spinoza la realización de Dios en el hombre, a condición de satisfacer el ejercicio de una autonomía humana, que paradójicamente, encuentra su acicate en el propio *amor Dei Intellectualis* o conocimiento del tercer género.

El planteamiento filosófico de Spinoza, desde nuestro punto de vista, otorga a la nascente cultura moderna un carácter vital y creativo, en la medida que le restituye al sujeto y a la sociedad misma una autonomía epistemológica y ética fundada en un conocimiento supraracional que toda vez que había sido escamoteada y falsificada por un orden simbólico-político que entroniza la noción de trascendencia, se satisface precisamente bajo la forma de la justicia. Inmanencia y amor, autonomía y salvación, razón y conocimiento del tercer género se impulsan y se fecundan recíprocamente en la doctrina de nuestro autor, haciendo de su filosofía misma una doctrina que a base de profundizar y renovar los principios más originarios de la propia tradición que critica, nutre una modernidad que en la propia autonomía del sujeto encuentra su columna vertebral.

Como decíamos en otro trabajo¹, Spinoza no hace renegar al hombre de su condición humana: quizá la singularidad y la soste-

nida vigencia de su pensamiento radica en ello. Siendo portavoz de una Modernidad que busca ganar su forma, afirma una inmanencia por la que el hombre construye su propio carácter. En ello se cifra aquello que es divino en el hombre. En ello radica la preocupación spinoziana de elaborar una ética, siéndole fiel así, a la vieja tarea del filosofar.

¹ Cfr. José Ezcurdia, *Spinoza ¿místico o ateo? Inmanencia y amor en la nascente Edad Moderna*, Instituto de Investigaciones en Educación, Universidad de Guanajuato, 2005.

POLÍTICAS

Potencia e impotencia de la razón en la política de Espinosa¹

Jesús Blanco Echauri (U. de Santiago de Compostela, España)

Esta reflexión, que procura una (muy sumaria) aproximación a la vasta problemática en la que se desenvuelve la intersección entre dos universos tan importantes y complejos en la obra de Espinosa como la afectividad y la política, persigue justificar por qué, en nuestro criterio, el filósofo concibe la política como un gobierno de las pasiones, inscribiéndose, de este modo, en un proyecto de trabajo del que todavía apenas hemos publicado sus resultados. Pero procede aquí también, más inmediatamente, de la reflexión sobre las dos cuestiones que vamos a referir a continuación. La primera de ellas tiene que ver, directamente, con un verso del *Homenagem a Spinoza* dedicado al filósofo por Jorge de Sena², uno de los mejores poemas que se han escrito para glosar la figura de Espinosa: “*E sem de deus teólogo, traçou/ as linhas da cidade constituída/ segundo as leis dos anjos da razão*”³. Profesor, ensayista, teórico y crítico de la literatura, novelista, pero sobre todo poeta, los textos de este gran escritor me han acompa-

¹Una versión más amplia y parcialmente coincidente con este texto fue publicada en lengua portuguesa con el título “Imaginação e Razão na Política de Espinosa”, *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, XII (2005) 85-110. De-seamos dejar constancia de nuestra gratitud a Diego Tatián y a todos los nuevos amigos del círculo spinoziano argentino, que ha sabido preservar y perseverar en el ser de la más antigua y fecunda tradición de estudios sobre el filósofo en los países de habla hispana.

²Jorge de Sena, “Homenagem a Spinoza”, *Exorcismos* (1972), in: *Poesia-III*, Lisboa, Edições 70, 1980, p. 154.

³El texto completo del poema es el siguiente: “Lentes poliu para de Holanda os míopes/ que delas precisavam para a escrita/ comercial do açúcar e saborearem/ os cantos delicados das pinturas./ Judeu sem sinagoga e sem península/ ibérica de avós, moral geómetra/ os ângulos mediu aos teoremas/ da vida humana em lentes tão convexas/ que até o latim lhe é como hebraico morto./ E sem de deus teólogo traçou/ as linhas da cidade constituída/ segundo as leis dos anjos da razão./ E Bento de chamava este coitado/ da suma gentileza de existir-se/ e de pensar-se em glória a paciência triste/ de polir lentes sem ter deus nem pátria./ Mas só assim é que os cristais flamejam/ em pura transparência apavorada”.

ñado en el curso de los años y su obra (sobre todo en verso) ha permanecido siempre al alcance de mi mano, abierta a una relectura atenta en la que descubrir nuevos y singulares matices que, con anterioridad, me habían pasado desapercibidos. Viajes, ciudades, escritores, músicos, pintores, imaginarios compartidos en una geografía común de los afectos. Y Espinosa. De su gran poema sobre el filósofo, este verso sin embargo siempre me había causado extrañeza, perplejidad, desasosiego. ¿Cómo Sena, inveterado lector de la *Ethica*, pudiera haber sucumbido a la tentación, es verdad que otrora frecuente también entre algunos expertos, de concebir la Ciudad como el resultado del trabajo de la razón? O, quizás, todo resultara más sencillo, tratándose de una simple proyección nuestra sobre el texto. Y, en el poema, este verso estuviera llamado a denotar tan sólo (¡como si fuera poco!) lo que todo el mundo pareciera conocer, es decir que, liberada de las servidumbres de la teología, la potencia de la razón podía acometer su tarea, concibiendo por fin una vida colectiva emancipada de las ruindades a las que aquélla la había hasta entonces sometido. Sea como fuere, el verso suscitaba en mí el referido interrogante relativo al estatuto y los límites, en su caso, de la razón en materia política, que en algún momento nos ha interpelado también a todos los lectores de la obra del filósofo. Los mecanismos por medio de los cuales se procesa la actividad común de las personas, ¿son los mismos que los que nos proporciona una explicación racional y científica de la vida en sociedad?; en otras palabras, ¿puede la razón persuadir, por sí misma, a los hombres a conducirse en su vida colectiva, jalonada inexorablemente de encuentros y desencuentros (en tanto que no les resulta posible zafarse siempre, necesariamente, de los mayores conflictos y desafíos), conforme a sus propios dictámenes?; ¿debe buscarse la causa y el fundamento de la Ciudad en la potencia de la razón o en el poder de la imaginación?; ¿son “as leis dos anjos da razão”, en fin, responsables de su constitución?

La segunda cuestión, relacionada con la precedente, pero en modo alguno análoga a ella, nace sobre todo de la necesidad de dar respuesta, como filósofo político, en el contexto de la obra de Espinosa, a un asunto tan viejo como la filosofía y la política mismas, pero que nos interpela inexorablemente todos los días. Por enunciarlo muy rápidamente: vivimos tiempos -se piensa- de

un gran descrédito de la política. Tal parece ser la opinión pública mayoritaria en nuestros días en el mundo occidental (aunque narcisista y autocomplaciente en tantas cosas): la “desmoralización” de la vida pública. La mala prensa de la política parece indisociable del desprestigio de los políticos y de la entusiasta beligerancia de los moralistas. Se ha escrito muchas veces sobre la *liaison dangereuse* entre la exigencia moral y el imperativo político, reivindicando -more kantiano- la figura del “político moral” que, tolerando asesorarse entre los filósofos, resulta capaz de conciliar las convicciones morales con las responsabilidades políticas. Y es verdad que el propio Kant entiende que, como el poder corrompe inexorablemente el libre juicio de la razón de quien lo detenta, no debe esperarse, ni tampoco resulta deseable, que los reyes filosofen o, inversamente, que los filósofos sean reyes; aunque estime, sin embargo, necesario que se permita a los filósofos expresarse públicamente y no se silencien sus opiniones, para que iluminen la tarea de los soberanos⁴. La denostada quimera platónica del rey filósofo es aquí sustituida por la ilusión del príncipe ilustrado que, en el ejercicio de su oficio, se guía por los sabios consejos del reputado filósofo moral. Prudentes dictámenes los de este moralista -pensarán algunos- que, desconfiando de las dificultades para una pacífica y exitosa convivencia entre ética y política, apuesta por la filosofía como una insoslayable y desinteresada instancia consultiva del poder. Pero, ¡qué ingenuidad la suya! Como si quienes poseen responsabilidades de gobierno no fueran a perseguir el asesoramiento de aquellos filósofos con los que comparten una necesaria complicidad política o una comunidad de intereses; y como si los filósofos, por su parte, fueran a prestarles auxilio (moral) a los dirigentes políticos en la ignorancia de lo que éstos están interesados verdaderamente en escuchar. Existen excepciones, también es cierto. Y eso podría absolver la candidez de su dictamen, sobre cuyas buenas intenciones no es posible dudar, aunque no parezca muy sensato confiar la buena salud del cuerpo político a la excepcionalidad de una norma. Porque es sobre esa recíproca independencia entre filosofía y política, tan deseable como comúnmente posible según el filósofo moral, sobre la que descansa la argumentación kantiana. Y es que, en el

⁴Kant, *Zum ewigén Frieden*, Ak. VIII, 369; trad. cast., *La paz perpetua*, Madrid, Tecnos, pp. 43-44.

fondo, Kant parece ser víctima de una ilusión análoga a la que propositadamente censura, porque no cuestionando los términos del problema planteado, tan sólo desplaza su solución: si poder y saber no deben permanecer unidos, por cuanto aquél es susceptible de corromper hasta los más virtuosos, tienen sin embargo que esforzarse por conservar la fluidez de sus (buenas) relaciones, porque el príncipe requiere un asesoramiento que confiera fundamento y auxilio moral a sus decisiones. Del gran filósofo moral Kant, en fin, no nos sorprende su diagnóstico sobre las dificultades de las relaciones entre la ética y la política, entre saber y poder, ni tampoco su dictamen. Aunque sí causa una cierta perplejidad su distancia respecto a la posición de algunos de los filósofos del siglo XVII. Y muy en particular, desde luego, de la de Espinosa, autor del texto sobre ética más importante desde Aristóteles. Porque el descrédito de la política, en rigor, no constituye, desde Platón, más que un *locus communis* propio de todo tiempo. Pero, muy en particular, de los pretéritos y premodernos, aquellos en los que la fortuna de la Ciudad aparecía exclusivamente asociada a las virtudes morales de sus gobernantes. Hubo un tiempo, en efecto, en que la política era concebida como una actividad pública cuya fortuna parecía descansar tan sólo en bondades personales. Pero en la época moderna, y en particular con Espinosa, la salud del Estado ya no depende (o no tendría que depender en lo fundamental, al menos) de las buenas intenciones de los dirigentes (o de los súbditos), por deseables que sean (que lo son), sino de la eficaz organización de las instituciones políticas. Desde esta perspectiva, el crédito o descrédito de la política ya no refiere la actividad (la acción de gobierno) de unos individuos (los dirigentes políticos) más o menos guiados por principios morales. Designa, no tanto la acción de gobierno, cuanto las estructuras organizativas institucionales en las que aquélla puede ser desarrollada. Y siempre desde la consideración de que pensar la política implica tener en cuenta que su elemento es la imaginación y la pasión, esto es, la opinión y el deseo. La formidable dimensión, en unos términos singularmente inéditos hasta entonces, que alcanza en Espinosa el reconocimiento de la afectividad como un elemento constitutivo de la naturaleza humana (individual y colectiva) y, por consiguiente, como un componente irreductible de "la antropología" y la política, confiere al complejo universo de

los afectos pasivos (individuales y colectivos) un papel capital en su constitución y funcionamiento. Desde ese momento, el gobierno de las pasiones se presenta como la problemática central que vertebra, en gran medida, la filosofía política en su conjunto.

En lo que sigue me propongo realizar con suma brevedad una doble excursión por los textos del filósofo. Primero consideraremos la cuestión desde la perspectiva de la política estrictamente considerada (aquí nos limitaremos a enunciar nuestras conclusiones más relevantes), para después analizarla, con suma brevedad, desde el punto de vista de la ética (de la filosofía moral del texto *Ethica*, es decir, también desde la perspectiva del sistema filosófico en su conjunto). Una misma cuestión contemplada desde un doble ángulo o perspectiva: el del saber del poder desde la filosofía política y el del saber del poder desde la filosofía moral. Dos textos capitales nos servirán de referencia en nuestra exploración: el capítulo I del *Tractatus politicus* para la primera y el célebre escolio 2º de la proposición 37 de la parte IV de la *Ethica* para la segunda. A lo mejor así, además de ofrecer alguna respuesta al interrogante que nos planteaba el verso de Jorge de Sena, conseguimos también arrojar alguna luz respecto de la posición de Espinosa sobre las relaciones entre saber y poder, entre ética y política. Y, por ende, podríamos justificar convenientemente nuestra posición en relación con la consideración de la política de Espinosa como un gobierno de las pasiones y, más concretamente, sobre la potencia e/o impotencia de la razón respecto de aquélla, que constituye nuestro propósito fundamental. Aunque las conclusiones, por la brevedad requerida, nos permitimos omitirlas, al considerar que ya han sido suficientemente esclarecidas (para bien o para mal, deberá juzgarlo el lector) en nuestras argumentaciones. Comenzemos por el punto de vista de la filosofía política sobre el saber del poder. Para esto, nada mejor que recurrir a esa lección magistral que contiene el capítulo I del *Tractatus politicus*. Magistral en un doble sentido. Como conceptualización de su filosofía política (*more spinozanum*) y, al mismo tiempo, como examen del *status quaestionis* de la política a la luz de su propia historia. Como recordarán, el texto principia con una crítica radical del imaginario filosófico (un imaginario normativo y finalista, común a teólogos y moralistas) y con una refutación de la política de los filósofos, esto es, de todas las filosofías políticas que le son

conocidas. Sólo podemos aquí recordar algunas de las ideas más importantes contenidas en el texto. En primer lugar, la política de los filósofos, al tiempo que censura la naturaleza humana real, elogia otra imaginaria: los filósofos "conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieren que fueran". Resulta evidente que, en esa sustitución de la naturaleza humana real por otra imaginaria, la censura moralista de los afectos (presuntamente pasivos: de las pasiones, por tanto) desempeña un papel esencial. Como consecuencia de esta sustitución de la naturaleza humana real por otra imaginaria, los filósofos han concebido una política - una *teoría* política- que no puede llevarse a la práctica. Una política moralista destinada a hacer que los hombres actuasen siempre conforme a la razón y fuesen siempre virtuosos requeriría, como su condición de aplicabilidad, que los dirigentes se encontrasen anticipadamente pre-dispuestos a conducirse conforme a esa misma finalidad, esto es, que fuesen, ellos mismos, virtuosos. Esa circularidad, que exige que los gobernantes (o los gobernados) se guíen por la razón, como si ellos no estuvieran sometidos a los afectos, es la que debe ser evitada. La disociación o fractura entre teoría y praxis es la consecuencia más relevante de la consideración precedente. De ahí que, entre todas las ciencias prácticas, entre todas las ciencias aplicadas, la política (de los filósofos) sea la más alejada de su práctica. Finalmente, y como corolario de la conclusión anterior, Espinosa aduce que se considera que nadie es menos idóneo para gobernar el Estado que los *Theoretici seu Philosophi* (teóricos o filósofos). He ahí cómo la crítica a la política de los filósofos, esto es, a las filosofías políticas en general se expresa en una suerte de "platonismo" político difundido en aquel tiempo histórico. En segundo lugar, la disociación entre teoría y praxis, en lo que se refiere a la ciencia política, lejos de resolverse por medio de la formulación de una praxis imaginaria adecuada a la teoría tradicional, como han podido proponer los relatos utópicos, tan sólo puede superarse reelaborando a fondo dicha teoría, con objeto de situarla al nivel de las exigencias que suscita la praxis del *homo politicus*, es decir, el discurso del maquiavelismo. Por último, la reformulación del estatuto epistemológico de la nueva ciencia política, concebida ahora *more spinozanum*, permite alcanzar una teoría que, no alejándose de la praxis, no sea ella misma, en tanto que tal, una ciencia práctica (sino "especula-

tiva" o teórica, en el sentido de la ciencia moderna), proponiéndose deducir los fundamentos del Estado de la propia naturaleza y no de las enseñanzas de la razón, como hasta entonces se venía haciendo: "Las causas y los fundamentos del Estado -concluye el filósofo en el párrafo 7 del cap. I de TP- no habrá que extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres". Referencia directa e inapelable, nuevamente, al universo de la afectividad. Sin la construcción de una ciencia de los afectos, como la acometida por Espinosa, no resulta posible concebir, por vez primera, una teoría que sea adecuada a la práctica, interviniendo de un modo decisivo, como él persigue, en la fundación de la filosofía política moderna.

Reconsiderado, brevemente, el punto de vista de la filosofía política sobre el saber del poder, vamos ahora con el de la filosofía moral. Para ello podría bastarnos, inicialmente, con realizar algunas observaciones bastante elementales respecto al lugar asignado a la política en su obra mayor, desarrollando sus consecuencias más significativas. La primera observación es la siguiente: las consideraciones relativas a la Ciudad tienen lugar en la filosofía moral. Este lugar, expresamente indicado por Espinosa, figura en el escolio 2 de la proposición 37 de la parte IV de la *Ethica*. Su contexto es bien conocido. Mientras las proposiciones precedentes han establecido en que consiste, tanto en el ámbito estrictamente individual, como sobre el plano de la vida colectiva, el supremo bien (*summum bonum*) de los hombres que viven bajo la guía de la razón, las proposiciones siguientes -por su parte- muestran cuáles son los medios de los que disponemos para alcanzar este bien supremo y cuáles son los obstáculos que pueden impedirnoslo. Y, entre estos dos grupos de proposiciones, tenemos precisamente este importante escolio. De donde se puede colegir que el objeto del que se hace mención, es decir, la Ciudad (*civitas*), es considerada por Espinosa como la condición sin la cual sería imposible disponer de estos medios de acceso al supremo bien y de eliminar estos obstáculos. Y efectivamente es así. Lo que pone en evidencia el lugar asignado a la política en la parte IV de la *Ethica* son las razones de orden práctico por las cuales la filosofía moral está necesariamente abocada a interesarse por la Ciudad, precisamente porque descubre aquello de lo

que, en buena parte, depende la realización de su proyecto. No parece que esta primera constatación, como todos sabemos, haya suscitado grandes controversias entre los intérpretes (no me refiero a la ausencia de toda disputa, sino a la existencia de una verdadera fuente de conflictos y litigios), en particular cuando se enfatiza (como resulta necesario para evitar cualquier malentendido) que la perspectiva desde la que se enuncia este interés por el poder pertenece al orden del saber, porque es inherente al marco de referencia de una teoría de la acción individual, como la filosofía moral, en la que sus actores son exclusivamente los hombres razonables, es decir, aquellos que se guían por la razón.

El inexorable interés que la política suscita en el filósofo moral, así como el significativo lugar que Espinosa le asigna en el sistema de la *Ethica*, podrían inducirnos a pensar, *prima facie*, que el filósofo también adolece de una suerte de platonismo político (que tan enérgicamente denuncia en TP) al representarse ilusoriamente el saber como fundamento del poder. Decimos "ilusoriamente" por la superposición de planos que comportarían, en tal hipótesis, las miradas del filósofo moral y del filósofo político, respectivamente. Recuértese -en efecto- que, según la proposición 35 de esta parte IV, los hombres sólo concuerdan siempre necesariamente en naturaleza en la medida en que viven bajo la guía de la razón y que, además, su corolario 1º (el corolario 1 de la prop. 35 de esta parte IV) establece que no hay cosa singular en la naturaleza que sea más útil al hombre que un hombre que vive bajo la guía de la razón, tesis que permite comprender porqué, sobre la base de su propia utilidad (no por un deber abstracto o por la prescripción de una ley exterior), los hombres pueden efectivamente vivir en sociedad. El interrogante que debemos formularnos aquí, por tanto, es el siguiente: ¿No equivale a una política platónica fundar la sociedad únicamente sobre hombres razonables, cuando es de dominio público (no sólo ya para Espinosa, quien lo consigna además reiteradamente) que la mayor parte no lo son? O, para expresarlo casi con sus propias palabras (con las que refuta, al comienzo del TP, a todos los filósofos, moralistas y teólogos que le han precedido), ¿no representa tal propósito concebir a los hombres, no como realmente son, sino como desearían que fuesen? (como lo desearía, en esta hipótesis, el propio Espinosa).

Adviértase, además, de las consecuencias que para la filosofía política de Espinosa comporta esta cuestión, porque atribuir a la razón un rol hegemónico en la construcción de la Ciudad, en perjuicio de las pasiones (no sólo ya en la institución aquí necesariamente convencional de la soberanía, sino también en su funcionamiento posterior y, por consiguiente, en su conservación), no puede sino representar la inclusión de Espinosa en la tradición mayor de ese proyecto que, desde Hobbes, se abastece de las categorías jurídico-políticas necesarias para la constitución de las modernas narrativas contractualistas. Y, si tal fuese el caso, y la sociedad se constituyese entonces por un simple juego de voluntades, como corresponde a la teoría del pacto social, ¿con qué derecho (con qué fundamento, queremos decir) podría entonces Espinosa censurar -como hemos visto- todas las filosofías políticas que le son conocidas?.

Pero toda sombra de sospecha sobre el platonismo político de Espinosa, así como sobre su presunta incoherencia al esgrimir en su *Ethica* argumentos que más tarde va a censurar en TP, se disipan por completo cuando se examina en detalle el referido escolio 2º de la prop. 37 de E IV, y se advierte que su contenido no depende en nada de lo que le precede inmediatamente; o, de un modo más preciso, se deduce exclusivamente de aquellas de entre las proposiciones precedentes que no conciernen al bien supremo, ni a los deseos del hombre razonable, sino que son simplemente una consecuencia directa de la teoría de los afectos elaborada en detalle en la parte III. De hecho, en el célebre escolio, Espinosa reenvía, explícitamente, a la proposición 7 de esta parte IV y a la proposición 39 de la parte III, con objeto de explicar la construcción de la Ciudad, recordándonos inmediatamente, a renglón seguido, el contenido de esas proposiciones; a saber, que ningún afecto puede ser neutralizado a no ser por un afecto contrario y más fuerte que el que se desea neutralizar, y que nadie se abstiene de inferir daño a otro salvo por el temor a un daño mayor. Esto no quiere decir (es importante subrayarlo, para evitar todo equívoco; y también toda apariencia de contradicción en los textos del filósofo) que dicho escolio carezca de fundamentos teóricos en el sistema. Por el contrario, lo que quiere decir es que los fundamentos teóricos de la ciencia política, re-teorizada *more spinozianum*, no tienen ninguna relación, o al menos ninguna relación

directa, con las razones prácticas por las cuales el filósofo -el filósofo moral- es conducido a interesarse por el objeto de esta ciencia. Resulta evidente, por descontado, que la vida en sociedad (y en una sociedad políticamente bien organizada) es necesaria para la consecución del *summum bonum* (para la plenitud, en fin, del género de vida que persigue el filósofo moral). Pero también es verdad que no es ésta la razón por la cual el Estado existe, incluso aunque todos los filósofos -parece pensar Espinosa- puedan haber incurrido en la ilusión consistente en asignarle por causa final la satisfacción de sus propios deseos racionales. Resulta imposible explicar la existencia de la Ciudad y las condiciones de su buen funcionamiento deduciéndolas de un horizonte normativo que tendría por función desarrollar. Para expresarlo rápidamente: El Estado, lejos de representar la obra de la razón, se forja siempre en el dominio de la imaginación⁵. Espinosa, por consiguiente, no deduce la vida colectiva de la razón⁶. Pretender lo contrario equivaldría a decir que el Estado existe para satisfacer los deseos del filósofo (del filósofo no-espinosista, si nuestra interpretación es correcta), puesto que ese “modelo ideal de la naturaleza humana” al que se refiere Espinosa en el prólogo de la parte IV de la *Ethica*, no representa otra cosa, en realidad, más que la proyección de estos mismos deseos. Si el Estado existiese por tales razones, significaría que incluso quienes hacen posible su existencia, experimentan también (por expresarlo de algún modo) deseos de filósofos, lo que implicaría indefectiblemente que viven ya bajo la guía de la razón. Sin embargo, si tal fuese el caso, no tendrían precisamente ninguna necesidad del Estado, como lo indica Espinosa en TP 1/1, sino que estarían capacitados para vivir -o mejor todavía, para convivir- en la más satisfactorias de las anarquías (en el sentido estrictamente etimológico que designa dicha expresión), o en aquel siglo dorado de los poetas (lugar común de

⁵Brevemente enunciada, ésta es la posición que defendemos desde hace años en este tema. Cf. M. Chauí, *Política em Espinosa*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003, p. 147.

⁶Consignemos aquí que esta tesis, necesariamente incompatible con la presunción de que la existencia del Estado represente el resultado del trabajo de la razón (por enunciarlo casi hegelianamente), no lo es con la afirmación de que sus consecuencias puedan complacer la razón...del filósofo moral, aunque esta evaluación positiva, para ser justos, representaría tan sólo una verdad de hecho, pero no por derecho.

los textos clásicos de la cultura humanista: de los de Séneca, p.e., en sus *Cartas a Lucilio*; pero sobre todo de Ovidio, en su *Metamorfosis*) al que Espinosa alude en repetidas ocasiones. De ahí la conclusión final de TP 1/7, a la que ya nos hemos referido en el apartado anterior: las causas y los fundamentos naturales del Estado no deben ser buscados del lado de las enseñanzas de la razón, sino que es preciso deducirlos de la naturaleza o condición común de los hombres, es decir, de su condición de hombres sometidos a los afectos (a los afectos pasivos; a esas pasiones, en suma, que presiden el despliegue de las relaciones interhumanas, tal como las concibe en la *Ethica*, y a las que Espinosa se ha referido poco antes, en TP 1/5).

Utilidad y concordancia en la política spinoziana

Sebastián Torres (UNC, Secyt)

Entre los diversos motivos spinozianos asociados al pensamiento de la Stoa, el concepto de *utilitas* parece mantener una filiación directa con el concepto de *oikeiosis*, término traducido por Cicerón como *conciliatio*¹. Señalando esta ligazón, Remo Bodei sostiene que “el problema teórico puesto por Spinoza es [...] el de la conciliabilidad postulada entre útil y felicidad individual y útil y felicidad pública”². Sin embargo, este problema está contenido en la complejidad misma del vínculo entre utilidad y política. En las escuelas helenísticas fue objeto de debate la idea de que lo que nos es “familiar” (*to oikeion*) nos es conveniente, dado que nuestra “inclinación” proviene de un “impulso” (*hormé*) existente en el estado inicial de todo ser vivo (*zóion*), mientras que lo conveniente se alcanza por un modo de vida racional (*bíos logikós*)³. La distancia entre impulso y razón se liga al problema del tránsito de la *oikeiosis personal* (autoconservación) a la *oikeiosis social* (*homónoia*), de la *conciliatio* vital a la *convenientia*

¹ Cicerón, en un mismo pasaje expone la génesis estoica que va de la “inclinación natural” (*conciliatio*) a la “conformidad” (*concordia*) y de allí a la “homología-armonía” (*convenientia*); cfr., *De finibus* III, (IV;20), traducción del libro III en *Exposiciones de la ética estoica*, Eudeba, Buenos Aires 1998, pp. 272-275.

² Bodei, R., *Geometría de las pasiones*, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 327. *Ética*, IV, Prop. XXXV: “Cuanto más busca cada hombre su utilidad, tanto más útiles son los hombres mutuamente” (Cor. II), pero “sucede raramente que los hombres vivan bajo la guía de la razón” (Esc.). [Para las obras de Spinoza, en todos los casos, la traducción de Atilano Domínguez, en las ediciones de Alianza]. También Estobeo: “quien beneficia a alguno de sus vecinos también se beneficia a sí mismo”, *Extractos de física y ética [estoica]*, II 93, 19-94, 1, en *Exposiciones de la ética estoica*, Ob. Cit. La idea de *oikeiosis* también aparece en Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, VII.

³ Ya en Aristóteles aparece la expresión *tó oikeion*, para afirmar que lo que nos es propio define el acuerdo entre lo que nos es agradable con lo que nos es conveniente: “lo que es propio de cada uno por naturaleza es lo mejor y más agradable para cada uno. Así, para el hombre, lo será la vida conforme a la mente”, *Ética Nicomachea*, 1178a 5-6 (Edit. Gredos, Barcelona 1995).

racional; paso que no está suficientemente explicado por ninguno de los exponentes de la doctrina estoica⁴.

La distinción entre el sabio y el ignorante es central para comprender el salto entre el principio de autoconservación y el principio de comunidad, puesto que dicha distinción es irrelevante en relación al impulso inicial, pero central para la *conciliatio* social, en cuanto la familiaridad se da en el reconocimiento mutuo de la razón. La *familiaridad* hace referencia a una relación efectiva, en un caso reconocida por el impulso, en el otro por la razón; como concordancia racional, hace referencia a la relación efectiva entre hombres racionales, por lo que no hay concordancia posible entre el sabio y el ignorante. Sólo el sabio conoce lo que es común a todos, pero como la política no es aconsejable para la vida filosófica, el estoicismo considera que la monarquía es la mejor forma de gobierno siempre y cuando el rey sea sabio, pues sólo él puede conocer y hacer regir aquello que es útil para la comunidad. El abismo existente entre el sabio y la masa requiere la política monárquica como suplemento de una transición ausente.

En el capítulo XVI del *Tratado teológico político* el concepto de "utilidad" rompe el carácter trascendental e incondicional del soberano hobbesiano: "el pacto no puede tener fuerza alguna, sino en razón de la utilidad, y que, suprimida ésta, se suprime *ipso facto* el pacto y queda sin valor". La utilidad aparece como el "criterio regulativo"⁵ del pacto. Sin embargo, es justamente aquí donde emerge la doble naturaleza de la utilidad: como principio de un *pactum associationis*, en el que el derecho es delegado al conjunto de la sociedad de acuerdo a la *communis utilitas* que rige a gobernantes y gobernados, y, al mismo tiempo, como principio de la suma potestad.

El pasaje de Spinoza continúa: "Por tanto, es necio pedir a alguien que nos sea siempre fiel a su promesa, si, al mismo tiempo, no se procura conseguir que al que rompa el pacto contraído, se le sigan de ahí más daño que utilidad"⁶. Esta idea no es contraria a la primera acepción, si pensamos que quien rompe su promesa

puede ser tanto el gobernante como el gobernado, pero la utilidad ya inscrita en el derecho positivo, es decir, como principio del estado civil, supone que "las potestades supremas, por estarles todo permitido por derecho, no pueden inferir injuria alguna a los súbditos. Luego [la injuria], sólo puede tener lugar entre los ciudadanos"⁷. Esto supone, con Hobbes, que todo pacto es también un *pactum subiectionis*, donde el derecho positivo rige las relaciones entre ciudadanos y el derecho natural reaparece en la relación entre los súbditos y la suprema potestad. Por supuesto que si la soberanía no se funda sobre la utilidad común pierde legitimidad o, en sentido estricto, derecho (potencia); pero al mismo tiempo supone que su conservación implica incluir dentro del derecho positivo la sujeción como figura de la utilidad común. En otros términos, el derecho natural y el derecho civil se rigen por un principio de *utilidad* diferente: la *utilidad* común -convenida- expresada en el derecho positivo y la *utilidad* particular -según "la propia medida"-, expresada en el derecho natural. Derecho natural y civil coexisten en la utilidad común, pero también éste concepto señala una íntima diferencia.

Por esta razón, bajo la figura del pacto, Spinoza reconoce el peligro de "someterse incondicionalmente al poder y al arbitrio de otro". La primera respuesta a esta aporía es problemática: "muy rara vez puede acontecer que las supremas potestades manden cosas muy absurdas, puesto que les interesa muchísimo velar por el bien común y dirigirlo todo conforme al dictamen de la razón, a fin de velar por sí mismas y conservar el mando"⁸. Cómo interpretar este pasaje a la luz de dos afirmaciones aparentemente contradictorias: por un lado, la idea de ceder el derecho natural a *la mayor parte de la sociedad*; por el otro, que *la mayor parte de los hombres* no se guían por la razón. Al parecer, estamos hablando de proporciones no aplicables al mismo todo; o bien, debemos entender que la cesión de derechos se realiza a la mayor parte de la parte de la sociedad que es racional, aquella capaz de conocer cuál es la *utilidad común* (lo que sería una reformulación contractual de la república aristocrática clásica); o bien, hablamos de una *transitio* supuesta en el pacto: sólo es posible un pacto democrático cuando la mayor parte de la sociedad es racional,

⁴ Cfr., Boeri, M. D., "Cosmópolis estoica, ley natural y la transformación de las ideas políticas en Grecia", en *Devs Mortalis*, nº 3, 2004, p. 199.

⁵ Cfr., Giancotti, E., "La teoría del Assolutismo in Hobbes e Spinoza", en *Studia spinozana*, I (1985), p. 243.

⁶ TTP, XVI, 192.

⁷ TTP, XVI, 196.

⁸ TTP, XVI, 194.

supuesto que está en las antípodas del realismo político spinoziano.

La problematización del concepto de *utilidad* aparece, en el mismo capítulo, en función de otra distinción. La diferencia entre el esclavo y el hombre libre es establecida a partir de la *utilidad* de nuestras acciones⁹: “no es la obediencia sino el fin de la acción, lo que hace a uno esclavo”¹⁰. Si el fin de la acción es la utilidad de quien la ordena, el agente es esclavo; si la utilidad redundante en el propio agente, no lo es. La distinción, hasta aquí, es clara. El problema encuentra su real complejidad cuando, unas líneas más adelante, para explicar mejor la diferencia entre obediencia al amo y obediencia política Spinoza introduce la relación padre-hijo: “aunque los hijos tienen que obedecer en todo a sus padres, no por eso son esclavos: porque los preceptos paternos buscan, ante todo, la utilidad de los hijos”. Así, la obediencia del esclavo “sólo busca la utilidad del que manda”; la obediencia del hijo, “lo que le es útil” y la obediencia del súbdito, “por mandato de la autoridad suprema, lo que es útil a la comunidad y, por tanto, también a él”¹¹.

Desde la perspectiva de la *utilidad particular*, efectivamente existe una diferencia radical entre, por un lado, el esclavo, y por el otro, el hijo y el súbdito. Pero si por *utilidad* entendemos el ser causa del incremento de la propia potencia, la diferencia radical se establece entre el esclavo y el hijo, por un lado, y el ciudadano, por otro. Planteado en términos de tipos de gobierno, el problema no es el vínculo entre paternalismo y despotismo -como señala Atilano Domínguez¹²-, sino entre paternalismo y democracia; con mayor precisión, entre república y democracia. Cuando, en el capítulo siguiente Spinoza sostiene que “lo que hace al súbdito,

no es el motivo de la obediencia, sino la obediencia misma”¹³, queda claro que *fin* y *motivo* no se identifican. Sea por temor o porque espera conseguir algo, por amor a la patria o por cualquier otro sentimiento, mientras se mantenga el fin -la *utilidad* común y, por ello, la propia- el súbdito no se confunde con el esclavo. Para la mayor parte de los hombres, aquellos que no son *sui juris*, la obediencia a la suprema potestad, en cuanto ésta vela por la común utilidad, resulta una guía para la acción. Dentro del modelo contractual de democracia, el establecimiento de una potestad suprema, hace de mediación entre la *utilitas privata* y la *communis utilitas*, aunque no garantiza necesariamente una *transitio* del apetito a la razón. La “verdadera norma de nuestra utilidad”¹⁴ refiere tanto a la guía de la razón como a que nosotros somos su causa; por el contrario, una potencia externa de la que podemos no ser causa directa -la suma potestad- puede o no ser útil, por lo que sigue siendo razonable temer la caída en la servidumbre.

En el capítulo final de la *TTP*, llegado el momento de defender la libertad de pensamiento y expresión, Spinoza presenta en una frase la tensión que hemos querido reflejar: “aunque se admita, por tanto, que las supremas potestades tienen derecho a todo [...] no discutimos aquí sobre su derecho sino sobre lo que es útil”. Que las supremas potestades tengan derecho a todo no significa que puedan hacer cualquier cosa “sin atentar contra el sano juicio de la razón”¹⁵. Para el filósofo, dos cosas atentan contra la posibilidad de vivir según la guía de la razón, la utilidad del ignorante y la utilidad del Estado (entendida como *Ragione di Stato*); es decir, quienes, como en el estado natural, teniendo derecho a todo, miran la utilidad según *su propia índole*. Al respecto conviene anticipar que el problema no se resuelve al postular la diferencia entre el *propium utile* como medida individual y el *propium utile*

⁹ Aunque Spinoza sostenga que “quien es llevado por sus apetitos y es incapaz de ver ni hacer nada que le sea útil, es esclavo al máximo; y sólo es libre aquel que vive con sinceridad bajo la sola guía de la razón” (*TTP*, XVI, 194), esto no implica, como para gran parte del estoicismo, que se pueda ser libre y esclavo a la vez, pues la verdadera y única libertad es la del alma.

¹⁰ *TTP*, XVI, 194.

¹¹ *TTP*, XVI, 195.

¹² Una nota de Atilano Domínguez agrega que en este pasaje Spinoza critica a Hobbes, quien equipara el dominio paternal al despótico, nota n° 342; (refiere a *Lev.*, II, 20; *De Cive*, X, 5).

¹³ *TTP*, XVII, 202. Recordemos que Spinoza ya a aclarado que “no es la obediencia misma sino el fin de la acción lo que hace a uno esclavo”, por lo que, la definición de súbdito como el lugar de “la obediencia misma”, no del motivo de obediencia, se somete a aquella definición previa; de lo contrario, resultaría una contradicción.

¹⁴ *Ética*, IV, Apéndice, cap. XXXI. Como sostiene en *ibid*, el cap. III: “nuestras acciones, esto es, los deseos que se definen por la potencia del hombre, o sea, por la razón, son siempre buenos; en cambio, los demás pueden ser tanto buenos como malos”.

¹⁵ *TTP*, XX, 240.

como criterio regulativo de la *communis utilitas* que representa la suprema potestad.

Bajo la lógica del pacto, restringida la libertad de acción, la libertad de pensamiento y palabra¹⁶ (en tanto ésta no sea sediciosa) opera como suplemento mediador entre la *utilidad* del estado natural y la *utilidad* del estado civil; es porque no hay *transferencia* de este derecho natural que cabría la posibilidad de una *transitio* hacia la verdadera utilidad (*utilitatis ratio*). Sin embargo, atendiendo a la continuidad entre derecho natural y derecho civil desde la perspectiva del pacto, son el sabio y el Estado los que aparecen como lugar de la mediación en el doble componente de la ley: “prescribir una norma común de vida” y “garantizar su cumplimiento, no por medio de la razón, que no puede reprimir los afectos, sino por medio de la coacción. [Esta sociedad, cuyo mantenimiento está garantizado por las leyes y por el poder de conservarse, se llama *Estado*]”¹⁷, razón por la cual la ley se transforma en medida de sí, es decir, en principio de utilidad pública.

En el *Tratado Político* Spinoza nos recuerda que la *utilitas* en sentido propio (*Ética*) sólo se comprende desde la perspectiva de la razón, “que solamente tiende a lo verdaderamente útil [*verum utile*] para los hombres y su conservación”¹⁸. La tensión entre utilidad común y utilidad particular reaparece, sin embargo, en un campo de fuerza diferente, un campo de fuerza político, que va a definir los dos modos de concebir la política presentes en la obra, bajo una afirmación que constituye uno de sus nudos centrales: “el derecho natural de cada uno (si lo pensamos bien) no cesa en el estado político”.

El primer sentido aparece a continuación del pasaje anterior: “Efectivamente, tanto en el estado natural como en el político, el hombre actúa según las leyes de su naturaleza y vela por su utilidad [...] en ambos estados se guía por la esperanza o el miedo. Pero la diferencia principal entre uno y otro consiste en que en el estado político todos temen las mismas cosas y todos cuentan con una y la misma garantía de seguridad y una misma razón de vivir [así] quien decidió obedecer [...] vela sin duda, según su propio

entender, por su seguridad y su utilidad”¹⁹. La política, como mediación catalizadora, cierra el círculo entre utilidad privada y utilidad común. Es la ley la que, entendida bajo la necesidad de la conservación, permite establecer una concordancia entre lo propio y lo común, idea ya contenida en los breves pasajes de la *Ética* dedicados explícitamente a la política.

El segundo sentido, más radical, aparece en el mismo capítulo: “como en el estado natural el hombre más poderoso es aquel que se guía por la razón, así también es más poderosa y más autónoma [*sui juris*] aquella sociedad que es fundada y regida por la razón. Pues el derecho de la sociedad se determina por el poder de la multitud [*jus potentia multitudinis*] que se rige como por una sola mente. Ahora bien, esta unión mental no podría ser concebida, por motivo alguno, sino porque la sociedad busca, ante todo, aquello que la sana razón enseña ser útil a todos los hombres”²⁰. El pasaje no afirma que la multitud se une, bajo un principio racional, para lograr la utilidad común (lo que podría ser la génesis del pacto²¹ y de la ley), sino que la *potentia multitudinis* es la unión, que “no podría ser concebida” sino como principio racional de *utilidad común*. Toda mediación queda absolutamente disuelta, estableciéndose una identidad entre *jus*, *potentia* y *utilitas*. Aquí, utilidad es *conciliación*, efectiva “concordancia”, “composición” de la potencia; no un principio racional que pueda, de manera externa (mediada), instituir la “concordia” social. No es la génesis contractual de la masa a la sociedad civil, ni la postulación del círculo ley-utilidad; es *transitio* política. Sólo allí hay concordancia entre lo útil propio y lo útil común como medida de la expansión (no a partir del principio temor-conservación-seguridad-ley).

No hay un antes y un después del pacto, sino un movimiento permanente de composición y descomposición de las potencias colectivas, que constituyen el terreno al que denominamos política. Es según el modo de darse de la *utilidad común* que pueden

¹⁶ “Nadie puede transferir a otro su derecho natural o su facultad de razonar libremente y de opinar sobre cualquier cosa”, *TTP*, XX, 239.

¹⁷ *Ética*, prop. XXXVII, esc. II.

¹⁸ *TP*, II, 8.

¹⁹ *TP*, III, 3.

²⁰ *TP*, III, 7.

²¹ La multitud, en cuanto su constitución no depende de un pacto, no se corresponde con la “sociedad civil” que existe como producto del paso contractual del estado natural al estado civil; pero tampoco se corresponde con el “pueblo”, como unión natural bajo un principio de existencia trascendental.

distinguirse las diferentes formas de gobierno: aquellas donde existe mediación se denominan monarquía y aristocracia, donde no la hay, democracia; pero también, entre el *TTP* y el *TP* resalta otra distinción fundamental, quizás la más relevante de todas, aquella ya profundizada por Machiavelli, entre “república” y “democracia”.

En el *Tratado Político*, el principio de utilidad se desplaza por los tres actores que aparecen en el campo político: las potestades instituidas, los súbditos y la multitud. El problema aquí no se reduce a la lógica utilitarista-cooperativa de la relación individuo-Estado, sino al núcleo conflictivo *utilidad-bien común* [*communis salutis*].

En un extremo, se encuentra la falsa utilidad (*Ragione di Stato*), que quedará absolutamente desplazada²²; en el otro, la verdadera utilidad: “todo el mundo prefiere mandar a ser mandado. Pues nadie cede voluntariamente el Estado a otro [...] nunca una multitud completa [*multitudo integra*] entregará a varios o a uno su derecho, si logra acuerdo entre sus miembros”²³.

Entre la apariencia de utilidad y la verdadera utilidad surge también un “arte para lograr la concordia y la fidelidad” [*arte ad concordiam, et fidem*] pues la naturaleza humana no está constituida de tal manera que todos los hombres -gobernantes y gobernados- “deseen con más vehemencia lo que les es más útil”. El *arte de gobernar* es un arte legislativo (derecho público) que *dispone las cosas* de tal manera que todos “quieran o no quieran, hagan lo que exige el bienestar común; es decir, que todos, por propia iniciativa o por fuerza o por necesidad, vivan según el dictamen de la razón”²⁴. En el Estado monárquico -puesto que el rey “solo, no puede [...] conocer qué es útil al Estado [*imperio utile*]”²⁵- la existencia de Consejos ciudadanos, permitirá que el rey -sea por miedo, sea por generosidad- siga la opinión mayoritaria, “es decir, la que es más útil para la mayor parte del Estado”, pues si sigue la “utilidad pública [*utilitati publicae*]” de ella se seguirá una mayor utilidad para él como para el “común bienestar de la

colectividad [*comun multitudinis salutis*]”²⁶. Pero como la existencia misma del Estado monárquico supone ya la ausencia de la verdadera utilidad, para la composición del Consejo -en una sociedad donde cada uno “busca con sumo ardor su utilidad personal [*privatum utile*]”-, los ciudadanos deben ser electos “entre aquellos cuyas propiedades y utilidad dependen del bien común y de la paz de todos”²⁷. El mismo arte de gobernar debe disponer las cosas en el Estado aristocrático para que, por ejemplo, las ganancias de los senadores sean tales “que les resulte más ventajosa la paz que la guerra [*major utilitas ex pace, quam ex bello*]”²⁸. Pero como la existencia misma del Estado aristocrático también supone la ausencia de la verdadera utilidad, en ella surgen los “vicios ordinarios de la paz [*communis illa pacis vitia*]”. El arte de gobernar no tiene que ver con reprimir los afectos, sino con “poner tales fundamentos al Estado [*imperii fundamenta*], que de ahí se siga, no que la mayoría procure vivir sabiamente (pues esto es imposible) sino que se guíen por aquellos sentimientos que llevan consigo la mayor utilidad del Estado [*sed ut iis ducantur affectibus, ex quibus Reipublicae major sit utilitas*]”; por ejemplo, que el deseo de gloria se vea orientado por deseo de aumentar las posesiones²⁹.

Aunque puede leerse la perfectibilidad de cada una de las formas de Estado a partir del mismo mecanismo de incorporación de los ciudadanos al gobierno -de manera tal que su “perfección” esté definida a partir del grado de democraticidad, es decir, de participación del mayor número-, que en su forma más acabada define la naturaleza misma de la república, de todas maneras la diferencia en relación a la democracia absoluta es radical, puesto que la lógica de la *utilitas* difiere totalmente. Aunque puedan estar orientadas al bien común en virtud de los *ordenamientos*, de todas maneras, estas instituciones operan con una *ratio* estratégica que produce “comunidad” sin verdadera “concordia”: un acuerdo inscripto en la racionalidad de las leyes pero no en las mentes y los cuerpos. Siguiendo este motivo, la lectura republicana(-liberal) de Spinoza, extiende esta lógica de la *utilidad* a la

²² Pues si bien “nadie puede negar que el silencio es útil al Estado”, esto no es más que “apariencia de la utilidad [*utilitatis imagine*]”, *TP*, VII, 29.

²³ *TP*, VII, 5.

²⁴ *TP*, VI, 3.

²⁵ *TP*, VII, 5.

²⁶ *TP*, VII, 11.

²⁷ *TP*, VII, 4.

²⁸ *TP*, VIII, 31.

²⁹ *TP*, X, 6.

forma de gobierno democrática -que encuentra, de hecho, su existencia histórica efectiva-. Pero la utilidad que define la constitución misma de la multitud, no es *utilidad común* en el sentido antes descrito, puesto que si la multitud es *sui juris*, *multitudo* es el nombre mismo de la verdadera *utilidad común*, nombre que designa la materialización de uno y el mismo principio natural de utilidad: hacer todo aquello que esté en nuestro alcance que resulte útil para la conservación de nuestro ser, siendo que lo más útil para un hombre es la utilidad *de otro hombre* (no, sencillamente, “otro hombre”, como en la relación amo-esclavo, ni la *utilitatis republicae* como mediadora entre las utilidades particulares).

Si en la existencia misma del *individuum* multitud, es decir, en su potencia, está inscripta la “verdadera norma de su utilidad” [*nostrae utilitatis vera ratio*] de ello no se sigue que dicha “norma” deba poder trasladarse estructuralmente bajo la forma de la ley (no hay un *arte* de la multitud). Pero tampoco se sigue que esto ponga en cuestión la racionalidad de la multitud; problema que presupone que el momento de la razón es la *conciliatio* producida por la ley, antes que la misma constitución “experiencial” de la multitud ³⁰.

El concepto de utilidad define la naturaleza política y la complejidad misma del *conatus*. La utilidad, en su dimensión de “conservación” permite fundar una política representativa, bajo la forma de la ley, el derecho y las instituciones republicanas; en su dimensión de “expansión”, funda una política *irrepresentable*, bajo la modalidad de la acción, la multitud y el conflicto ³¹. La

utilidad, entendida como una *notio communis* permite deducir una ley común y abrir la posibilidad a la concordancia entre la utilidad del singular y la utilidad común ³², pero esto no agota la dinámica que despliega la potencia de la multitud. Con esto, no queremos decir -como sostiene Negri- que la esencia de la potencia se identifica sólo con el poder constituyente: conservación y expansión son dos formas coexistentes -aunque no necesariamente coincidentes- de la potencia, escindir una de otra, o bien subsumir una a otra, es producir una brecha normativa entre la ontología y la política (brecha que el mismo Spinoza en muchas ocasiones tiende a reforzar, aunque bien pueden leerse los conceptos de *securitas* ³³ y *obedientia* subsumidos a la lógica de la *utilitas*).

La permanencia en el estado político del miedo y la esperanza, que en el estado natural expresan exclusivamente la prioridad del *conatus* conservativo, reaparecen en la ambivalencia del derecho natural presente en el estado civil, no sólo como propiedad del individuo sino también de la comunidad, ambivalencia que encuentra en el derecho el principio de conservación de la potencia de la comunidad y en la acción el principio de expansión de la potencia de la multitud, de tal manera que la “obediencia” se presenta como condición necesaria en cuanto es resultante de la esencia misma de la ley. Pero si derecho natural y derecho civil no se identifican plenamente es justamente porque la *vera utilitas* propia del derecho natural excede la *utilitas* que refleja el interés inscripto en el derecho civil, motivo por el cual limitar la razón y

³⁰ La tesis que equipara razón y ley termina conservando la distinción ciceroniana entre *pupulus* y *multitudo*, para definir condicionadamente la *res publicae* como *res populi*. Cfr., Cicerón, *Sobre la República*, Tecnos, Madrid 1992, I, 25, p. 27.

³¹ Marilena Chaui, al exponer la ambigüedad insuperable del derecho natural, considera que “el arte de gobernar se realiza en el interior de esa duplicidad [...] Esto significa también que el derecho civil instituye las leyes y las reglas de la vida política pero que, en sí mismo, no puede ser una realidad normativa, como el derecho civil hobbesiano, porque es el derecho natural colectivo y el derecho llega hasta donde llega el poder para ejercerlo”, *Política en Spinoza*, Gorla, Buenos Aires 2004, p. 333. Sin embargo, esta duplicidad, tal como la hemos expuesto, no sólo emerge en el interior del arte de gobernar, marcando la distancia entre el Estado como realidad normativa y la democracia como derecho colectivo, sino también marcando una relación

de *exterioridad* entre lo político y el arte de gobernar definida por la duplicidad misma del *conatus*, sin confundir la anarquía con la racionalidad (utilidad) de la multitud. Por esta razón, la reunión política de las potencias individuales no se limita al “desarrollo de las fuerzas internas de cada uno por la mediación de la ley creada colectivamente” (*ibid.*, p. 331) sino que ésta es una consecuencia (posibilidad) del desarrollo de las fuerzas internas de la multitud.

³² Cfr., Cristofolini, P. “*Esse sui juris e scienza politica*”, en *Studia spinozana*, I (1985), p. 55; también respecto a la coincidencia absoluta a partir del concepto de utilidad entre “la racionalidad del singular y aquella de la colectividad”, p. 60. Desde otra perspectiva es expuesto el vínculo entre concordancia y noción común en Chaui, *Ob. Cit.*, pp. 332-333.

³³ Cfr., Torres, S. “*Securitas*: retracción y expansión de la potencia democrática spinoziana”, en Tatián, D. (comp.), *Spinoza. Segundo Coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2006.

la política- a la función de mediación es ligar la lógica de la compensación a la lógica de la concordancia, cuya dirección no está lejos de recaer en la "utópica" prioridad del orden (identidad entre utilidad del singular y utilidad común) por sobre el conflicto. El concepto de *utilitas* -como muchos otros- muestra en Spinoza un pensamiento que se desborda a sí mismo (una *ontología* que excede la política y una *política* que excede la ontología), por eso la política spinoziana es tan anti-liberal como anti-comunitaria, porque a través de la emergencia de la utilidad de la multitud rompe la dicotomía -y disuelve la polémica- entre la utilidad del singular y la utilidad de la comunidad, encontrando en la relación entre república y multitud la tensión propia que define la democracia: sólo en este sentido podría afirmarse que *la democracia es el enigma resuelto de todas las constituciones*.

La tarea que queda no es completar la parte de la obra que falta; los ordenamientos democráticos que Spinoza no logró exponer. No hay una arquitectura no desarrollada que nos mostrara otra cosa que la república como modelo institucional democrático. Como afirma al comienzo de la obra, Spinoza no pretende innovar, pero esto vale sólo para una lectura del *Tratado político* como teoría de las formas de gobierno, puesto que es ese el pensamiento de la política que ha dominado la tradición occidental. Es la politicidad de la ontología spinoziana, que emerge en la torsión producida en el "vocabulario político" -que por supuesto no se limita al concepto de *utilitas*- lo que permite pensar la "experiencia democrática" antes que el Estado democrático, esa es la *potencia del pensar* que queda abierta en el *Tratado político*.

Los derechos de los migrantes como mito político

Reyda Ergün, Cemal Bali Akal (U. de Istanbul Bilgi, Turquía)

En la modernidad, el derecho no puede pensarse sino en un vínculo de reciprocidad con el Estado. El Estado se refuerza con su derecho y el derecho con el Estado. Dado que este último no puede pensarse separado de su derecho y que la soberanía, que es ante todo un concepto jurídico, afirma la independencia jurídica absoluta del Estado, entonces el Estado no puede ser considerado como una entidad limitada por su derecho. Si se quiere oponer el derecho al Estado, no se lo puede hacer más que con una lógica que supere la modernidad. «Por ejemplo», en un momento crítico en el cual un centro supraestatal comienza a proponer soluciones a los conflictos nacionales; o también en el momento en el que la lógica del Estado-Nación con su soberanía pierde su antiguo sentido para que el derecho se identifique con un orden universal y se vuelva pensable sin Estado.

En este mismo sentido, los derechos no pueden ser pensados de manera diferente. En la modernidad, el ser humano no puede protegerse sino en un contexto donde el Estado es su interlocutor principal. En un contexto donde se encuentran contrarrestados por los deberes, el bien público, o el interés nacional, los derechos se piensan en una supuesta armonía con las instituciones abstractas para las cuales la prioridad es el Estado. La modernidad se presenta, entonces, como un proceso que *despersonaliza* los derechos. En la medida en que la estructura estatal-nacional actualmente está puesta en tela de juicio, también lo está el concepto moderno de derecho. Los modelos modernos de los derechos y los vínculos establecidos en el interior de cada uno de ellos con un Sujeto -Dios, el Estado, el Individuo-, o las representaciones del hombre que son propias de cada modelo, todo esto pierde su sentido.

Uno de los medios hipotéticos para pensar los derechos contra el Estado, sería poder pensarlos al mismo tiempo como contrarios al derecho moderno. Se puede hablar de un antagonismo entre "el derecho y los derechos", en un contexto en el cual el derecho no puede organizar el espacio corporal/intelectual de la singularidad y en el que cada uno guarda su autonomía frente al otro. A prime-

ra vista esta propuesta parece asombrosa puesto que "el derecho" y "los derechos" tienen el mismo sentido moderno, pero finalmente se debe aceptar que el medio de proteger los "hombres que tienen derechos" pasa por el debilitamiento del derecho moderno. Transformando la libertad de expresión en una libertad corporal/intelectual.

El redescubrimiento de los derechos corresponderá al descubrimiento de una nueva democracia. Será la afirmación de la singularidad contra la estructura moderna que limita los derechos. Dicho de otro modo, la búsqueda de un sistema en el cual cada uno sería un medio ilimitado de expresión corporal/intelectual. Por el momento, sólo se puede hablar de tal democracia según los términos de Spinoza, ésta sería la más propicia a la naturaleza humana. Mientras los hombres, como medios de expresión corporales/intelectuales singulares, no están en comunicación universal, perfecta, recíproca e ilimitada, el establecimiento de la verdadera democracia es imposible. Al igual que es imposible, por otra parte, encerrar la democracia en las fronteras nacionales. Incluso si existe pluralismo, la falta de comunicación perpetuará la existencia de masas silenciosas; y así también el absurdo -en términos spinocianos- de un sistema político en el seno del cual los unos siguen decidiendo en nombre de los otros.

Una realidad de nuestra época abre la vía que permite repensar los derechos. Una vía que abre la migración universal. Justo antes de la modernidad, se había elaborado una teoría del "derecho de comunicación" que se oponía a la nueva lógica moderna. Un derecho de comunicación propuesto como derecho universal. Bajo el nombre general de "derecho de comunicación" se encontraban reunidas las libertades de la circulación ilimitada de bienes, de los hombres y de las ideas. La consecuencia de esta reunificación fue evidente¹. La sola circulación de bienes, si los hombres y sus ideas no circulan, no es suficiente para que se pueda hablar de la realización completa del derecho de comunicación. Tampoco, por ejemplo, si solamente las ideas pueden circular y los cuerpos no. Por supuesto que esta teoría no podía estar en conformidad ni con el modelo de estructuración moderno que dividía el mundo en

¹ Vitoria, F., "De la guerre contre les indiens", en *Les leçons de Francisco de Vitoria sur les problèmes de la colonisation et de la guerre*, Imprimerie de la presse, Montpellier, 1936, pág. 243-247.

entidades nacionales, ni con el mecanismo colonialista que acompaña la modernidad y funciona del centro hacia la periferia siempre en un único sentido.

No se puede separar radicalmente la circulación de los cuerpos de la circulación de las ideas. Cuando se impide a los cuerpos circular libremente no se puede sostener, al mismo tiempo, que las ideas circulan absolutamente libres y viceversa. Desde el punto de vista de los derechos, el problema crucial de la modernidad reside ahí. Las fronteras limitan, en primer lugar, la autonomía corporal/intelectual. Y en el contexto moderno, la democracia, alejada de una verdadera democracia comunicacional, se transforma en un sustituto de la democracia. Para establecer una auto-organización comunicacional en lugar de la dominación del absurdo, es decir, de la minoría o de la pluralidad, es necesario que el derecho de comunicación funcione colectivamente y sin límites. Y es necesario repensar e interpretar el concepto de soberanía en este sentido. La soberanía, ¿es lo opuesto de una verdadera democracia?

Hoy la modernidad está amenazada por algo que puede cambiarla radicalmente. Los antiguos centros coloniales, como consecuencia inevitable de la desregulación del sistema, reciben el contra-golpe de lo que siempre han enviado en sentido único: la migración. Esta necesidad, si se la acepta en lugar de oponerse a ella, puede abrir la vía a la realización universal de un derecho de comunicación. La circulación ilimitada corporal/intelectual es la primera condición de una democracia universal, y los derechos de los migrantes no serán otra cosa que la utilización ilimitada de la libertad de expresión.

La migración se impone a las estructuras cerradas del mundo moderno. Las masas, forzando las puertas, incitan a tomar en serio a los hombres que no son ciudadanos, y que por ello no tienen identidad. Rompiendo estas puertas, fuerzan las estructuras a efectuar un cambio. Con esta amenaza, las fuerzan a replegarse sobre sí mismas, promoviendo el conservadurismo, las posiciones reaccionarias, pero al mismo tiempo, las orientan hacia un nuevo proyecto para repensar el ser humano, los derechos, los espacios autónomos que destruyen el vínculo tradicional Estado/individuo. Gracias a los migrantes, de ahora en adelante lo que puede pensarse son los derechos de los seres humanos reales, libres de iden-

tidades, sea ésta nacional, étnica, religiosa, sexual, etc. Los derechos de los migrantes² constituyen un buen ejemplo para pensar un derecho de comunicación que se podría extender sin cesar para abarcar todo, una circulación corporal/intelectual ilimitada, pero más allá de esta circulación, también la autonomía ilimitada del cuerpo; el cuerpo finalmente liberado de toda identidad.

Si se piensa que la identidad es relativa al colectivo y que todo control invade las identidades, entonces se puede decir con Foucault que “la identidad es la prisión del cuerpo”³. Si el control pasa por las técnicas del cuerpo, ¿es necesario hacer circular los cuerpos infinitamente para impedir su movimiento? Y, por otra parte, si la identidad es relativa al colectivo, ¿la singularidad rompe el control? Quizá se podría sostener que la búsqueda de Spinoza fuera de la comunidad era la de una democracia liberada de toda identidad -la de la *multitudo*.

Si hoy es tiempo de repensar los derechos de una manera crítica, es necesario tener el valor de utilizar los “por ejemplo”. Con una lógica que recurre a la imaginación, al juego libre del espíritu, es necesario cuestionar el *statu quo*, superar los conceptos y las generalizaciones que aprisionan las ciencias sociales. Es necesario decir cosas nuevas que superen los conceptos jurídico/políticos modernos y la supuesta realidad que expresan. En vez de pensar los derechos abstractos de la modernidad, es necesario pensar los derechos concretos de los hombres en su existen-

² “Si los refugiados (cuyo número no ha dejado de crecer en ningún momento en nuestro siglo, hasta llegar a incluir hoy a una parte no desdeñable de la humanidad), representan, en el orden del Estado-nación moderno, un elemento tan inquietante, es, sobre todo, porque, al romper la continuidad entre hombre y ciudadano, entre *nacimiento* y *nacionalidad*, ponen en crisis la ficción originaria de la soberanía moderna. Al manifestar a plena luz la separación entre nacimiento y nación, el refugiado hace comparecer por un momento en la escena política la nuda vida que constituye el presupuesto secreto de ella. Y en este sentido, es verdaderamente, como señala H. Arendt, el “hombre de los derechos”, su primera y única aparición real sin la máscara del ciudadano que continuamente le recubre. Pero, precisamente por esto, su figura es tan difícil de definir políticamente.” (Agamben, G., *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, Pre-textos, Valencia, 1998, pág. 166, 167).

³ Según Foucault, el alma es el efecto y el instrumento de una anatomía política; el alma es la cárcel del cuerpo (*Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975, pág. 34).

cia singular corporal/intelectual. Es necesario liberarse de los conceptos y de las generalizaciones mediante la destrucción de la dualidad espíritu/cuerpo. Así, se podría finalmente decir que la mentalidad moderna, que excluye a las masas silenciosas del espacio de los derechos llamados universales, no es absoluta.

Donna Haraway ha tenido el valor de emprender tal experiencia intelectual con *A cyborg manifesto*⁴. Este es un manifiesto provocador y asombroso que deconstruye para reconstruir. El texto comienza así: *Este ensayo se esforzará en construir un mito político e irónico fiel al feminismo, al socialismo y al materialismo*. Y en el centro de este mito político e irónico se ubica la imagen del Cyborg.

La imagen del Cyborg se crea ante todo desde una nueva perspectiva. Es la imagen que se encuentra en el centro de una lucha política y constituye el sueño irónico de una feminista socialista y materialista intentando reconstruir la realidad social. Pero, ¿por qué un Cyborg? Porque según Haraway la diferencia entre la realidad social y la ciencia ficción no es más que una ilusión. *La ciencia ficción, utilizando el futuro como metáfora, intenta presentar la realidad*. Y cuando se comienza a repensar así la realidad, se comienza también a cuestionar lo que se da como realidad. Y en este proceso, a medida que se atreve a plantear estas cuestiones, se da cuenta de la existencia de la “coacción”. Esta conciencia es necesaria para poder pensar y buscar las probabilidades. Y esta búsqueda necesita, a la vez, la imaginación y una concepción creativa. Haraway dirá que sólo se puede construir la libertad a partir de tal concepción.

*The left hand of darkness (La mano izquierda de la oscuridad)*⁵ de Ursula K. Le Guin prueba que la ciencia ficción es un

⁴ Haraway, D.J., *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, Free Association Books, London, 1991, pág. 149-181.

⁵ Le Guin, U.K., *The Left Hand of Darkness*, ACE Books, New York, 1976; Una sociedad, donde no hay ninguna distinción entre los hombres y las mujeres, donde los seres humanos se transforman periódicamente en un hombre o en una mujer, excedería sobre todo un dualismo que está determinado por las distinciones de espíritu/cuerpo y hombre/mujer. Si se puede recordar el pensamiento de Spinoza, que elimina la distinción tradicional entre la mente y el cuerpo, entonces podemos decir que esta metáfora de una sociedad hermafrodita puede permitirnos reunir el cuerpo y la mente. Gabriel de Foigny (1630-1692), como Le Guin, gracias a una ficción más allá de los géneros,

buen medio para acceder a esta concepción. El héroe de la novela es un embajador. En Gethen cuyos habitantes son hermafroditas, el embajador observa esta sociabilidad que le permite cuestionar su heterosexualidad, pero también las barreras rígidas de su masculinidad... Este es un mundo en el cual los límites entre la amistad y el amor se pierden, donde el *género* está ausente y el dualismo no tiene ningún sentido. Esta experiencia ficticia permitirá repensar la realidad social existente. ¿Qué tipo de sociabilidad puede, entonces, existir en un mundo donde ser mujer u hombre no es determinante? Este es el objetivo de Le Guin. *Sin ofender a nadie, perturbar tanto como se pueda.*

critica su sociedad real que determina a los individuos distinguiéndolos por categorías sexuales. La sociedad contada en el libro *La terre australe connue* de Foigny está totalmente formada por hermafroditas. En este libro, en una manera convencional, Foigny critica el orden social en que vivía y sus valores, en la medida que escribe sobre una sociedad utópica, afirmando a la vez que la existencia de una sociedad ideal es imposible. Esta posición es, en ambos niveles, completamente spinozista. Efectivamente, por una parte es posible superar la dominación del absurdo y de la superstición gracias a una mentalidad crítica. Sin embargo, por otra parte, es imposible superar la naturaleza de la sociedad, que es necesariamente humana, es decir no se puede alcanzar una sociedad perfecta o ideal. El héroe de la novela, que llega a este país por causalidad, toma lecciones spinocianas de parte de los habitantes del país, que se definen como "ser humano completo" porque tienen ambos órganos sexuales, y especialmente del parte de un sabio. Aprende sobre todo que el cuerpo y la mente no pueden separarse. Luego, lo que hace a uno un ser humano completo es que está purificado de sus pasiones. Pues, los semihombres con un solo órgano sexual tienen un conocimiento primitivo y engañoso, por lo cual no pueden encontrar ni su deseo verdadero ni su utilidad verdadera. Y tratando de la creencia, los seres humanos completos tienen el principio de "no hablar sobre la creencia". En este país no hay ceremonias religiosas, ni discusiones sobre la religión. Sobre lo incomprensible se puede saber solamente una cosa, pues, que las cosas no pueden ser otra manera según la necesidad. Hablar sobre esta fuerza incomprensible es inútil, pues sería necesario que ser infinito como Él para poder hablar de Él. En vez de decir cosas falsas, es mejor silenciarse y dejar a todo el mundo libre de pensar como quiera. ¿Quién puede sostener que sabe más que los otros sobre Él? ¿Quién puede sostener que Él se interesa por la humanidad? Eso es la necesidad o "la libertad que se halla en la causa universal a la que todos se hallan unidos de la misma manera" (Foigny, G., *La terre australe connue*, S.T.F.M., Paris, 1990, pág. 83, 92, 93, 100, 108, 109, 113, 114, 120, 122, 124).

Es posible aquí establecer un vínculo entre la imagen del Cyborg y la metáfora de la sociedad hermafrodita. Se equivoca el camino si se piensa que Haraway y Le Guin hacen proyecciones sobre el futuro. Su objetivo no es describir una sociedad futurista, ni decir utópicamente cuál sería "el mejor de los mundos", sino alcanzar "lo que es" desde un punto de vista amplio y crítico. Los Cyborgs y la sociedad andrógena son las metáforas que permitirán conocer mejor al hombre. Una sociedad o una biología alternativas pueden abrir las puertas mentales a la multiplicidad infinita de la realidad.

La imagen del Cyborg que remite a una existencia alternativa, aparece allí donde la diferencia entre el animal y el ser humano, el organismo y la máquina, se evaporan, contrariamente a la que existe en la tradición científica y política. Pues la mentalidad moderna se construye sobre estas dicotomías. Es racista, machista, progresista, basada en la dualidad naturaleza-cultura; la cultura considerada como algo jerárquicamente superior. Ella tiene necesidad de fronteras. Para reconstruirse, crea un Otro frente a ella misma. Y el yo es siempre el producto de reflejos de ese Otro. Haraway, por su parte, en la tradición utópica, comparte con el lector en la imagen de un Cyborg, salido de ninguna parte, un mismo sueño: el de la posibilidad de la construcción de una nueva realidad. El Cyborg es perverso, contestatario, utópico y sin inocencia; la posibilidad de un yo post-moderno, a la vez colectivo y singular. Lleva la bandera de un mito político elaborado allí donde otras dicotomías como las de cuerpo/espíritu, privado/público, mujer/hombre, primitivo/civilizado, pierden todo su sentido; allí donde los conceptos modernos no sirven para nada y en el momento en que la interpretación del mundo a partir de categorías modernas resulta irrealizable.

La migración puede servir de ejemplo para la elaboración de un mito político similar. Es un acontecimiento mal aceptado, tanto por las instituciones como por los conceptos modernos. La definición moderna de los derechos resulta impotente frente a los seres humanos que abandonan su país para preservar su existencia corporal/intelectual. La imposibilidad de encontrar una solución a este problema en los límites modernos, se acompaña de la insuficiencia del estatuto jurídico del Refugiado, creado para definir aquellos que ya no son ciudadanos. Actualmente estamos

obligados a aceptar que el Derecho de los Refugiados es una disciplina que ha nacido muerta; cuando, por universalidad de derechos, se entiende la protección del ser humano justamente allí donde es privado de todas sus identidades. Es imposible proteger a esta gente mediante las instituciones existentes, si ellas no poseen documentos que permitan categorizarlos al menos como refugiados. Una lucha política debe comenzar ahí, allí donde es evidente que la modernidad no puede definir estos derechos.

La búsqueda de una nueva definición serviría para superar las identidades que encarcelan las singularidades en generalizaciones y abstracciones, olvidando su multiplicidad. Para proteger los derechos del ser humano, se debe proteger su autonomía corporal/intelectual, sin remitirse a una identidad. De lo contrario lo que se protege no son más que las mismas identidades. Los valores que determinan el contexto en el cual el hombre debe vivir, se elaboran también a partir de estas identidades que no son en realidad más que abstracciones. Si se deben repensar los seres humanos que tienen derechos como tales, es necesario prepararse a girar hacia una concepción que no reenvía a los mecanismos de la abstracción. Tal concepción sólo es posible si se supera el reflejo de pensar el cuerpo como algo separado del espíritu.

Spinoza, devolviendo los valores al cuerpo, supera la dicotomía cuerpo/espíritu. Por supuesto que, en el tejido complejo de los vínculos ilimitados establecidos entre una multiplicidad de cuerpos, se puede hablar de una aprobación general de los valores supuestamente comunes. Pero es necesario no olvidar plantear la cuestión ficticia. Por ejemplo, si los seres humanos poseyeran otras propiedades biológicas-afectivas ¿qué sería de los valores?

“Por ejemplo” si todos los seres humanos se volvieran hermafroditas, ¿qué sucedería con los valores contruidos sobre la heterosexualidad? ¿Se puede negar que se viva una sociabilidad contruida sobre dicotomías que la imagen del Cyborg ridiculiza y que se realiza al mismo tiempo que una mentalidad que no es más que una reproducción ficticia? ¿Se debe afirmar que ciertos seres humanos, que no son ni ciudadanos ni refugiados, no tienen el derecho de existir corporalmente/intelectualmente? ¿Es necesario, por abstracciones, renunciar a las singularidades? ¿Hasta cuando la mentalidad, que dice que la excepción no opone la regla, continuará determinando lo que es humano? ¿Cuándo se vivirá en una

sociedad que vea y muestre la singularidad sin negarla tomándola como excepción? Si una propuesta contiene una excepción, en relación con los seres humanos, esta propuesta no puede convertirse en una regla y no puede ser válida para todos. Pues entonces la dicha mentalidad no es más que el rechazo de la autonomía corporal/intelectual como existencia concreta. Ahora bien, la modernidad ante este problema relativo a los derechos, no ha podido proponer más que La Regla; excluyendo la mujer porque no es hombre, el negro porque no es blanco, el migrante porque no es ciudadano.

Si el mundo se globaliza verdaderamente, es necesario olvidar todo lo que se ha aprendido y repensar los derechos de los seres humanos que resisten para existir, sus derechos no son otra cosa que esta resistencia.

En la filosofía de Spinoza se hallan muchas oportunidades que nos permiten pensar sobre este tema.

Traducción de Emmanuel Biset

Spinoza y la libertad de pensar, hablar y publicar

Miriam van Reijen (U. de Tilburg, Holanda)

"...que cada uno piense lo que quiera y diga lo que piensa..."¹

I. En la sociedad Oeste-Europea actual, y sobre todo en el país natal de Spinoza, Holanda, se habla mucho de "tolerancia" y libertad de expresión, y muchas veces Spinoza es tomado como referencia en los debates actuales. La semana pasada fue publicado el "canon" holandés, esto es, nuestra identidad, nuestra propiedad cultural, todo lo que los niños en las escuelas y los inmigrantes tienen que saber para poder integrarse. Erasmo, Hugo Grotius y Spinoza aparecen en ese canon, tres pensadores de la tolerancia. Se olvida, o bien a veces se ignora, que en el siglo XVII la República Holandesa no era tan tolerante y que Spinoza mismo no tenía la libertad de publicar que él mismo defendía. Y también se ignora qué es lo que realmente escribió Spinoza sobre la tolerancia, la libertad de expresión, y los límites de la misma, así como cuáles fueron sus argumentos en favor de esa libertad y cuáles en favor de sus límites. Creo que las ideas de Spinoza sobre estos temas, además de ser centrales para los investigadores de su filosofía, son de suma utilidad para el debate político holandés actual, pero también para otros países.

Antes de hablar de Spinoza quisiera dar una definición adecuada de la idea de "tolerancia", porque en los medios, publicaciones y discusiones, se evidencia una ausencia de claridad en relación al significado de esa palabra, aunque se la utiliza mucho. Sobre todo, me interesa aclarar que por tolerancia no debe entenderse ni indiferencia ni una virtud moral, por eso comenzaré con una clarificación y definición del concepto.

¹ Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, Alianza Editorial, Madrid, 2003, cap. XX, p. 412.

Tolerar algún mal

Desde el principio, como ya puede leerse en Agustín (354-430) solamente se habla de una manera sensata de la tolerancia cuando se hace referencia a algo que uno considera es un mal, algo indeseable. El mismo motivo se repite en las famosas palabras de Voltaire: "yo detesto lo que dice usted, pero voy a hacer todo para defender el derecho de decirlo". El hecho de que solamente pueda considerarse la "tolerancia" frente a algo que uno considera un mal o algo indeseado es importante, porque hoy en día se dice muchas veces que la tolerancia -la tolerancia holandesa- en el fondo es idéntica a la indiferencia o a aceptar la aprobación de todo. Yo prefiero una definición o descripción de la tolerancia que posibilite desarrollar argumentos razonables sobre el problema. La siguiente forma parece servir: tolerancia es no impedir o prevenir algo, aunque se lo vea como un mal o resulte indeseable, y aunque se esté en condiciones de hacerlo. La tolerancia se refiere a algo que uno considera como indeseable o un mal, pero tolerar no significa prevenir ni impedir, aunque uno esté capacitado para hacerlo. Entonces, ¿por qué no hacerlo? Spinoza habla solamente una vez de "tolerar", en el *TTP*, capítulo VII, en ocasión de la injuria, es decir, de un sufrimiento, un padecimiento. Pero la tolerancia, no en el sentido de impedir algún mal, aunque uno sea capaz, es actuar, obrar. Uno no hace uso de su fuerza por un motivo, ésta es potencia; de realizarse, de perseverar en su ser. En tal caso, es elegir evitar un mal considerado mayor realizando un mal menor, esto quiere decir un bien considerado mayor.

¿Por qué tolerar algo considerado malo?

Esta descripción evoca al menos dos preguntas: en primer lugar ¿por qué hay que tolerar algún mal cuando uno es capaz de evitarlo o impedirlo?; en segundo lugar, cuando uno elige o prefiere tolerar algún mal ¿es esto una virtud? ¿Por qué la tolerancia tiene un sabor a bueno? Para responderlas hay que distinguir dos casos en donde aparece la tolerancia: el primero se refiere a la tolerancia de algo indeseado por necesidad, entonces es un pade-

cimiento; eso ya no parece virtud. A este caso Spinoza lo llama padecer por impotencia, esto quiere decir padecer la fuerza superior de otro, aquí se está lejos del mérito y, por supuesto, no es una virtud.

En el segundo caso uno tolera algo indeseado o algún mal por propia decisión o elección. Esta idea parece ganarse el nombre de mérito o virtud. Spinoza la llama tolerar (obrar) por fuerza o poder: es contenerse de hacer uso de la fuerza, y a eso mismo Spinoza lo llama poder. Porque uno tiene la fuerza es capaz (contrario al primer caso), pero se contiene por "motivo propio" (= conato, perseverar en su ser). Pueden distinguirse entonces dos niveles de fuerza o poder: el uso concreto de la fuerza y la potencia que es esencia misma del individuo, el conato. A esto lo veremos enseguida, cuando hablemos del motivo. Esta es la tolerancia como virtud, de la que algunos se enorgullecen y por la que algunos admiran a la Holanda de los siglos XVII y XXI. Aparte de la pregunta que bien puede hacerse, sobre si el hecho de tolerar, es decir, dejar existir algún mal, puede igualar a un bien -la llamada paradoja de la tolerancia tolerando intolerancia- queda un interrogante aún más difícil para mí -más allá del bien y del mal-: por qué motivo hacerlo.

Nuevamente: ¿por qué tolerar algo considerado un mal?

Esta es la pregunta por el motivo: por qué uno elige la tolerancia, es decir, por qué dejar que el mal permanezca. Spinoza lo dijo así: "y que no sufre ningún mal, si no es por evitar un mal mayor o por la esperanza de un bien mayor. Es decir, que cada uno elegirá, de dos bienes, el que le parece mayor y, de dos males, el que le parece menor"². En los años '60, Herbert Marcuse llamó a esto tolerancia represiva; tolerar un mal menor para evitar un (estimado) mal mayor. Otro motivo posible puede ser esperar conseguir u obtener algo positivo/bueno para uno mismo. Por ejemplo, puede ser tolerado un comportamiento de los hijos con el que no se está de acuerdo (por considerarlo un mal o algo indeseado), pero no impedirlo o prohibirlo, porque se cree más impor-

² *Ibid.*, Cap. XVI, p. 338.

tante que ellos hagan su propia experiencia o que tomen sus propias decisiones. Otro ejemplo, de carácter social o político (en Holanda), es la tolerancia frente a comportamientos (indeseados) que son efecto de otras costumbres u opiniones, porque se estima mucho el respeto para con los demás, o la diversidad cultural.

La diferencia entre los dos motivos (evitar un mal mayor u obtener un bien mayor) se corresponde a la diferencia que ve Spinoza entre padecer, re-accionar por miedo del vulgo, y obrar, actuar por recta razón, por el conocimiento de lo bueno que posee el sabio. Pero a pesar de esta diferencia (pasión - razón), los dos motivos son idénticos en su origen: el conato. Finalmente, todos los motivos en todos los casos concretos (generalizando los dos motivos: evitar un mal o conseguir un bien) pueden ser reducidos a un único motivo original: se elige por un (estimado) mal menor o por un (estimado) bien mayor para sí mismo. Aunque en un caso, pareciera que se elige un bien para los otros (los hijos o un grupo social) en contra del bien propio, viéndolo con mayor determinimiento, también resulta un bien mayor para uno mismo, porque no se desea padecer un mal al optar por no hacerlo. Entonces, el "sacrificarse por otro" redundaría en interés propio, y así lo entiende Spinoza; no hay otra manera, pues ésta es la esencia del hombre. La persona que tolera algún mal persevera en el ser al lograr un bien para sí mismo. Es posible que esta sea la forma menos visible del interés propio, pero no por ello deja de serlo; así, no es una virtud "moral", pero sí es virtud en cuanto potencia.

La tolerancia no es una virtud moral

Habíamos afirmado que la tolerancia no es virtud moral cuando se tolera por fuerza, por necesidad, porque en ello no hay mérito alguno. Pero tampoco lo es cuando se elige (no importa si cree en el libre arbitrio o no), sea cuando se elige el menor de dos males, sea cuando se elige directamente un (estimado) bien, porque ambas posibilidades son el resultante de la elección basada en el interés propio. Entonces, según Spinoza, ambas son efectos del conato, de la esencia, de la potencia; comprenden la realización de uno mismo. Por ello, aun cuando uno mismo no sea consciente y se queje por ser forzado o por sacrificarse en función del interés

del otro, el castigo por desconocer el interés propio, o por no aceptarlo como natural, consiste en estar afectado por las pasiones tristes, como la culpa, el rencor o la ira.

Una tolerancia radical

Según Jonathan Israel, Spinoza es el representante más famoso de la Ilustración Radical, en la Holanda el siglo XVII, 100 años antes de la Ilustración moderada de Francia e Inglaterra³. Jonathan Israel llama a Spinoza radical por su idea de "tolerancia", comparándolo con el moderado John Locke. ¿Por qué? Resumiendo, la diferencia, según Israel, es que la defensa de la tolerancia de Locke es moderada porque proviene de una imagen cristiana del hombre, esto significa que el fin es la salvación de la salud espiritual humana; así, su argumento es teológico, y su tolerancia resulta limitada, pues solamente se refiere a los cristianos protestantes, pero no es reconocida para los deístas, los ateos, ni para los católicos u otros credos.

Al contrario de Locke, Spinoza defiende una tolerancia radical, basada en un argumento filosófico, proveniente de una imagen secular del hombre; el hombre como ser pasional y racional. Spinoza defiende una tolerancia universal, para todas las opiniones y sus expresiones, sean religiosas, filosóficas, políticas o científicas. Para Locke, el límite de la tolerancia se encuentra en el contenido de las opiniones, es decir, cuando -según él- éstas son peligrosas, pues corrompen la salud del espíritu. Para Spinoza, el límite no se encuentra en las opiniones mismas, el límite se establece en las acciones consideradas peligrosas, aquellas que resultan ser una amenaza para el Estado.

Spinoza: sobre la tolerancia

Como ya hemos dicho, la palabra tolerancia (*tolere*) aparece sólo una vez en las obras de Spinoza, bajo el sentido de padecer

³ Israel, J., *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

por necesidad. En el *TTP* Spinoza también escribe sobre eso que hemos definido como tolerancia (no sancionar algo indeseable, aunque uno sea capaz de hacerlo): Spinoza escribe sobre “la libertad de filosofar”, es decir, sobre la libertad de pensar, opinar, hablar, escribir y publicar. El subtítulo del *TTP* dice: “Contiene varias disertaciones, en las que se demuestra que la libertad de filosofar no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y para la paz del Estado, sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella la paz del Estado e incluso la piedad”⁴.

En una carta a Henry Oldenburg de 1665 Spinoza enumera los motivos que lo llevan a escribir el *TTP*: en primer lugar, los prejuicios de los teólogos, quienes son “para los hombres un obstáculo para filosofar”; en segundo lugar, las repetidas acusaciones de ateísmo; y, finalmente, “la libertad de filosofar y de expresar lo que pensamos; deseo afirmarla por todos los medios, ya que aquí se la suprime totalmente a causa de la excesiva autoridad y petulancia de los predicadores”⁵. Dejaremos de lado el segundo motivo para ver cuáles son los argumentos que presenta Spinoza para fundamentar la idea de tolerancia radical, es decir, la completa libertad de pensamiento y expresión.

En primer lugar, Spinoza distingue la Escritura/teología/Iglesia (que trata sobre la piedad) de la filosofía/ciencia (que trata sobre la verdad). El problema es que, en la práctica, los teólogos intervienen la labor filosófica impidiendo el libre pensar, pues tienen pretensiones de de verdad. En segundo lugar, Spinoza distingue la filosofía de la verdadera religión (compuesta por ideas y actitudes individuales) y de la política del Estado (cuyo fin es la seguridad y la paz pública). Es a partir de estas distinciones que Spinoza sostiene que la libertad de filosofar no perjudica a la piedad, ni a la paz del Estado, para lo cual presenta tres tipos de argumentos en favor de la libertad de pensar y de expresarse en el Estado:

- 1) Un argumento filosófico: la naturaleza del hombre.
- 2) Un argumento racional o práctico: el fin del Estado.
- 3) Un argumento ético: la vida buena o la felicidad.

⁴ Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, op cit., p. 60.

⁵ Spinoza, B., *Correspondencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, Carta 30, p. 231.

“Argumento” contra los teólogos en favor de la libertad de pensar

Spinoza critica a los teólogos (calvinistas contrarremonstrantes) que impiden el libre pensamiento, porque tergiversan los textos de la Escritura con el fin de dominar el vulgo. Su saber es un pseudo-saber. Ellos utilizan argumentos pseudo-religiosos para mantener la *superstitio*, y con su poder sobre los espíritus intentan conseguir poder político. Así los teólogos dañan la filosofía, impidiendo el libre pensar, con su pretensiones de verdad. Y dañan la religión, porque la transforman en superstición.

El “argumento” de Spinoza es presentado a partir de la separación absoluta que existe entre la teología/religión (creencia, piedad, obediencia) y la filosofía/ciencia (razón, verdad), dejando de lado las razones por las cuales los teólogos -lo mismo como los escritores de literatura, los pintores y los músicos- pueden pretender poseer la verdad. Este argumento no va dirigido a convencer a los teólogos; es un argumento desde fuera, diferente a los argumentos que presentará a los políticos. En realidad, no es argumento, es una toma de posición, un axioma. Pero después de haber separado la filosofía/ciencia de la teología, a partir de la distinción entre verdad y piedad/obediencia, Spinoza presenta los argumentos filosóficos, prácticos y éticos.

Los argumentos dirigidos a los políticos a favor de la libertad de pensar

Como Spinoza lo manifiesta en el subtítulo del *TTP*, el objetivo de la obra es mostrar que la libertad de pensar y hablar no es una amenaza para el Estado; por el contrario, ésta es una condición necesaria para su estabilidad. Los argumentos filosóficos y prácticos serán presentados, sobre todo, en el capítulo XX, titulado “Se demuestra que en un Estado libre está permitido que cada uno piense lo que quiera y diga lo que piense”. Yo distingo aquí los argumentos filosóficos y prácticos o racionales de los argumentos “éticos”; lo filosófico/práctico es una cuestión de hecho, lo ético es lo deseado, un ideal:

1) La argumentación filosófica está basada en la naturaleza (de hecho) del hombre. La pluralidad de opiniones simplemente no se puede anular porque cada uno percibe y piensa según su *natura*, su posición y las influencias del ambiente. Es imposible impedir que los individuos piensen lo que piensan, entonces resulta imposible quitarles el llamado "derecho" de pensar libremente (en sentido espinosista de "libre", es decir, sin impedimentos), porque siempre quienes sean capaces de hacerlo, lo serán en función de su propia fuerza. De igual manera, resulta imposible para los hombres desear pensar diferente de lo que ellos mismos piensan, porque en sentido propio el pensar no depende de uno mismo. Tener una opinión o no tenerla -no importa que sea falsa o verdadera-, tener un recuerdo o no tenerlo, no se puede elegir ni impedir. Así como, según Spinoza, expresarlo o reprimirlo, no depende del libre arbitrio. Lo único posible, dada la naturaleza del hombre, es que el Estado (y por supuesto, también cualquier otro individuo) puede hacer uso del hecho de que cada uno busca con estima el interés propio o bien, busca perseverar en el ser. Pero eso solamente en cuanto nos referimos al hablar, escribir y publicar; no en el hecho de pensar, recordar y sentir. Sin embargo, en definitiva solamente se trata de un intento, por parte de otro individuo o del Estado, porque la persona que por su naturaleza, necesariamente, prefiere el castigo, siempre es capaz de actuar según su propio criterio.

2) La argumentación racional (sana razón = utilidad) para justificar la libertad de pensamiento y expresión está basada en una argumentación filosófica sobre la naturaleza del hombre, tal como lo hemos descrito arriba; además, en el objetivo, el fin e interés del Estado, tal como lo entiende Spinoza en su filosofía política. El objetivo del Estado es garantizar la seguridad, el orden y la paz, y por tal motivo, promover el bienestar, la libertad y la felicidad de los ciudadanos. El soberano solamente puede mantener su poder, y lograr su objetivo, cuando no utiliza demasiada fuerza y violencia. Tiene que necesariamente ponerse un límite (mal menor) para no arruinarse (mal mayor). La represión y la dictadura producen disconformidad y rebelión, por ello son contra productivos para la consecución del fin del Estado, esto es, para perseverar en su ser.

Al mismo tiempo, el objetivo de la seguridad y la paz suministran el argumento racional, práctico, instrumental y político para señalar los límites de la libertad de hablar, escribir y actuar. El límite se da cuando la acción (vamos a ver en seguida que alguna manera de hablar puede ser forma de actuar) se constituye en una amenaza para la seguridad y la supervivencia del Estado. De esto se sigue que está permitido criticar una determinada ley, pero no está permitido no obedecer esa misma ley; no obedecer al derecho positivo, que vale de hecho, mientras aún posea fuerza. ¡Ni está permitido, mediante la palabra, intentar convencer a otros de no obedecer! Esta forma de hablar equivale a una forma de actuar.

3) Spinoza también presenta un argumento ético. En sentido spinozista, "ético" quiere decir según la razón (útil para perseverar en el ser, el arte de vivir, la vida buena o feliz). La libertad de pensar es una virtud, en cuanto que es potencia, fuerza, perseverar, desarrollarse, realizarse. Con la libertad de pensar, hablar y escribir, y en tanto nos damos cuenta de lo que los otros individuos piensan, dicen y escriben, el conato de la potencia de pensar, el deseo de entender y conocer se realiza, y esto da alegría y felicidad. El intercambio y la confrontación con otras opiniones desarrolla el entendimiento uno mismo y el entendimiento de los otros y del mundo.

Entonces, solamente la libertad de acción religiosa y política puede y tiene que ser, a veces, limitada; nunca la libertad de pensar, hablar o escribir. Esto es así por el motivo práctico de la seguridad y paz, pero también por el motivo "ético": porque la limitación sobre uno mismo puede ser condición para la posibilidad de la libertad de formarse una opinión de otro(s). Por eso Spinoza defiende la libertad de pensar, hablar, escribir y publicar, pero no de toda acción. Esta es una tarea del Estado: dar a entender esta diferencia a los ciudadanos, dejándolos conocer la racionalidad de tal motivo. Además de estimular la discusión, por ejemplo por medio de promover la libre formación de opiniones, el Estado también tiene la tarea de limitar tanto como le sea posible los eventuales efectos negativos de la libertad de pensar y hablar, como lo hace también con otros comportamientos no prohibidos, aunque a veces pueden tener consecuencias indeseadas para otra

gente, como (el ejemplo es de Spinoza) las bebidas alcohólicas o (en nuestro tiempo) el tráfico.

La libertad de religión en el Estado

Es interesante e importante para la actualidad (en Holanda) detenerse en el significado de la opinión que tiene Spinoza sobre la libertad de religión dentro de un Estado. En primer lugar, como hemos visto, no cabe ninguna sanción contra lo que los individuos creen, opinan, escriben, juzgan, interpretan y hablan. Todo esto queda libre, en el sentido dado, es decir, libre de sanción. Los hombres siempre piensan que piensan y creen que creen, no por voluntad, sino necesariamente, y esto no se puede impedir. Por esta razón, ninguna opinión religiosa queda excluida de esta realidad. Pero el Estado tiene que controlar las acciones, el obrar de personas, grupos y también de iglesias. El objetivo del Estado (la paz y seguridad) es también el argumento (práctico, racional) a favor de los límites de la libertad de actuar. La libertad de religión en el Estado no quiere decir libertad de acción para las iglesias. Por el contrario, sus prácticas pueden ser prohibidas cuando impiden la libertad de pensar de los individuos, cuando influyen en la vida, en los libros que pueden leer, en la enseñanza y la educación, en la familia y las relaciones de pareja, de hijos y padres. Entonces, libertad de religión significa ser libre de (estar precavido contra) la religión, ¡no "libertad de practicar su religión"!.

El Estado decide qué prácticas religiosas particulares o de iglesias (acciones, ritos, cultos) deja sin sancionar o, por el contrario, intenta prohibir y sancionar, porque sí existen motivos para ello. El argumento para tolerar o sancionar es el mismo: promover el desarrollo del entendimiento de los individuos y garantizar lo más que posible la paz y la seguridad del Estado. El argumento para limitar la libertad (= no sancionar) de una religión, sea la doctrina o la práctica, incluso dentro de la comunidad religiosa, puede ser también la libertad de desarrollarse como ser humano y como ciudadano.

La opinión de Spinoza, expresada brevemente, es: libertad completa (tolerancia radical) de pensar, hablar, escribir, publicar; libertad o tolerancia limitada de actuar. Solamente al último se puede y se "debe" poner límites. Y Spinoza indica qué palabras - hablar con maña, con ira u odio, haciendo uso de argumentos falsos- pueden entenderse como acciones y, por este motivo, son susceptibles de sanción. Hay palabras que tienen carácter de acciones dado que algunas expresiones de palabras son acciones lingüísticas: como se dice en la filosofía anglosajona del siglo veinte, hay maneras de hablar que son "preformativas".

Spinoza militante

Florencio Noceti (UBA)

1663, La Haya. La asamblea de los Estados Generales de Holanda -controlada por el partido oligárquico de los *staatgesinden*- se declara soberana en un documento redactado por su secretario jurídico, Jan de Witt. La proclama ni siquiera menciona a la alicaída casa de Orange, cuyos *stathouders* habían reinado sobre el país desde la independencia. El año anterior el mismo de Witt -que es el líder del partido regente y acaso el personaje más poderoso de la región- ha colaborado con Pieter de la Court en la redacción del *bestseller* de aquel tiempo: "El Interés de Holanda", un manifiesto liberal y republicano que al momento de la declaración lleva ya una decena de ediciones.

Baruch Spinoza no tiene aún treinta años, pero es mucho más que un mero simpatizante de la facción republicana. Está a punto de transformarse en lo que hoy llamaríamos un intelectual más o menos orgánico del partido y se mantiene en contacto con algunos de sus personajes más influyentes: Conrad van Beuningen, Conrad Burgh, Jan Hudde y acaso -a través de ellos- con el propio de Witt. Se ha instalado en Voorburgh, un suburbio de la nueva capital política, y se entrevista a menudo con todos ellos. En los años subsiguientes -y tal vez a instancias de sus nuevos compañeros de ruta- abandonará tanto la docencia como la redacción de su *Ética* para dedicarse a la elaboración del *Tratado Teológico-Político* -otro *bestseller* de entonces- que será reconocido por propios y ajenos como la más lograda fundamentación ideológica del partido dominante.

La preparación del *Tratado* concentrará los esfuerzos de Spinoza entre 1665 y 1670, y su impresión y distribución se llevarán a cabo con todos los recaudos que exige un texto revolucionario. Pero antes de eso, el joven príncipe de los filósofos tendrá la oportunidad de foguarse en una virulenta polémica teológica con el oscuro Willem van Blijenbergh. El tal van Blijenbergh, que tiene exactamente la misma edad que Spinoza, es por entonces un exponente menor de la conservadora teología del calvinismo *gomarista* -soporte ideológico de los partidarios del desplazado

stadhouder- y ocupa su tiempo libre en la redacción de panfletos de denuncia contra mennonitas, librepensadores y socinianos¹.

Es en el curso de aquella temprana correspondencia que el filósofo expresa por primera vez una actitud bastante característica de aquel período. Sostiene Spinoza en la primera respuesta que le ofrece a van Blijenbergh, y para gran escándalo de éste:

“Para responder a lo primero digo que la escritura, porque sirve para el común del pueblo, habla de manera humana porque el pueblo no es capaz de comprender cosas elevadas. Y por eso yo creo que todas las cosas que dios reveló a los profetas como necesarias para la salvación fueron escritas como leyes, y así los profetas versaron toda una parábola, a saber: Primero representaron a dios como un rey y un legislador, porque él había revelado los medios para la salvación y la perdición de aquellos de los que era causa. A los medios, que no son más que causas, los llamaron leyes, y los escribieron como si fueran leyes; a la salvación y a la perdición, que no son nada más que efectos que se siguen de esas causas, las representaron como recompensa y castigo. Y ordenaron sus palabras más según esa parábola que según la verdad, y generalmente representaron a dios como un ser humano, a veces iracundo, a veces compasivo, a veces deseando lo futuro, a

¹ A modo de digresión, me gustaría mencionar los títulos de dos obras publicadas por Willem van Blijenbergh tras la crisis política de 1672 que habría de costarles a Jan de Witt el poder y la vida, y a Spinoza la buena estrella y la posibilidad de publicar sus escritos. La primera es de 1674, año en que la Corte de Holanda - ya completamente adicta al *stadhouder*- prohibió el *Tratado Teológico-Político*. Se intitula *Vindicación de la Verdad de la Religión Cristiana y de la Autoridad de las Sagradas Escrituras contra los argumentos de los ateos: una refutación de ese libro blasfemo llamado Tractatus Theologico-Politicus en la que se demuestra, tanto por el entendimiento natural y la filosofía, como por las Sagradas Escrituras, cuán perniciosas para el alma y para el país son las opiniones de su autor y cuán necesaria es para ambos la Religión Cristiana*. La segunda, llamada *Refutación de la Ética o Arte de la moral de Benedictus de Spinoza, principalmente en cuanto hace a la esencia y a la naturaleza de Dios y del alma: En la que a fuerza de razones tomadas de nuestro atento entendimiento no sólo se invalida y refuta la fundamentación de sus pruebas de ateísmo, sino que asimismo se demuestra claramente que analizado en profundidad el texto en general no cumple con las leyes de la demostración geométrica*, se publicó en 1682, tras la edición póstuma de las obras de Spinoza.

veces invadido por los celos y la suspicacia, y hasta [a veces] engañado por el diablo. De modo que los filósofos y todos aquellos que, con ellos, están encima de la ley, esto es, que siguen la virtud no como una ley sino por amor, porque eso es lo mejor, no tienen que inclinarse ante tales palabras”².

De modo que los filósofos (...) están encima de la ley y para colmo el pueblo no es capaz de comprender cosas elevadas. Serán estas mismas convicciones las que animen el peculiar autopo- sicionamiento del autor del “Tratado Teológico-Político”. Un famoso pasaje del prefacio a ese libro transmite esta sensación aún más vivamente en clave ya no sólo teológica, sino también... política:

“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 el temor que necesitan para mantenerlos en la servidumbre, de tal modo, que crean luchar por su salvación cuando pugnan por su esclavitud; y que dar la sangre y la vida por servir al orgullo de un tirano les parezca lo más glorioso. ¿Cómo sería posible concebir algo semejante en un estado libre? ¿Y qué sería más deplorable que propagar en él tales ideas? Puesto que nada hay más contrario a la libertad general que cohibir con prejuicios o de cualquier otro modo el libre ejercicio de la razón individual”³.

La tarea del filósofo en el “Tratado Teológico-Político” consistirá, de allí en más, en tomar por asalto el imaginario político para acabar con esos *prejuicios que a los hombres racionales los transforman en brutos, privándoles del libre ejercicio de su razón, de discernir lo falso de lo verdadero, que parecen forjados deliberadamente para extinguir y sofocar la antorcha de la razón humana*⁴. La misma batalla entre los prejuicios de los ignorantes y la razón de los filósofos, heredada de la por entonces ya larga tradición del libertinismo erudito, había presidido también el tex-

² Spinoza, Baruch y Blijenbergh, Willem, *Las Cartas del Mal*, Caja Negra, Buenos Aires, 2006, página 29.

³ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico-Político*, Porrúa, México, 1998, Prefacio, página 218-9.

⁴ *Ibid.*, Prefacio, página 220.

to liminar de la corriente, el mentado "Interés de Holanda". Decía de la Court, ¿o acaso era de Witt? al comenzar:

"Concluyo que los habitantes de Holanda, sean gobernantes o súbditos, no pueden recibir un daño mayor en su política, que el ser gobernados por un monarca o señor supremo: Y que por el contrario, Dios no puede darle a un país en nuestra condición una bendición temporal mayor, que la introducción y la preservación del gobierno de una república libre. Pero viendo que esta conclusión se opone a los prejuicios generales y duraderos de todas las personas ignorantes, y consecuentemente de la mayoría de los habitantes de estas provincias unidas y que a algunos de mis lectores podrían disgustarles este tratado por lo que acabo de decir, a menos que se los convenza de algún modo de obviar sus errores. Les ofreceré entonces estas razones"⁵.

Y en palabras aún más crudas a medida que el texto avanza:

"Los parásitos del Estado, y, de hecho, de la humanidad, se atreven a hablar de las repúblicas con el máximo de los desprecios, haciendo una montaña de cada vizcachera⁶, discursando largamente acerca de sus defectos y ocultando todo cuanto tienen de bueno, porque saben que nadie los castigará por lo que dicen. Por lo que todo el populacho (de acuerdo con el viejo verso latino), privado de conocimiento y juicio, y por lo tanto inclinándose hacia el lado más seguro, y teniendo en alta estima la pompa vacía de los reyes y los príncipes, dice a ello "amén". Especialmente cuando es mantenido en la ignorancia y es irritado en contra del gobierno legítimo por predicadores con voluntad de dominio dispuestos a introducir un poder independiente y arbitrario de gobierno eclesiástico, como los que -Dios nos guarde- abundan en Holanda. Al contrario, entre los habitantes de un estado perfectamente libre,

se encontrarán pocos que se inclinen a instruir y enseñar a otros cuanto mejor que una monarquía, o una cabeza suprema, es una república, porque saben que nadie los recompensará por ello; Y que por otra parte es tan peligroso contrariar a los reyes, a los príncipes y a los grandes hombres, que ni siquiera sus amigos pueden hablar con ellos del viento y del clima sin poner en peligro sus vidas; Y que los reyes con sus largos brazos pueden dar fuertes golpes"⁷.

Hasta en el detalle de sus referencias eruditas coinciden de la Court y Spinoza. Pues el primero alude aquí a un verso de las Sátiras de Juvenal: *Sed quid? / Turba Remi sequitur fortunam, ut semper, et odit damnatos* (¿Y qué dice la turba de Remo? Sigue a la fortuna, como siempre, y ultraja a los condenados), y el segundo cita en el prefacio de su tratado las historias de Quinto Curcio: *Nulla res multitudinem efficacius regit quam superstitio* (No hay medio más eficaz que la superstición para gobernar a la muchedumbre)⁸. Pero es el acuerdo de fondo el que nos interesa: Una peligrosa masa de ignorantes y supersticiosos - engañada y sometida a las inconstancias de la fortuna- debe ser desactivada y redimida por un puñado de eruditos - sabios y perseverantes- que gozan del libre ejercicio de su razón.

Se trata así de subordinar la transformación del campo político a la transformación del imaginario político y en definitiva la propia Política a la Filosofía. Y Spinoza no hace más que exagerar esa subordinación al afirmar, todavía en el prefacio: *Las controversias de los filósofos suscitan en la Iglesia y en el Estado las pasiones más ardientes, de donde nacen los odios, las discordias y las sediciones que son su consecuencia, sin hablar de un sin número de males que sería muy largo enumerar*⁹. Como si ése fuera el orden de lo determinante y lo determinado.

1675. Amsterdam. Todo ha cambiado. La República -derrotada en las guerras de navegación contra Inglaterra- está en ruinas. Guillermo III de Orange ha sido restituido al cargo de *stadhouder*; Jan de Witt derrocado y linchado por una turba oran-

⁵ De la Court, Pieter, *Interest van Holland-The True Interests and Maxims of the Republic of Holland*, Nourse, London, 1746, Parte I, Capítulo I, página 6. La traducción es nuestra. Mía y de Natascha Dolkens.

⁶ El término del original holandés, así como el de la traducción inglesa, alude a las irregularidades que en el terreno provocan las excavaciones de los topos, pero visto que no abundan los topos en estas latitudes, he preferido el más telúrico "vizcachera".

⁷ *Ibid.*, Parte I, Capítulo I, páginas 7 y 8.

⁸ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico-Político*, op. cit., Prefacio, página 218.

⁹ *Ibid.*, Prefacio, página 220.

gista; Los de la Court han huido a Amberes, para refugiarse en casa de una hermana (papelón); Y Willem van Blijenbergh es un alto funcionario del régimen. Baruch Spinoza vive recluido en una buhardilla. La censura y la persecución le impiden publicar la "Ética" que otrora postergara y que ahora acaba de completar. Dedicar su tiempo a la redacción del "Tratado Político" que nunca terminará. Como el título mismo indica, las preocupaciones teológicas de la juventud han pasado a un segundo plano.

Ha cambiado también la actitud del tratadista ante el problema político. Los primeros párrafos son un índice de la profunda alteración en el autopoicionamiento. *De todas las ciencias que tienen aplicación, se considera que es la política la que presenta mayor disparidad entre la teoría y la práctica, juzgándose que no hay hombres menos apropiados para gobernar el estado que los teóricos, es decir, los filósofos*¹⁰. La Filosofía parece llamarse a su necesaria modestia: *Los políticos hablan de la política en sus escritos con más aciertos que los filósofos; habiendo tenido a la experiencia como maestra, no han enseñado nada que haya sido inaplicable*¹¹.

Segunda y última digresión: La edición que estoy citando del "Tratado Político" incluye un prólogo extraordinario de Ernesto Funes, intitulado *Potencia y Pasión de Multitudes Absolutas*. Una frase en particular de Funes me interesa aquí: *El Tratado Político de Baruch Spinoza -escribe- es el resultado del sometimiento del problema político a las rigurosas exigencias del pensamiento racional*¹². La frase es, sin dudas, cierta. Pero a mi entender lo más destacable es que también es cierta la que resulta de la inversión de sus términos: *El Tratado Político de Baruch Spinoza es el resultado del sometimiento del pensamiento racional a las duras exigencias del problema político*.

El autor del *Tratado Político* ya no es el intelectual orgánico de un partido triunfante. Es un militante veterano y *hors de combat*. Ha visto a sus compañeros de ruta asesinados o deportados y él mismo padece las consecuencias de su compromiso. Su pensamiento ha sido sometido a las duras exigencias del problema

político. Sus teorías han sido melladas y abolladas por las prácticas más duras. *Al ocuparme de política - escribe ahora-, no he querido por lo tanto sancionar nada nuevo o desconocido, sino establecer con razones ciertas e indudables lo que mejor concuerda con la práctica. En otros términos, deducirlo del estudio de la naturaleza humana*¹³.

Ya no se trata, para el filósofo, de transformar el imaginario político. La superstición ya no es el problema. La razón ya no es la solución. La cuestión pasa por remitir la formación del campo político a la naturaleza humana. Los últimos vestigios del libertinismo del erudito dejan paso al materialismo del naturalista. *La multitud no ha sido engañada, la multitud desea:*

"Pero a los hombres los conduce más bien el deseo ciego que la razón, y por lo tanto la potencia natural de los hombres, es decir, su derecho natural debe ser definido no por la razón sino por los apetitos que los determinan a actuar y por medio de los cuales se esfuerzan en conservarse. Reconozco que esos deseos, no originados en la razón, son no tanto acciones como pasiones humanas. Pero como estamos hablando de la potencia universal de la naturaleza, que es lo mismo que el derecho de naturaleza, no podemos establecer en este momento diferencias entre los deseos que engendra en nosotros la razón y los que responden a otro origen; unos y otros son efectos de la naturaleza y manifiestan la fuerza natural con la que el hombre se esfuerza por permanecer en su ser. Sabio o ignorante, el hombre es siempre una parte de la naturaleza, y todo aquello con lo que decide actuar debe ser adjudicado a la potencia de la naturaleza, mientras ésta pueda ser definida por la naturaleza de tal o cual hombre. Lo guíe la razón o solamente el deseo, el hombre no hace nada que no esté de acuerdo con las leyes y las reglas de la naturaleza, o sea, en virtud del derecho de la naturaleza"¹⁴.

Lo guíe la razón o solamente el deseo, bárbaro o culto, sabio o ignorante el hombre incurre en la práctica política condicionado por su naturaleza, y no en la observancia de los dictámenes de la Filosofía. Última cita: *Como todos los hombres, bárbaros o*

¹⁰ Spinoza, Baruch, *Tratado Político*, Quadrata, Buenos Aires, 2004, Capítulo I, 1, página 36.

¹¹ *Ibid.*, Capítulo I, 2, página 36.

¹² *Ibid.*, Prólogo, página 10.

¹³ *Ibid.*, Capítulo I, 4, página 36.

¹⁴ *Ibid.*, Capítulo II, 5, páginas 40 y 41.

*cultos, establecen en todas partes costumbres y adoptan ordenamientos civiles. Las causas y los fundamentos naturales de los gobiernos hay que deducirlos, no de las enseñanzas de la razón sino de la naturaleza común de los hombres, es decir, de su condición*¹⁵. Y el filósofo acaba reconociendo la autonomía de la política que se funda en sus propias premisas.

A falta de conclusión, una paradoja: Si algo de lo dicho hasta aquí es cierto, habrá de admitirse que a los años de mayor actividad política en la vida de Spinoza, pertenecen los textos más reñidos con la práctica y la militancia. Mientras que son los escritos de un período de vida contemplativa, los que se muestran más críticos respecto de las consecuencias políticas de la teoría y la especulación.

¹⁵ *Ibid*, Capítulo I, 7, página 38.

El esquizoanálisis, o la formación de nociones comunes como tarea política

Julián Ferreyra (UBA-Paris X)

Los libros de Deleuze sobre Spinoza aparecen relativamente tarde en su obra. Cierran la etapa conocida como "monográfica". Hume, Bergson, Nietzsche, Kant, lo preceden. Peculiaridad de la obra de Deleuze: primero, durante más de quince años, publica libros de historia de la filosofía. En 1988, Claire Parnet lo interroga al respecto. Es ese reportaje extensísimo, el *Abecedario*. Esas seis horas fascinantes de video que componen el *Abecedario*. Deleuze deja brotar esa sonrisa cautivante. Mueve sus manos tejidas de uñas. Y luego responde. Recurre a la pintura. Tiene 63 años, y para explicar por qué durante los primeros 15 años de su producción filosófica escribió sobre historia de la filosofía, responde comparándose a Gauguin y a Van Gogh. No es muy modesto, el gesto. Pero eso no es lo más importante. Lo más importante es que compara su etapa monográfica a las obras tempranas de Gauguin y la serie de los comedores de papas de Van Gogh; podríamos pensar en el período azul de Picasso, también. Ellos, quizás los más grandes coloristas de la historia, tenían gran respeto por el color, y no pudieron abordarlo de inmediato. *Le temían*. Temían el color. Primero, entonces, se manejaron con pocos colores, colores tierra, colores suaves. Sólo tras un período de cautela se atrevieron a abordar el color, con los resultados que todos conocemos. Hete aquí, entonces, que los libros de Spinoza se suelen agrupar entre los libros de Deleuze previos al estallido del color. Y está bien, está muy bien, porque el color en filosofía, dice Deleuze, es el concepto, es la creación de conceptos. Su etapa azul consistió en jugar con los conceptos de otros, echar luces raras y fascinantes, sí, pero siempre en definitiva tibias, sobre los conceptos ajenos. Consistió en pelar papas, la cabeza gacha, apenas alumbrado por la lámpara a querosén. Y eso es lo que hace con Spinoza, sin duda, no estoy queriendo decir que no son los conceptos de Spinoza los que están en juego en *Spinoza y el problema de la expresión* y en *Spinoza, filosofía práctica*.

Sin embargo, desde el punto de vista temporal, la cuestión es bastante curiosa, bastante curiosa. *El problema de la expresión* se

publica en 1968. La primera edición de *Filosofía práctica*, la publica PUF en 1970 (bajo el nombre *Spinoza. Textes choisis*). Y la primera obra de Deleuze como colorista es *Diferencia y repetición* que, si bien se publica en 1968, mismo año que el primer libro sobre el autor que aquí nos convoca, ya estaba terminada de redactar en enero de 1967. *Spinoza y el problema de la expresión*, es, por tanto, *posterior* a *Diferencia y repetición*. Por otra parte, *Filosofía práctica* es el último libro que publica Deleuze antes de publicar la obra que, a mi criterio, lo coloca entre el grupo selecto de los grandes maestros del color filosófico de todos los tiempos, esto es, el *Anti-Edipo*.

La pregunta que me hago, entonces, y que quiero compartir con ustedes es por qué, cuando ya había comenzado a pintar "a todo color", Deleuze redacta dos obras de pelador de papas. Y, sobre todo, por qué *Filosofía práctica* aparece como una bisagra entre *Diferencia y repetición* y la *Lógica del sentido* y ese gran salto hacia la teoría política que es el *Anti-Edipo* (por supuesto, no quiero para nada decir que Spinoza es lo único que pasa en esos años; *por supuesto*, está el encuentro con Félix Guattari, está mayo del '68, por supuesto, pero aquí me gustaría pensar en Spinoza, lo cual es normal, considerando que se trata de un libro sobre Spinoza).

La presencia de Spinoza en el *Anti-Edipo* es constituyente. Básicamente, el inconsciente, cuyo ciclo el libro reconstruye, sólo puede entenderse como sustancia spinozista¹. Es uno de los pun-

¹ A pesar de que la relación spinozista sustancia-atributo Deleuze y Guattari la atribuyen explícitamente a la relación cuerpo sin órganos – objeto parcial, intentaremos mostrar aquí que el spinozismo fundamental sustancia – atributos se encuentra en inconsciente – formas del socius. "El criterio exacto de la distinción real en Spinoza y Leibniz: los elementos últimos (atributos infinitos) son atribuibles a Dios porque no dependen unos de otros y no soportan entre ellos ninguna relación de oposición ni de contradicción. Es la ausencia de todo lazo directo el que garantiza la comunidad de su pertenencia a la sustancia divina. Lo mismo para los objetos parciales y el cuerpo sin órganos: el cuerpos sin órganos es la sustancia misma, y los objetos parciales, sus atributos o elementos últimos" (Deleuze, G. y Guattari, F. *L'Anti-Oedipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 369, nota, la traducción es mía. Cf. también p. 390, donde atribuye nuevamente al cuerpo sin órganos el carácter de sustancia spinozista).

tos que pueden trabar la lectura del libro, porque si cada vez que Deleuze y Guattari dicen "inconsciente" pensamos en un inconsciente personal, un fenómeno psíquico atrapado en la corteza cerebral individual, todo resulta sumamente misterioso (como, por otra parte, ocurre cuando se piensa el cuerpo sin órganos como un cuerpo propio). El inconsciente de Deleuze y Guattari está preñado del Dios de Spinoza, y sólo así puede empezar a comprenderse. Es cierto que también se lo podría comprender a partir de la voluntad de potencia nietzscheana; pero la voluntad de potencia resulta, a los ojos de Deleuze, ontológicamente algo indeterminada: en numerosas ocasiones se lamenta de que la creación de este concepto haya quedado interrumpida por la locura de Nietzsche. Entonces, si bien la estructura del capítulo 3 del *Anti-Edipo*, donde se desarrolla la parte más extensa de la filosofía política del libro, está montada sobre la *Genealogía de la moral* de Nietzsche, es el cuidadoso desarrollo ontológico de Spinoza el que viene a brindar la riqueza ontológica del mismo.

Así como lamenta la interrupción del desarrollo de la teoría de la voluntad de potencia nietzscheana, Deleuze se lamenta también en repetidas oportunidades que la teoría política de Spinoza haya quedado truncada por otro mal encuentro: el encuentro con la tisis que lo llevó a la muerte e impidió la redacción de la última sección del *Tratado político* que debía versar sobre la democracia (como consta en el plan de la obra que Spinoza describe en la carta LXXXIV). Y el trabajo como colorista que Deleuze tomará a cuenta propia en la redacción del *Anti-Edipo*, será entonces concluir la teoría política spinoziana. No es casual, entonces, que la primera mención a Spinoza en el *Anti-Edipo* (quizás la cita más célebre de este texto lleno de material de graffiti) haga referencia a la cuestión política: "El problema fundamental de la filosofía política sigue siendo el que Spinoza supo plantear (y que Reich ha redescubierto): '¿por qué los hombres combaten *por* su servidumbre como si se trata de de su salvación?'"². La cuestión es, entonces, fundamentalmente política.

Si vamos a buscar la pista en los dos libros que Deleuze dedica a Spinoza, si vamos a buscar el rastro del camino político en esos dos curiosos libros azules en medio del estallido del color

² *Ibid*, p. 36-37.

deleuziano, deberemos pasar por el plano ontológico, o incluso gnoseológico, ya que en ese plano está una de las cuestiones que más obsesiona a Deleuze en su análisis de Spinoza: el problema de las “naciones comunes”. Las “naciones comunes”, dice reiteradamente en ambos textos, son la innovación fundamental que trae la *Ética*; es incluso el motivo por el cual Spinoza habría, a criterio de Deleuze, abandonado el *Tratado breve*. Las “naciones comunes”, dice Deleuze, son “la idea de una similitud de composición en los modos existentes”³. El espectro de las “naciones comunes” es amplio, y va desde las menos universales (“pero también las más útiles”) que “representan una similitud de composición entre cuerpos que convienen directamente y desde su propio punto de vista” hasta las más universales que, en última instancia, “ponen en juego la Naturaleza entera”.

¿Y por qué Deleuze hace tanto énfasis en tales “naciones comunes”? Porque una de las “naciones comunes” más útiles y menos universales, la idea de lo que es común a un cuerpo exterior y al nuestro, es “la primera idea adecuada que tenemos”⁴. Y, de esta manera, implican el pasaje al “segundo género de conocimiento”, el abandono de la pasividad y las ideas inadecuadas que surgen del “azar de los encuentros”, paso a la actividad. Bisagra entre la servidumbre y la razón.

Ahora bien, la otra pregunta que obsesiona a Deleuze es el cómo, cómo, si vivimos sometidos al azar de los encuentros, cómo, si somos ante todo pura pasividad, cómo podemos acceder a lo adecuado, a las naciones comunes. “La pregunta fundamental: ¿cómo logramos formar ideas adecuadas, en qué orden, si las condiciones naturales de nuestra percepción nos condenan a no tener más que ideas inadecuadas?”⁵. Fíjense que habla de “pregunta fundamental” respecto a las naciones comunes, como lo hará dos años más tarde en referencia al combate por la servidumbre política. Cómo formar las naciones comunes. Cómo encontrar los cuerpos que se componen adecuadamente con los nuestros. Bueno, quizás no sea tan difícil. Quizás el azar de los encuentros nos exponga a una alegría pasiva, que aumente nues-

tra capacidad de actuar, y abra el pasaje hacia las naciones comunes. ¿Tan simple como eso es abandonar la servidumbre? ¿Basta un mero azar? ¿Se trata de librarnos al azar de los encuentros y confiar en un golpe de suerte en medio de todos los peligros tan sensatos?

Lamentablemente, sólo en el estado de naturaleza los encuentros tienen carácter azaroso. Y no nos encontramos en estado de naturaleza. La política, como práctica teórica de la naturaleza humana *en su efectividad*⁶, nos muestra que los encuentros no están librados al azar. Nos muestra que combatimos por nuestra servidumbre. Lo que en Deleuze y Guattari es planteado como *pregunta* fundamental de la filosofía política aparece en Spinoza en la forma de la afirmación:

El gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación⁷.

Las diferentes formas de la tiranía lo que hacen es organizar las pasiones tristes de manera tal que *combatamos por nuestra servidumbre*. Las ideas inadecuadas, las pasiones tristes, el pensamiento de la muerte: detrás de todo esto se esconde un tirano. Es por estos motivos tan spinozistas por los que Deleuze siempre se mantendrá a distancia de Heidegger y encontrará algo absurdo el concepto de *Dasein* que, a través del miedo, la angustia y el ser-para-la-muerte debería abrirnos al ser. Las formas del encontrarse del *Dasein*, en la óptica spinozista de Deleuze, sólo pueden conducir a la servidumbre.

En la formación de las naciones comunes, entonces, en el abandono de las ideas inadecuadas en las que se funda nuestra servidumbre y la apertura de la posibilidad de la generación de afecciones activas o ideas adecuadas, hay una tarea política. El

³ Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1969, p. 254. La traducción es mía.

⁴ *Ibid.* p. 259.

⁵ Deleuze, G. *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, p. 129.

⁶ Negri, A. *La anomalía salvaje*, trad. G. de Pablo, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1993, p. 311.

⁷ Spinoza, B. *Tratado Teológico-político*, trad. de A. Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 64.

estar afectado en la mayor medida posible por las pasiones alegres, es una tarea ética, ciertamente, pero también política:

¿Qué hacer para estar afectado de un máximo de pasiones alegres? La Naturaleza no nos favorece en este sentido. Pero debemos contar con el esfuerzo de la razón, esfuerzo empírico y muy lento que encuentra en la cité las condiciones que lo hacen posible⁸.

Pero toda la cuestión no deja de estar sometida a una cierta petición de principios. Si debemos encontrar una cité que nos ofrezca las condiciones que hacen posibles las pasiones alegres, y esto requiere de la razón, y el estado de razón no puede ser alcanzado más que a través de las nociones comunes, y si las pasiones alegres que posibilitan la formación de éstas están bloqueadas por la tiranía que presenta la "efectividad de la existencia humana", entonces cómo lograr el pasaje, cómo lograr el pasaje al estado de razón.

En el estado de razón, la composición de los hombres se hace siguiendo una combinación de relaciones extrínsecas, determinada por las nociones comunes y los sentimientos activos que derivan de ellas. En el estado civil, la composición de los hombres o la formación del todo se hace siguiendo un orden extrínseco, determinado por sentimientos pasivos de esperanza y temor⁹.

Podría replicarse: la tiranía de la que vivía Spinoza ha sido superada; se han derrumbado la hegemonía de la monarquía, el poder absoluto de la iglesia y el feudalismo que imperaban en la Europa del siglo XVII y amenazaban la frágil república que aparecía como la *anomalía salvaje* de los Países Bajos. El liberalismo, podría replicarse, no ha dado lugar, aún, a una organización política basada en nociones comunes pero otorga, sí, las *condiciones* para que el esfuerzo empírico y lento de la razón nos conduzca en ese camino.

⁸ Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Ob. cit. p. 252.

⁹ Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, Ob. cit. p. 146.

A lo cual yo respondería: cuando Deleuze y Guattari citan por primera vez en el *Anti-Edipo* a Spinoza, cuando hacen eco de su pregunta sobre la servidumbre humana, no están, claramente, pensando en la monarquía y sus supersticiones. Están pensando en el capitalismo. En el capitalismo y la esquizofrenia.

Ocurre que para trasladar la teoría política de Spinoza a las condiciones del capitalismo, es necesario dar cuenta el pasaje, la transición, de una forma política a otra. Del despotismo al capitalismo. Y allí encontramos la innovación teórica más importante que Deleuze y Guattari introducen sobre la ontología de Spinoza. — Que va a explicar al mismo tiempo el pasaje entre los diferentes cuerpos sociales y el pasaje del régimen intensivo al sistema de extensión. El pasaje de régimen intensivo de las esencias al régimen extensivo de los modos existentes, obedece, en Spinoza, según Deleuze, a leyes puramente (mecánicas). La existencia no es relevante desde el punto de vista de la perfección de las esencias o grados de intensidad. Las partes extensivas entran en una relación que se corresponde con una determinada esencia a partir de leyes puramente mecánicas, y hete aquí que la esencia ha pasado a la existencia¹⁰.

También en el *Anti-Edipo* encontramos un orden intensivo de la producción deseante y un pasaje al sistema de extensión. Pero aquí no hay leyes puramente mecánicas. Determinado grado de desarrollo intensivo de las fuerzas productivas de lugar a la forma o cualidad de tal o cual socius: cuerpo de la tierra, cuerpo del déspota, cuerpo del capital-dinero¹¹. Con la primera forma del socius, cuerpo de la tierra, tiene lugar el pasaje al sistema de extensión. Y este pasaje forma parte del ciclo del inconsciente. Y estas formas no se comportan como atributos que expresan una sustancia absoluta, sino como cuasi-causas, es decir, como si ellas fueran lo inengendrado, lo originario, *como si ellas fueran la sustancia*. El problema es que no pueden producir la realidad. Se pueden expresar, y de hecho lo hacen, pero sólo como fetiches, ídolos e imágenes. Las formas del socius son el reino de lo inadecuado. Y debajo de estas expresiones, la realidad material gruñe.

La servidumbre ya no tiene la forma del ídolo, de la superstición medieval; hoy es el reino de las imágenes, de las figuras edifi-

¹⁰ *Ibid.*, pp. 190-191.

¹¹ cf. Deleuze, G. y Guattari, F. Ob. cit. p. 411

picas, de la mala conciencia, encerrados en nuestro yo, lloriqueando en el diván del psicoanalista. ¡Gigantesca servidumbre! ¡Voluntaria como nunca antes! Girando la manivela de la máquina capitalista para que el Capital se reproduzca sin cesar, mientras la carencia, la miseria y el sufrimiento se multiplican al nivel de lo humano. No hay formación de ideas comunes, ni siquiera las más simples, no hay manera de concebir la Naturaleza como suma de las relaciones adecuadas entre los modos existentes. No entendemos lo que somos, porque no entendemos lo que conviene con nosotros. Lejos estamos del estado de razón.

Hay que volver a la pregunta ontológica fundamental, entonces: ¿cómo formar ideas comunes? ¿Cómo salir del encierro, abrir las ventanas, retomar el contacto con el afuera, donde aquello que nos conviene puede existir? Para intentar dar respuesta a ese problema, Deleuze y Guattari forman uno de los conceptos principales del *Anti-Edipo*: la esquizofrenia. El esquizo es el que puede “hacer máquina”, es decir, encontrar las relaciones convenientes en una naturaleza que no se vive como naturaleza, sino como proceso de producción: “no hombre ni naturaleza, sino únicamente el proceso que produce uno en la otra y acopla las máquinas”¹². Todo hace máquina: el cielo, las estrellas, el arcoiris y las montañas. Escuchar al esquizo y no al *Dasein* en nosotros. Escuchar la oscura y brillante verdad que yace en el delirio: tal es la tarea del esquizoanálisis, tarea política que proponen emprender Deleuze y Guattari en el *Anti-Edipo*, en la senda spinoziana de las nociones comunes, en la batalla por alcanzar algún día el estado de razón. y el final de la servidumbre voluntaria.

ARTE Y LENGUAJE

¹² *Ibid.* p. 8.

Os hebraísmos de João e o *Compêndio de gramática hebraica*

Homero Santiago (USP, Brasil)

O *Compêndio de gramática da língua hebraica* é uma obra de grande riqueza para compreendermos algo do que Espinosa pensava sobre o fenômeno lingüístico e como este podia tornar-se objeto de ciência. Em confronto com a tradição da ciência gramatical, não obstante seu inacabamento¹, o trabalho apresenta importantes inovações; uma das maiores, talvez a principal, é aquela alegada pelo próprio autor numa bem conhecida passagem: “são muitos os que escreveram a gramática da Escritura, mas nenhum a da língua hebraica”².

Para os estudiosos do hebraico, tradicionalmente, fazer a gramática do hebraico era fazer a gramática do hebraico escriturístico; língua sagrada, pois aquela que Deus utilizou, que encontra na Bíblia o seu estado de perfeição. Desse ponto de vista, consequentemente, todo uso que se distanciasse do corpus bíblico podia ser dado como incorreto, corruptor, quase pecaminoso.

É esse sítio da gramática escriturística que Espinosa abandona quando chama para si a incumbência de uma gramática da língua, promovendo uma mudança de perspectiva profunda: ele considera o hebraico como uma língua viva de que o uso escriturístico é apenas um dentre outros usos, uma parte de sua história; ademais, toma o uso geral da língua não como corruptor, mas como um

¹ O *Compêndio* aparece em 1677, incluído nas *Obras póstumas* de Espinosa. Compõe-se de 33 capítulos dedicados à “etimologia ou flexão dos nomes e verbos”; uma segunda parte deveria trazer a “sintaxe ou construção dos nomes e verbos”.

Nas citações do *Compêndio*, daremos a paginação da ed. Gebhardt e a da tradução francesa de Joël Askénazi e Jocelyne Askénazi-Gerson (Paris, Vrin, 1987); para as citações do *Tratado teológico-político*, fornecemos igualmente as páginas de Gebhardt seguidas das da tradução de Diogo Pires Aurélio (Lisboa, Imprensa Nacional & Casa da Moeda, 1988); no caso de outras obra, por fim, o leitor encontrará a remissão às divisões internas delas.

² *Compêndio*, cap. 7, p. 310, trad. p. 80. Há outras passagens de mesmo teor: “não sei se acreditaram que o fim da Escritura é ensinar a língua, não as coisas” (cap. 15, p. 353, trad. p. 147); “por certo, como dissemos, escreveram a gramática da Escritura, não a da língua” (cap. 17, p. 358, trad. p. 156).

verdadeiro fundamento de sua gramática. Como insiste um estudioso que aqui tomamos por base, até o século XVII o hebraico é sobretudo a língua em que os textos sagrados haviam sido escritos, ele “nunca é considerado uma língua viva”; em Espinosa, ao contrário, é possível discernir “uma vontade determinada de fazer [do hebraico] uma língua viva”, o que constitui sem dúvida “uma visão revolucionária, o hebraico muda de estatuto”³.

Acatemos isso como ponto de partida: a inovadora perspectiva do gramático Espinosa confere um inédito estatuto a seu objeto. Mas quais devem ser as características desse renovado estatuto a permitir uma consideração científica da gramática em novos marcos? E quais suas conseqüências para a ciência gramatical?

É em torno desse ponto que gostaríamos de propor aqui algumas reflexões, tomando como mote uma conhecida observação espinosana acerca dos hebraísmos de João Evangelista. As razões da escolha, esperamos, deverão ser aclaradas até o fim de nosso texto.

Os hebraísmos de João

João é judeu, filho de judeus e sua língua materna é a língua dos judeus, o hebraico. No entanto, uma vez convertido ao cristianismo, põe-se a propagar a nova doutrina e para isso adota a língua grega; nesta língua são redigidos o seu Evangelho e as suas epístolas. Ocorre que, escrevendo embora em grego, João usa palavras com um determinado sentido, constrói frases de um determinado modo, que são típicos da língua hebraica. Isso é explicado por Espinosa especialmente numa carta de 1675. Quando o correspondente Oldenburg lhe invoca o Evangelho, ao lado da Epístola aos hebreus, a fim de comprovar que a fórmula “o verbo fez-se carne” haveria de ser interpretada como a assunção de uma natureza humana por Jesus e destarte prova cabal do milagre, é neste momento que Espinosa contra-argumenta salientando a indevida análise de frases escriturísticas pelo crivo dos modos de

³ Philippe Cassuto, *Spinoza hébraïsant. L'hébreu dans le “Tractatus theologico-politicus” et le “Compendium grammatices linguæ hebrææ”*, Paris & Lovaina, Peeters, 1999, pp. 16-17.

falar europeus, o que acarreta a deturpação do sentido do texto. Vejamos o trecho:

“Enfim, crês que passagens do Evangelho de João e da Epístola aos hebreus opõe-se ao que eu disse porque medes as frases das línguas orientais pelos modos de falar (*loquendi modis*) europeus, e ainda que João tenha escrito seu Evangelho em grego, todavia, hebraíza. Seja como for, crês que, quando a Escritura diz que Deus se manifestou na nuvem ou que habitou no tabernáculo e no templo, que o próprio Deus assumiu a natureza da nuvem, do tabernáculo e do templo? Ora, este é o máximo que Cristo disse de si próprio: que ele é o templo de Deus; decerto porque, como disse anteriormente, Deus se manifestou ao máximo em Cristo; e para exprimi-lo mais eficazmente João disse o verbo fez-se carne”⁴.

Tomamos a liberdade de citar em sua inteireza a passagem porque é em torno dela que gostaríamos de propor três interrogações:

- 1) por que João hebraíza?
- 2) o que se revela em seus hebraísmos é próprio de João ou de seu povo?
- 3) o conteúdo do hebraísmo pode assumir um valor gramatical?

Ao buscar responder a tais questões, com o recurso às obras de Espinosa, poderemos compreender um pouco mais daquela perspectiva inovadora que é a base do *Compêndio de gramática hebraica*: a consideração de uma língua viva e o uso como expressão fundamental dessa vida.

Por que João hebraíza?

Antes de tudo, cumpre afastar a idéia de uma escolha deliberada, uma sorte de opção estilística da parte de João que nos levasse a pensar: ele hebraizou, mas poderia não ter hebraizado. Pelo contrário, tudo leva a crer que João não poderia deixar de

⁴ Carta 75, in fine.

hebraizar, que se tratava de um imperativo de sua memória e, em certa medida, de seu próprio corpo.

No espinosismo, a análise de todos os aspectos da linguagem remete em última instância à vida imaginativa e à noção de costume ou hábito, visto que inevitavelmente estão dependência da memória. Como afirma o filósofo, “não podemos dizer uma palavra, a não ser que nos recordemos dela”⁵. Sem recordação, sem memória, não há linguagem; e por isso um puro espírito nunca falaria, nem mesmo uma linguagem mental interior. Os desdobramentos da segunda parte da *Ética*, com efeito, inscrevem no corpo a memória, uma memória que se vai formando conforme as afecções do próprio corpo. É muito significativo que o filósofo, para explicar tal vínculo, remeta-nos justamente a um exemplo lingüístico: ao ouvir o som *pomum*, “um romano passará imediatamente ao pensamento de um fruto que não tem qualquer semelhança com esse som articulado”; ocorre que “o corpo desse homem foi amiúde afetado por essas duas coisas” juntas e em sua memória, isto é, em seu corpo, elas ficaram definitivamente associadas⁶.

Ora, podemos generalizar tal conclusão. A língua que eu uso, à qual estou acostumado desde o início de minha existência, está arraigada em meu corpo; o tesouro da língua é uma memória e não menos uma vida, uma história pessoal inscrita na carne do falante pelas afecções de seu corpo. E por isso mesmo, não pode o falante esquecer ou lembrar a seu bel-prazer, conforme os decretos de sua mente. Na seqüência imediata do trecho citado há pouco: “não podemos dizer uma palavra, a não ser que nos recordemos dela”, Espinosa acrescenta de forma cortante: “mas não está na livre potência da mente recordar-se de qualquer coisa ou esquecer-la”.

Daí ser tão difícil, quase impossível mudar uma língua; os costumes perseveram, à revelia das intenções: “se alguém quisesse alterar o significado de uma palavra ao qual está acostumado (*cui consuevit*), alerta o *Tratado teológico-político*, dificilmente poderia depois respeitar essa alteração sempre que falasse ou escrevesse”⁷. Noutros termos, um falante, por exemplo aquele ro-

mano cuja vida associou o som *pomum* a um determinado fruto, até poderia empreender alterar essa associação, busca esquecer-la, estipular outra; seu corpo, entretanto, a memória não o permitiria; seria quase impossível, ele mesmo não conseguiria respeitar sua própria decisão. O costume, a *consuetudo*, que confere significado às palavras impede a mudança e resiste às deliberações transformadoras; por decidido que estivesse aquele que empreende mudar a sua língua, o esforço será vão, pois a língua inscrita em seu corpo se erguerá. Há uma memória que age sem nenhuma relação com as decisões da mente, manifestando a presença no corpo de certa *espontaneidade* sua. É como se o próprio corpo falasse, a nosso despeito. A situação limite que a *Ética* nos propõe é a do sonho: “quando sonhamos que falamos, julgamos que falamos apenas por decisão da mente, e, todavia, não falamos, ou se falamos, isso provém de um movimento espontâneo do corpo (*ex corporis spontaneo motu*)”⁸.

Uma espontaneidade do corpo que fala uma língua inscrita em si. Mas não menos uma espontaneidade da língua falada — um corpo pode, da fato, muito mais do que imaginamos... uma língua também. Não é algo assim o que podemos desconfiar ocorrer ao João que hebraíza em grego? Arraigamento persistente, costume difícil de largar mesmo quando transportado para outro idioma; noutro alfabeto, com outras palavras, imerso num sistema verbal diferente, numa sintaxe estranha, os modos de falar antigos persistem, subjazem aos ditos imprimindo-lhes determinada expressividade; de sob o grego insinua-se o hebraico, recordado pelo corpo, e por isso João hebraíza. Ele podia ter abraçado uma nova religião, podia manejar um novo idioma, mas não podia escapar à sua própria vida; o corpo de João porta a sua vida e com ela a sua língua materna.

(Não resisto a lembrar aqui uma passagem de Giorgio Agamben, num bonito ensaio dedicado ao derradeiro texto de Deleuze (“A imanência: uma vida...”). Agamben observa que no todo de suas obras Espinosa serve-se uma única vez do latino, a língua dos judeus sefarditas de Amsterdã; justamente no *Compêndio*, ao tentar explicar o que quer dizer um verbo exprimir uma “causa imanente”, isto é, uma ação que o agente

⁵ *Ética*, III, prop. 2, esc.

⁶ *Ética*, II, prop. 18, esc.

⁷ *TTP*, cap. 7, p. 106, trad. p. 215.

⁸ *Ética*, III, prop. 2, esc.

realiza em si mesmo -o exemplo espinosano é *pasearse*⁹. De fato, poderíamos acrescentar, a imanência é uma vida, e uma perspectiva imanente sobre uma língua -pois é disso que se trata quando Espinosa propõe uma gramática da língua em vez de uma gramática da Escritura- faz também da língua uma vida, dotada de uma força, uma espontaneidade, uma potência própria).

O conteúdo do hebraísmo é joanino ou judeu?

Pelo visto, uma língua tem a virtude de expressar algo espontaneamente. No caso dos hebraísmos de João, o que Espinosa destaca é um modo de construir as frases que o leva a remeter só a Deus a origem de uma ação, a calar as causas médias e com isso indicar mais expressamente a causa principal. Somos conduzidos, assim, à seguinte questão: tal fraseologia é própria de João ou da língua hebraica em geral?

A interrogação tem sentido de se colocar, uma vez que remetemos a memória ao corpo, a uma história individual que está na dependência das circunstanciais afecções de um corpo. Espinosa concluía o escólio em que dava o exemplo do romano e da palavra *pomum* observando a particularidade das associações inscritas na memória; “cada um, ele afirmava, passará de um pensamento a outro, conforme o costume (*consuetudo*) ordenou as imagens das coisas”. E decerto o costume impõe diferentes conexões de imagens aos diferentes indivíduos; a memória de um soldado, por exemplo, não é a de um camponês¹⁰.

Dado isso, retomemos. Qual a marca dos hebraísmos joaninos? A supressão, em sua descrição dos fatos, das causas intermediárias, a fim de exprimir com maior eficácia a causa principal. Eis um modo de falar que deixa a leitores europeus a impressão de que João narra milagres. Ora, o grande tema da

carta espinosana que enuncia tal juízo acerca da escrita de João é a questão dos milagres; a qual nos remete diretamente ao sexto capítulo do *Tratado teológico-político*, o cerne da desmontagem espinosana dos milagres, de que um dos argumentos capitais concerne exatamente à fraseologia hebraica. Hebraica, vale repetir, não apenas joanina. Até se faz lá referência direta ao Evangelho de João¹¹, mas o costume ou hábito que induz ao modo de falar específico que se salienta das frases joaninas é remetido a todos os judeus, ao inteiro conjunto dos falantes do hebraico. “Deve notar-se, adverte o autor do *Tratado*, que os Judeus nunca mencionam nem procuram as causas intermediárias ou particulares, recorrendo sempre a Deus, seja por religião, por piedade ou, como costuma dizer o vulgo, por devoção”¹². Os hebraísmos de João exprimem, por força de sua memória e uma persistência espontânea da língua, não modos de falar somente dele, idiossincrasias suas, mas “modos de falar que existiam entre os judeus”¹³, ou seja, modos de falar *coletivos*.

Frisemos isso, pois aí vai todo o fundo da interrogação que aqui nos guia. Se há modos de falar coletivos, a memória da língua não se pode reduzir a uma memória individual, a uma vida particular, mas deve tomar assento numa vida coletiva, na vida de um povo. A memória da língua sem dúvida marca corpos individuais, mas se ela resiste, se persiste a determinar modos de falar e certas estruturas básicas, é porque sua memória, portanto sua força e virtude, inscreve-se também num corpo social.

No *Tratado político*, por várias vezes, Espinosa serve-se do termo “corpo” para referir-se à sociedade; ele fala no “corpo da cidade” (*civitatis corpus*)¹⁴. Pois a partir da perspectiva que aqui adotamos, a fórmula merece ser entendida literalmente: uma língua inscreve-se, como memória, num corpo; em corpos individuais, decerto, mas também num corpo social surgido

⁹ “A imanência absoluta” em Gilles Deleuze, *uma vida filosófica*, org. de Éric Alliez, São Paulo Ed. 34, 2000, pp. 185-186.

¹⁰ *Ética*, II, prop. 18, esc.

¹¹ *TTP*, cap. 6, p. 90, trad. p. 199.

¹² *TTP*, cap. 1, pp. 16-17, trad. p. 123.

¹³ *TTP*, cap. 6, p. 94, trad. p. 202.

¹⁴ Por exemplo, *TP*, III, § 1, 2, 5; IV, § 2.

quando os homens estreitam seus costumes (inclusive os lingüísticos) a ponto de formarem deles “uma só coisa”¹⁵. É assim que uma língua permanece, continua a ser ela própria persistindo, insistindo em manifestar sua natureza mesmo quando um falante põe-se a escrever noutra língua. A língua preserva-se e revela toda sua força quando ela constitui uma *tradição*, a tradição da língua de um povo.

Façamos mais uma breve incursão pelo *Teológico-político*. Ali, com efeito, Espinosa emprega a fórmula “tradição dos judeus” (*Judæorum traditio*) referindo-se a uma persistência idêntica àquela de que tratamos.

Como sabe o leitor do sétimo capítulo do *Tratado*, da língua hebraica utilizada na Escritura quase nada restou; nem gramáticas, nem dicionários, nem nada. Nestas circunstâncias, como poderiam os homens do século XVII reencontrar o sentido exato de termos hebraicos? Com vistas sobre tal dificuldade, o intérprete Espinosa advoga uma espécie de ponto fixo: há uma “tradição”, diz ele, que o “nosso método” obriga a supor incorrupta, qual seja, “o significado das palavras da língua hebraica que deles [dos judeus] recebemos”. São significados permanentes, ainda que o sentido do texto se pudesse alterar; é que “a língua é tanto do vulgo como dos sábios, enquanto o sentido dos textos e os livros só os sábios os possuem”. E por isso é empresa difícilíssima mexer nos significados das palavras, já que implicaria “explicar, de acordo com a maneira de ser e a mentalidade de cada um, todos os outros que escreveram na mesma língua”. Pode-se deturpar um livro, um texto, mas não a inteireza da língua; mesmo porque, como já vimos, o próprio deturpador não resistiria aos impulsos de seu corpo e terminaria por desrespeitar sua própria intenção. O uso tradicional é tão vigoroso, pregnante, que “a ninguém passará pela cabeça corromper uma língua”¹⁶.

¹⁵ *Ética*, IV, apêndice, cap. 12: “Aos homens é-lhes útil, primeiro que tudo, estreitar os costumes (*consuetudines*) e unirem-se pelos vínculos que melhor podem fazer deles uma só coisa (*de se omnibus unum efficiant*)”.

¹⁶ *TTP*, cap. 7, pp. 105-106, trad. pp. 214-215.

Ora, os passos dessa argumentação espinosana são admiráveis sob vários aspectos. Para o nosso tema, o mais formidável da passagem é que ela deixa perceber claramente o que significa considerar a língua hebraica como uma língua viva e assentar sua gramática no uso. Sem negar todo o esforço filológico e erudito de Espinosa, cumpre confessar que a verdadeira fixidez do hebraico, a tradição viva que guarda todo o passado da língua, não está nos livros, mas com o vulgar, com o povo, se se quiser.

Com isso, o filósofo reverte o ponto de vista dos gramáticos da Escritura, que não enxergavam no hebraico senão uma língua morta, um *cópus*, e se esmeravam na condenação dos usos lá não repertoriados. Reverte a perspectiva das gramáticas gerais como a de Port-Royal, que, buscando o fundamento da linguagem no pensamento, só viam o uso e os costumes como fatores particularizantes e de desagregação; aqui, pelo contrário, é o costume, a tradição inscrita nos corpos dos falantes e no corpo de uma coletividade que agrega e preserva a unidade da língua. O Espinosa gramático, curiosamente, talvez termine por reverter até mesmo algumas opiniões do Espinosa filósofo. Conhecemos, com efeito, as suas várias advertências sobre o cuidado a ter com as palavras. Estas não nascem sob o signo da razão, é o “vulgar que primeiro encontra os vocábulos que depois são utilizados pelos filósofos”¹⁷; vocábulos “constituídos segundo o gosto e a compreensão do vulgar”¹⁸. Tudo isso é verdadeiro, e pode ser um problema para o sábio. Porém, a língua não é só dele; a língua é sua e do vulgar; e ao considerarmos a vida da língua, é justamente tal pertencimento a um povo, ao vulgar, que a preserva das deturpações.

Para concluir este ponto, que João Evangelista, hebreu, escreva em grego a trair seus hábitos hebraicos, os hábitos de seu povo, é um índice seguro de uma virtude própria da língua que atravessa seus usuários e desrespeita suas sublevações. Uso, costume, hábito marcam no corpo do falante uma necessidade que não se apaga; essa necessidade tem o feitio de uma

¹⁷ *Pensamentos metafísicos*, I, cap. 6.

¹⁸ *Tratado da emenda do intelecto*, § 89.

tradição. E com isso caminhamos para a última das três questões que inicialmente nos propusemos: tal tradição, que se expressa nos hebraísmos de João, pode tornar-se objeto de uma gramática?

A tradição da língua pode assumir valor gramatical?

Abrindo o *Compêndio de gramática da língua hebraica*, podemos responder afirmativamente sem a menor hesitação.

A descrição em pormenor do costume judeu de suprimir as causas intermediárias serve decisivamente à interpretação bíblica empreendida por Espinosa, e por isso no *Tratado teológico-político* -como na correspondência- não é admitido como mais do que um simples "modo de falar". Porém, esse hábito hebraico que se exprime em João é indicado não só no *Tratado* como também no *Compêndio*. Neste, explica-se que "os hebreus costumam (*solent*) referir a ação à causa principal, que faz que uma ação seja feita por alguém ou que uma coisa cumpra sua função (*ut actio aliqua ab aliquo fiat, vel ut res aliqua suo officio fungatur*)"¹⁹.

A mesma descrição, por certo, quase com as mesmas palavras. Saibamos, contudo, para lá das semelhanças discernir o crucial contraste. Ela agora vem carregada de valor gramatical. O modo de pensar hebraico é não só um hábito devoto como também explica uma das espécies do infinitivo na língua hebraica, o verbo derivado ou causativo.²⁰ No *Compêndio* não se trata apenas de um costume ou hábito, mas sim de um fato gramatical, ou seja, um fato inserido no interior de uma ciência, investido de cientificidade e de que se podem derivar

¹⁹ *Compêndio*, cap. 12, p. 341, trad. p. 128.

²⁰ O verbo é apresentado nos capítulos 18-19 do *Compêndio*. Exemplos: constituir alguém como visitante (*constituere aliquem visitantem*), ser constituído para que visite (*constitui, ut visitaret*). Note-se que, em oposição ao verbo recíproco, que exprime um "causa imanente" (p. 342, trad. p. 130), esse verbo derivado ou causativo expressa uma "causa remota" (p. 358, trad. p. 157).

enunciados categóricos, com todo rigor e sob a forma que é peculiar à ciência gramatical, isto é, *regras*.

As marcas do hebraico que motivam várias frases joaninas são um costume que remete às estruturas da própria língua hebraica, duplamente: tornou-se possível porque João nasceu entre uma determinada gente e recebeu algo, a partir de certo momento João fez-se mantenedor do recebido. Um esquema de recepção e manutenção quase independente do próprio indivíduo e que tem, digamos mais uma vez, a forma de uma tradição, no sentido mesmo em que falava Espinosa em "tradição dos judeus".

Esta tradição, encarnada, exprime-se por toda parte no universo da língua; e esta exprime sua natureza, uma persistência de si mesma, reproduzindo-se no uso de cada falante e impondo-lhe mesmo a sua necessidade; a tradição exprime uma regularidade espontânea -no sentido em que falamos atrás de um movimento espontâneo do corpo que fala enquanto dormimos. E por isso mesmo, como a ninguém parecerá razoável, cremos, imaginar que o corpo, enquanto dormimos, observa regras gramaticais, cumpre afastar a idéia de que tal tradição siga ou expresse regras. A regularidade da língua e do seu uso não provém da observação de regras; pelo contrário, ela talvez seja a condição de possibilidade de toda e qualquer regra; melhor dizendo, uma regularidade espontânea, a-regrada, que pode ganhar expressão como regra. Não será esta mesma a tarefa de uma gramática da língua? Perguntamos ainda, servindo-nos dos termos da *Ética II*²¹, a gramática de uma língua viva não deverá ser a expressão, numa "ordem do intelecto" (*ordo ad intellectum*, a regra), daquilo que se marcou na memória segundo uma "ordem e concatenação das afecções do corpo" (o uso), que é distinta daquela?

É o que nos sugere a análise até aqui empreendida dos hebraísmos de João, em que buscamos perseguir, a partir do

²¹ Cf. *Ética*, II, prop. 18, esc.

corpo de João, a virada de um costume piedoso em regra gramatical²².

Conclusão: língua e corpo

Retornemos, para terminar, ao nosso ponto de partida: as inovações da ciência gramatical espinosana presentes no *Compêndio de gramática da língua hebraica*.

Se decidimos tomar como norte o caso dos hebraísmos de João foi porque o cremos valioso, permitindo apreender algo da espontaneidade e potência própria de uma língua, ainda que a partir de uma espécie de disfunção, como que fora da sua normalidade. Os hebraísmos de João constituem um caso-limite, no mesmo sentido em que são casos-limites aqueles evocados no célebre escólio da segunda proposição da *Ética III*: o sonambulismo, o sonho, a infância, a embriaguez; são eles que vêm erguer a desconfiança de que ignoramos o que realmente pode um corpo. Não seria algo assim que descobrimos mediante a análise da escrita joanina?

A aproximação não é nada casual. A nosso ver, a exata e inteira compreensão das inovações da gramática de Espinosa não se pode furtar da consideração das renovações que o filósofo traz à concepção da atividade corporal.

O corpo de uma língua não pode ser reduzido a um simples repertório, um *cópus* (como faziam os gramáticos da Escritura), e isso porque tampouco nosso corpo, ao menos naquilo que interessa à linguagem quando ela se singulariza numa língua, é um *cópus* igual ao definido por Descartes como ex-

tensão inerte. Compreender a peculiar força da persistência da língua hebraica no caso de João exige, no limite das implicações, um reforma de nossa concepção de corpo e das pressuposições acerca de seus elos com a mente; uma compreensão renovada que deixe perceber a expressividade própria desse nosso órgão cujas capacidades ainda nos são desconhecidas.

Assim, perguntar pela natureza de uma língua e por sua potência (o que ela pode) será sempre uma pergunta a se pôr lado a lado à pergunta pela natureza do corpo e por sua potência (o que ele pode). E ele pode coisas que nem suspeitamos, inclusive sustentar os resquícios de uma língua marcada em si pelos costumes e pela memória, como pode acontecer a um hebreu que hebraíza em grego.

²² E indo além desse caso específico, o mesmo nos é sugerido quando descobrimos que todas as formas do infinitivo do hebraico, todo o sistema verbal do idioma apresentado no *Compêndio* sob o esquadro de rígidas regras, no fundo assenta-se na concepção do tempo *costumeira* ao povo hebraico. "Os hebreus não costumam (*solent*) referir as ações a quaisquer outros tempos que não ao pretérito e ao futuro. A razão parece ser que não reconheciam senão duas partes do tempo e considerassem o tempo presente como um ponto, isto é, como fim do passado e início do futuro; o tempo, parecem tê-lo comparado a uma linha cujas pontas são consideradas como o fim de uma parte e o princípio de outra." (*Compêndio*, cap. 13, p. 343, trad. pp. 131-132)

Historias, experiencia, lenguaje: la pregunta por lo político

Cecilia Abdo Ferez (Conicet)

Un fantasmagórico presupuesto recorre la fundación de la ciencia moderna y la devela menos rupturista de lo que pretende. Hemos perdido la capacidad de hablar la lengua de la identidad, aquella de Dios, que ya no se aloja en los cajones inadecuados de nuestras palabras. Nuestras definiciones serán, en el mejor de los casos, tautológicas, y en el más común de ellos, oscuras, sentencia Pascal¹. Enfrentadas a los términos primitivos, evidentes y claros por la luz natural, cualquier intento nuestro de elaborar un discurso científico o bien repetirá el contenido del obvio término primero, o lo oscurecerá, reconociendo la limitación expresiva de las palabras. Sentido y verdad, siempre dispuestos a diferenciarse, se habían divorciado también en la teología. Pero para ella hay una esperanza: la posibilidad última de que verdad y sentido se identifiquen en las Escrituras está en su remisión al Autor, Dios, garante de la identidad, trinchera de la plenitud posible entre espíritu y letra que se lanzan a recuperar los exegetas en sus contendientes interpretaciones. Queremos una esperanza también para la ciencia, dirán los no escépticos filósofos. La única posibilidad de que elaboremos un discurso acorde a la verdad pretendida de la filosofía es que purifiquemos las palabras y sus articulaciones y las divorciemos de su anclaje corporal, contingente, relativo a, siempre presto a la confusión. Miremos a los ideogramas chinos, propone el temprano Leibniz, para reflexionar luego que mejor se podría hacer un abecedario de los pensamientos humanos básicos y combinarlos, en la cima de la tesis dualista que busca traducir en lenguaje a un pensamiento pre-constituido. O mejor, imitemos esa buena idea teológica de que la garantía de la verdad, reducida a mera coherencia entre signos arbitrarios, es la autoridad, dirá Hobbes. Qué necesidad de buscar restituir el sentido perdido después de la confusión y la proliferación lingüística a que nos condenó la expulsión del paraíso, de esforzarse y

¹ Pascal, B.: *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*. En: *Ouvres complètes*, Pléiade, París, 1962, pág. 565 - 604.

arriesgarse -siempre el miedo- por restaurar la adecuación intrínseca entre espíritu y letra, de rastrear en los residuos de lo dicho lo no dicho, pero también expresado en los pliegues. Qué necesidad de ser detectives, si podemos ser fundadores, dirá el autor inglés, si tenemos el recurso al Gran Definidor: seamos modernos, establezcamos significados legítimos, por autoridad y convención. Mejor geometricemos, interviene B. Spinoza. Tratemos a las pasiones cual rectas, círculos y triángulos, que se evidencian así verdades eternas². El entendimiento no precisa de signos ni de palabras, dice en el capítulo IV del TTP. La verdad no necesita del signo, había refunfuñado ya en el TIE³. En cada una de las obras, más allá de períodos, pecados de juventud y de decrepitud, Spinoza, en armonía con sus contemporáneos, despreciaría a las palabras por limitadas, frente a la apolínea virtud de las formas geométricas, más adecuadas a la expresión de la verdad. Esto es lo que se rumorea. Y entonces nosotros y nosotras, obedientes lectores, preparamos nuestro mejor estado de excepción para recibir sus ecuaciones y dibujos. Pero nos encontramos con palabras. Palabras en diferentes tonos, palabras con intenciones, que buscan demostrar y si no lo logran, buscan persuadir. Palabras, definiciones y polémicas. Cartas y reverencias a la geometría que, sin embargo, ojean de lejos a los triángulos. Cuando Spinoza decía geometricemos, no decía, según nuestra hipótesis, dejemos sin palabras a la filosofía.

Sostendremos en este artículo, en primer lugar, que hay un estatuto de las palabras en la filosofía de Spinoza, que lejos de ser el resto despreciado de una filosofía que bien podría prescindir de ellas, las recorre e invita a hacer un trabajo crítico sobre ellas, para poder no sólo dar morada al sentido y al sinsentido comunitarios, sino a la misma verdad⁴. En segundo lugar, que la filosofía

de Spinoza escapa no sólo a la remisión de lo simbólico en lo simbólico⁵, sino también a ser un intento más en las búsquedas de restauración o de unificación de sentido y verdad por privilegio del primero, presente en mayor o menor medida en las búsquedas de identidad entre espíritu y letra, propias del prejuicio teológico del que es hijo la pretensión de un lenguaje aséptico de la filosofía moderna. En Spinoza, la verdad puede decirse con palabras, pero no se reduce a ellas ni logra encapsularse por ellas, diluyéndose en remisiones más o menos coherentes de significación y otorgándonos a nosotros, hablantes humanos, la lleva maestra de su comunicabilidad monopólica. Las palabras pueden alojar la verdad, pero la verdad las excede dentro del orden de conexión -entendido también como comunicación⁶- de la Naturaleza, orden de comunicación que es garantía de nuestro entendimiento. Entendemos y comunicamos porque somos parte del orden de comunicación de la Naturaleza y sus infinitos modos de expresarse. En tercer lugar, derivado de la imposibilidad de identificar plenamente *ad eternum* en Spinoza al sentido con la verdad, afirmamos que la posibilidad de decir, escribir y escuchar la verdad la sitúa en una marco que la tiñe del color de sus vestidos de ocasión, aquellos de las significaciones entre cuerpos que pueden memorizar por las palabras y no sólo por ellas, que las referencian e historizan, que las remiten a geografías y a tiempos y con ello, las modelan y remodelan. La verdad *ahora apalabrada* juega allí también ser norma de sí, luz que da cuenta de sí misma y de las sombras⁷.

El *more geometrico*, tal como Spinoza lo entiende, no tiene como sujeto un *cogito* que pone los parámetros de la realidad a partir de su reflexión, ni un teórico que deja en suspenso lo que

R. Parkinson en el artículo "Language and Knowledge in Spinoza". Ambos artículos son contenidos en la recopilación editada por Grene, M.: Spinoza. A Collection of Critical Essays, Anchor Press / Doubleday, New York, 1973. Ver también Hampshire, S.: Spinoza. Barnes and Noble, New York, 1961.

⁵ Oyarzún, P., *De lenguaje, historia y poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea*, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 2001, págs. 195 y 162.

⁶ TIE 41. Nota al pie: "Tener comunicación con otras cosas es ser producido por ellas o producirlas".

⁷ E II, P XLIII, s.

² *Ética demostrada según el orden geométrico* (E) III, prefacio.

³ *Tratado de la Reforma del Entendimiento* (TIE), 36.

⁴ Esto se opone tanto al argumento de Stuart Hampshire, que sostiene en su libro Spinoza, que el filósofo holandés pretende seguir, en su impulso geometrizador, el ejemplo de los geómetras que logran liberar al lenguaje de palabras de su conexión íntima con la imaginación y hacerlo adecuado entonces para expresar la verdad en la filosofía, como a la posición de David Savan, en su artículo "Spinoza and Language", que sostiene que la visión de Spinoza de las palabras hace imposible - y él sería conciente de ello- expresar la verdad en sus escritos. La posición de Savan es contestada por G. H.

existe para volver a observar las piezas del reloj de lo real, que parecen haberse oxidado⁸. La geometría de Spinoza se sitúa en la antigua discusión de los discípulos de Platón, Speusippo y Menaecmo, de la que hace crónica Proclus en sus *Comentarios sobre Euclides*, del lado del primero. Para Speusippo, la geometría no ponía algo nuevo, allí donde no existía, sino que *reconocía* teóricamente lo existente. La geometría no es producción desde la nada, sino reconocimiento. Su oponente, Menaecmo, sostiene en cambio que las proposiciones geométricas no son teoremas, sino constructos, construcción de problemas. “El problema tiene dos caras: a veces es problema suministrar lo que se busca, a veces es tomar algo, como si estuviera desligado de otras cosas [...]”⁹, define Menaecmo y sienta con ello las bases de la mente poiética solipsista del XVII. Esta discusión antigua, que preanuncia la de la temprana Modernidad, impide que bajo el paraguas de la geometrización se reúna tanto a la *mathesis universalis* cartesiana como al *more geometrico* spinocista¹⁰. Éste último no se propone la construcción inventiva de realidades con el fin de solucionar; o lo que es igual, de construir un problema, sino que se funda en la enunciación de teoremas que buscan exponer las relaciones entre los elementos, partiendo de definiciones y axiomas. Ella es, antes que *ars invendi*, *ars demonstrandi*¹¹. Es la toma de posición por parte de Spinoza acerca de que la geometría es la mejor forma que él encuentra de reconocer a nuestro saber como inserto en el pensamiento de una sustancia que piensa. Esta significación del *more geometrico* complejiza el lugar de la forma de enunciación del argumento en Spinoza, porque rechaza el rol de la mente y del lenguaje humano como creadores de realidades, para ubicarlos como partes dentro de un entramado que ellos buscan exponer a su manera, posibilidad que les está dada por participar en él.

⁸ La metáfora de las partes del reloj aparece en el prefacio a *De Cive* de T. Hobbes.

⁹ Citado por Rapport Lachtermann, D.: *The Ethics of Geometry. A Genealogy of Modernity*, Routledge, New York, 1989, pág. 62. Traducción propia.

¹⁰ Descartes, R.: *Reglas para la dirección de la mente*, IV.

¹¹ O lo que es igual, sigue la “orientación teoreticista” antes que la “problemática”. Para seguir este argumento en el caso de Descartes e inferir la posición de Spinoza, ver Rapport Lachtermann, D., op. cit.

El *more geometrico* como forma de reconocimiento que se da un pensamiento humano con capacidad de habla revitaliza el lugar de la palabra, pero no la corona. El énfasis en Spinoza está en la comunicación de la Naturaleza, y no en la palabra. La coextensividad es entre pensamiento y extensión y no entre palabra y ser. La palabra no es la idea, ni es el cuerpo. Un cuerpo o una idea pueden alojarse en palabras, y allí ellas, las palabras elegidas en ese momento, serán ellos -cuerpo e idea-, y no viceversa¹².

Las palabras pueden decir la idea verdadera si la imaginación sigue el orden del entendimiento¹³. Las palabras son prerrogativa de la imaginación¹⁴, pero la imaginación puede ser más que experiencia vaga o mera reproducción de lo recibido por autoridad externa y por eso, siguiendo el orden del entendimiento, las palabras de la imaginación pueden expresar tanto ideas verdaderas y entonces a las palabras acompañará también la certeza subjetiva de la verdad, la “evidencia”-, como también pueden decir verosimilitudes, ficciones, dudas, engaños, o ser signo de la violencia que las soporta, como en el caso de la promesa que aun inconveniente, se respeta por miedo¹⁵. Como dirá G. Parkinson; pensar es usar palabras de una cierta manera,¹⁶ más que las palabras sean reflejos del pensamiento¹⁷. Se puede tener incluso una idea verdadera y expresarla en palabras impropias, como cuando por las palabras se nomina negativamente a lo que es afirmación, como el “infinito”, lo “increado”, etc.¹⁸ o que las palabras carezcan de precisión, como cuando decimos de Dios que es uno y único, número que alude universalmente a la esencia y existencia de la sustancia, de la que no se puede formar una idea universal¹⁹. Se puede incluso decir que “Pedro existe” sin tener certeza de ello y que coincida casualmente con que Pedro existe, pero expresar sin

¹² E II, P 49.

¹³ Ep. 17, a Pieter Balling. Parkinson distingue a partir de esta carta entre dos imaginaciones, aquella de la experiencia vaga y la que puede seguir en sus encadenamientos el orden del entendimiento.

¹⁴ Ep. 17. TIE 89.

¹⁵ En el pacto que sólo se respeta por miedo, las palabras son sólo las que enuncian la violencia que las sostiene.

¹⁶ Parkinson, op. cit., pág. 79.

¹⁷ Ep 17. E II, P XLVII, s.

¹⁸ TIE 89.

¹⁹ EP 50, *Pensamientos Metafísicos* (Cm), Cap. VI.

embargo lo falso, porque la verdad no es coherencia semántica ni reflejo de la esencia objetiva respecto de la esencia formal²⁰. Se puede incluso usar -concediendo- los términos de la tradición, "esencia formal" y "esencia objetiva", se puede enredarse en los vacuos "ser" o "cosa", signos de una imaginación desbordada por no poder captar las diferencias entre las imágenes simultáneas del cuerpo²¹. Las palabras son soportadas por los cuerpos que las alojan y ellas pueden tanto expresarlos como dedicarse a remitirse unas a las otras. Un filósofo y un copista transcriben el mismo libro de filosofía. Las palabras contenidas en el papel son las mismas, pero mientras que para el segundo sólo hay articulación coherente entre signos, para el primero se expresa allí una idea, que "no es pintura muda sobre un lienzo"²², sino que implica un juicio subjetivo, un afecto, una idea que *habla* al que escribe. Allí el sentido expresa la verdad y ella lo implica, le hace reconocerla, mientras que para el copista sólo se trata de repetición, de respeto a una autoridad externa a sí o de reconocimiento de oídas de algo que no lo implicará como pensante. Un comerciante adivina que el cuarto proporcional entre 2, 4 y 3 es 6, porque recuerda a sus maestros y sin pensar sobre si ellos eran homologables a un "loro engañador", aplica la regla que ha visto que tiene resultados. Los escépticos autómatas afirman y niegan, sin saber si afirman y niegan, sólo porque "la necesidad los ha forzado a suponer que existen y a buscar su propia utilidad e incluso a afirmar y negar muchas cosas bajo juramento", dice Spinoza²³. Esos escépticos, que no saben pero están bien socializados en las formas de vida y las prácticas sociales, porque afirman lo que hay que afirmar y niegan lo que hay que negar por convención, no sólo que no llegarán a la perfección humana, no sólo que con ellos no se podrá hablar de ciencias, sino que "deben permanecer mudos"²⁴, porque el que habla, se arriesga a decir la ficción, pero también a decir la verdad. "Esos tales, en efecto, ni siquiera se sienten a sí mismos; si algo afirman o de algo dudan, ignoran que afirman o que dudan. Dicen que no saben nada; e incluso dicen ignorar eso, que no

²⁰ TIE 69.

²¹ E II, P XL, s.1.

²² E II, P XLIII, s.

²³ TIE 48.

²⁴ TIE 47.

saben nada. Y ni esto lo dicen en sentido absoluto, ya que temen confesar que existen, mientras nada saben. Por eso deben permanecer definitivamente mudos, no sea que supongan algo que tenga visos de verdad"²⁵.

Tanto el copista, como el comerciante, como el maestro loro, como el escéptico bien socializado que afirma y niega sin alma, enuncian palabras. Pero son palabras sobre palabras, palabras signos de la violencia de la convención, representantes de la autoridad externa, muecas de la repetición, de la flotación de lo simbólico en lo simbólico. Todos esos personajes son zombis de lo simbólico que no corren el riesgo de hablar la verdad ni de escucharla. El vulgo puede no ser uno más de éstos: no sólo porque resguarda el significado y evidencia la deformación de las palabras frente a la intención manipuladora de los doctos o los exégetas, como en el TTP, sino también porque puede "escuchar la verdad", tanto como puede perderse en los signos de la superstición. Así lo enuncia la primera regla de vida provisional del TIE, mientras desarrollamos el método para lograr la suprema felicidad o la cura del entendimiento²⁶. "Hablar según la capacidad del vulgo" producirá que éste se disponga "benévolamente a escuchar la verdad"²⁷. Esta escucha es para el vulgo más que ser garante del significado de las palabras a través del tiempo y de la posible dispersión geográfica, porque el que escucha la verdad no escucha desde la pasividad, sino que escucha, comprende y recuerda. El que escucha la verdad, no percibe *ex auditu* informes propios de la colección de enunciados útiles para la socialización que reproduce el escéptico autómata, sino que esa verdad le habla y él la reconoce con certeza, la comprende activamente, siente su evidencia, aún en los ropajes de la significación social de las palabras de la comunidad lingüística de la que participa. El que escucha la verdad, ya no es sólo un oyente²⁸. El que escucha la verdad, que no es sólo semántica, coherencia arbitraria de signos anclada en la autoridad externa, impide que ella se le imponga por hábito²⁹.

²⁵ TIE 47.

²⁶ TIE 17.

²⁷ TIE 17.

²⁸ TIE 26.

²⁹ Clara distinción respecto de Hobbes.

El encadenamiento de palabras que expresa la verdad, a la vez que la historiza y referencia a un cuerpo/s particular/es, es fácil de recordar. Porque se retiene más lo inteligible que lo absurdo y lo articulado como relato, que lo desarticulado. "En este sentido, hay que señalar, sobre todo, que la memoria se robustece con la ayuda del entendimiento, pero también sin dicha ayuda. Lo primero, porque cuanto más inteligible es una cosa, más fácilmente se la retiene; y al revés, cuando menos inteligible es, más fácilmente la olvidamos. Por ejemplo, si entrego a uno una copia de palabras sueltas, las retendrá mucho más difícilmente, que si le entrego las mismas palabras en forma de relato"³⁰. Introducir las palabras en un relato puede moderar la remisión arbitraria subjetiva de signos, por ejemplo, del romano que escucha la palabra *pomum* e imagina la fruta, porque ambas afectaron su cuerpo a menudo y la costumbre llevó a ligar a ese vocablo con esa fruta³¹. Pero también esa seducción del sentido a la verdad introduce los riesgos de contener la ficción, el engaño y la fuerza. Ellos devuelven a las palabras a sus límites.

Las palabras pueden ser entonces nomenclatura de quimeras³², denominación extrínseca de las cosas³³, como así también vestido de la verdad. Son anclas que dan cuenta de un estado de cosas, de un estado de los cuerpos dentro de los cuales significan -o bien algo o el sinsentido-, y de las fuerzas a las que están amoldados esos cuerpos. Por eso, las palabras anclan, son mojonos, pero también encadenan³⁴. Las palabras repetidas son la posibilidad de quedarse sujeto a un tiempo y a un modo de disposición de los cuerpos y ser muestra también de la fuerza de la violencia que las repite. Son la puerta que puede transitar los pasillos del entendimiento, pero también del azar, del engaño y de la circularidad de

³⁰ TIE, 81.

³¹ E II, 18. s.

³² Cm, Cap. III.

³³ Cm VI.

³⁴ Gadamer se pregunta en este sentido, en el artículo "Histórica y lenguaje: una respuesta", "por qué nos encadenan las historias". "Existe sólo una respuesta 'hermenéutica' a esta pregunta: porque nos reconocemos en lo otro, en lo otro de los hombres, en lo otro del acontecer. [...] Este reconocimiento presupone la distancia, pero simultáneamente la anula". En Koselleck, R. y Gadamer, H. — G.: *Historia y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1997, pág. 105.

la violencia. La posibilidad de que circule entre nosotros otra vez la palabra "desaparecido" para nombrar a alguien abre la puerta de un camino que ya transitamos, y en él vemos aparecer otra vez las opciones de entonces, las antípodas, lo que se nominaba y cómo, lo que escondía y cómo. Pero no es el mismo camino, porque es el camino de entonces portando las huellas de nuestro tránsito, el estado de las cosas que da cuenta, que muestra, en su diferencia, la otra temporalidad que nos acoge³⁵. El riesgo es poner los pies exactamente donde vemos las pisadas. Las palabras y su uso hacen al vulgo que resguarda su significado, cruzan nominación y contexto. Este sentido no es más que por fulguraciones la verdad, porque la verdad sólo por fulguraciones puede alojarse en el mismo tiempo y espacio en que transita esa razón, que existe como razón relativa al cuerpo de un individuo compuesto.

Hay muchas maneras de decir la verdad. La conexión, como comunicación de la Naturaleza, alude a esa verdad comunicada y comunicativa, en su mismo existir, sin necesidad de revelarse a algunos y no a otros, sin necesidad de presagios ni de signos oscuros a descifrar. Nuestra posibilidad de experimentarla como verdad, como certeza subjetiva, es encontrarnos en ese orden de comunicación, seguir el "orden debido", seguir la producción de esa idea - llave que apunta el hilo de lo dicho en los lenguajes de la Naturaleza. No somos sin embargo privilegiados poseedores de la llave de traducción, como querrá ver W. Benjamin³⁶. Somos parte de la comunicación que es conexión de lo existente, capaces de dar existencia a la ficción, la falsedad, de pisar sobre las huellas de las cadenas, de dar cuenta del tiempo, y también de sentir la verdad. Por eso, las palabras no son un privilegio más que porque pueden expresar, *algunas veces*, que somos parte del pensamiento infinito. Nuestro trabajo de reforma, nuestra búsqueda de la felicidad consiste en multiplicar esas veces³⁷.

³⁵ Aquí hay una clara alusión al modo de entender la temporalidad de la historia conceptual.

³⁶ Benjamin, W.: "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres". En: *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. Monte Ávila editores, Caracas. Sin fecha de edición. Original publicado en *Illuminationen—Ausgewählte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt, 1961.

³⁷ TIE 14. Ahí se subraya el carácter social y no solipsista de esa felicidad.

*Quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas, tiene un alma cuya mayor parte es eterna*³⁸. Quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas remite todo lo que lo afecta en el cuerpo a la idea de Dios y siente con amor intelectual su ser parte de un Todo que es infinito y singular a la vez. Este cuerpo apto para muchas cosas se expresará con palabras que siguen el orden del entendimiento. Es cuerpo que *necesariamente no es mudo*, por el contrario, habla con palabras que ya no siguen el orden del azar, la casualidad y la inducción producto de vagas generalizaciones. Siguen siendo palabras, prerrogativa de la imaginación, pero es imaginación que encontró el camino debido del entendimiento. Qué poco poeta parece aquí el racionalista Spinoza, se nos dirá, sin entenderlo, sin compartirlo. Pero es que un cuerpo apto para muchas cosas tiene a las palabras como una de las posibilidades, entre muchas, de expresar que es parte de una expresión que lo envuelve, de una expresión que se expresa en él y lo hace tránsito determinado de su comunicación como orden, de su conexión infinita y determinada. *Las palabras entonces serán una y no la única posibilidad de la poesía*. Y claro, nos expresamos otra vez aquí impropriamente.

³⁸ E V, P XXXIX.

A Eternidade espinosana sob a forma de um Ikebana

Henrique Piccinato Xavier (USP, Brasil)

Para aqueles que sabem o que é o Ikebana, o nosso título infelizmente pode soar estranho. O que haveria em comum entre a arte dos arranjos florais japonesa, o Ikebana, e a concepção espinosana de *eternidade*? Nada? Contudo velho aqui afirmar, e muito seriamente, que o arranjo floral do Ikebana é uma forma privilegiada para a demonstração, mais sob forma de um escólio, da estrutura da eternidade espinosana.

Não apenas isso, o Ikebana, além de permitir a nossa sistematização de uma teoria materialista da eternidade, permitirá, ao mesmo tempo, à contrapelo do próprio budismo, no qual origina-se o Ikebana, a refutação da tradicional imagem de Espinosa como um místico oriental.

A imagem da filosofia de Espinosa como um “eco do oriente” (na expressão de Hegel) é quase tão antiga quanto o próprio espinosismo. Historicamente os três pontos altos desta figuração foram: 1696, com o *Dicionário histórico e crítico* de Pierre Bayle; 1794 com o texto, *O fim de todas as coisas* de Kant; e em 1826 com *Lições sobre a história da filosofia* de Hegel. Respectivamente estes três momentos, por meio da equivocada imagem de um orientalismo na filosofia de Espinosa, serviram para pejorativamente afirmar as concepções de ateísmo (Bayle), panteísmo (Kant) e acosmismo (Hegel) da filosofia de Espinosa.

Reproduzo aqui apenas a passagem de Kant de *O fim de todas as coisas*, pois esta melhor nos ajuda a esclarecer o equívoco da aproximação de Espinosa ao orientalismo :

O homem que [...] se põe a magicar enreda-se na mística [...] onde a sua razão não se compreende nem a si mesma nem o que quer, mas prefere o devaneio em vez de se conservar, como convém a um habitante intelectual do mundo sensível, dentro dos limites deste. Daí deriva a monstruosidade do sistema de Lao Tsé sobre o bem supremo, que deve constituir no nada: isto é, na consciência de se sentir absorvido no abismo da divindade através da fusão com ela e, por conseguinte,

mediante a aniquilação da sua personalidade. Para terem a sensação prévia de semelhante estado, os filósofos chineses esforçam-se, em quartos escuros e com olhos fechados, por pensar e sentir esse nada. Daí o panteísmo (dos Tibetanos e de outros povos orientais) e o espinosismo gerado em seguida a partir da sublimação metafísica daquele. [...] Tudo isto apenas para que os homens possam finalmente fruir de uma tranquilidade eterna¹.

Para adentrarmos ao problema, vejamos, apenas esquematicamente, o que, de fato, o espinosismo tem haver com misticismo oriental, especificamente com o zen budismo no qual se insere o Ikebana.

1 – A Impessoalidade de Deus; o zen prescinde de toda relação pessoal com Deus, é uma doutrina essencialmente atéia. 2 – A noção de tempo é considerada uma ilusão, assim a substância sempre existiu, não ocorrendo uma criação do nada. 3 – Postula-se uma Natureza infinita e indivisível, cuja finalidade é a própria existência. 4 – Daí uma crítica ao finalismo na Natureza, entendido apenas como uma projeção da própria paixão humana; 5 – por consequência, uma crítica à moral relacionada a qualquer posicionamento a uma esfera transcendente. 6 – Também a separação entre alma e corpo é colocada como uma ilusão. 7 – Finalmente, o bem supremo, a felicidade absoluta, é alcançada por meio de uma negação das paixões. Além de se apresentar como uma sensação de paz e felicidade intensas, somente advinda intuitivamente por meio da consciência da própria confluência com a unidade da substância absoluta.

Contudo, ainda que estes pontos sejam similares, quando descermos à especificidade do que ambas as filosofias nos propõem, percebemos claramente que a aproximação entre elas é somente possível por meio de uma muito genérica, ou mais propriamente equivocada, compreensão das mesmas. Tomemos, apenas em relação ao sétimo item de nossa lista acima, o exemplo de duas passagens que explicitam como, por meio do domínio das paixões, seríamos conduzidos à máxima felicidade, seja o *Satori* (a iluminação budista) ou a *Beatitude* espinosana. A primeira passa-

¹ Kant, I., “O fim de todas as coisas” em *A Paz perpétua e outros opúsculos*, edições 70, Lisboa, pág. 113.

gem é de Cidarta, o Buda, e a seguinte é o final da última demonstração da *Ética* (V P42 Dem.):

“Neste mundo produzem a felicidade, a bondade do coração, a moderação para com todos os seres. Neste mundo produzem felicidade a ausência de paixões e a superação dos desejos. Porém a destruição do egoísmo é na verdade felicidade suprema [Satori]”².

“E como a potência do homem para refrear os afetos consiste só no intelecto, ninguém, por consequência, goza da beatitude por refrear as afecções, mas pelo contrário, do poder de refrear as paixões nasce da própria beatitude”.

A semelhança é grande, contudo há um detalhe que vem abrir um abismo entre as duas filosofias. O budismo enuncia o bem supremo não apenas por meio do combate às paixões, mas a partir da anulação do ego do crente. Eis o caminho para a iluminação do *Satori*; somente através da negação das paixões e desejos ao ponto da anulação completa de qualquer relação entre indivíduo e a existência real chegar-se-ia a um silêncio e a um vazio em que se daria a experiência mística da paz da fruição do todo. Contudo, no espinosismo, encontramos uma posição praticamente contrária. Neste, a *beatitude* nasce só da potência do *intelecto* e ainda que este seja diferente da razão, ele, de forma alguma, apresenta-se como uma “des-razão” ou uma negação do sujeito; muito pelo contrário ele se apresenta na afirmação da existência de um singular, de um corpo existente em ato, e do nexos necessário entre este singular e o todo (que constitui a natureza inteira). Eis o que procuraremos demonstrar a partir da *eternidade* espinosana formalizada pelo auxílio do Ikebana.

Mas antes, muito brevemente, continuemos com a aproximação dos budistas ao pensamento de Espinosa, vejamos ela opera. Tomemos como exemplo o livro *The Radical Spinoza* de Wienpahl³, cuja síntese final consiste na inserção de uma versão budis-

² Borges, J. L. e Jurado, A., *Qué es el Budismo*, Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 1993, pág. 99.

³ Wienpahl, P., *The Radical Spinoza*, New York University Press, New York, 1979.

ta radical da *Ética*, ou seja, uma *Ética* amputada apresentando apenas as *definições, os axiomas, os postulados e as proposições*. Pois como o budismo abisma-se na transcendência da substância absoluta, excluindo qualquer outra possibilidade de experiência e mesmo pensamento, a *Ética* radical decepa todas as 4 *introduções, o apêndice, 283 demonstrações, 72 corolários, 50 escólios, 7 lemas, as 48 definições dos afetos, 27 explicações* e mais algumas passagens. Contudo, ainda mais fiel à leitura budista, seria uma *Ética* radicalmente amputada, direto da I Parte para a V, sim, com a definição da substância una e absolutamente infinita, (e não muito mais que isso), e daí direto para a V Parte, com a *beatitude* como uma iluminação repentina produzindo a felicidade do retorno a unidade da substância infinita. Convenhamos para o espinozismo é realmente uma catástrofe.

Poderíamos continuar destilando diferenças fundamentais e nada sutis que separam estruturalmente as duas filosofias. Contudo este objetivo também será atingido ao trabalharmos a *eternidade* sob a forma do arranjo de Ikebana.

A tradução de *Ikebana* não é fácil, *bana* literalmente significa “flor” e *ike* possui uma dupla significação, pode tanto ser “água”, como “vida”. Há quem se contente com a simples tradução de “colocar flores vivas na água”. Porém prefiro a uma versão mais sintética e poética de “imersão a flor na vida”, por ser muito mais próxima ao espírito que se desenvolverá em nosso ensaio.

A origem do Ikebana, coincide com a introdução do budismo no Japão, no início do século 16, sua origem foi ritual e monástica e posteriormente se generalizou para a casta dos samurais, contudo sem perder o seu aspecto religioso. Assim quando me refiro ao Ikebana, tenho em mente, o arranjo clássico diretamente vinculado à preocupação religiosa, ainda hoje, ensinado e praticado. E, ainda que exista um parentesco entre os arranjos clássicos e a vulgarização do Ikebana contemporâneo como uma exótica arte foral para donas de casa, eu me refiro apenas aos arranjos no estilo clássico. Nem tanto pela prática mística da iluminação, mas, principalmente, porque há nos resultados formais uma enorme diferença.

É fundamental salientar que, para o praticante budista, o arranjo não é encarado apenas como uma estrutura estética ou simbólica representativa, mas é propriamente um dos caminhos

da prática místico-religiosa. Muito resumidamente, o processo místico do Ikebana é dado por meio de uma, meditação, uma concentração absoluta, em que o praticante por meio da negação do seu próprio ego, busca transcender a separação de sua identidade com a identificação da planta, e daí, transcender a sua relação com própria realidade empírica, e sentir-se uno ao absoluto da substância. Assim, nesta forma de meditação busca-se intuir a partir da flor (um singular) a expressão da essência universal da substância absolutamente infinita; e, nesse processo, é possível ao praticante *sentir e experimentar a eternidade*, ou seja, chegar ao *Satori*. É possível se detalhar este processo, mas no misticismo não se encontrará nenhuma chave para a compreensão da filosofia de Espinosa.

Intencionalmente utilizamos na breve explicação do processo místico do Ikebana os célebres termos do *corolário da proposição 23* da V Parte do texto da *Ética*: “*sentimos e experimentamos que somos eternos*”. Intencionalmente, pois pretendemos demonstrar a clara diferença entre a intuição mística, no caso a budista, e a intuição espinosana, vejamos:

“Como dissemos, essa idéia que exprime a essência do corpo, do ponto de vista da eternidade, é um certo modo de pensar, que pertence à essência da mente e que é necessariamente eterno. E, no entanto, não pode suceder que nos recordemos de ter existido antes do corpo, visto que não pode haver no corpo nenhum vestígio disso, nem a eternidade pode ser definida pelo tempo, nem pode ter nenhuma relação com o tempo. Mas, não obstante, nós sentimos e experimentamos que somos eternos”.

O fragmento nos aponta que o corpo é a chave para a compreensão da *eternidade*, pois somente por meio deste e neste que *sentimos e experimentamos que somos eternos*. Contudo, Espinosa é bem explícito, este corpo de forma alguma apresenta vestígios de que nos recordemos ter existido antes do corpo, assim, o filósofo descarta a possibilidade de compreender a *eternidade* como uma espécie de imortalidade. De Platão passando pelos medievais, chegando até Descartes e compreendendo toda doutrina judaico-cristã, temos uma linhagem que compreende a eternidade com o que se pode chamar de *imortalidade da alma*. Um

processo em que temos uma alma imortal cuja duração infinita é interrompida pela encarnação desta em um corpo, alma que novamente será desencarnada para regressar a sua imortalidade⁴. Contudo, Espinosa, contra esta tradição, explicita que a *eternidade* (definição 8, Parte I) não pode ser definida pelo tempo e nem ter nenhuma relação com o tempo; assim fica impossível conceber um antes um depois para a *eternidade*, como uma antes e um depois para a alma em relação à duração de um corpo. Esta noção de imortalidade apresenta duas cisões inconciliáveis à filosofia de Espinosa: primeiro a de um infinito real cindido por um antes e um depois, o que Espinosa demonstra ser apenas uma concepção imaginária, apenas um ente imaginário (seja em relação ao tempo, espaço ou número); e segundo a separação entre alma e corpo, uma das mais célebres refutações feita por Espinosa, ao conceber a mente enquanto mera idéia do corpo.

O objetivo de nosso texto será demonstrar que a *eternidade* espinosana e sua respectiva *beatitude*, de forma alguma, podem ser compreendidas enquanto uma experiência mística que redunde na intuição de um silêncio transcendente; muito pelo contrário, pretendemos mostrar que elas não fogem à concepção intelectual e racional de sua filosofia e, contrariamente ao silêncio budista, elas redundam na afirmação do mundo, de sua existência e imanência. *Beatitude* e *eternidade*, também, em oposição à noção ocidental de *imortalidade*; falam de uma relação com o nosso corpo existente em ato, falam de uma intuição intelectual; e, contrariamente ao silêncio, elas vêm exclamar um texto: a *Ética* de Espinosa.

Bem, voltemos à prática do Ikebana, não em relação à iluminação budista, mas ao seu produto secundário, a formalização material do arranjo que nos ajudará a definir a *eternidade* em Espinosa. Assim, para além da iluminação, a prática do Ikebana gera um arranjo real, que busca reproduzir muito especificamente a imagem da própria *Natureza*. Contudo, esta imagem não se configura como um simples retrato, ou como uma imitação do que

⁴ A oposição entre a idéia de *imortalidade da alma* e a de *eternidade* é explicitada por Gilles Deleuze em seu curso sobre Espinosa, na aula de 17 de março de 1981, publicada no site *webdeleuze.com*; e também impressa em castelhano em *En medio de Spinoza*, editora Cactus, Buenos Aires, 2003, p. 145.

temos em nossas retinas, mas tentará imitar a própria maneira de funcionamento da *Natureza*.

Vejam, na prática da formalização do arranjo do Ikebana, com a tentativa do abandono do *ego*, temos um efeito muito próximo ao desejado pelo espinosismo: o abandono de qualquer idealização da *Natureza*, seja aliviar suas tensões, reconciliar os opostos, retomar harmonias pré-estabelecidas; ou mesmo tentar abordá-la sob qualquer forma de hierarquia. É oposto do que temos em nossos jardins ou arranjos ocidentais, onde obtemos um efeito estético projetando uma regularidade sobre as plantas. Separamos as plantas em diversas categorias e formas, fazendo combinações entre cores, tamanhos, volumes. Assim, de um lado, enfileiramos as rosas, no outro lado, colocamos as margaridas, às vezes fazendo uma inversão criativa.

Na prática do ikebana, com a negação da intervenção do *ego*, renuncia-se a possibilidade de uma escolha hierárquica e de uma representação planejada, renuncia-se a noção de figura e fundo, e da própria centralidade para a flor. A Ikebana, desta forma, realiza-se como se um pedaço de natureza virgem, um pedaço de mata selvagem, fosse recortado ao acaso e colocado em uma tigela. Neste contexto, o arranjo pode incluir toda espécie de plantas, raminhos, caules, galhos tortos e quebrados, folhas de qualquer tipo e tamanho, ervas, gramíneas, musgos, plantas mortas, espinhos, etc. Os galhos misturam-se com a relva, micro flores são colocadas ao lado de caules, junta-se uma variação folhagens e tudo deve fluir em múltiplas direções. Tanto o galho quebrado, como a grama ou um musgo estão presentes em um pé de igualdade e são tão necessários quanto a flor para o arranjo. Embora tudo deva ser colocado em um mesmo espaço e instante, o arranjo não deve se tornar um acúmulo, mas manter o frescor e a naturalidade que as plantas possuíam em meio à própria *Natureza*. A obra não deve chamar a atenção, é possível que um “mestre do Ikebana coloque em uma tigela um pequeno ramo coberto com três líquens, algumas folhas de grama, alguns talos e um pouco de musgo”⁵.

Assim, chegamos a uma imagem muito específica da *Natureza* e muito próxima de Espinosa. Uma imagem que não se configu-

⁵ Herrigel, G., *O zen na arte da cerimônia das flores*, Pensamento, São Paulo, 1995, pág. 32.

rou como a ordenação de um retrato humano, mas buscou uma imitação, ou melhor, uma emulação da própria forma de organização da Natureza. Natureza que, como nos ensina Espinosa, por princípio não possui finalidade, ou melhor, que não possui outro fim, a não ser existir. Assim, o Ikebana configura a imagem da ausência de finalidade, a imagem da ausência da representação humana. Um processo em que a necessidade da não finalidade assume, ao olhos humanos, a imagem de aleatoriedade, a *própria imagem da destruição da imagem antropomórfica de Natureza*.

A finalidade na *Natureza* não passa de mera projeção imaginária do homem, isto é claríssimo na *Ética*. Assim, compreendemos que, a mesma chuva que num encontro feliz cairá sobre a horta ou regará o nosso jardim, também será desperdiçada ao cair sobre o oceano aberto, assim age a natureza, ela chove, e para a tristeza e o choro dos homens, indiscriminadamente. Utilizo uma clássica imagem da chuva, pois gostaria de me alinhar a uma corrente muito específica de materialismo. A corrente batizada por Althusser com o nome de *materialismo do encontro* ou *aleatório*⁶.

Para prosseguir, contextualizaremos o nosso arranjo oriental em oposição a duas famosas metáforas ocidentais de planta, a de Aristóteles e a Hegel, para que a nossa formalização da *eternidade* fique mais clara.

No Livro V da *Metafísica*, o *dever* em Aristóteles é exemplificado pela semente cujo fim é se tornar uma árvore. Apresenta-se como a imperfeição da matéria mutável, em busca da perfeição, um inacabamento, em busca do acabamento. Esta dinâmica, como a conhecemos, se dá através da atualização do real por meio das quatro causas: *material, formal, eficiente e final*. Pois cada momento, uma substância tem a realidade da sua forma e a possibilidade contida em sua matéria, daí temos o *dever* como a passagem da *potência* ao *ato*. A *potência* é aquilo que pertence à forma por sua relação como matéria, é compatível com ela, não a destrói, mas a concretiza.

Realizando um grande salto, para a introdução da *Fenomenologia do espírito* de Hegel temos a nossa segunda metáfora: “O

botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso-ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si”. Temos, aí, quase o modelo do desenvolvimento da *dialética*, pois Hegel precisa que a planta não chega ao ser-para-si, mas apenas toca os limites da individualidade.

O que importa nos dois exemplos é o potencial de transformação a partir da duração ou temporalidade diacrônica como a finalidade presente na natureza. No primeiro caso uma *atualização* não-contraditória, e no segundo a *contradição* como motor do *dever*.

Agora vejamos como o Ikebana, compreendido como *materiabilidade aleatória*, lida com uma noção muito específica de tempo, que implode com a idéia da duração linear como uma finalidade na Natureza, e nos permite compreender a noção de *eternidade* em Espinosa.

Do mesmo modo como o arranjo apresenta uma diversidade de plantas, em um mesmo plano sem sobre-valorações, assim também a *materiabilidade aleatória* exigirá o mesmo tratamento para a questão do tempo, daí que o arranjo apresentará simultaneamente uma multiplicidade de tempos.

Vejamos como isto é formalizado no arranjo, este necessariamente deve conter não apenas a flor desabrochada, mas os brotos recém saídos da terra, o botão ainda fechado, como também um galho seco envelhecido coberto por musgo. Assim, todos existem simultaneamente, sem nenhuma sobrevalorização, e assim visam representar uma multiplicidade de tempos.

Nesta multiplicidade de tempos (lembrando que a duração empírica dos arranjos é muito breve, um dia, ou mesmo a duração de uma cerimônia para beber chá) teremos, como exemplo, o botão que nunca desabrochará em flor, o arranjo será desfeito muito antes disso. Mesmo assim, diremos que o botão alcançou a sua perfeição pois sua perfeição não se encontra num futuro possível, mas na própria existência em ato. Lembremos de um exemplo que ilustra perfeitamente a noção desta simultaneidade. Um arranjo que não continha apenas o botão e a flor florida, mas uma flor já despetalada, uma flor sem pétalas, somente o seu bulbo, a

⁶ Althusser, L., *Para um Materialismo Aleatório*, Arena Libros, Madrid, 2002.

mais bela flor, flor de presença viva, expressão da multiplicidade dos tempos. Expressando em intensidade despetalada a perfeição da ausência do devir finalista, pois este bulbo era tão digno quanto a flor florida e o botão ainda a florir.

Assim, temos o Ikebana e a *eternidade* espinosana em oposição a duas concepções de planta. Em ambos casos, opõe-se em encontrar a perfeição da semente no seu potencial para tornar-se árvore. Como se em um bebê víssemos ausência de um adulto. Contudo com Espinosa temos que comparar a perfeição do bebê, não com o possível adulto que ele deve e convém se tornar, mas com outro bebê, pois a perfeição do bebê está no bebê, e da semente na própria. Mas, com o cuidado de não nos perdemos em num platonismo vulgar de formas perfeitas ou ideais, quando sabemos que no caso do materialismo de Espinosa a perfeição é sinônimo de existência; é a perfeição da imanência irredutível, é uma perfeição nunca potencial, mas em ato.

Então, chegamos a uma segunda imagem, *um tempo que anula a própria linearidade do tempo*, um tempo de múltiplos devires, ou seja, a própria a *eternidade* expressão da imanência de uma existência múltipla. *Eternidade* como expressão da substância em ato.

Assim, temos duas imagens que se configuram como impossibilidades enquanto imagens. A primeira é dada pela imanência de uma materialidade múltipla e aleatória que destrói com a imagem de uma *Natureza* finalista; a segunda é dada pela multiplicidade de “tempos” sincrônicos que destrói com a imagem de um tempo linear e finalista. De fato, não poderíamos compreender a *eternidade* por meio de meras imagens, pois estas são sempre idéias imaginativas, inadequadas, isto é, parciais, confusas, mutiladas ou, como diz Espinosa, abstratas. E nossa formalização da *eternidade* deve se tornar uma idéia clara e distinta, dada pela imanência concreta da matéria.

Movimiento, acción e individualidad en la experiencia estética moderna

Ezequiel Ipar (UBA-Conicet)

Introducción

Muchos textos filosóficos contienen imágenes que, a pesar de implicar problemas relevantes, no pasan de ser curiosidades menores de la historia de la filosofía. Esto es particularmente cierto para los grandes autores sistemáticos. Suele considerarse que estas imágenes menores simplemente reemplazan, por su posición dentro de la lógica del sistema, al tratamiento detallado de los problemas. Sin embargo, estas imágenes también revierten su contenido sobre aquellos problemas que parecen simplemente ilustrar, complejizándolos, iluminándolos desde otro ángulo o extrayendo de ellos conclusiones inesperadas. La repetición que pasa a través de la imagen da lugar a la economía discursiva, pero abre también las puertas de la retórica mordaz y la ironía disfrazada, esa que es eficaz cuando no revela inmediatamente a quien se dirige. Las *Lecciones sobre Estética* de Hegel contienen un caso notable de este procedimiento. El nombre de Spinoza aparece allí como su secreto destinatario.

Al comienzo del capítulo que aborda el problema de la belleza natural Hegel expone las condiciones del juicio que determinará la belleza o fealdad de los objetos naturales. En este primer momento del desarrollo de la sustancia estética *la vida* se ha revelado como la primera instancia capaz de expresar sensiblemente un contenido verdadero. De allí que el tratamiento filosófico de la vida natural indique el comienzo de toda filosofía estética.

Como lo sugiere su método dialéctico, este comienzo pasa de una afirmación abstracta de la vida, entendida como *fuerza formadora* inherente a la materia, a su primera negación determinada. Esta primera negación va a operar una exclusión al interior del principio abstracto de la vida, estableciendo un criterio de adecuación al momento de identificar a aquellos seres vivos que son capaces de *expresar sensiblemente la idea*, vale decir, de encarnar un contenido de verdad estético.

Si en el conjunto de la obra la naturaleza quedará finalmente excluida de la auténtica experiencia de la belleza, Hegel va a demostrar, ya al comienzo del tratamiento de la vida natural, de qué manera se dan en la naturaleza determinadas criaturas que ni siquiera tienen la posibilidad de expresar esa belleza inferior e insuficiente que puede encontrarse en lo bello natural. Estas criaturas representan lo feo de lo feo. Son a la vida natural, lo que la prosa es para la poesía en el arte. Hay que llamarlos, por lo tanto, animales prosaicos.

Hegel incluye dentro de este grupo de animales horribles a la mayoría de los insectos y reptiles, a todos los animales híbridos y al enigmático "oso perezoso". En todos los casos, la falta que determina el carácter antiestético de estos animales prosaicos es la misma que Hegel había encontrado, en sus lecciones de historia de la filosofía, en la ontología de Spinoza, esto es, la destrucción de la individualidad, el movimiento y la actividad de la sustancia.

Los efectos de los animales prosaicos sobre la experiencia estética son, curiosamente, muy similares a los de la filosofía de Spinoza en el campo de la ontología. Ellos desvanecen los principios de la idealidad estética y hacen aparecer una monstruosidad en su propio desarrollo. Y será en esta conjunción entre la estética y la ontología donde Hegel va a situar las tres grandes faltas de la naturaleza, desde el punto de vista estético.

El lugar de la falta en la naturaleza

La estética de Hegel va a excluir de la belleza natural, por *falta de individualidad*, a los animales híbridos y a los reptiles, debido a que estos presentan "mezclas extrañas y contradictorias"¹ que implican el detenerse, el quedarse fijado al momento del pasaje de una especie determinada a otra, sin poder asumir la esencia propia de una especie particular. En lo que se refiere a la *falta de movimiento y actividad*, quien caerá en la categoría de lo antiestético será este curioso oso, oriundo de Sud-América, que la mirada obsesiva de Hegel ha incorporado negativamente a su fi-

¹ G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Ästhetik I*, pp. 248-249 [ed. español de Alfredo Llanos pp. 74-75].

losófia. Finalmente, existe un tercer y último motivo que justifica el carácter antiestético de los animales prosaicos. Este tercer motivo se refiere al *modo subjetivo de conocer y reconocerse* en el conocimiento de la realidad, que se ve de alguna forma interrumpido al momento de enfrentar la objetividad de estos animales.

Esta triple falta que Hegel encuentra en los animales prosaicos constituyen los elementos de una imagen que, al interior de la lógica dialéctica de la estética hegeliana, pone en juego una posición de crítica y de confrontación con Spinoza. Y es por eso que este juicio estético contra la pereza, la hibridez y la imposibilidad del reconocimiento subjetivo también puede ser analizado desde el punto de vista de una posible estética spinozista.

Pero antes debemos analizar la construcción crítica de Hegel. Resulta evidente que ella depende de cierta concepción física de la individualidad, el movimiento y la acción, así como de una jerarquía entre las especies animales que pretende encontrar su fundamento en la filosofía. Pero es el plano estrictamente estético el que por el momento nos interesa. En este caso, la pregunta que debe ser respondida es la siguiente: ¿qué es lo que Hegel considera como falta de individualidad, movimiento y actividad en un contenido estético?

De un juicio estético contra la pereza y la hibridez

Para plantear el *problema de la individualidad* se hace necesario recordar brevemente la formulación general de la estética hegeliana. Para Hegel la belleza es esa dimensión de la experiencia en la cual la existencia singular no cae en la indiferencia gracias a la operación de un *concepto* que, determinando para tal fin la articulación de las partes del objeto, le da forma a su manifestación. Para no confundir a Hegel con el subjetivismo estético, es necesario aclarar que el *concepto* aquí sólo debe ser entendido como el vínculo y la fuerza de cohesión interna de la propia cosa, que constituye el alma y la individualidad de los objetos, entendidas desde el punto de vista estético. La cosa bella es precisamente aquella que posee *intrínsecamente* su propio concepto, su propio *principio* vital. Dada esta condición general, la especificidad de su individuación estética será el resultado de la realización de este

concepto interno a través de la superación de una doble limitación, subjetiva y objetiva.

Por un lado, la individualidad estética surge del retroceso del deseo práctico del hombre por poseer la cosa, que éste hace valer en la experiencia ordinaria contra ella a través de la apetencia. La belleza inscribe en la objetividad una individualidad auténtica porque suspende el deseo práctico del hombre, que somete a los objetos de la experiencia a una significación en la que sólo impera la unilateralidad del criterio de utilidad. Siguiendo los pasos de Kant, para Hegel la experiencia estética comienza allí donde el objeto deja de ser concebido a partir del interés de una finalidad externa y pasa a ser considerado como una auto-finalidad, elevado así a la condición de poseer su finalidad en sí mismo.

Del otro lado, lo bello produce en la propia subjetividad una individuación libre, gracias a una experiencia en la cual el sujeto supera la unilateralidad abstracta de su comportamiento perceptivo, intelectual y práctico, relacionándose no ya con la finitud no libre del objeto de conocimiento o del objeto útil, sino con la libertad de una cosa que expresa un contenido infinito. De allí que la experiencia estética consista para Hegel en la negación en el sujeto de sus impulsos unilaterales y de sus pasiones parciales. La individualidad del sujeto estético no es sino la resultante de esta experiencia negativa que recae sobre la finitud del propio sujeto, abriéndolo hacia la experiencia de una mediación infinita.

Ahora bien, lo peculiar del análisis hegeliano de la belleza natural descansa en la afirmación rotunda que sostiene que los animales que nosotros hemos llamado prosaicos están completamente privados de la individuación estética objetiva e impiden la subjetiva. Tal vez sea esta la razón por la cual el hombre a lo largo de su historia los ha considerado feos, los ha perseguido y los ha eliminado de su imaginación.

La segunda causa de lo anti-estético entre los animales Hegel la formula como *ausencia o indolencia para el movimiento y la acción*. El oso perezoso encarna simplemente esta figura que la dialéctica de lo bello natural excluirá de la siguiente manera:

“Llamamos feo al perezoso, por ejemplo, porque se arrastra penosamente y su hábito total muestra la incapacidad para los movimientos y las acciones rápidas y ágiles (*die Unfähigkeit zu rascher Bewegung und Tätigkeit*), siendo así que nos dis-

gusta por esta pereza soñolienta (*schläfrige Trägheit*), que contradice a la idealidad superior de la vida, esto es, el movimiento y la actividad”².

Muchas connotaciones pueden aparecer en el análisis de este pasaje, fundamentalmente aquellas en las que Hegel hace sentir los ecos irónicos de su sistema. Por tratarse de un animal que sólo existe en América del sur, resulta fácil darse cuenta cómo la imagen de una criatura soñolienta, llena de desidia y pereza, satisface una cierta fantasía sobre el espíritu latinoamericano. Podríamos mostrar también de qué manera este juicio estético contra la pereza está infiltrado por consideraciones que son de orden moral, religioso y económico. La pereza no es sólo uno de los siete pecados capitales, sino también algo que atenta contra la economía y contra la debida atención al camino de la salvación dictado por Dios. Todos estos motivos sobredeterminan este juicio enojoso de la dialéctica idealista contra el oso perezoso, pero no contienen aún la causa estética específica.

Cuando Hegel expulsa de la belleza natural al perezoso, dando por descontado su enorme sentido del humor, lo que se rechaza es una determinada articulación entre el movimiento y la acción. Resulta evidente que el perezoso no carece absolutamente de movimiento y acción. Él se desplaza en el espacio, mueve sus miembros y los coordina lentamente en un movimiento conjunto. Lo que resulta insatisfactorio para Hegel es el hecho de que este movimiento no sea un movimiento “rápido”, “ágil”, “decisivo”, surgido de ese apetito vital inmanente que él ya había definido como el principio ideal de las criaturas. Al mostrarse tan indolente en la articulación de sus movimientos, el perezoso parece rechazar *la necesidad del pasaje a la acción*, que no es sino el pasaje de las afecciones de su cuerpo hacia una *reacción autónoma*. Otros animales herbívoros (como los conejos y los siervos, que no por casualidad nos resultan bellos), por contraste, poseen precisamente en la rapidez del movimiento y la agilidad para reaccionar frente a sus posibles predadores la doble condición que les permite conservar su existencia individual.

El movimiento bello será, de este modo, aquel que tienda rápidamente hacia la acción, que procure gracias al movimiento

² Cfr., *Ibid.*, pág. 248.

combinado de las partes del cuerpo dar respuesta a alguna situación determinada. Sólo los movimientos que realicen plenamente una acción servirán como criterio de belleza.

En segundo lugar, la acción que será considerada propiamente bella en el mundo animal será aquella que, incorporando todas las determinaciones que afectan a un ser vivo, es capaz de superar todos los obstáculos externos, afirmándose a sí mismo exclusivamente por medio de dicha acción. La acción afirmativa en el mundo, que procede a través de la negación de la negación, constituye la acción estéticamente bella para la dialéctica idealista.

Pues bien, resulta obvio que estos dos criterios son la causa de la desdicha en la que Hegel sitúa al oso perezoso. Él es completamente incapaz para los movimientos que implican un pasaje rápido a la acción. Lo propio del perezoso como estrategia vital es justamente lo contrario. Para evitar a sus predadores es incapaz de dar grandes saltos o de correr con agilidad³.

Podemos precisar, a partir de lo anterior, de qué modo la primera falta de los animales prosaicos (falta de individualidad) depende en realidad de una peculiar concepción implícita en su segunda determinación anti-estética (falta de movimiento y acción autónomos). Es porque ellos son incapaces del movimiento y la acción afirmativa que carecen de la individualidad propiamente estética.

Por último, Hegel sitúa como tercera falta a la que dan lugar estos animales horribles al *obstáculo insalvable* que los mismos suscitan sobre las distintas *estrategias de reconocimiento subjetivo*, que interfieren así en la propia idea de *experiencia de lo bello*. Claro que Hegel acepta el hecho de que esta inadecuación entre el

³ Sin embargo, algunos biólogos han determinado que esta aparente carencia del perezoso constituye, paradójicamente, una gran virtud. Se ha observado que de su particular modo de quedarse quietos, o casi quietos, resulta un movimiento totalmente imperceptible para la mayoría de sus predadores, que lo preserva con un mínimo esfuerzo, casi sin esfuerzo. El perezoso practica también una peculiar forma de mimetismo para preservarse, que resulta, al menos lógicamente, inconciliable con la idea de una acción afirmativa que enfrenta a los objetos externos de una situación determinada. Todo esto justifica, como ya hemos visto, el juicio condenatorio que encontramos en la dialéctica de lo bello natural.

concepto subjetivo y la realidad de los animales prosaicos puede deberse exclusivamente a una limitación de nuestros propios hábitos perceptivos, que espontáneamente excluirían de sí a aquello que no se deja subsumir en las identidades pre-concebidas de las especies animales, donde el hombre puede reconocerse como el fundamento de la representación.

En efecto, uno sólo puede afirmar —como hace Hegel— que el ornitorrinco es un animal feo por ser el resultado de “una conjunción de pájaro y cuadrúpedo” si utiliza las cualidades de los pájaros y de los cuadrúpedos para pensar la naturaleza de este animal que no es ni pájaro ni cuadrúpedo, sino una combinación singular de cualidades, entre las que se encuentran algunas que diferencian a aquellas dos especies animales.

Sin embargo, este hábito subjetivo que conoce lo diferente a partir de lo idéntico se revela verdadero para Hegel, pues es él el que permite la intuición propiamente humana, que establece que a determinadas cualidades propias de un pájaro le debe corresponder necesariamente la configuración completa del mismo. De allí que para Hegel, esta dificultad no debe ser entendida como una limitación de nuestro modo de percibir según identidades formales, que violentaría extrínsecamente la multiplicidad de la experiencia, sino como el producto de una limitación de los propios animales prosaicos que no consiguen realizar completamente la forma individual para la que están destinados según su determinación cualitativa. Finalmente, la culpa es del ornitorrinco que no se decide a ser pájaro o cuadrúpedo y no del carácter rígido de nuestra percepción. Esto marca toda la concepción de la dialéctica idealista sobre la experiencia sensible y, por lo tanto, sobre la sustancia misma de la estética.

Encontramos ahora la articulación de las tres faltas que la dialéctica idealista encuentra en ese estrato de la naturaleza que se ve obligada a considerar horrible, aquello que, contra su propio método, tiene que ser excluido del despliegue de la verdad. Si la falta de movimiento y acción afirmativa es la causa de la imposibilidad de la individualidad estética, la ausencia de esta última será la causa de la obstrucción que padecerán las distintas estrategias de reconocimiento subjetivo en los objetos de la experiencia estética. Es porque frente a los animales horribles resulta absolutamente imposible la constitución de la imagen de una individua-

lidad autónoma, que la experiencia de los mismos le impedirá al hombre darle forma a ese espejo en el que desea reconocerse. Este es el fundamento que la estética hegeliana encuentra para deducir de la Idea de lo bello un juicio taxativo contra esa esfera de la naturaleza que aparece determinada por su indeterminabilidad estética.

¿Una estética de orientación spinozista?

¿Es posible elaborar una refutación, de orientación spinozista, a esta implacable lógica de la estética idealista? ¿Qué afinidades encontraría en la historia y la teoría del arte? ¿Qué es lo que nos enseña, en términos estéticos, el perezoso de Hegel? Desearía limitarme a plantear, para finalizar, sólo el esbozo de una estética que recoge críticamente los desechos de la dialéctica y articula la belleza natural y el devenir de la obra de arte de otra manera. Persiste, sin embargo, el rastro de Hegel, ya que aun allí donde su dialéctica resulta incapaz para pensar los desvíos que los problemas sugieren, no deja de sorprender el modo como es ella misma la que habla siempre en otro lugar. Ese otro lugar aparece ahora sugerido por Spinoza, allí donde necesita de la ironía para introducirlo en el campo de la estética.

Pues bien, contra lo que puede suceder en el campo de la racionalidad subjetiva e intersubjetiva (económica, moral y política), la disociación entre la materialidad del movimiento y las narrativas de la acción, lejos de lo que pudo pensar Hegel sobre nuestro pobre oso perezoso, ha resultado ser uno de los grandes descubrimientos de importantes movimientos de vanguardia en la danza, el teatro y fundamentalmente en el cine. Estos constituyen precisamente sobre esta pequeña fisura, esta interrupción que impide que el movimiento se transforme en acción, una gigantesca interrogación sobre la naturaleza de la racionalidad práctica de los hombres. En el mismo sentido, grandes obras del cine moderno construyeron un tipo de movimiento autónomo que, al existir más allá de cualquier disyunción acción-pasión, desestructuraban el carácter cosificado de la racionalidad subjetiva, ese que la dialéctica de Hegel dice superar, pero que reaparece sin cesar en su teoría del arte.

Por otro lado, existe la posibilidad de pensar la individualidad estética sin que sea necesario acudir a los diversos modelos de la acción individualizadora. Muchos artistas del modernismo y de diversos movimientos del arte contemporáneo, preocupados aún con la noción de singularidad de la obra de arte, hacen surgir la misma de una especie de mimesis, que resulta ajena tanto al *modelo representativo* como al *trabajo formador* de la obra. De la mimesis surge una singularidad sin identidad individual que, sin deshacer al sujeto como instancia mediadora, lo solicita más allá de su propia identidad, allí donde el arte permite la experiencia en el sujeto de un núcleo de no-identidad que lo constituye.

Finalmente, este esbozo de una estética spinozista debería poner el acento sobre un horizonte utópico, implícito en toda obra de arte auténtica, que no se deja deslumbrar con las exigencias que siempre le sugieren al arte las estrategias del reconocimiento subjetivo. Forma parte del contenido de verdad del artificio estético el develamiento de la diferencia (imperceptible tanto para la razón subjetiva como para la intersubjetiva) que existe entre la *superación* de la naturaleza y la *reconciliación* con la misma.

Spinoza y la crisis de la estética del efecto

Verónica Galfione (UNC)

La reflexión acerca del arte que se desarrolla en Alemania a partir de mediados del siglo XVIII no puede ser entendida, por cierto, sino a la luz de las nuevas exigencias que plantea el arte moderno para la estética clásica, exigencias que, por otra parte, llevarán finalmente a su disolución y a su reemplazo por una filosofía del arte. Pero tal problemática se sitúa, sin embargo, en un marco que excede el exclusivamente estético. Ni el surgimiento de la conciencia histórica ni el imperativo de una crítica del presente pueden considerarse ajenos, ellos mismos, a los motivos que determinaron en sus orígenes la crítica y la crisis de la estética aristotélica clásica. Que la reflexión estética no fue ajena, desde mediados del siglo XVIII en Alemania, tanto al surgimiento del pensamiento histórico como a la necesidad de pensar críticamente la propia situación histórica, resulta evidente cuando se analizan los motivos que contribuyeron a realzar, durante dicho período, el proceso de secularización y privatización que había afectado al arte moderno. No sólo la imposibilidad de conquistar la unidad nacional, sino también las importantes funciones asumidas por los gobiernos absolutistas en lo que respecta a la racionalización del sistema político¹, colocaron, en la Alemania de esos años, tanto al imperativo de consolidar una cultura orgánica y nacional, como al de resguardar la subjetividad frente a los poderes positivos, en un lugar central.

En este contexto no es de extrañar que en las numerosas caracterizaciones del arte moderno que se realizaron en la época, fuera enfatizada su pérdida del trasfondo mítico-religioso con que contaba el arte griego y de la relación directa y espontánea que este establecía con un público relativamente amplio. Se atribuía, por lo general, la responsabilidad de esta doble pérdida al proceso de intelectualización que, con el neoclasicismo francés y la poética normativa que lo legitimaba, se había producido en el

¹ Poggi, G., *El desarrollo del estado moderno. Una introducción sociológica*, tr. Pons, H., Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1997.

arte moderno². Pero, además, y en tanto la aristocracia alemana era la principal consumidora y promotora del gusto clasicista, la crítica al carácter refinado, artificial y poco adecuado al espíritu alemán, de este último, era vivida en Alemania como una crítica política a la aristocracia³.

Priorizando aquel aspecto sensible y subjetivo que se echaba de menos en el arte moderno, ciertos sectores de la ilustración alemana intentaron legitimar la autonomía del sentimiento estético y promovieron un tipo de arte orientado a conmover la sensibilidad del espectador. Se esperaba contrarrestar así el influjo de un arte fuertemente intelectualizado, cuyos mayores esfuerzos estaban encaminados al adoctrinamiento moral en función de principios abstractos⁴. Mas la crítica al neoclasicismo francés y a la poética normativa vinculada a él no supuso, no obstante, ni siquiera en el Sturm und Drang un alejamiento de lo clásico. Lo que se cuestionaba, lejos de ser el valor artístico de la antigüedad, era el carácter modélico de la misma para la modernidad. Más aun, fue gracias a esta admiración, en un punto desmedida, por la antigüedad clásica que se tornaron visibles las contradicciones sociales de la época y que llegó a elaborarse, además, un progra-

² Rohland de Langbehn, R. y Vedda, M. (ed.), *La teoría del drama en Alemania (1730 – 1850)*. Antología, Gredos, Madrid, 2004, Introducción, pp. 26-27.

³ Villacañas Berлага, José L., *Tragedia y teodicea de la historia. El destino de los ideales en Lessing y Schiller*, Visor, Madrid, 1993, pp. 46 – 51. La importancia que adquiere la reflexión estética en aquella época puede deberse a las dificultades que hallaban los jóvenes provenientes de las más diversas capas sociales para insertarse en un campo político dominado por la aristocracia. Ante la imposibilidad de intervenir en la vida práctico-política, estos jóvenes debieron optar por la expresión literaria y en la crítica al neoclasicismo hallaron un modo de oponerse al poder político de la época. Cfr. T. M. de Brugger, I. (comp.), *La rebelión de los jóvenes escritores en el siglo XVIII*, ed. Nova, Bs. As., 1976, Prólogo, p. 11.

⁴ Esto no significa que los sectores de la ilustración alemana críticos de la perspectiva de Gottsched no consideraran que el arte también podía cumplir una función educativa. Ejemplo paradigmático de esto es Lessing y su búsqueda a través del teatro de un mejoramiento de las costumbres. Lessing enfatizaba, no obstante, el momento de la catarsis mediante de la compasión, en tanto éste permitía la interiorización de razones y evitaba la mera imitación de ejemplos que se asumían como intemporales. Villacañas Berлага, José L., op. cit., pp. 75 – 113.

ma de renovación cultural que atribuía al arte la tarea de crear aquellas condiciones que harían posible un arte auténticamente nacional⁵. Paulatinamente, no obstante, fue resultando notoria la contradicción que encerraba tal programa y fue poniéndose de manifiesto, por otra parte, lo problemático, pero a su vez imperioso, que resultaba pensar la posibilidad de que el arte tuviera una historia, esto es, no sólo de que la diversidad histórica existiera sino que además se pudiese dar cuenta conceptualmente de ella en términos de una historia global. Si no era posible explicar la necesidad de los cambios que se habían producido en la modernidad, la nueva manera de concebir la creación artística que inauguraba la modernidad, quedaba nuevamente relegada como mera corrupción de la antigüedad clásica.

La crítica a la prosa de la sociedad burguesa que se seguía de la conjunción entre la naciente conciencia histórica y la admiración por la antigüedad clásica, la reactiva vuelta a la interioridad, marcada por el pietismo⁶, y la necesidad de pensar y explicar la posibilidad de una historia del arte no fueron fenómenos susceptibles de ser disociados. No obstante, enfatizaremos en estas líneas la importancia del último de ellos e intentaremos reconstruir algunos de los usos que se hicieron de la filosofía de Spinoza en el marco del correlativo dismantelamiento de la estética clásica y surgimiento de la conciencia histórica. Paradójica y paralelamente, creemos, la filosofía de Spinoza fue criticada por tornar impensables tales temáticas y celebrada por brindar los elementos necesarios para resolver los nuevos problemas que el pensamiento debía enfrentar. Nos referimos en el primer caso a Jacobi y en el segundo a Herder. No obstante, el hecho de que Herder considere al menos hasta 1784 a Jacobi como un aliado potencial en su defensa de Spinoza indica, quizás, que más allá del aparente desacuerdo exista entre ellos cierta concordancia en cuanto a aquellas cuestiones cuyo abordaje resulta prioritario. Y en esto, tal vez, la distancia que separa a los dos defensores de Spinoza sea ya demasiado grande. No obstante, como veremos, el spinocismo de Herder si bien abre un horizonte de interrogación novedoso no logra, sin embargo, dar respuesta a aquellos nuevos problemas

⁵ Rohland de Langbehn, R. y Vedda, M., op. cit., p. 23.

⁶ Rühle, Volker, *En los laberintos del autoconocimiento: el Sturm und Drang y la Ilustración Alemana*, Akal, Madrid, 1997.

que contribuye a plantear. Esta tarea será legada a Schelling quien, probablemente haciendo tácita referencia a Herder, analice en sus *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, las aporías propias del criticismo fichteano y de la filosofía dogmática de Spinoza. Tales cartas serán el punto de partida para pensar tanto la estética en términos de filosofía del arte como una filosofía de la historia que ya no conciba el cambio a partir de algún tipo de sustancia originaria, sino, más bien, de manera dialéctica⁷.

Jacobi sostiene, en la disputa con Lessing, que toda vía demostrativa desemboca necesariamente en el fatalismo ya que demostrar algo no es sino dar razón de ello desde otra cosa, establecer nexos causales y necesarios entre proposiciones idénticas⁸. Evidentemente la existencia de dios, en tanto ser personal, no puede ser demostrada por esta vía y sobre esto gira, en buena medida, la discusión con Lessing. La filosofía spinozista, paradigma de toda filosofía consecuente, según Jacobi, conduce al determinismo, el determinismo al fatalismo y el fatalismo al ateísmo. Hasta aquí el salto mortal que propone Jacobi como único modo de abandonar las series causales y de afirmar, contra toda razón, la existencia de dios, no puede ser interpretado sino en términos de irracionalismo, de asalto a la razón, como señaló Lukács. Y ciertamente algo de esto hay, pero no se trata sólo de eso. De la conversación con Lessing se sigue que si Jacobi quiere abandonar las series causales no es sólo porque por ese camino sea imposible llegar a dios, sino también porque el modelo explicativo de la causalidad termina negando la existencia de las cosas sensibles y la posibilidad de pensar un sujeto que al actuar introduzca diferencias cualitativas en el mundo. La idea de la naturaleza en tanto sistema natural es, según señala Jacobi, en sí misma contradictoria. En tanto intentemos pensar la naturaleza como un sistema, tendremos que remitir, necesariamente, las cadenas causales a algo improbable, que para poder ser admitido como origen de

todas las cosas deberá, a su vez, ser pensado como negación de toda determinación, es decir, como un ser absolutamente indeterminado, absolutamente vacío. Pero pensar así el origen de toda determinación conduce a concebir las cosas sensibles como meros fenómenos o representaciones de algo para siempre incognoscible, como meras fantasmagorías, contenidas y anonadadas en las tinieblas del origen.

En este punto, el reaccionario Jacobi va quizás más allá de sus intenciones. Ante la imposibilidad que descubre de pensar de una manera no contradictoria la sustancia y sus atributos, y de explicar racionalmente cómo es posible que un mismo principio sea a la vez origen del cambio y fundamento del orden, descarta la filosofía como vía válida y da el salto mortal a la fe. Pero no sin antes realizar una crítica filosófica de la filosofía que dejará abierto un problema de máxima actualidad, un problema que se encuentra en el centro de las disputas científicas del momento y que, por otra parte, afecta políticamente a una época que se autodefine por su novedad. Se trata en ambos casos de pensar cambios que no sólo no son predecibles por deficiencias de nuestro aparato perceptivo, como podía ser el caso en el modelo causalista, sino que no lo son porque introducen diferencias cualitativas, porque cuestionan los propios supuestos ontológicos del antiguo modelo explicativo: la continuidad de la naturaleza y su sujeción al principio de razón suficiente. En términos filosóficos, Jacobi lega al idealismo alemán la tarea de pensar la relación de lo infinito y lo finito y la derivación de éste a partir de aquél sin que lo infinito, por su parte, se deshaga en un magma indeterminado, en un ser vacuamente idéntico, a fuerza de no ser nada, y sin que lo finito quede enteramente absorbido como momento o destello fugaz de lo absoluto.

Subyace entonces, a la crítica de Jacobi a Spinoza en tanto representante del que asume como modelo explicativo paradigmático, el causalismo, un cuestionamiento a una concepción fijista de la naturaleza y de la historia, para la cual el tiempo es meramente fenoménico, es decir, para la cual la evolución no sería sino el desenvolvimiento de lo ya contenido germinalmente. No es extraño, entonces, que Herder pensara encontrar un aliado en el reaccionario Jacobi. En el plano de la reflexión histórica, será en obra temprana de este autor donde se haga explícito el quiebre de

⁷ Szondi, Peter, *Poética y filosofía de la historia I. Antigüedad clásica y Modernidad en la estética de la época de Goethe. La teoría hegeliana de la poesía*, Visor, Madrid, 1992, trad. Francisco L. Lisi; y *Poética y filosofía de la historia II*, Visor, Madrid, 2005.

⁸ Jacobi, "Diálogo sobre Espinoza y espinocismo, mantenidos entre Jacobi y Lessing", en Lessing, G. E., *Escritos filosóficos y teológicos*, Ed. Nacional, Madrid, 1982, pp. 361-378.

los supuestos que hacían perfectamente concebible la idea de una educación de la humanidad, esto es, la existencia de una naturaleza humana y de una meta común para todo la especie, la razón; en el plano estético, será allí también donde se cuestione la teoría clásica de la mimesis y la teoría taxonómica de los géneros poéticos. Mas concretamente, el hecho de que en su ensayo sobre Shakespeare Herder pueda ya no justificar al inglés por sus transgresiones a las reglas poéticas clásicas, sino más bien festejarlo por ello y consagrarlo, frente a Corneille, como el artista moderno por excelencia, se sigue de que haya desarrollado mientras tanto una nueva concepción de la historia y una nueva manera de entender la creación poética, ambas, por cierto, estrechamente vinculadas.

Herder fue, como es sabido, notablemente sensible a la diversidad histórica. Si bien no abandonó su admiración por Grecia, ya desde muy joven, y siguiendo los pasos de Winckelmann, tomó conciencia de la distancia que separaba a la modernidad de la soñada Grecia. No obstante, tal conciencia no lo llevó, como a aquel, a despreciar la escena en la que debía aparecer, actuar y pasar su vida. Soñó, por el contrario, con nuevos mundos, diversos pero no inferiores en valor a la Grecia clásica. Pero que tales mundos pudieran rivalizar en valor con la antigüedad, suponía que cada uno de ellos traía a la existencia un principio de valoración radicalmente novedoso, cuya necesidad, por otra parte, podía ser demostrada. La historia no podía ser concebida ya, entonces, ni como el mero despliegue de un principio universal -de lo contrario, la misma hubiera seguido siendo, como el tiempo para Platón, la imagen móvil de la eternidad- ni como la simple corrupción de una naturaleza originaria. En otras palabras, Herder se encontraba frente a la necesidad de romper con la vigente concepción fijista de la realidad que asignaba al cambio un carácter meramente fenoménico y de pensar la misma en términos tales que lo que en ella se introdujera, de alguna manera, no estuviese ya contenido allí desde toda la eternidad⁹. ¿Pero cómo concebir la historia de tal modo que la diversidad de estos mundos no destru-

⁹ Para un análisis de la obra de Herder desde el punto de vista de la Historia Intelectual, ver Palti, E., "*Historia - Sujeto*. La metáfora de la vida. La filosofía de la historia en Herder y los desarrollos desiguales de las ciencias naturales de la Ilustración tardía", en Palti, E., *Aporías. Tiempo, modernidad, sujeto, historia, nación*, Alianza, Buenos Aires, 2001, pp. 133-192.

yera completamente toda continuidad y, por ende, toda posibilidad de justificación de la necesidad de lo nuevo? ¿Y cómo hacerlo, además, sin que, a la inversa, en la sujeción a un fin común a toda la humanidad, se disolviera nuevamente la diversidad de principios que articulaban a cada pueblo en particular, sin que en este fin universal quedaran anulados los medios por los cuales el mismo se realiza? Es en este punto donde Herder recurre a Spinoza, porque cree encontrar en él no el correlato filosófico del preformismo biológico, como pensaba Lessing, sino justamente lo contrario. Esto es, la idea de un principio vital dinámico, de una natura naturans capaz de crear mundos y de recrearlos cuando las energías vitales de los mismos, tras su despliegue, finalmente se agotan. El universo entero es, según afirma Herder en su ensayo sobre Shakespeare, el cuerpo de ese gran espíritu creador de la historia: "todas las manifestaciones de la naturaleza son miembros de este cuerpo y todos los caracteres y modos de pensar rasgos para este espíritu"¹⁰. En su diversidad, entonces, cada miembro de ese cuerpo, es, en tanto manifestación del gran dios de Spinoza, necesaria. Uno y todo, ¡universo!, exclama Herder al final del ensayo, refiriéndose a ese dios que hermana en la diversidad a Sófocles y Shakespeare.

Pero detengámonos un segundo aquí puesto que esta declaración no parece tener consecuencias menores en el plano estético. Herder no coloca a Shakespeare junto a Sófocles porque relativiza sus principios valorativos, sino, por el contrario, y pese a sostener que Aristóteles preferiría las obras de Shakespeare antes que las de Corneille, porque ha desarrollado una nueva concepción estética destinada a suplantarlo a la poética aristotélica. Decir que Herder reniega de la mimesis como tal, no obstante, no es exacto. Deshecha el concepto de naturaleza como sustancia que subyace a la concepción neoclásica de la mimesis para, a partir de una nueva concepción de la naturaleza, definir la mimesis como imitación del quehacer productivo de la misma. Puesto que, para Herder, la naturaleza en tanto *natura naturans* no podría regirse nunca por el limitado principio de razón suficiente propio de nuestro entendimiento, ninguna poética de reglas podría prescri-

¹⁰ Herder, Johann Gottfried, *Shakespeare*, Univ. Nac. de Buenos Aires. Fac. de Filosofía y Letras. Inst. de Literatura Anglogermánica, Buenos Aires, 1949, Selección, traducción y prólogo de Juan C. Probst, p. 41.

bir más que la imitación de las semejanzas superficiales de las cosas. El error de la poética moderna consiste, justamente, en interpretar en estos términos la poética aristotélica, y condenar al arte, por lo tanto, por una parte, a una posición servil y, por la otra, a reproducir artificial y engañosamente formas muertas —a ser, en términos platónicos, copia de la copia. Una verdadera obra de arte supone, por el contrario, una acción original y, a la vez, la creación de algo vivo. Es decir, no sólo introduce en el mundo algo que en ningún sentido estaba previamente allí, sino que en tanto ella es “múltiple en su simplicidad y simple en su multiplicidad, por lo tanto una unidad perfecta”¹¹, tiene en sí misma su propia principio vital. Pero entonces, su producción sólo es concebible a partir del enlace del artista con la acción originaria de la naturaleza misma. Es decir, mediante la imitación del hacer productivo de aquella *natura naturans* que Herder creía encontrar en el dios de Spinoza. “¡Afortunado hijo de los dioses por su empresa! —señala Herder refiriéndose a Shakespeare— Precisamente lo nuevo, lo primero, lo totalmente distinto demuestra la fuerza primitiva de su vocación!”¹².

No obstante, no es difícil advertir que a partir de aquí Herder debe enfrentar una serie de preguntas para las cuales las respuestas resultan imposibles. En primer lugar, remitir la acción creadora a la imitación del hacer productivo de la naturaleza supone justamente dejar sin explicación el fenómeno de la creación. “Pero como el genio es más que la filosofía y el espíritu creador otra cosa que uno analítico” afirma Herder poniendo en evidencia que si bien puede concebir el acto creador, le resulta ya imposible explicarlo racionalmente. Con esto, Herder, por una parte, queda por detrás del intento ilustrado de explicar secularmente la creación artística y, por la otra, traiciona su historicismo al remitir la acción creadora a un principio en sí mismo no temporal. Por lo demás, haciendo de la obra de arte la imagen mundana del gran espíritu del mundo, Herder no hace más que llenar metafóricamente el lugar que debería ocupar una explicación racional acerca de la articulación entre cambio y orden, multiplicidad y unidad o libertad y necesidad.

¹¹ *Ibid.* p. 25.

¹² *Ibid.* p. 25.

Mas tiene Herder aun otra salida: identificar al genio creador con el espíritu de su pueblo. Desde esta perspectiva, el error de la poética neoclásica radicaría en asumir como reglas lo que en Aristóteles era sólo la esquematización de una práctica cultural viva, en quedarse con la cáscara desechando la nuez, como lo expresa Herder, y transformar al arte moderno, por aplicarle normas arrancadas de su suelo vital, en un producto artificial. Como a partir de un modelo alquilado, a partir de las meras reglas ya no es posible producir nada vivo. Concretamente, la poética aristotélica correspondía a un mundo en el cual la unidad no tenía que ser producida artificialmente, como cree Corneille, puesto que era visible en la tradición, la costumbre, la lengua. Desprendida de ese contexto y aplicada a un mundo que si por algo se define es precisamente por la contrario, esto es, por la multiplicidad, sólo puede dar lugar a copias simiescas, en las que se hecha de menos “el genio que daba vida a la estatua”¹³.

Esta vía de respuesta dio lugar a desarrollos teóricos sumamente interesantes que fructificaron en la filosofía del arte hegeliana e impulsó, por otra parte, un importantísimo trabajo de recopilación y revalorización del arte popular que permitió, paradójicamente, que se realizaran operaciones artísticas sumamente sofisticadas. Pero lo que es cierto es que dentro del pensamiento herderiano generó nuevos problemas puesto que, en primer lugar, el paso de una cultura a otra quedó para siempre sin explicar y, en segundo término, la libertad y originalidad del genio, que Herder había buscado resguardar del imperio de las reglas, quedó nuevamente subsumida. El artista podía ser ahora un ser genial, pero siempre natural, una expresión necesaria del espíritu de su pueblo y rápidamente podía concluirse tanto que la distinción natural-artificial podía ser incluso más violenta que la coerción de las reglas poéticas como que todo lo que había sido necesariamente había debido ser así.

¹³ *Ibid.* p. 17.

Spinoza y yo. Funciones de la primera persona del singular en la *Ética*

Axel Cherniavsky (UBA-Conicet)

El yo del título no remite a un lector. La traducción al francés debería decir *Spinoza et je*, no *Spinoza et moi*. Remite a Spinoza mismo. Pero no al hombre que fue, el hombre de carne y hueso, el judío de ojos tristes y de piel cetrina. No remite al lector ni al autor, sino al narrador. De hecho por él empieza la *Ética*.

A menudo se discute si la deducción empieza por Dios o por una de sus propiedades, la *causa sui*. Pero se olvida entonces la primera persona del singular, por la que comienza la primera definición: "*per causam sui intelligo id...*". No es una cuestión menor, porque de esta formulación depende el problema de las definiciones reales o nominales.

Se dirá que lo que empieza por el yo es el libro y no la obra, es el texto y no el sistema. De acuerdo. Pero esta es nuestra hipótesis justamente: que el libro hace cosas que la obra no dice, que la forma dice cosas distintas a las que dice el contenido, que las palabras, incluso, traicionan al concepto.

La estrategia será literaria entonces, ni historiográfica ni psicoanalítica. Pero el objetivo será filosófico. Pretendemos denunciar el carácter utópico de la *Ética*, pero no mediante la terapia del autor, ni mediante un estudio biográfico de la vida de Spinoza, sino a través de un seguimiento de la figura del narrador.

En un artículo de 1998 Macherey sostiene que la *Ética* es un texto que se compone de varias voces: la voz del yo, la voz del nosotros, y la voz del *on*¹. Distingue la primera persona del singular de la primera persona del plural, ante todo, en aquellas líneas iniciales que hacen de preámbulo a *Ética II*. Se cruzan dos voces allí: la del autor, que dice "yo", y la voz impersonal de la demostración, que dice "nosotros".

¹ Macherey, P., "Spinoza: une philosophie à plusieurs voix", en *Spinoza* (Revista publicada por la facultad de Letras de Besançon), Kimé, 1998, p. 5-22. Todas las traducciones son nuestras.

"Spinoza toma la palabra en el interior de su texto, texto que por su parte continua desarrollándose según el orden debido: lo hace para asumir su propia parte de responsabilidad, lo que tiene como efecto de dejar a su lector enteramente libre de seguirlo o no"².

De hecho, dice Macherey, si prestamos atención, es así como empieza el libro, con las primeras definiciones. En su comentario lineal a *Ética I*, publicado en el mismo año, dedica unas líneas más a la cuestión.

"Es manifiesto que redactando de esta manera las primeras definiciones de la *Ética*, Spinoza buscó conferir a la expresión (...) un carácter que podemos llamar personal, en parte desfasado respecto de la forma impersonal propia al discurso científico abstracto. Implícitamente, se lanza así al lector el mensaje siguiente, que tiene casi el aspecto de un desafío: he aquí lo que yo comprendo, he aquí cómo las cosas se presentan a mi espíritu de manera irrecusable, bajo el modo de verdades eternas; resta que ustedes vean si esta experiencia de pensamiento se les impone con la misma necesidad, o si bien encuentran la posibilidad de entender las cosas de otra manera"³.

Macherey insiste: esta primera persona no tiene el valor de un sujeto universal, de un yo que puede ser indistintamente un nosotros o un vosotros, como el yo del *cogito* cartesiano, cuya significación supera, la realidad singular del hombre que se llama Descartes. El yo de Spinoza es el signo de que es él solo quien habla, y quien se carga la entera responsabilidad de todo lo que dice.

Al hacer corresponder la impersonalidad del "nosotros" al orden de las cosas, a la necesidad de las causas, y la personalidad del "yo" a la orientación de la cadena de las causas por un espíritu libre, Macherey hace corresponder el "nosotros" al segundo género de conocimiento, y el "yo" al tercero⁴. La voz que dice "nosotros" es la voz de la demostración y el razonamiento; la voz que dice "yo" es la voz que aborda los problemas ya desde la so-

lución precisa que se les quiere dar. Es de esperarse entonces una tercera voz, la voz del primer género de conocimiento. Es la voz de la tercera persona del singular: el pronombre, en francés neutro, *on*. Se dirige siempre a un destinatario, a un adversario. Polemiza, discute y debate. No se sitúa en el plano de la explicación racional, sino que apela a los modos de expresión e interpretación de la imaginación.

La conclusión de Macherey es que a los tres géneros de conocimiento, corresponden tres voces: la imaginación se expresa en la voz anónima del *on*, el intelecto en la voz universal del nosotros, y la ciencia intuitiva en la voz personal del yo. La primera habla en prefacios, escolios y apéndices; la segunda predomina por lo menos en los dos primeros libros; la última, a partir del libro cuarto⁵. Lo importante es comprender el carácter simultáneo e indisoluble de las voces, el carácter polifónico del texto. En efecto, sólo esto puede reflejar a nivel formal las tesis más fuertes de Macherey en cuanto a los contenidos: la dislocación de las dicotomías clásicas entre teoría y práctica o imaginación y razón. Pero en tanto las primeras definiciones son enunciadas en la primera persona del singular, y en tanto de ellas se deduce el resto del texto, Macherey sugiere que toda la *Ética* pueda estar escrita en primera persona.⁶ Consecuentemente, toda la *Ética* estaría escrita en el tercer género. Eso quiere decir de hecho "personal y unánime": personal pero no subjetivo.

Cuando Macherey se ocupa del pronombre neutro, de la voz anónima que polemiza en los escolios, recuerda por supuesto la teoría de las dos *Éticas* de Deleuze.⁷ Y en efecto, en los textos que van del '68 al '81 (*Spinoza y el problema de la expresión*, *Spinoza. Filosofía práctica*, y las clases en Vincennes), Deleuze sostiene que la *Ética* es un libro doble, o que son dos libros superpuestos⁸. Por un lado el hilo continuo de proposiciones y de-

² *Ibid.*

³ Macherey, P., *Introduction à l'Étique de Spinoza. La première partie. La nature des choses*, PUF, París, 1998, p. 30.

⁴ Macherey, P., "Spinoza: une philosophie à plusieurs voix", en *Spinoza* (Revista publicada por la facultad de Letras de Besançon), Kimé, 1998, p. 5-22.

⁵ *Ibid.*

⁶ Macherey, P., *Introduction à l'Étique de Spinoza. La première partie. La nature des choses*, PUF, París, 1998, p. 30.

⁷ Macherey, P., "Spinoza: une philosophie à plusieurs voix", en *Spinoza* (Revista publicada por la facultad de Letras de Besançon), Kimé, 1998, p. 5-22.

⁸ Deleuze, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, "Appendice", Minuit, París, 1968; Deleuze, G., *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit, París, 1981, p. 175. Ver también la clase de Deleuze del 25 de noviembre de 1980

mostraciones que avanza sereno, como un río calmo, en un latín puro; y por otro, las explosiones discontinuas de los escolios que interrumpen el curso del río como una cadena volcánica. Son un himno de dicha⁹. Pero en algunos textos más tardíos de la década del '90 (en una carta del '89 y luego en *Crítica y Clínica*), con el desarrollo de su propia filosofía, Deleuze propone una lectura un poco más herética, la de las tres *Éticas*¹⁰. Mantiene las dos anteriores, pero las superpone, por un lado a los géneros de conocimiento, y por otro, a una serie de nociones propias. La *Ética* deducida, la de las proposiciones y demostraciones, es ahora la *Ética* de las nociones comunes o del concepto. Corresponde al segundo género de conocimiento. Los escolios no proceden por conceptos, sino por afectos, o signos. Corresponden al primer género de conocimiento. Pero luego está el libro V, en donde la deducción se vuelve cada vez más rápida, infinitamente veloz, elíptica. Ya no procede por signos ni por nociones, por afectos ni por conceptos, sino por lo que Deleuze llama "perceptos". Un libro de agua, un libro de tierra y un libro de aire. El libro de la sombra, el libro de los colores y el libro de la luz.

¿Qué hay de las voces? ¿Quién dice yo en la *Ética*? ¿Quién la narra? Deleuze no contesta estas preguntas en sus desarrollos sobre Spinoza precisamente, pero sí lo hace respecto del discurso filosófico en general. Y en varias oportunidades dice que en los libros de filosofía habla siempre una tercera persona¹¹. Pero en *Lógica del sentido* es un poco más innovador y dice que, en realidad, en filosofía, siempre habla una cuarta persona del singular¹². Poco importa la distinción. En un caso como en otro, quiere significar que el yo, en filosofía, es siempre otro. Quiere destronar la noción de autor para sostener que en filosofía siempre habla una singularidad pre-individual o impersonal. Es el discurso del

en la Universidad de Vincennes, publicada en www.webdeleuze.com bajo el título "Philosophie et théologie".

⁹ Deleuze, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, "Appendice", París, Minuit, 1968.

¹⁰ Deleuze, G., *Pourparlers*, "Lettre à Réda Bensmaïa, sur Spinoza", Minuit, París, 1990, p. 223-225; Deleuze, G., *Critique et clinique*, "Spinoza et les trois *Ethiques*", Minuit, París, 1993, p. 172-189.

¹¹ Deleuze, G., *Pourparlers*, Minuit, París, 1990, p. 187; Deleuze, G., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, París, 1991, p. 63.

¹² Deleuze, G., *Logique du sens*, Minuit, París, 1969, p. 130, 166, 178.

Acontecimiento. La singularidad dice siempre "on", pero este *on* no es el mismo de Macherey. El de Macherey era universal, mientras que este es singular. El de Macherey era polémico, mientras que este es afirmativo. Al tercer género de conocimiento, según Macherey, le corresponde una primera persona responsable; según Deleuze, una tercera persona impersonal. Sin embargo, así como Macherey extiende la primera persona desde las primeras definiciones hasta el final de la *Ética*, Deleuze extiende la tercera desde el final hasta el principio, afirmado que de alguna manera siempre estuvo presente¹³. De una manera u otra, los dos autores bañan a la *Ética* en la ciencia intuitiva.

Ambas propuestas, de todos modos, resultan más heterogéneas y matizadas que la de Guérout, quien demuestra que la *Ética* no puede sino haber sido escrita de acuerdo al tercer género de conocimiento¹⁴. Sus pruebas son dos, fundamentalmente: se parte de la idea de Dios y se va hacia las cosas singulares; el proceso deductivo procede en sentido genético, de la causa hacia los efectos. Son los dos criterios de la ciencia intuitiva. No obstante, aclara Guérout, esto debe ser comprendido en sentido laxo. Porque si *Ética I* parte de la idea de Dios como sustancia infinitamente infinita, *Ética II* parte de la idea de Dios como esencia infinita y eterna, es decir de un atributo de Dios, del Pensamiento. Por otra parte, dice Guérout, *Ética I* y *Ética II* no pueden haber sido deducidas según un orden de conocimiento inferior a los libros que siguen, pues estos se deducen justamente de los anteriores. Con lo cual deja entender que, según él, toda la *Ética* ha sido escrita en el tercer género de conocimiento.

Las propuestas de Deleuze y Macherey resultan así más heterogéneas y matizadas no sólo porque admiten la presencia, en ciertos pasajes, de otros géneros, sino porque que ambos insisten en la interpenetrabilidad de las voces o discursos. Coexistencia o polifonía, en ambos casos los tres niveles operan de manera indisoluble¹⁵. De todos modos, hemos visto que esto no quita que, al

¹³ Deleuze, G., *Pourparlers*, "Lettre à Réda Bensmaïa, sur Spinoza", Minuit, París, 1990, p. 225; Deleuze, G., *Critique et clinique*, "Spinoza et les trois *Ethiques*", Minuit, París, 1993, p. 183.

¹⁴ Guérout, M., *Spinoza II. L'âme*, Aubier, París, 1974, p. 457.

¹⁵ Deleuze, G., *Critique et clinique*, "Spinoza et les trois *Ethiques*", Minuit, París, 1993, p. 183; Macherey, P., "Spinoza: une philosophie à plusieurs

mismo tiempo, en otros pasajes, no sugieran una extensión del tercer género a toda la obra. Por ello, las tres propuestas nos resultan todavía demasiado amables con Spinoza, demasiado idealistas, en sentido vulgar, respecto de su filosofía.

Ante todo, quizá debamos aclarar, contra Macherey, que la *Ética* no empieza por la primera persona del singular. La primera persona debe ser introducida por el francés. Pero el latín, que admite un sujeto desinencial, puede evitarla: "*per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam...*". Decimos bien que el sujeto es desinencial, y no tácito, porque la formulación es indiferente a la presencia o ausencia del yo. Es el yo, en este caso, quien es, como dice Macherey del *on*, absolutamente anónimo. En el principio, todavía no hay hombre, todavía no hay Spinoza, y todavía no hay sustancia si quiera. Este yo, creemos, dice menos que el yo del *cogito*, y no más. Para Macherey, el *cogito* no implica la presencia de Descartes, pero sí de un yo. Para nosotros, implica tan sólo la existencia de un algo. Pero la definición de la *causa sui*, a nuestro juicio, no implica la existencia de nada. En medio de la nada, tenemos tan sólo una pieza, que de existir, se causaría a sí misma. Gracias a ella será engendrado Dios, pero más adelante.

El yo, el verdadero yo, el *ego*, lo que el francés no puede sino traducir como *moi*, aparece recién en el escolio a la proposición 15 de *Ética I*, cuando se polemiza contra los que le niegan la infinitud y la indivisibilidad a la sustancia corpórea. Aparece, efectivamente, con la polémica. Indudablemente, los escolios tienen un carácter polémico. Pero a diferencia de Macherey y Deleuze, creemos que es en los escolios en los que el yo se encarna, creemos que es en los escolios donde se produce la verdadera individuación del narrador, donde el yo adquiere su sentido más fuerte. Y luego, ¿qué ocurre con este yo? ¿Dónde reaparece?

Como dice Deleuze, de manera intermitente, explosiva, imperitante, en los escolios, en los apéndices, en los prefacios. Pero hay una explosión, una extraordinaria explosión, que no podemos dejar de señalar. La proposición 35 de *Ética III* dice así: "Si alguien imagina que la cosa amada se une a otro con el mismo vínculo de amistad, o con uno más estrecho, que aquel por el que él

solo la poseía, será afectado de odio hacia la cosa amada, y enviará a ese otro". "Un vínculo de amistad, o un más estrecho" deduce con serenidad el narrador de la proposición. Pero en un acceso de celos y envidia, escribe en el escolio: "...quien imagina que la mujer amada se prostituye a otro, no solamente se entristecerá por resultar contrariado su propio apetito, sino que también la aborrecerá porque se ve obligado a unir la imagen de la cosa amada a las partes pudendas y las excreciones del otro..." Vidal Peña, en la edición de Alianza, dice que la mujer se "entrega".¹⁶ Pero el narrador original, al ser la víctima de la traición, no cuenta con la serenidad del traductor: el latín bien dice "*alteri sese prostituere*". El comentario de este pasaje por Macherey es imperdible:

"Con una suerte de desprecio [*mépris*], cercano al disgusto, Spinoza evoca 'el amor hacia una mujer', evocación que, lo adivinamos, no deja de trabajar la propia imaginación, en un sentido que no es el de la felicidad, sino el de la tristeza. Leyendo el fin de la proposición 35, quedamos pasmados [*on est médusé*] por la violencia del tono que utiliza para describir los aspectos particulares de la relación afectiva triangular que instala al que participa en un estado insoportable de trastorno [*trouble*] mental: y, leyendo este pasaje, no podemos impedirnos pensar que esta evocación despierta en él, sin que pueda contenerlo, un sentimiento de rabia, asociado quizá a experiencias y recuerdos muy personales. Pareciera que a sus ojos todas las mujeres son putas [*putains*] en potencia, expuestas permanentemente a prostituirse (*sese alteri prostituere*) a otro: y como tales las muestra, con una crudeza de expresión totalmente inusual en un autor de su época, atadas a los órganos sexuales y a las excreciones de su *partenaire* ocasional, cuya representación obsesiona la imaginación del que las persigue locamente enamorado sin conseguir expulsar de su espíritu el hecho de que deban estar ocupadas con tales porquerías [*saletés*]"¹⁷.

voix", en *Spinoza* (Revista publicada por la facultad de Letras de Besançon), Kimé, 1998, p. 5-22.

¹⁶ Spinoza, *Ética*, Alianza, Madrid, 1996, p. 208.

¹⁷ Macherey, P., *Introduction à l'Étique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective*, PUF, París, 1995, p. 268-269.

Dejemos de lado las experiencias y recuerdos muy personales que probablemente remitan a la hija de Van den Ende para atender a los procedimientos textuales. Macherey también llama la atención sobre el texto latino para subrayar la explosión de ira de Spinoza. Pero lo más interesante, es que interpreta el hecho literario spinozianamente, con las mismas expresiones que él comenta a Spinoza: el narrador cae en un trastorno mental, la imaginación trabaja en el sentido de la tristeza, su espíritu no consigue expulsar los malos recuerdos... Existe luego un agravante, que Macherey ya no comenta, y es que el hecho se repite en el escolio a la proposición 10 de *Ética* V: "De la misma manera, los que fueron rechazados por su amante, no piensan en otra cosa sino en la inconstancia de las mujeres, en su alma tramposa y en otros vicios decantados...". La cuestión se agrava no sólo porque se repite, de manera obsesiva, sino porque ya no se encuentra en *Ética* III, en donde, en última instancia, se trata de explicar el mecanismo afectivo, sino en el principio de *Ética* V, en donde se trata ahora de remediarlo. La proposición correspondiente dice así: "Mientras no nos dominen efectos contrarios a nuestra naturaleza, tenemos el poder de ordenar y encadenar las afecciones del cuerpo según el orden del intelecto". Pareciera que ese tiempo no le duró a Spinoza más que hasta el escolio. Allí en donde se trata justamente de remediar los afectos, irrumpe el trastorno mental.

El episodio es extraordinario, pero no excepcional. La *Ética* está plagada de casos similares. En general, los bebés y los niños, su molesto llanto, gozan de tanta estima como las mujeres infieles. Otro episodio elocuente se halla al final de la *Ética*, y en efecto, toda su elocuencia le viene de su ubicación. En el anteúltimo escolio, Spinoza discute contra el vulgo, que se cree libre cuando obedece a su libidine. "Esto es tan absurdo, dice Spinoza para cerrar el escolio, que ni merece consideración". En estas palabras olemos algo de aquel desprecio, de aquel disgusto que mencionaba Macherey. Pero ahora llegan en medio de la beatitud, en la cima de la liberación. Unas líneas más adelante, en el último escolio, Spinoza recuerda que el alma del sabio es difícil de conmover.

¿Quién es ese sabio incommovible? ¿Quién alcanza eso que es tan difícil como raro, la suprema beatitud? Nadie lo sabe. Deleuze dice: sólo Spinoza. Lo cual puede ser cierto del autor, pero no del

narrador. Puede ser cierto de Deleuze, que bebe la sopa de gallo con la misma serenidad que Sócrates bebe la cicuta. Pero no de Spinoza, a quien los malos recuerdos no dejan de acecharlo.

Con frecuencia los comentadores se preguntan a partir de qué momento aparece el hombre en la *Ética*. ¿A partir de la segunda parte, pues Spinoza restringe la deducción a las cosas que pueden conducir a la suprema beatitud humana? Pero la lógica de los atributos que allí se despliega atañe a todos los modos... ¿A partir de *Ética* III, pues ya es cuestión de afecciones? Pero los mecanismos de la afectividad también desbordan el marco de la humanidad... Todas estas preguntas y respuestas conciernen a un hombre conceptual. ¿Pero quién es el hombre? Hay un hombre, Baruch Spinoza, que precede al libro, pues desde una perspectiva empírico genética, sin la postulación de un autor la elaboración del libro hubiese sido imposible. Existe luego un segundo hombre, este hombre conceptual, que para algunos aparece desde *Ética* II y para otros no lo hace hasta *Ética* IV. Es el que, tan lógica como lentamente, asciende por los géneros de conocimiento hasta alcanzar la más alta felicidad. Pero hay finalmente un tercer hombre. Aparece por primera vez en el escolio a la proposición 15 de *Ética* I. Sigue una evolución totalmente divergente respecto del camino de la liberación, un camino más anárquico, errático, como una pelota en el mar. Él no se libera nunca. Es el narrador, y recuerda que la vida no sucede según el orden geométrico.

De atrás para adelante o de adelante para atrás, Macherey y Deleuze inundan la *Ética* de ciencia intuitiva. Nosotros creemos que en una dirección como en otra, la embarra la imaginación. Un himno a la dicha dice Deleuze que son los escolios, y en un coro, hace pensar la polifonía de Macherey. Un *adagio* escuchamos nosotros, un griterío más bien.

Filosofia da Arte na Teoria de Conhecimento de Spinoza

Nastassja Saramago de Araújo Pugliese (UFRJ, Brasil)

A questão sobre a existência de um pensamento estético em Spinoza não é um consenso¹, não apenas porque este não é um tema explícito nas obras (o que leva alguns comentadores a interpretar esta constatação como sinal de que esta não era uma questão para Spinoza, sendo assim desqualificada a importância deste tipo de abordagem), mas também porque há uma tendência, nos estudos de filosofia em repetir interpretações tradicionais consagradas. Dentre os clichês mais comuns nos estudos do pensamento de Spinoza, a desvalorização da imaginação no processo de conhecimento é o mais infeliz, porque esta posição interpretativa diminui a força de um conceito fundamental. Rever o estatuto da imaginação nos dá a vantagem de um entendimento capaz de mimetizar a potência da obra mostrando os interstícios mais sutis de um pensamento complexo, revitalizando a compreensão através do apontamento de pontos nevrálgicos deste sistema filosófico.

Entrando na complexidade da obra de Spinoza, podemos vê-lo tomado pela questão da representação, construindo um pensamento de afirmação da potência representativa do homem, a partir de um uso ativo da capacidade da unidade corpo-mente de criar imagens e imaginar independente de modelos, numa afirmação da potência e da liberdade do conhecimento. Apesar de Spinoza não tratar diretamente de questões de filosofia da arte, sua obra acaba por tangenciá-las ao tratar de conceitos como a perfeição, a beleza, as imagens e a imaginação. Pode-se então pensar de que maneira sua teoria do conhecimento e, principalmente a questão da imaginação como gênero de conhecimento, articuladas com a ontologia da imanência e da univocidade se

¹ A determinação sistemática da possibilidade, da estrutura e do significado de um pensamento estético em Spinoza é uma questão que vem sido enfrentada pela historiografia filosófica na atualidade, no momento presente dos estudos contemporâneos pós Deleuze. Após a publicação, nos anos 80, do livro *Ars Imaginandi* de Filippo Mignini, comentador italiano de Spinoza, a questão ganhou uma maior dimensão no meio acadêmico, mas sendo ainda um desafio de difícil solução.

mostram como pontos de referência capazes de iluminar questões sobre a arte e a estética.

O presente trabalho procura se valer da potência do primeiro gênero de conhecimento para retratar um tipo de experiência afetiva que, mesclada a um processo de conhecimento, culmina na expressão artística. Experiência afetiva que caracteriza o modo de ser que poderíamos chamar de ético-estético, do artista. Artista neste contexto é aquele que afirma e se utiliza da natureza fluente da experiência afetiva e assume a sensibilidade e a experiência como fonte e fundamento último de suas ações.

Estética aqui é entendida em seu sentido etimológico, traduzido como *aesthesis* ou sensação. Para esclarecimentos históricos vale notar que a Estética como um conceito e uma disciplina propriamente filosófica, surge no final do século XVIII, com Alexander Baumgarten, que inaugura a sistematização do tema, definindo Estética como “a ciência do conhecimento sensitivo”. Esta se proporia a investigar as capacidades naturais do conhecimento, suas potências e como elas podem ser desenvolvidas e aprimoradas com a prática e o ensino de um tipo específico de prática perceptiva. A Estética trata de estilos, numa análise dos modos singulares de ser, ver e estar no mundo, segundo o estudo de cada produção artística, seja ela literária, teatral, musical ou filosófica. Spinoza não criou uma Estética, mas uma Ética. Mas talvez seja possível usar sua ontologia para entender um certo tipo de expressão, talvez seja possível usar conceitos para interpretar e usá-los também em proveito próprio na medida em que eles possam servir de instrumento para a construção de uma vida ativa.

Spinoza favorece esse desenvolvimento porque sua ontologia, diferentemente das tradições idealistas e cartesianas, propõe uma visão do real galgada na imanência pura e em sua dinâmica de forças e relações implicando na construção de uma ética da liberdade e do entendimento para além de um racionalismo redutor, numa valorização do acontecimento e da experiência. Pensar a existência estética do artista, a estética ontológica da existência a partir de Spinoza é, segundo Deleuze, se utilizar, se fazer valer do “plano modal, ou melhor, é instalar-se nesse plano, o que implica um modo de vida, uma maneira de viver.” O artista tem um certo domínio afetivo do encontro porque se coloca no movimento das

modificações e conquista através do conhecimento esforçado e dedicado, a liberdade afetiva, num domínio do seu próprio processo de percepção.

O artista, quando se liga à sua produção e seus processos através de um afeto de conhecimento trabalha também sua liberdade. Segundo a Proposição XIV da *Ética* II, “a mente humana é apta a perceber um grande número de coisas e é tanto mais apta quanto seu corpo pode ser disposto de um grande número de maneiras”. Saber colocar-se no mundo é fundamental para a construção de uma vida plena de sentido. A disposição de um corpo no espaço depende da capacidade de expressão da potência deste corpo, segundo sua própria natureza, quando posta em contato com outros corpos na vivência de uma afecção. A capacidade de colocar-se em qualquer situação, a capacidade de colocar-se de diferentes maneiras em todo encontro com outros corpos, é fruto de uma aptidão psico-física, que pode ser aprimorada e desenvolvida pelo conhecimento. A disposição do corpo num espaço de ação se relaciona com a aptidão da alma de perceber a si mesma e ao espaço a sua volta.

A liberdade do corpo e da mente não é apenas fruto de uma escolha, mas resultado de um trabalho de conhecimento. Para Spinoza a liberdade é a capacidade de agir por necessidade da própria natureza, sendo uma expressão da virtude e da potência de cada um de produzir causas e efeitos. A arte, assim como o conhecimento, seria, então, capaz de organizar experiências sensoriais em expressões materiais específicas, traduzindo afetos em formas, linhas, volumes e densidades, fazendo do conhecimento da sensibilidade matéria prima para produções vitais, plásticas, úteis e práticas².

No Tratado da Emenda do Intelecto, Spinoza, no parágrafo 15, trata a arte como força de criação de conhecimento, colocando-a como prática ativa adequada. Cito: “pela arte se tornam fáceis muitas coisas que são difíceis, podendo nós por ela ganhar muito tempo e comodidade de vida”³. Comparando essa afirmação com a última frase da *Ética* a respeito da conquista da liberdade e da

² Ver relação entre arte e conhecimento na *história, actio, uso, patologia e terapêutica da percepção* em Chauí, Marilena. *A Nervura do Real*, Cap 5-c, *Engenho e Arte*, pág. 666

³ Ver a primeira edição da coleção os Pensadores, página 53

beatitude virtuosa através da inteligência, parece que Spinoza elege a arte como um facilitador deste processo em que “as coisas notáveis são tão raras quanto difíceis”. Parece então que Spinoza reconhece a prática artística como potência na prática da virtude, como uma maneira ativa de dinamizar os processos de conhecimento.

Marilena Chauí faz uma pesquisa histórica e vê que o sentido da arte estava ligado ao contexto da medicina⁴. A filosofia, pensada por Spinoza como *emendatio*, mostra o caráter médico indicando para uma cura da razão. Enquanto que os alquimistas, Nifo e Bacon, por exemplo, pensavam que a razão deveria ser usada como *expurgatio*.

A arte, neste contexto, é considerada como uma capacidade de se agir na prática, designando a engenhosidade no trato com a experiência. Emendar o intelecto se dá através da mudança de vida pela aprendizagem da experiência prática. Spinoza inicia o *T.I.E.* com a afirmação de que a experiência ensina e que é dela que vem o conhecimento do lugar do acaso e da sorte nos acontecimentos humanos. Descreve que é preciso passar da ordem que naturalmente temos à ordem devida para filosofar e que para tanto é preciso um método, um caminho que se oponha à fortuna e ao acaso. Esse método é o processo de conhecimento. Sendo uma capacidade de ação prática, a arte também se opõe ao acaso.

A arte designava a habilidade dos médicos em serem aptos a lidar com situações de emergência e inovadoras, daquelas que a teoria não dava conta. A experiência médica era plena de incertezas, implicando num extremo perigo porque não necessariamente se realizaria a favor do que dela se esperava. O bom médico agravava-se ao momento do acontecimento, compreendendo o instante oportuno da prática usando de todas as suas forças para poder concretizar uma situação incerta. Mas a arte não implica em um método, mas em uma atividade prática que se insere na ordem natural.

Do mesmo modo, a experiência é a ocasião da cura do intelecto, porque é na prática de vida que se realiza o processo de conhecimento, que tanto mais eficaz é quanto maior for a propensão à mudança. O filósofo como médico de si mesmo, ordena e enca-

⁴ ver capítulo Engenho e Arte do livro *A Nervura do Real* de Marilena Chauí.

deia suas experiências ao mesmo tempo em que reforma seu intelecto. Agindo e exercitando-se, o intelecto pode se curar de estados de confusão. O exercício do pensamento é a própria prática do conhecimento. Se a arte é o saber lidar com o acaso e, se conhecer é saber a ordem das causas, as duas atividades estão bem próximas de servirem para o mesmo fim.

A hipótese que procuramos colocar a partir daí é se poderíamos tomar a arte e a atividade artística de modo geral, como um modo que o ser humano tem de se colocar no mundo e tecer relações com as coisas, de maneira potente e expressiva, sendo análoga à atividade do conhecimento no que diz respeito à sua utilidade. Independente deste caráter é importante salientar a diferença que pode ser percebida entre os modos de operar da arte e do conhecimento. A arte, não sendo necessariamente uma atividade intelectual, é um saber experimental que não implica na ordenação de idéias. Diferentemente do conhecimento, que apesar de se voltar para a experiência, tem por princípio o encadeamento de idéias adequadas.

A relação entre arte e conhecimento na teoria dos afetos de Spinoza se torna mais clara na medida em que consideramos a potência criativa da imaginação nos processos imanentes de conhecimento. Pesquisando o tema da imaginação ao longo da historiografia filosófica vemos que durante muito tempo a imaginação foi tomada como uma crença abusiva num sentido que levaria, certamente, a falsas percepções. A imaginação ocuparia o espaço mental da ficção, evocando coisas inexistentes e fantasias.

A questão das diferenças entre imaginação e pensamento persistiu por todo o final da filosofia antiga até as idéias medievais de *imaginatio*. Muitas vezes chamada de força inferior sensível, a imaginação foi definida como força limitada a reproduzir ou produzir imagens. Desde então, diferencia-se imaginação produtiva, imaginação representativa, fantasia racional e fantasia sensível. Os problemas filosóficos fundamentais no caso da fantasia e da imaginação estão no tratamento dado às relações entre fantasiar e conhecer, imaginar e fantasiar, distinguindo quais são as sensações perseguidas e correspondentes a cada uma destas.

Hobbes, por exemplo, considera a fantasia como uma sensação debilitada. Para outros a imaginação possui uma forma específica de realidade, representando formas determinadas. Há ainda

os que consideram a imaginação como uma potência livre de tecer combinações e até de criar imagens. Kant admite uma *facultas imaginandi* ("einbildungskraft") que caracteriza-se por ser a imaginação produtiva e a *phantasia* como imaginação reprodutiva. Para Fichte, a imaginação produtora é capaz de pôr as formas do eu e para Schelling a fantasia é uma faculdade de radical importância para a criação estética e metafísica.

Na jornada racionalista do conhecimento, a imaginação era vista com desprezo por suscitar ilusões, sendo tomada inclusive como uma "pulsão enganadora". Pascal⁵, por exemplo, a interpreta como uma "grandiosa expressão da carne" que não é considerada como um poder de liberdade, mas como um "poder alienante porque se faz acreditar".

A imaginação como problema filosófico está inserida nas questões de teoria do conhecimento e é tratada de diferentes maneiras, tanto quanto filosofias existem a respeito do tema. Em todas elas o norte é a busca da dedução de características, diferenças, concordâncias e oposições entre sensação, sentimento, vontade, intuição, pensamento, ilusão, conhecimento, falsidade e verdade. A filosofia de Spinoza sugere o uso adequado da imaginação enquanto prática da potência e da virtude. O primeiro gênero se articula positivamente com os outros gêneros de conhecimento, porque na mente há uma relação necessária e substancial entre todas as suas funções, já que, pelo regime da imanência, ela é uma unidade estrutural e dinâmica.

Tendo sua causa nas leis do corpo, a imaginação não é negativa, porque as leis do corpo estão diretamente ligadas ao *conatus* individual. A imaginação é uma lei do corpo. Marilena Chauí define o corpo como "uma potência imaginante que produz e recebe imagens". Apesar de ser uma fonte parcial, o primeiro gênero é, ainda assim, um modo de conhecer implicado pelas leis determinadas da natureza. Por mais que Spinoza declare que o primeiro gênero é a única causa de falsidade, na proposição XLI da Ética II, ser única causa não quer dizer que é sempre causa de erro, paixões nocivas e idéias inadequadas.

A imagem, ainda segundo Marilena é "um efeito determinado e necessário das afecções corporais, resultantes das relações que o

corpo mantém consigo mesmo pela mediação dos demais corpos que o rodeiam e operam sobre ele, e sobre os quais ele opera também". Pela proposição XIX da Ética III, "a alma esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar as coisas que aumentam ou favorecem a capacidade de agir do corpo", vê-se facilmente que a imaginação auxilia no exercício da potência impulsionando-a para o movimento e para a ação, afirmando sua capacidade de agir.

A imagem é definida na parte II da *Ética* no escólio da proposição XVII. "Chamaremos imagens das coisas as afecções do corpo humano cujas idéias nos representam os corpos exteriores como presentes, embora elas não reproduzam a configuração exata das coisas. E quando a alma contempla os corpos por esse processo, diremos que ela imagina." Daí ele continua definindo o que seria um erro de imaginação, indicando que "as imaginações da alma, consideradas em si mesmas, não têm parcela alguma de erro", mas que o erro é justamente tomar a imaginação como conhecimento racional. Neste escólio a imaginação é tomada como virtude, mostrando que é um poder da natureza humana imaginar como presentes coisas que não existem ou que não estão presentes, quando ela é capaz de ser percebida distintamente. Cito Spinoza: "se alma, quando imagina como presentes coisas que não existem soubesse, ao mesmo tempo, que essas coisas não existem na realidade, atribuiria certamente esse poder de imaginar a uma virtude de sua natureza e não a um vício, sobretudo se essa faculdade de imaginar dependesse apenas da sua natureza".

A imaginação, efeito de causas corporais, advém dos sentidos e é, por isso, distinta do entendimento, causado por um processo específico de pensamento. Imaginar significa também contemplar as idéias das afecções dos corpos exteriores, imaginando-os como presentes. Mas quando o corpo não é capaz de distinguir todos os corpos que o afetam, confundindo-os numa mesma imagem, tem-se uma percepção confusa que pode gerar afetos passivos.

Ou seja, enquanto a imaginação é um efeito dos encontros e enquanto o efeito for confundido com a causa, o processo de conhecimento estará ainda fragmentado e poderá se limitar aos efeitos reativos da imaginação. Mas, quando o homem sabe que ima-

⁵ Pág. 76, *Studi sul seicento e sull'immaginazione*, Paolo Cristofolini, Scuola Normale Superiore di Pisa, 1984

gina, ele conhece a causa, a natureza imaginante do modo⁶ que o determina. Neste caso, essa capacidade está encadeada com a razão (gênero de conhecimento que parte das causas, formando noções comuns sobre as coisas) e o processo, então, decorre de sua própria natureza, sendo uma virtude que liberta a mente da fragmentação.

Uma imaginação é um afeto que indica o estado presente de um corpo. A mente pode sofrer paixões que modifiquem seu estado levando a um maior ou menor grau de perfeição. Um afeto é uma idéia pela qual a mente afirma a potência de agir e de existir do corpo, podendo ser tanto alegre, levando a mente a uma maior perfeição, quanto de tristeza, levando a uma menor perfeição. O conhecimento inadequado é fruto do conhecimento parcial das causas, quando elas não são compreendidas em sua totalidade. A parcialidade ocorre quando o homem é determinado pelo encontro furtivo dos corpos a pensar em uma coisa ou noutra, imaginando sem ser capaz de ver a ordem comum da natureza presente nas determinações. Mas ainda que seja capaz de perceber a totalidade, não deixará de imaginar. Ou seja, a imaginação não é a causa das idéias inadequadas, mas é um fruto da atividade corporal, que pode ou não ser usada para a prática da virtude.

A imaginação gera idéias confusas quando as causas exteriores forem mais fortes do que a potência interna de um corpo perceber as causas adequadas, inibindo a clareza a respeito da atividade do *conatus*. Patrício⁷ comenta o processo de formação da imaginação e esclarece que a imaginação pode favorecer a formação de idéias adequadas. Para isso ela insiste que, em Spinoza, imaginar não é se enganar, nem errar e que imaginar não é uma fraqueza da natureza, mas ao contrário, uma força que se expressa no homem através da sensibilidade corporal, revelando os limites e possibilidades do próprio corpo e dos corpos com os quais se relaciona. Patrício analisa a positividade da imaginação mostrando que ela proporciona a consciência da natureza do corpo que imagina e do mundo exterior. Diz ainda que a imaginação tanto forma como mostra o hábito através do qual as idéias se encaixam na mente, constituindo não só a memória, como também o

modo como esses dados de memória são utilizados, fazendo parte de um papel importante na distinção entre as singularidades.

O problema pontuado por Patrício sobre a potência da imaginação é como pode a potência do corpo de produzir imagens contribuir à potência da mente de produzir idéias, sendo que, para Spinoza, os atributos são incomunicáveis? Ela mesma soluciona, citando a proposição XI da Ética III, em que Spinoza afirma que “tudo o que aumenta a potência do corpo aumenta também a potência da mente.” Isso ocorre porque corpo e mente se constituem como unidade psicofísica, então, quando há uma modificação no corpo há uma modificação na mente. Se a substância é única e os atributos seguem a mesma ordem de causa e efeito, quando os corpos se chocam, as idéias também se chocam, podendo ser modificadas a ponto de gerar uma nova maneira de pensar.

As idéias imaginativas são a matéria prima do pensamento, bases fundamentais dos afetos e das idéias porque são o primeiro canal de contato com o real. Se, para Spinoza, a perfeição é agir de acordo com a natureza pela qual se existe, o conhecimento verdadeiro e adequado está imbuído de afetos e imaginações porque se realiza na vivência da liberdade. O homem livre, artista por excelência, expressa sua natureza e potência, metamorfoseando seus afetos em idéias claras, adquirindo um maior poder sobre seus afetos e encontros. A expressão do homem livre spinozista se dá quando afetos são traduzidos em ações, quando conhecimento se torna atividade, quando a vida enquanto trabalho ético é pensada como a arte da existência.

⁶ do original *imaginandi potentiam virtuti suae naturae*, *Ethica* II, prop XVII

⁷ Patrício, Márcia. *A força Imaginativa do Corpo em prol do Conhecimento Racional*. II Encontro de Pesquisa UFMG, 2004

Resistência e imanência: experiência teatral sob uma perspectiva espinosana

Mariné Pereira (USP, Brasil)

Tendo como ponto de partida algumas leituras de e sobre Espinosa, perguntamo-nos se seria pertinente uma abordagem do teatro feito em grupo a partir das questões suscitadas por tais textos. O que teria um filósofo do século XVII a contribuir com uma pesquisa que versa sobre a experiência de grupos brasileiros no final do século XX e início do século XXI? A bem da verdade, esse questionamento se fez em decorrência da própria leitura porque simultaneamente a ela, ou seja, não se fez previamente, como uma intenção vazia de sua possibilidade de realização, nem se fez pelo desprendimento de palavras e noções vagas que buscariam um sentido na realidade a ser confrontada. Esmiuçando o texto espinosano, um campo de compreensão da prática teatral em grupo se foi abrindo. As questões colocadas pelo filósofo punham-nos a nos questionar a nossa própria realidade e prática enquanto estudante de uma *praxis* que recria a realidade por dentro dela mesma, que não se separa daquilo que lhe dá origem, que a expressa ou mesmo tempo em que a refaz. Assim entendemos *experiência*. Voltaremos a isso brevemente. Gostaríamos, antes, de apresentar de antemão nossas desculpas caso incorramos em algum deslize conceitual, já que não somos “especialistas” da escrita ou do pensamento espinosano, porém compreendemos que dele emerge e a ele subjaz o desmembramento de outros pensamentos, cuja correspondência talvez esteja não na abordagem circunscrita à sua própria obra, mas em terem surgido graças a ela, à fecundidade intrínseca àquelas que por isso mesmo são devidamente consideradas *obras de pensamento*. Sua obra nos deu e nos pôs a pensar. Sua interrogação advinda de tão grande inserção em sua própria época nos possibilitou interrogar a nossa. Esse texto não tem outra pretensão que esta: apontar algumas reflexões primeiras e provenientes de tal contato.

Tomaremos como mote para nossa reflexão dois grupos do estado de São Paulo, mais especificamente, um da cidade de São Paulo e, outro, de Taboão da Serra. São grupos cuja origem e percursos diferem (*Paidéia Associação Cultural* e *Avante!*), mas

que possuem um ponto em comum bastante significativo: em ambos, o teatro mostrou-se uma necessidade espontânea. Nos dois casos, vemos a constituição de uma esfera de ação capaz de transformar a situação limite – como se fora cotidiana – que lhes era imputada: a vida na periferia das duas cidades, a exclusão social, política, econômica e cultural.

Selecionamos dois trechos do histórico do grupo *Avante!* que evidenciam sua importância:

Queríamos um teatro que revelasse nosso tempo e demos início, então, a uma série de estudos, onde as fontes de pesquisa foram as mais variadas possíveis. Tinha ficado claro para o grupo que as pesquisas não poderiam se limitar apenas ao campo teatral.

E, mais abaixo, ao tratar da montagem feita a partir d'*A peça didática de Baden-Baden sobre o acordo*:

A adaptação foi uma opção do grupo, que tentou captar a essência do teatro brechtiano, essência essa que, a nosso ver, é a essência da transformação, da não aceitação da realidade como uma fatalidade imutável. E quem melhor que os acampados, os moradores de favela e da periferia (aos quais a peça faz referência) para dizer que o que acontece e torna a acontecer *não é natural!*? (grifo do próprio grupo).

Um teatro que revelasse nosso tempo. Nem inspiração profética, ou melhor, apreensão do tempo como algo separado e abstrato, nem aceitação ou imposição doutrinária de algo instituído e de uma ordem dada que, após revelada, deverá ser seguida. Compreendemos, na fala do grupo, a revelação enquanto *manifestação* e *insurreição*. Manifestação do que é percebido, sentido, vivido em *seu* tempo e *insurreição* dos que sabem e sentem a necessidade de agir em *seu* tempo. Ação manifesta e insurreta porque constitutiva de uma prática nem além nem aquém do tempo vivido, e sim negação do determinado, que exclui a ação humana, e afirmação do indeterminado que não se encontra em outro lugar senão na própria ação determinante. A clareza em relação ao desejo que unifica o grupo só é possível porque engendrada no seio daquilo que ela nega. Não é estranho que o grupo tenha sentido a necessidade de iniciar *uma série de estudos* cujas fontes de pesquisa fossem *as mais variadas possíveis*. Ora, tratando-se de um grupo, como dito acima, que se sabe inserido em uma sociedade composta por alguns que, querendo dominar, excluem todos os

outros da esfera da decisão, e que um dos modos de excluir os demais está justamente em dificultar o acesso aos meios de produção e reprodução do conhecimento, nada mais premente do que negar aquilo que define o poder assim instituído: o privilégio do *saber* ou da competência. Logo, *as pesquisas não poderiam se limitar apenas ao campo teatral*. Não é surpreendente que o texto encontrado e que traduzia os anseios do grupo tivesse sido a peça *Baden-Baden* de Bertolt Brecht.

Se *o que acontece e torna a acontecer não é natural*, faz-se absolutamente necessária a crítica à naturalização como fixação da lógica da dominação que oculta sua própria origem e, nesse caso, o ocultamente se faz por meio de um *artifício natural*: a suposição de que o acontecimento é determinado por leis que independem da ação humana. Se pensarmos que, para Espinosa, não há lei que não seja civil e que, mesmo as leis da natureza só o são porque definidas pelo homem, então, nada mais necessário do que desvelar o que a naturalização recobre: o processo pelo qual um grupo toma para si o controle do todo social. Ora, tal processo, para ser mantido, ancora-se na teia de representações que garantirão sua manutenção. Estas, porém, não se fazem na exterioridade da praxis social e, pensar que se constituem numa realidade separada, é corroborar a própria lógica da dominação. Entendemos que a finalidade é constituída na própria ação e, portanto, é de dentro dela que se poderá combatê-la, por sujeitos que conhecem sua potência e sabem que não há um *dever ser* e sim que aquilo que *é* depende do que eles próprios podem, e esse poder é tanto maior quanto melhor é a coletividade fundada, ou seja, quanto mais capaz de fortalecer o próprio coletivo.

Na sinopse da peça, o grupo escreve ainda que, nela:

É também discutida a dificuldade de desprender-se de uma realidade em prol da transformação (...) Transformações que serão possíveis, simultaneamente, pela conscientização da igualdade entre os homens e do poder que as pessoas comuns (organizadas) possuem em suas mãos, que deve ser utilizado em prol da coletividade. O autor propõe um estado de transformação permanente, para “melhorar o melhorado”; “revolucionar a revolução”.

A constituição de uma coletividade ou de um corpo coletivo é uma experiência política. Experiência de encontro das partes de um todo que podem *se reunir* por estarem inseridas em uma teia

de relações, mas que podem também *se unir* passando a constituir um corpo político. O que queremos dizer -e para tanto não podemos nos esquecer de que, segundo Espinosa, não se trata apenas de *ser parte da natureza*, mas de *tomar parte*- é que a união de indivíduos que reconhecem o aumento de sua força no coletivo cria um indivíduo novo, aquilo que Espinosa chama de *indivíduo coletivo singular* que age de acordo com uma finalidade comum, ou seja, que é causa única e adequada. O *poder que as pessoas comuns (organizadas) possuem em suas mãos* remete para a potência de ação do coletivo como forma de libertação do poder instituído sem que se saiba de onde vem sua instituição e manutenção. Ora, reconhecemos na criação deste grupo a fundação de um corpo político coletivo, a união de indivíduos que se vêem como pertencentes a uma mesma realidade e, reconhecendo-se enquanto tal, agem *em prol da coletividade*, têm por finalidade uma ação comum. Se podemos caracterizar tal ação como *resistência* isto se deve ao aumento da potência, decorrente da união dos sujeitos, e da necessidade intrínseca a ela. O aumento da potência faz da resistência plena atividade -ela não é defensiva, passiva, mas ativa. A necessidade, por sua vez, não quer dizer estar obrigado a algo, mas encontrar em si a causa de sua ação, a origem de seus atos, a *liberdade* de pensar e agir. A ação livre não é a escolha entre possíveis dados, mas a espontaneidade criadora que coloca ao mesmo tempo a existência, o pensamento e a ação porque nascem da necessidade de sua própria criação.

Se a resistência não é passiva, mas ativa, se sua ação deriva da necessidade intrínseca ao corpo constituído e se essa atividade eficiente e adequada é a expressão da liberdade, talvez possamos dizer que o que dela decorre é o próprio fortalecimento não apenas do corpo coletivo -grupo- mas do meio em que ele se insere e daquilo que ele defende, nesse caso, a transformação da realidade vivida que é de exclusão social, política, econômica e cultural. E o que pretendemos mostrar é que sua ação é política e como tal vale para esse grupo enquanto singularidade, mas pode ter repercussões na esfera social, uma vez que estamos falando de uma experiência que não se faz como prática isolada, mas necessita de outras partes com as quais se relacionam - chamemos de público ou platéia, mas jamais de consumidores de cultura.

Não se trata aqui de um modelo a ser universalizado. O que vemos em sua constituição não é e nem pode ser generalizado. Trata-se de pensar a experiência teatral em grupo como experiência de resistência política porque ação também política. No caso do grupo *Avante!* (diga-se de passagem, formado por jovens de 20 anos de idade) percebemos a mobilização de sujeitos que levou a um novo modo de fazer e pensar o teatro e a realidade de sua cidade com repercussões para além do grupo ou coletivo criado.

No mesmo sentido, ainda que se trate de uma outra singularidade -diferente na formação, realização de projetos, participação e inserção no meio concreto em que surge- podemos pensar a prática da *Paidéia Associação Cultural*. Desse grupo retivemos uma parte do seu histórico, na qual, lemos:

A Paidéia Associação Cultural tem por missão promover e valorizar a cultura, em todas as suas formas de manifestação, como um meio de fortalecimento da cidadania e de emancipação da pessoa humana.

Entendemos que o “fortalecimento da cidadania” só é possível quando se tem primeiro o reconhecimento de que cada um é cidadão e que para tanto não pode estar sob o domínio de leis e práticas que não o reconhecem enquanto tal. Fortalecer a cidadania não é possível sem a criação de novos direitos e práticas políticas. Ou melhor, a “emancipação da pessoa”, como dito pelo grupo, não pode ocorrer quando se está *alterius juris*. Sabemos que, para Espinosa, alguém está sob poder de outro de dois modos: primeiro, quando este último domina seu corpo pelo aprisionamento, mantendo-o sob grilhões e tirando-lhe todos os meios de defesa e de fuga; segundo, quando domina inteiramente seu ânimo, concedendo-lhe favores e assim assumindo a condução de suas ações, fazendo-o preferir viver segundo o desejo de seu senhor e não segundo seu próprio desejo. Se a primeira forma de dominação se conserva pelo exercício físico de uma força maior do que a do dominado; a segunda só se mantém pelo medo (de castigos) ou pela esperança (de benefícios)¹. Ora, sabemos que Espinosa fará uma forte e contundente crítica à teologia como forma de dominação responsável pela manutenção de medos e

¹ Marilena Chaui, *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003; p. 168.

esperanças e pensamos que na nossa realidade concreta (que é também a realidade dos grupos analisados enquanto submetidos a uma mesma lógica de dominação cultural que expressa o que se entende por política cultural -estamos pensando nas leis de incentivo criadas na década de 90 e no mecenato privado), talvez pudéssemos chamar aquilo que submete os ânimos das criações culturais, delimitando o que deve ser produzido por ser vendável -o mercado -de *novo poder teológico-político*. Voltaremos a isso em breve e para finalizar. Antes, porém, falta dizer que o “fortalecimento da cidadania” e a “emancipação da pessoa” só são possíveis quando cada sujeito se percebe como senhor de si, libertando-se do poderio externo, desvelando-o pela compreensão de sua gênese e, desse modo, voltando a ser *sui juris*. É *sui juris* aquele que não age de acordo com o desejo de outro, mas a partir de sua própria razão, ou melhor: “é determinado por causas que podem ser adequadamente conhecidas unicamente por intermédio de sua própria natureza, ainda que tais causas o determinem necessariamente a agir”².

Creemos que o teatro em grupo, em certos casos, pode *refundar* as instituições políticas voltadas para a cultura, criando novos direitos e leis que os legitimem, por meio da ação de grupos unidos -união ou concordância que fortalece não só a classe, mas a própria sociedade em que se inserem. A experiência teatral enquanto resistência política, nos termos em que tentamos expor, é não só evidentemente experiência política em si mesma, mas também meio de resistência às políticas culturais cujos fundamentos são exteriores aos sujeitos. Se o “mercado” tem o poder de decisão do que será feito na esfera cultural e se ele é uma “entidade” a serviço de interesses privados (o Deus cristão a serviço do interesse dos teólogos), podemos dizer que se trata de um *novo poder teológico-político*³? Reconhecê-lo requer necessariamente

² *Idem*, p. 168.

³ Cito um trecho do documento *Um olhar sobre a cultura brasileira* organizado por F. Weffort e que aborda os incentivos culturais no primeiro mandato do governo FHC: “Embora o teatro de grupo esteja novamente em evidência, não se pode esquecer que o teatro é também uma atividade comercial, que precisa conciliar suas produções com a lógica do mercado” (p.207); e, quando fala da dança, lemos: “Os grupos começam a abandonar suas posturas contrárias ao *show business*, organizando e estruturando-se em companhias profissionais de dança de cunho empresarial, privadas ou com

a compreensão de sua gênese. Assim sendo, a política que o privilegiou (o neoliberalismo de FHC) não teria, de certo modo, privatizado a cultura? Caso consideremos importante pensar em novas políticas culturais, não seria necessário, antes, pensar em uma nova cultura política? E, não estaria essa nova cultura política, primeiro e acima de tudo, no reconhecimento e na ação dos sujeitos políticos?

Pensamos que hoje, no Brasil, na esfera federal, o debate além de mais aberto -por meio de novas políticas culturais feitas para e pelos sujeitos excluídos da esfera cultural por um longo momento- inicia uma fase de redemocratização. Porém, percebemos que para muitos (seja os que se beneficiaram das leis de renúncia fiscal, tais como empresários ou grupos que captaram recursos para suas montagens, seja os que assimilaram apenas as suas vantagens e não suas mazelas) permanece o *imaginário* que sustentava a política cultural de antes, o que dificulta tanto o processo de implementação de novas políticas culturais, que repensem e refaçam as leis, quanto a criação de uma nova cultura política. Vemos (ao começarmos nossa pesquisa a esse respeito) que boa parte do que se escreve a respeito das leis de incentivo aborda o tema considerando que falta mais responsabilidade por parte dos empresários, ou maior participação do setor, mantendo a mesma estrutura e vocabulário que justificaram a “parceria” do Estado com as empresas. Conhecer a gênese desse imaginário é conhecer o momento em que foram criadas tais políticas para a cultura a partir de uma certa cultura política, a neoliberal, e o que ela privilegia. Francisco de Oliveira, em uma análise do governo neoliberal de FHC, afirma: “Fica-se, então, apenas com a privatização do público. Que nessa operação necessariamente se desfaz e torna-se meramente privado, particular. O que a destruição do público opera em relação às classes dominadas (...) é a destruição de sua política, o roubo da fala, sua exclusão do discurso reivindicativo e, no limite, sua destruição como classe; seu retrocesso ao estado

parcerias institucionais, sendo que a qualidade do produto artístico passa a assumir maiores compromissos com as exigências do mercado” (p. 226). Weffort, F., *Um olhar sobre cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Associação de Amigos da Funarte, 1998; Grifos nossos.

de mercadoria, que é o objetivo neoliberal”⁴. Nesse momento, em que o discurso reivindicativo volta à cena, em que a fala dos que foram excluídos pode ser ouvida, faz-se importante o desmonte do imaginário ainda presente, para o privilégio de alguns, e o reconhecimento da experiência enquanto prática de resistência desses grupos abordados, dentre outros, que se uniram a contrapelo do próprio processo de exclusão.

Bibliografia

Chauí, M. *Política em Espinosa*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

Espinosa, B., *Ética*, Coleção Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1979.

_____. *Tratado teológico-político*, tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio, São Paulo, Martins Fontes, 2003.

Oliveira, F., Paoli, M. C. (orgs), *Os sentidos da democracia: políticas do dissenso e a hegemonia global*, Rio de Janeiro, Vozes, Brasília, NEDIC, 1999.

Weffort, F., Souza, M. (orgs), *Um olhar sobre a cultura brasileira*, Funart, 1998.

CUERPO Y PASIONES

⁴ Francisco de Oliveira, “Privatização do público, destituição da fala e anulação da política: o totalitarismo neoliberal” in *Os sentidos da democracia*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 79.

Del cuerpo

Diana Sperling

En el film *¿Quieres ser John Malkovich?* el personaje, buscando empleo, acude a una entrevista en una empresa. La oficina a la que debe presentarse está ubicada en el piso 7 y medio de un gran edificio, piso que no figura en la botonera del ascensor. Tiene, por tanto, que detener el aparato entre los pisos 7 y 8, y mediante hábiles contorsiones, bajar por fin en el extraño piso. Lo que ocurra en ese espacio innominado determinará, sin embargo, la acción del resto de la película.

La Ética consta de cinco partes: "De dios", "Del alma", "Del origen y naturaleza de los afectos", "De la potencia de los afectos", "Del poder del entendimiento o de la libertad". Ninguna de sus partes lleva por título "Del cuerpo". Curiosamente, la segunda parte, "Del alma", comienza con la definición del cuerpo. Sabemos que, a partir de allí, el cuerpo con sus avatares habrá de dominar en buena medida el desarrollo del libro.

Imaginemos a Hegel escribiendo una *Fenomenología del cuerpo*, o a Kant una *Crítica de la corporalidad pura*... A lo largo de los siglos, en la filosofía echamos de menos al cuerpo, ese gran ausente, aquello que falta y *hace falta*. El "tema" explícito de la filosofía es lo espiritual, llámese razón, idea, alma, pensamiento o lo que fuere. Pero, al no hablar del cuerpo, al no tematizar el cuerpo se habla sin duda elusivamente de él, *no se hace otra cosa que hablar de él*. Porque... de eso no se habla pero, siguiendo a Derrida, ¿cómo (no) hablar? ¿Será la filosofía una *somatología negativa*?

En todo caso, y en buena parte del pensamiento occidental, el cuerpo expulsado retorna como espectro, amenaza o castigo; adquiere dimensiones monstruosas y no deja de acechar el sueño de una razón pretendidamente "pura" (en un sentido teológico prekantiano).

En el hebreo bíblico —que Spinoza desgranó hasta sus mínimos detalles— no hay división entre cuerpo y alma, o entre espíritu y materia; es ésta una distinción categorial que imponen Platón y Aristóteles, tal vez porque para los griegos la materia

preexiste, informe, y no hay idea de *creatio ex nihilo*, esa rara concepción del Génesis en la que Dios es potencia absoluta, y todo lo que existe se deriva de Él. La misma idea que alienta en la causa de sí spinociana, y que explica por qué las cosas son, todas, expresiones de la potencia de la sustancia.

Era necesaria la concepción platónico-aristotélica para que surgiera el cristianismo, con su estructura jerárquica entre el cielo y la tierra y entre lo espiritual y lo material. "El cristianismo — dice de Certeau— se instituyó sobre la pérdida de un cuerpo, pérdida del cuerpo de Jesús...privación inicial (que) no deja de suscitar instituciones y discursos que son los efectos y sustitutos de esa ausencia. Cuerpo doctrinal, cuerpo eclesiástico, etc. ¿Cómo 'hacer cuerpo' a partir de la palabra?"¹.

Nada más odioso, para Spinoza, que esos cuerpos sustitutos: la iglesia, el dogma, la superstición que adopta el rostro de la mística, en fin, lo teológico político en su más contundente expresión. Pero, en ese sistema, *también la ley se hace cuerpo*.

En el año 529 Justiniano junta y ordena todas las leyes de las distintas partes del imperio en el *Corpus iuris*. Emperador bizantino teocrático, reúne en su persona el poder del monarca y el del Papa. Tierra y cielo, carne y espíritu bajo un solo nombre. "La pretensión de Justiniano —dice Arnoldo Siperman— era dar cima a todo el proceso de unificación; reunir en un texto único a todo el derecho romano, el histórico y el actual —'el derecho' a secas— profundamente cristianizado. (...) El ordenamiento jurídico que promulgaba Justiniano estaba destinado a regir sin límite de tiempo, como si fuera una expresión de la razón y la justicia eternas desconectada de las contingencias del tiempo histórico. Ese derecho codificado está impregnado del contenido religioso cristiano que, a su vez, asume formas peculiares al adaptarse a la lógica que gobernaba lo jurídico. (...) (Con esta ley autocrática) se ganaba en estabilidad proyectada hacia la eternidad, de modo que la jurisprudencia debía abstenerse de perturbarla con interpretaciones y controversias... Con la codificación, la ley, a la cual en Roma nunca se había atribuido origen sobrenatural, devie-

ne sobrenatural, objeto de culto que habrá de tener sus rituales, sus sacerdotes y también sus herejes. (...) no es que se salga del tiempo, sino que expulsa al tiempo de su estructura endiosada. Justiniano ES la ley y la ley ES el *autokrator*. (Esta) voluntad del *autokrator*, del Emperador-Papa, produce la encarnación del logos. El logos se ha divinizado."² Pero agrega Siperman: "La integración de utensilios conceptuales romanos en la filosofía moderna... ha sido tan intensa que esta última los ha expropiado y, por lo tanto, la presencia de su historia devino imperceptible. (Esto proyecta) sombra sobre la concreta historicidad, de raigambre jurídico-romana, de lo que se da en forma acrítica por recibido: la universalidad de lo que Occidente ha configurado como razón humana".

Descartes constituye un punto clave de esa entrada a la modernidad, y por tanto de la presencia de tal concepción en la filosofía. En él —consumando el movimiento que se ha iniciado con el comienzo mismo del filosofar, en Sócrates—, la razón se construye *por sobre y a costa del cuerpo*. Cuerpo-máquina, animado por un movimiento lineal inercial, noción que Spinoza critica explícitamente (en una carta a Oldenburg, la n° 30), entre otras cosas porque ese inerte mundo cartesiano necesita de un Dios que mueva todo, todo el tiempo.

También para Spinoza, y como corresponde a la época, el cuerpo es máquina, pero en un sentido del todo diferente ya que, en su caso, será una "fábrica" animada por ideas activas, afirmativas, y dotada por tanto de una autonomía y una potencia que Descartes niega. Es que, al ser alma y cuerpo ya no dos sustancias sino *modos de una sola y misma sustancia*, y si "el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas" (*Ét.* 2, prop. VII), entonces no hay prioridad de uno de esos órdenes por sobre el otro. Es decir, no hay un espíritu puro e inmaculado que crea —y mueve— la materia, en cuyo caso la materia, por su carácter de creada, sería impura e inferior al espíritu creador. "Dios es realmente causa de las cosas tal como son en sí, en cuanto que consta de infinitos atributos" (*ibid.*) o: el mundo, en su doble registro de pensamiento y extensión, es nada más y nada menos que el despliegue de esa potencia de pensar-y-actuar

¹ De Certeau, Michel: *La fábula mística*, Universidad Iberoamericana, México 1994.

² Siperman, Arnoldo: *La ley en Roma*, inédito.

llamada Dios, sustancia vacía e inubicable ya que solo se encuentra en sus modos, en su expresarse incesante, en su actualidad, que no reconoce entre sus distintas dimensiones diferencia jerárquica ni precedencia temporal. Porque, además, es causa en el sentido de la producción y no de la creación: ésta implicaría, aun, esa distinción jerárquica o axiológica que la noción de producción elimina. Además de unificación de “materia” y “espíritu”, una sola sustancia implica unificación de entendimiento y voluntad, libertad y necesidad, potencia y acto. *La radicalidad de la destrucción spinociana del dualismo se advierte precisamente en esto: ni el espíritu preexiste, ni la materia preexiste.*

Si Dios es pura potencia en acto –ya no el *Deus ex machina* de la “pseudotragedia” cartesiana sino *Deus sive natura*, donde *natura* es lo que genera, (de *nascere*, dar nacimiento, engendrar, producir)- y el mundo es un proceso infinito de producción, las cosas en el mundo –el hombre incluido- son modos de esa potencia incesante, sin jerarquía ni verticalidad tampoco entre ellos³. Por tanto, *no habría en rigor ciencia de la naturaleza*, porque la potencia se despliega infinitamente a través de los modos finitos, y ese despliegue resulta inabarcable por saber alguno. Es por eso que “nadie sabe lo que puede un cuerpo”: sus posibilidades no son objeto de cálculo, el pensamiento no recubre al cuerpo, la palabra no envuelve la cosa ni la idea da cuenta acabada de lo real. (Spinoza no es Hegel). Si así fuera, estaríamos nuevamente en el terreno del dualismo y, por ende, de la verdad como *adequatio*, donde cosa y pensamiento están ligados causalmente.

“...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... Todo ello muestra claramente que tanto la decisión como el apetito del alma y la determinación del cuerpo *son cosas simultáneas por naturaleza*, o mejor dicho son *una sola y misma cosa*, a la que llamamos “decisión” cuando la consideramos bajo el atributo del pensamiento,

³ La desjerarquización alcanza, pues, un doble registro: el de los atributos –pensamiento y extensión- y el de los modos de esos atributos, es decir, las cosas entre sí, no importa de cuál de los atributos sean modificaciones. El efecto de igualación y horizontalidad que esto conlleva tiene, sin duda, enormes consecuencias políticas, éticas y religiosas.

y determinación cuando la consideramos bajo el atributo de la extensión...” de allí que “Si el cuerpo está inerte, el alma es al mismo tiempo inepta para pensar” (E, 2, prop II, esc.).

Somos cuerpo. Hay cuerpo. Y nadie sabe lo que puede, porque no es previsible en sus movimientos. Spinoza, que admira “más a los atomistas que a Platón, Sócrates y Aristóteles” (carta 56, a Boxel), piensa los cuerpos moviéndose por la fuerza del deseo y las leyes del clinamen, según trayectorias variables al ritmo de sus encuentros, conjunciones y distancias. La libertad que Descartes atribuye al alma y que Spinoza no acepta (carta 21, a Blijenbergh) resulta, para él, más propia del cuerpo. Porque el cuerpo spinociano –movimiento y afección, idea y deseo, potencia y afirmación- se configura en el entramado de leyes cinéticas y dinámicas. Entramado debido a la ausencia de teleología y a la desustancialización de la sustancia que le es inherente; territorio en el que no preexiste sujeto alguno, sino que se constituye en el mismo proceso de encuentros en el seno del mundo, lo que Althusser llamará “materialismo aleatorio”⁴.

Imagen prohibida, cuerpo permitido

“El mandamiento ‘no harás imágenes’ no hay que entenderlo tan sólo como una defensa contra la idolatría. Con una fuerza incomparable, la prohibición de representar el cuerpo impide hacerse ilusiones sobre la posibilidad de reproducir la esfera en la que la esencia moral del hombre resulta perceptible”, Walter Benjamin⁵.

⁴ Althusser, Louis, *Para un materialismo aleatorio*, Arena, Madrid, 2002, citado por Celia Labandeira en “Althusser heredero de Derrida” FFYL, Bs. As. 2006 (agradezco a Ana Arzoumanian que me haya hecho llegar este texto, el que a su vez me recordó la postura althusseriana)

⁵ Benjamin, Walter: *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid 1990, pág. 93. El párrafo continúa así: “Todo fenómeno moral está ligado a la vida en un sentido extremo, a saber: allí donde ésta se encuentra consigo misma en la muerte, la sede del peligro por excelencia. Y esta vida, que nos concierne moralmente, es decir en lo que tenemos de individuos...”. Siguen apreciaciones artísticas que no son lo que nos interesa ahora, pero sí importa señalar la coincidencia entre Spinoza y Benjamin en la consideración de la vida humana no como “nuda vida” sino como existencia moral o ética, de

El rechazo spinociano al corpus eclesial y dogmático -de cualquier confesión- está sin duda vinculado a cómo piensa él la relación con las Escrituras. La libertad de pensamiento y de creencia por la que aboga en todos sus textos -y en particular en el *TTP*⁶- se ve coartada por el dogma que impide o condena la interpretación. Pero esta posición del filósofo le vale la acusación de ateísmo.

Una larga costumbre occidental identifica creencia o religión con adoración de imágenes -lo que Spinoza llama superstición-, de allí que el "templo vacío" ante el cual se encuentra con horror el emperador romano cuando invade Jerusalén suscite todo tipo de sospechas y ataques contra ese pueblo que rechaza tal práctica. ¡Es que ese rechazo conlleva también la negativa a adorar al Emperador, dios terrenal, remedo del antiguo Faraón egipcio! Desde los primeros hebreos, pasando por Spinoza, Marx y Freud -por citar solo algunos nombres- la actitud iconoclasta es fundante y distintiva. "Marx -dice J.J. Goux- denuncia el fetichismo de la moneda según un gesto muy comparable a la crítica de la idolatría, que constituye la originalidad religiosa del judaísmo"⁷.

Spinoza -como los otros dos pensadores mencionados y tantos más- proviene de una milenaria tradición fuertemente anti-icónica⁸ en la que se produce el pasaje de la idolatría a la ley; digamos, de la adoración del becerro de oro al acatamiento a la letra. Ese pasaje -con la renuncia pulsional que conlleva- es sin duda el punto donde se ubica *el malestar en la cultura*.

Entre idolatría y encarnación Spinoza halla, sin duda, un vínculo estrecho. La encarnación, idea nuclear del cristianismo, parece ser la operación mediante la cual se resuelve el conflicto dualista -que lastra toda la filosofía y el pensamiento occidental-

manera que representar el cuerpo sería, siempre, representar ese carácter propio del hombre. Y eso es lo imposible.

⁶ Tratado Teológico político.

⁷ Goux, Jean-Joseph: *El inconsciente freudiano y la revolución iconoclasta*, Cuadernos monográficos de Letra Viva, Bs. As, s/f.

⁸ No solo an-icónica, sino una tradición que hace de la prohibición de la imagen su fundamento, y que puede leerse casi enteramente como una disputa contra la idolatría. Es preciso recordar que ésta, junto con el asesinato y el incesto, son para el judaísmo bíblico, las tres faltas para las cuales no hay perdón ni reparación. Los significados que esto tiene los he desarrollado en múltiples textos, entre ellos los libros *Genealogía del odio* y *Del deseo*.

y se zanja el abismo entre cuerpo y espíritu, abismo paradójicamente creado por ese mismo pensamiento. La encarnación sería la forma extrema de la representación, de allí que, para Spinoza, la idea de Dios hecho hombre, de Cristo como carnadura divina, es tan absurda como hablar de círculo cuadrado. El cuerpo es irrepresentable, según la cita de Benjamin, porque *nadie sabe lo que puede un cuerpo*. Como la ley, como el texto, el cuerpo abre el terreno a lo imprevisible y, a la vez y por eso mismo, a la abstracción, la simbolización y la metáfora. La relación judía con Dios es a través de la letra, es decir, con lo asemántico, aquello que funda la equivocidad del lenguaje y llama a la interpretación. Letra e imagen se oponen radicalmente. El "cuerpo" de la letra es diaspórico, diseminado, en perpetua *diferancia*, inasible; su existencia más propia se realiza en la interpretación y no en la representación y, menos aun, la encarnación, que coagularía su significado.

No es que se prohíba la representación del cuerpo por tratarse de lo pecaminoso, sino todo lo contrario: es que cuerpo e imagen entablan una relación de quiasmo. Del cuerpo, diría Spinoza, sólo sabemos *lo que no es*⁹, ya que se trata de una figura limitada y determinada. La imagen, por tanto, niega el cuerpo, lo reduce a su *triste figura*, lo apresa¹⁰.

En uno de sus decretos, la *Novela 146* del año 533, Justiniano prohíbe a los judíos leer el Talmud, comentario al texto bíblico ya que, dice, "los judíos se libran a interpretaciones insensatas". In-

⁹ "Toda determinación es negación", en su carta a Jelles, (nº 59 del Epistolario), donde explica: "el que dice que percibe pues una figura, no indica con esto otra cosa, sino que concibe una cosa limitada y de qué modo está limitada. Por tanto esta limitación no pertenece a la cosa en virtud de su ser, sino que, por el contrario, *es su no-ser*" (itálica mía, D.S.). Sobre la cuestión, el texto de Ezequiel Ipar en las actas del Primer Coloquio Spinoza aporta un lúcido y detallado análisis. Cf. "Omnia determinatio negatio est, Aproximaciones a una teoría del límite en Spinoza", en *Las aventuras de la inmanencia*, Cuadernos de Nombres, Córdoba, 2002.

¹⁰ En la saga de pensadores judíos iconoclastas se debe considerar también a Lévinas, quien en múltiples pasajes de sus textos insiste en que "el rostro del otro" no es en absoluto su faz, su figura o su imagen, sino su hueco, aquello que, demandando mi responsabilidad, se retira de la presencia y por ende se me hace inapropiable, incognoscible. En esto, como en muchos otros aspectos, Lévinas tiene -*malgré lui*- gran afinidad con Spinoza.

sensatez -o locura- es lo que pervierte o contradice a la Razón. En este sentido, “los judíos son hijos del diablo, porque su genealogía es falsa en tanto han ‘malentendido el texto y falseado la fórmula *Abraham et semen eius*’”¹¹. La acusación consiste en que el cristianismo reclama su filiación en Abraham según el espíritu, y atribuye a los judíos el error de filiarse

según la carne. Pero *la genealogía hebrea no se basa ni en uno ni en otra sino en el texto: la letra y su lectura. Y ella, la letra, no se inscribe en ninguno de los dos registros de la partición dualista: no es carne pero tampoco espíritu.*

La letra, dijimos, llama a la interpretación, y la interpretación provoca preguntas inadmisibles para la concepción jurídico-cristiana del emperador. Éste, en tanto poder encarnado, dice Legendre, “responde lo imposible. Un cuerpo divinamente alienado responde por todo para todos y garantiza toda verdad para todos los saberes. (...) un cuerpo humano, cuya boca es sacrosanta y cuyo corazón contiene todos los archivos de todos los saberes imaginables pasados o por venir (...) Este choque de un cuerpo humano con el Otro absoluto, con los significantes divinos, con Dios mismo, comporta consecuencias para la manutención de la escritura y para la idea misma de texto”. La idea de texto -y por ende de escritura y de lectura- pone en juego el modo en que se conciben el cuerpo y la razón. En el esquema imperial, la Razón es razón encarnada, *lex animata, viva vox iuris*. Esta configuración disuelve y amalgama en una masa indistinguible razón, poder, texto, verdad, cuerpo, ley, autoridad.

Justiniano acusa también a los judíos de ser “esclavos de la letra” y de “interpretar el texto hasta la castración” (sic).

Pero, ¿cómo podría “castrarse” un texto? Ocurre que su verdad no está garantizada, para el judío, por emperador o Papa. Es precisamente la castración simbólica, la circuncisión, lo que permite al judío interpretar. Es decir: *la ausencia de razón o verdad encarnada -cuerpo completo y divinizado-, es la falta que hace del texto una superficie porosa, campo abierto para la incesante*

¹¹ Legendre, Pierre: “Les juifs se livrent a dès interpretations insensées”, Expertise d’un texte”, en *La psychanalyse est-elle une histoire juive?*, Colloque de Montpellier, Seuil, 1980

interpretación, para el devenir temporal y los avatares que la historia va imprimiendo a la relación con la letra. Lejos de ser emitida sin sombra de duda por una boca sacrosanta, “la verdad es regla de sí”, su determinación es intrínseca y su estatuto, immanente. Lo que resulta de ello es un texto circunciso, incompleto, entre otras cosas porque, como señala Spinoza, en el *TTP* y en su *CGLH*¹², el hebreo es avocálico, de modo que el texto bíblico permanece a la espera de su lector para hacerse oír¹³.

Porque, en efecto, como la letra, el cuerpo *hace falta*: él es el que nos hace presente nuestra humana condición, la finitud, el límite, la irreductible singularidad en que (in)consistimos. El cuerpo arruina toda ilusión de completud. *Somos* cuerpo, somos una lábil conjunción de elementos arrojada al azar de los encuentros; azar regido sin embargo por una legalidad necesaria, por lo que tal azar puede ordenarse para nuestra mayor utilidad, según el deseo, eso que Nietzsche llamó, tan spinocianamente, “el cuerpo y su gran razón”. Y al igual que la letra, tampoco el cuerpo se puede homologar a uno de los dos términos del dualismo, ya que es irreductible a su pura materialidad. A diferencia del organismo, el cuerpo está ya, desde su misma constitución, atravesado por la dimensión simbólica.

El cristianismo es *una* de las respuestas que Occidente da al problema del cuerpo, pero de ello resulta una múltiple paradoja: ahí donde el cuerpo se ha perdido -y resulta fundante en tanto perdido-, la nostalgia y la obsesión de su búsqueda producen un cuerpo hipertrófico, absoluto, que gobierna todo el lenguaje y todas las metáforas, de modo que la ausencia es a la vez omnipresencia, llena todo el espacio y todo el tiempo.

Así, *eso* que era *cuerpo* se vuelve ahora *espíritu hecho carne*, que no es lo mismo, ya que en el pasaje pierde las connotaciones propias de cuerpo como tal: finitud, falta, incompletud, tempora-

¹² *Compendium Gramatices Linguae Hebraeae*, recientemente -¡por fin!- traducido al español por Guadalupe González Diéguez: cf. Spinoza, Baruj, *Compendio de gramática de la lengua hebrea*, Trotta, Madrid 2005.

¹³ El otro elemento que permite considerar al texto bíblico como circunciso es el hecho de que comienza con la *bet*, segunda letra del alfabeto hebreo, lo cual sienta la paradoja de que un texto que habla del comienzo -*bereishit*, en el principio...- carece de lo primero, la *aleph*. Es decir, marca la falta en y del origen.

lidad. En esa nueva configuración, la relación entre cuerpo y letra se coagula, en tanto la palabra, al encarnar, adopta una materialidad sustancial divinizada. El cristianismo acepta, pues, el cuerpo al precio de que sea o compactado, de consistencia pétrea y sin agujero -Papa, emperador-, o bien cuerpo no deseante -virgen-, o torturado y sangrante -Jesús-¹⁴. Es ése el cuerpo que, fundado en cierto dualismo platónico, se continúa en el sistema jurídico, con toda la saga de la concepción de la ley y la razón que rige en Occidente.

Sin duda, el dualismo es funcional a la economía de una religión o de un sistema que postule la salvación ultraterrena, ese *telos* de la vida cuya consumación reclama, siempre, el sacrificio.

La ausencia de teleología redundante, en Descartes, en un sistema mecánico de rígida legalidad de movimiento inercial; en Spinoza, en una apertura de las posibilidades de los cuerpos que, en su carácter de expresión de la potencia en acto, no cesan de diseminarse, sin retorno posible al origen ni a un Uno primordial. Sin finalidad ni origen, el mundo spinociano se extiende y se completa en sus sucesivas y dinámicas configuraciones.

El problema del cuerpo occidental reaparece, bajo su aspecto más monstruoso, en el nazismo. Es Legendre nuevamente quien nos llama la atención sobre el caso: según él, lo que el nazismo perpetra es "un ataque al principio de filiación". El nazismo consume una "concepción carnífera de la filiación", mediante la "puesta en escena de la filiación como pura corporalidad". "Un salto ha sido dado, del cuerpo como vía de acceso a la interpretación (la circuncisión) al *cuerpo como argumento de supresión del intérprete* (el biologismo racial)" (el subrayado es mío: D.S.).

¿Qué extraño pasaje, qué aplanamiento siniestro se ha producido entre la concepción del cuerpo completo y sin falla, verdad encarnada y *lex animata*, y este modo de ver el cuerpo como pura carne, despojado de su carácter simbólico, desanudado del lenguaje? En todo caso, ¿qué diferencia introduce el pensamiento de Spinoza en esta deriva del cuerpo occidental?

¹⁴¿Hay cuerpo deseante en la mística? Entiendo que el deseo místico es, paradójicamente, la anulación del cuerpo, de su individualidad, para pasar a fundirse en un Uno sin resto, *para desaparecer en tanto cuerpo*. En ese sentido, el deseo místico sería puro goce en el que el cuerpo quedaría sacrificado a la consistencia del Otro.

He tratado de mostrar en estas páginas que texto y cuerpo siguen un recorrido en paralelo: si hay verdad encarnada, el texto -ya sea de la ley o de la Escritura- se cristaliza, a la vez que el cuerpo adquiere la pétrea completud del ser parmenídeo. Por el contrario, en un pensamiento que prohíbe la idea de encarnación, tanto el cuerpo como la letra quedarán liberados de la rigidez del dogma, descompletados, atravesados por el tiempo, dados a lo incalculable de los encuentros. Tal vez, para la escritura, *interpretación* es el nombre del *deseo*.

Un tópico de la empobrecida posmodernidad es lamentar el así llamado "desencantamiento del mundo", otro modo de la añoranza mítica o del pensamiento mágico aggiornado. *New age* o "pensamiento alternativo" que ubica gozosamente los restos de tal magia en el cuerpo como último reducto de lo sagrado. No puedo dejar de sospechar de tal nostalgia, en la que percibo ecos de viejas concepciones teológicas o, incluso, oscuras tentaciones sacrificiales. Volver a la idea de "cuerpo sagrado" es hacer resurgir de las cenizas la figura del emperador autócrata, rey-Papa devenido dios, ley encarnada y verdad absoluta. Tal vez, lo que Spinoza no cesa de advertirnos en todos y cada uno de sus textos, es que esas cenizas no están nunca totalmente apagadas sino que queda siempre, entre ellas, un nostálgico rescoldo que puede ser reavivado por el soplo de cualquier autoritarismo.

De allí que resulte útil y necesario prestar oídos a la desacralización del texto y la liberación del cuerpo que el filósofo lleva a cabo en su escritura: un gesto que sustrae el cuerpo a la toma de la teología y lo vuelve a ligar a la letra, a su deriva simbólica, al diaspórico devenir de las potencias, a la horizontal alegría de la lectura, al deseo y la libertad.

Post-scriptum: reviso el texto luego del Coloquio, hermoso encuentro de pensamiento y amistad, y creo necesario agregar unas líneas para situar mi trabajo en el contexto y proseguir el rico diálogo que allí se generó. Tal vez sea obvio, pero de lo que se trata es de inscribir a Spinoza en las coordenadas que hacen posible su pensamiento. Suele mencionarse a sus "padres filosóficos": los estoicos, Aristóteles, Bruno, etc., pero rara vez -salvo desde un punto de vista puramente anecdótico- nos detenemos a rastrear su herencia judía. No resultaría relevante si no fuera que "eso de lo judío", más allá de sus explícitas relaciones con la co-

munidad o con tal o cual pensador de la antigüedad, condiciona su entero universo filosófico, es decir su concepción del hombre, de Dios, del mundo, del lenguaje... ¿Cómo podría ser de otra manera? Aun si para subvertirla, enfrentarse o rebelarse, uno es hijo de una herencia, y el modo propio de la herencia es recibir y transformar. "Tradición" dice Arendt, "es aquello que se recibe y se cuestiona". De allí que conocer aunque sea parcialmente los modos del pensamiento judío resulte, a mi entender, indispensable para comprender el funcionamiento del sistema spinociano. Como se advertirá, no me refiero a lo judío "folclórico", sino a sus categorías de pensamiento, a su estructura, aquello que está ligado a una extensa —en tiempo y espacio— experiencia del mundo, y a lo que ésta produce (seamos spinocianos: afectos, ideas, cuerpos y pensamientos no van separados...). Algunos trabajos prestaron atención a tal sesgo: Ivonne Bordelois, filiando a nuestro pensador en la comunidad judía de Ámsterdam; Homero Santiago, rastreando en el *CGLH* el intenso efecto que la lengua hebrea tiene en Spinoza —y en todo pensador que de allí provenga, ya que se ocupa de "los hebraísmos de Juan"—; Paula Hunziker y Marcela Rivera, detectando un parentesco entre Spinoza y Freud, "hermanos en la falta de fe". Quisiera simplemente agregar, a todo ello, que el parentesco excede los lugares en que aparece la cuestión mencionada en forma explícita, sino *más propiamente allí donde no aparece* y precisamente por eso, diría, *hace síntoma*. No es *lo tematizado del judaísmo* lo judío de Spinoza, Marx, Freud, Derrida o Benjamin. Así, podría comentar que la filiación de nuestro pensador se extiende sin duda más allá de sus inmediatos antecesores expulsados de España y Portugal e instalados en Holanda: ellos, a su vez, son ya herederos de esa milenaria cadena de exilios, persecuciones y resistencia que tan bien señaló Ivonne cuando habló de la mezcla de audacia y cautela que caracteriza a Baruj y a sus parientes. Que así como en el "nuevo cristiano" Juan se deslizan modalidades del hebreo —y por tanto de un pensar judío—, podríamos muy bien considerar los "hebraísmos de Spinoza", frases "raras" en un latín que se le ha criticado, como si su escritura estuviera levemente desajustada en esa lengua, tal vez porque, muy posiblemente, Spinoza piensa en hebreo e intenta, fallidamente a veces, decir en latín —el idioma filosófico oficial— que le provee su lengua hereditaria, en tanto es ésta la que con-

figura su pensar, con sus categorías y su "universo de discurso". Que su parentesco con Freud —como con los otros pensadores mencionados— no es un "ateísmo convencional" sino una manera otra —¡iconoclasta!— de relacionarse con eso que el judaísmo llama Dios, es decir, la ley. Que, en fin, las herencias y las hermandades no estriban en lo explícito ni en lo anecdótico sino en la estructura del pensamiento, eso que los alemanes llaman *Weltanschauung* y que está expresado en la estructura de la lengua, aun si no se la hable: es que *ella nos habla*.

Por último, estas breves notas intentan contribuir a disolver errores y prejuicios —de esos que nosotros, filósofos en general y spinocianos en particular— no podemos permitirnos conservar y transmitir. Se trata de desarticular la idea de una "moral (o de una cultura) judeo-cristiana" o de lo judeo-cristiano en general, como contexto para situar y analizar el pensamiento de Spinoza —o de cualquiera. Equívoco, porque subsume lo judío en lo cristiano, es decir, lo hace desaparecer, le quita toda singularidad, ésa que precisamente se respira en la letra spinociana. Es sin duda ese desconocimiento de lo judío como tal, del cual hablé antes, lo que induce a englobar, por comodidad, dos cuestiones tan diferentes en un "mix" espurio. Así, el guión es "asilo de la ignorancia", y obtura la vía a la comprensión de lo que allí se juega y de sus efectos en la obra de un pensador.

En el mismo sentido, propuse reconsiderar la cuestión de la ontología spinociana, es decir, preguntarnos si en realidad hay en su pensamiento una ontología, como afirma Deleuze tan enfáticamente, o si ella es *una* de las maneras de hacer filosofía pero no necesariamente la única. Y baso la pregunta en el hecho de que, al carecer el hebreo del verbo ser conjugado en presente —y por tanto, de la palabra "es", tercera persona singular del tiempo presente del indicativo que, según Heidegger, domina el desarrollo de la filosofía a lo largo de su historia— no sería posible en esa lengua un pensamiento ontológico sino un pensar "de otro modo que ser", parafraseando a Lévinas. Pero esta cuestión excede sin duda estas líneas finales, que sólo quise introducir para entamar mi texto con los de los amigos, como si en estas páginas se reprodujera algo de lo que vivimos, alegremente, durante los tres días cordobeses.

Espinosa, o sexo e outras alegrias

Marcos Ferreira de Paula (USP, Brasil)

I

O objeto de nossa exposição é o início do parágrafo 4 do *Tractatus de Intellectus Emendatione*, o *Tratado da Emenda do Intelecto* (TIE). O trecho é famoso, conhecido por todos nós. É o momento em que Espinosa está questionando o valor das três coisas que os homens costumam tomar como sendo o *summum bonum*: as riquezas (*divitias*), a honra (*honorem*) e a “libido” (*libidinem*)¹. Esta última, que nos interessa aqui, tem recebido traduções diversas. *Prazer, prazer dos sentidos, volúpia, prazer sensual, concupiscência* são alguns dos termos encontrados nas diferentes traduções; e às vezes, numa mesma tradução, mais de um deles é utilizado para traduzir o mesmo termo, *libido*². Contudo,

¹ A edição latina dos textos de Espinosa consultada aqui é a de Gebhardt, Carl. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1972, e as citações das obras seguirão o seguinte padrão: G, seguido dos números do tomo e página; acrescentaremos a estas indicações, que são de praxe, as seguintes formas de citação: (exemplos) G II, p. 167, *Ética* II, 24 scol. (escólio da proposição 24 da Parte II da *Ethica Ordine Geometrico demonstrata*; obs.: no caso da *Ética*, “DA” igual a Definição dos Afetos); G I, TIE 4 (parágrafo 4 do *Tractatus de Intellectus Emendatione*); KV, II, 7, 3 (Breve Tratado, Segunda Parte, cap. 7, parágrafo 3); para esta última, utilizamos a tradução de Atilano Domínguez (Alianza Editorial, Madrid, 1990).

² A tradução de Charles Appunh traz “prazer dos sentidos”, *plaisir des sens*, ou simplesmente *plaisir* (*Traité de la reforme de l'entendement*, Garnier-Flammarion, Paris, 1964); a de Roland Gallois opta por “prazer sensual”, *plaisir sensuel* (*Traité de la reforme de l'entendement*, Gallimard, Paris, 1954), assim como a de Edwin Curley, *sensual pleasure* (*The Emendation of the intellect*, Princeton University Press, New Jersey, 1988). Enrico de Angelis utiliza ambas as expressões, “prazer dos sentidos” e “prazer sensual”, *piacere dei sensi* e *piacere sensuale* (*Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, SE, Milano, 1990). A. Koyré, por sua vez, traduz *libido* por “volúpia”, *volupté* (*Traité de la reforme de l'entendement*, J. Vrin, Paris, 1994). Nas traduções para o português que consultamos aqui, a de Lívio Teixeira utiliza três vocábulos para o mesmo termo *libido*: *prazer sensual, volúpia* e *prazer dos sentidos* (*Tratado da Reforma da Inteligência*, Martins Fontes, São Paulo, 2004); e a de Carlos L. de Mattos traz um termo excessi-

apesar da diversidade de vocábulos, os tradutores apontam para um sentido comum: o *prazer* do corpo. Mas *libido*, aí, significaria especificamente prazer *sexual*? É do *sexo* que Espinosa está falando, neste parágrafo 4 do TIE?

No latim, o verbo *libidinari* refere-se quase que exclusivamente a *entregar-se aos prazeres* ou aos *instintos luxuriosos*. *Libido*, contudo, tem vários sentidos. Ela pode referir-se simplesmente ao *capricho*; o *libidinosus* é aquele que segue seu capricho, é o caprichoso. Também pode ser uma paixão ou um desejo violento, mas que não necessariamente referem-se ao apetite sexual; nesse sentido, o termo expressa o estado daquele que tem sentimentos desregrados ou que está possuído por uma violenta paixão; porém, da mesma forma, tal estado não diz respeito só e exclusivamente ao desejo sexual. Em todo caso, o termo remete ainda a *excesso*, *lascívia*, *voluptuosidade* e *luxúria*³. Assim, se traduzirmos *libido* por *sexo* ou *prazer sexual*, restringindo o campo do prazer em questão à esfera do sexo, estaremos admitindo que todos esses sentidos de algum modo se aplicam à experiência do prazer sexual. E, de fato, a experiência nos mostra que, entre todos os prazeres do corpo, o sexo parece ser, na maior parte dos casos, o mais “avassalador”, aquele a que o corpo adere desde cedo, isto é, desde a infância, como diria Freud, e com que, por isso mesmo, o corpo muitas vezes não consegue lidar com facilidade, estando muitas vezes sujeito ao desregramento, aos excessos, ao desejo e à paixão violentos, enfim, ao capricho e à voluptuosidade que o prazer sexual envolve.

O termo *sexo* não seria, portanto, uma má tradução. Mas há ainda um outro motivo que justifica a tradução de *libido* por *sexo*. As riquezas, a honra e o sexo podem ser entendidos como os três grandes exemplos das coisas que movem os homens em suas ações, mas eles são apenas os exemplos mais acabados das ações humanas cotidianas, os pontos mais altos, culminantes, a que se pode chegar quando se é levado pelas paixões. No normal do dia-dia, mesmo pequenos alvos, simples objetivos corriqueiros po-

vamente comprometido com as tradições teológicas judaico-cristãs: *concupiscência* (*Tratado da Correção do Intelecto*, Editora Abril Cultural, São Paulo, 1973, col. *Os Pensadores*).

³ Cf. verbetes *libidinitas*, *libidinosus* e *libido* do Dicionário Latino-Português Saraiva (11ª. Ed., 2000).

dem ser um problema, um obstáculo, se considerarmos a questão do ponto de vista da filosofia ou ética de Espinosa. De fato, no caminho que leva à felicidade (*beatitudo*) e à liberdade, não só a busca de riqueza, o desejo de ser rico, mas também o de um simples bem material pode ser um problema, se ele é visado por si mesmo; não só a busca da honra, mas a simples vontade vangloriosa de chamar a atenção pode ser um obstáculo, se a atenção é almejada por si mesma. Em outras palavras, há uma escala que vai da “pequena” à “grande” riqueza, da menor à maior honra. O mesmo ocorre no caso do sexo. Ele seria só o ponto culminante de uma série de prazeres sensuais (isto é, dos sentidos) que o corpo busca no exercício de sua potência. Riquezas, honra e sexo são portanto termos globais e sintetizadores, sob os quais se pode entender uma gama de experiências que poderiam ser escalonadas, indo da corriqueira aquisição de um bem à grande riqueza, do ato de ingerir um alimento ao mais intenso gozo.

Assim, para os *propósitos da nossa argumentação*⁴, vamos traduzir *libido* por *sexo*. Citemos agora o trecho de que nos interessa aqui:

Pois no que diz respeito ao sexo, o ânimo é suspenso por ele a tal ponto, como se repousasse em algum bem, que, maximamente entravado, não pensa em outra coisa; mas após sua fruição segue-se a maior tristeza, a qual, se não suspende a mente, a perturba, porém, e a embota (*Nam quod ad libidinem attinet, eā adeò suspenditur animus, ac si in aliquo bono quiesceret; quo maximè impeditur, ne de alio cogitet; sed post illius fruitionem summa sequitur tristitia, quæ, si non suspendit mentem, tamen perturbat, & hebetat*).

O nosso problema, aqui, é saber de onde vem essa “maior tristeza”? Por que ela se segue à fruição do prazer sexual? Um pouco mais adiante, Espinosa nos diz: “Além disso, nestas [riquezas e honra] não se dá, como no sexo, o arrependimento” (*Deinde in his non datur, sicut in libidine, pœnitentia*)⁵. A “maior tristeza”,

⁴ Note-se: não nos interessa, aqui, defender a idéia de que *sexo* é a melhor tradução para *libido*. Mas o termo serve bem à nossa argumentação, que tomará o sexo como o principal exemplo dentre os prazeres sensuais.

⁵ G II, p. 6, TIE, §5

portanto, deve envolver esse “arrependimento”. Na “Definição dos afetos” da Parte III da *Ética*, o *arrependimento* é definido como a “tristeza conjuntamente à idéia de uma coisa que acreditamos ter feito por uma livre decisão da mente”⁶. Mas de onde vem esse “arrependimento”? Trata-se de um problema moral? Viria a tristeza do fato de que fizemos uma coisa que não *deveríamos* ter feito e por isso nos arrependemos? Mas em nenhum momento as “aflições” do meditante do prólogo do *TIE* são colocadas em termos morais. Trata-se antes de um problema de potência do corpo e da mente. O que no mais das vezes se segue ao sexo é um embotamento da mente, e portanto a diminuição de sua potência; é isso, aliás, a tristeza, uma passagem a uma perfeição menor⁷, uma diminuição de nossa potência de agir e pensar. Mesmo riquezas e honra são avaliadas, não do ponto de vista moral, mas da perspectiva de sua utilidade na conservação do ser⁸. Mas, então, onde está o problema?

Talvez uma descrição dos processos fisiológicos envolvidos no ato sexual nos ajudasse a responder a questão. Mas seria preciso, então, analisar todos os componentes de nossa constituição física envolvidos no ato, verificando as transformações por que passam e quais são as partes mais afetadas, assim como sua relação com as outras partes do corpo. Talvez encontrássemos, então, algum componente que, uma vez liberado ou deslocado de uma parte a outra, fosse por assim dizer o responsável por aquela tristeza acompanhada de arrependimento sentida, algumas vezes, após o gozo sexual. Mas o que quer que seja que ocorra em todo esse complexo processo, o fato é que ele parece envolver a situação descrita no conceito de *titillatio*, o *deleite*⁹.

⁶ G II, p. 197, *Ética* III, DA 27. *Poenitentia est Tristitia, concomitante idea alicujus facti, quod nos ex libero Mentis decreto fecisse credimus*

⁷ G II, p. 191, *Ética* III, DA 3.

⁸ No §8 do *TIE*, Espinosa nos lembra que foram inumeráveis os exemplos daqueles que se expuseram ao sofrimento, ao perigo de vida e mesmo à morte por causa das riquezas e honras.

⁹ G II, p. 242, *Ética* IV, 43. A *Titillatio* é um outro conceito que oferece problemas para os tradutores de língua portuguesa. Sua tradução literal é *cócegas*. De fato o verbo *titillo*, *titillare* significa *fazer cócegas*. Optamos por *deleite*, nisso seguindo alguns tradutores, porque *titillare* também foi usado por certos autores latinos (Horácio, Cícero) no sentido figurativo de *lisonjejar*, *afagar*, *animar*, *mover* e *acariciar* (Dicionário Latino-Português Sarai-

O *deleite*, segundo Espinosa, é uma alegria que pode ter excesso e ser má, porque, nele, apenas uma ou algumas das partes do corpo são afetadas mais do que as outras. Nesse sentido, a *titillatio* é justamente o oposto da *hilaritas*. “A hilaridade”, diz Espinosa, “não pode ter excesso, mas é sempre boa”¹⁰, porque, nela, todas as partes do corpo são igualmente afetadas. Quando isto ocorre, a potência de agir do corpo é aumentada ou favorecida de tal maneira que todas as partes do corpo guardam entre si a mesma proporção (*rationem*) de movimento e repouso. A proporção de movimento e repouso, segundo Espinosa, é o que constitui um corpo atual, fazendo com que ele seja “assim e não de outro modo”, seja “isto e não aquilo”; mas todo corpo, estando sempre submetido a mudanças, suporta uma certa variação dessa proporção, porém sempre dentro de certos limites; quando o corpo é submetido a ações externas tão violentas que o fazem ultrapassar os limites de variação atual de sua proporção, o que se tem é um aniquilamento do corpo, isto é, a morte¹¹.

No caso do *deleite*, a potência de agir do corpo é aumentada ou favorecida, já que é ela uma alegria, mas as partes do corpo são afetadas de maneira desigual, de tal modo que elas não mantêm entre si a mesma proporção de movimento e repouso que constitui o corpo atual. Pensamos que qualquer que seja o processo fisiológico envolvido no ato libidinoso, é essa alteração que está na origem do desconforto, da tristeza e do conseqüente arrependimento que, algumas vezes, se seguem ao gozo sexual. “Pu-

va). Mas nós nos deleitamos com aquilo que nos lisonjeia, nos afaga, anima, acaricia etc. Assim, *deleite* se aplica aqui especificamente ao caso daquele que, sob o regime das paixões e vivendo no gozo dos objetos de prazer sexual (que pode ser seu próprio corpo), *tem algumas partes de seu corpo acariciadas, tocadas, animadas, movidas ou afagadas* por tais objetos, *deleitando-se* neles e por causa deles.

¹⁰ G II, p. 241, *Ética* IV, 42: *Hilaritas excessum habere nequit, sed semper bona est* (...). Em III, 11, scol., contudo, não há esta oposição entre *hilaritas* e *titillatio*, mas, pelo contrário, Espinosa chega mesmo a identificá-las: “...ao afeto de alegria simultaneamente referido ao corpo e à mente chamo hilaridade ou *deleite*” (...*affectum Laetitiae, ad Mentem, & Corpus simul relatum, Titillationem, vel Hilaritatem voco*); isso coloca um problema de que, no entanto, não podemos tratar aqui.

¹¹ Cf. KV, II, Pref., 5, nota §§ 8, 12 e 14; e G II, p. 97, *Ética* II, 13, scol., Lema 1.

nição” imanente ao ato¹², o arrependimento, quando ocorre, é um sinal de desconforto, um alerta de que a alegria envolvida no ato pode levar, no limite, à própria morte.

II

E, apesar disso, a filosofia de Espinosa, como sabemos, não vai resultar num ascetismo do corpo que nega a positividade do sexo. Realmente, uma filosofia como a de Espinosa, oposta como ela é às tradições judaico-cristãs, e às filosofias inspiradas nelas, não poderia desprezar a alegria que o prazer sexual envolve. De fato, a alegria “contínua e suprema” que o meditante do início do *TIE* busca é para ser vivida em meio às coisas deste mundo, tal como ele é. No início do *Tratado* a fala do meditante sobre o cotidiano é negativa: “Depois que a experiência me ensinou ser vão e fútil tudo o que frequentemente ocorre na vida comum...”¹³; porém, dez parágrafos mais à frente, a experiência do meditante vai considerar que tais coisas “vãs” e “fúteis” não só não são prejudiciais como podem até contribuir “para o fim pelo qual são procuradas”, se forem buscadas como *meio* para tal fim (no caso, aquela alegria “contínua e suprema”). Entre tais coisas, estão a aquisição de dinheiro, a glória e o sexo¹⁴. Mas o que real e concretamente ocorre para que o sexo, que antes poderia (no limite) levar à aniquilação do corpo, agora se torne uma coisa boa? A resposta já está dada: ocorre que, agora, ele serve como meio para obtenção de uma “verdadeira alegria”.

Tudo muda quando nos perguntamos pela possibilidade de uma verdadeira alegria. O ânimo é reordenado, o corpo é redistribuído. A pergunta nasce de uma insatisfação com as alegrias co-

¹² A *pænitentia* (arrependimento) vem, aliás, da *pæna*, “pena”, “punição”. Sabemos que, em Espinosa, a “punição” não é o ato de um Deus soberano e transcendente, mas o efeito necessário e imanente a uma causa determinada. É dentro desse “espírito do texto” espinosano que alguns autores traduzem a passagem “*in his non datur, sicut in libidine, pænitentia*” por “estas [riquezas e honra] não trazem em si mesmas a punição, como o faz o prazer”: vê-se que eles não atentam à “letra do texto”, mas respeitam o “espírito” da filosofia espinosana (é caso de Koyré, Gallois, Curley; op. cit. Ver nota 1).

¹³ G II, p.5, *TIE* 1.

¹⁴ G II, p.8, *TIE* 11.

muns e, ao mesmo tempo, tem como resultado o início da instauração de um novo modo de vida: é o *novum institutum*, a instituição de uma nova ordem de vida¹⁵. Trata-se de uma *reordenação* da experiência afetiva, porque a pergunta urgente pela alegria suprema e contínua é o primeiro momento da passagem de uma “ordem comum da natureza” (ordem da concatenação transitiva das paixões e dos bens flutuantes, ordem da imaginação e da contingência) para uma “ordem necessária da Natureza” (ordem da causalidade eficiente imanente e eterna das coisas, ordem do conhecimento e da necessidade). Essa reordenação significa uma *emenda*, uma *reforma* ou, antes, segundo Chauí, uma *cura* do ânimo, que “precede” a emenda do intelecto ou da mente propriamente ditos, como um primeiro momento (decisivo, diríamos nós) do processo de emenda do intelecto¹⁶.

Esta reordenação da experiência é disposição do próprio corpo numa outra ordem de relação com as coisas: ocorre toda uma reordenação da experiência dos afetos. É isso que vai mudar nossa relação com o sexo (e, de resto, com as riquezas e a honra). E esta mudança é de tal ordem, que o que antes era nocivo, torna-se agora bom, porque passa a ocupar o lugar que lhe convém, o lugar das coisas que servem de meio para realizarmos nosso projeto de felicidade. O sexo, neste caso, deixa de ser uma possível ameaça e aniquilação do corpo, porque, agora, a própria busca pela felicidade se encarrega de dar-lhe uma “medida” ou “moderação” (*modum*)¹⁷.

¹⁵ G II, p.5-7, *TIE* 3, 6 e 11.

¹⁶ Chauí, M. “Engenho e Arte: a estrutura literária do *Tratado da Emenda do Intelecto* de Espinosa”. In: Chauí, M.; Évora, F. (eds.). *Figuras do Racionalismo*. Anpof, Campinas-SP, 1999., pág.41. Chauí nos lembra que na vida comum, a desordem é uma ilusão que confunde bens e males. Nela, a mente, agitada por tais “bens” e devido à “ordem que naturalmente temos”, confunde imagem e idéia; eis por que não há emenda do intelecto se não houver emenda do ânimo, re-disposição da mente (Ibid., p.48). A cura do ânimo é portanto a primeira etapa da emenda do intelecto e sua condição. É por isso que Espinosa não é um “intelectualista”: tudo começa pela modificação das paixões. Mas é também por isso que Espinosa não é um “psicologista”: esta modificação do ânimo é já uma emenda do *intelecto*, pois a própria paixão é uma idéia, uma idéia confusa de uma modificação do corpo. Mudar o ânimo, curando-o, é na verdade re-dispor o corpo, transformando o desejo: em vez de desejar diversas coisas incertas, desejamos uma só coisa certa, a coisa eterna e infinita.

¹⁷ G II, p.8, *TIE* 11.

Mas algo mais ocorre. Nesta nova ordem de vida, certamente o corpo encontra-se já sob um maior grau de potência, isto é, goza de uma certa alegria, porque enquanto realiza a pergunta e tenta respondê-la, afasta-se de tudo aquilo que pode ser causa de tristeza, o que por si só já é uma primeira alegria¹⁸. Este afastamento das possíveis tristezas é ele mesmo, portanto, uma aproximação da alegria. Mais potente, isto é, mais alegre, o corpo torna-se mais apto a lidar com as coisas exteriores que o afetam e que ele afeta. É isso o que faz com que o sexo, agora, não apenas não seja mais nocivo, como também seja útil no *novum institutum*: porque ele pode agora até mesmo ajudar-nos a alcançar aquela alegria “contínua e suprema”, ou seja, a felicidade. Quando isso ocorre, o sexo torna-se uma de nossas alegrias, já que se torna aquilo que no parágrafo 13 Espinosa chamará de “verdadeiro bem” (*verum bonum*), porque *meio* para que alcancemos o gozo de uma “natureza humana mais firme” (*naturam humanam suâ multò firmiorem*), sob a qual, certamente, podemos gozar da “alegria contínua e suprema”. Mas, então, não podemos deixar de amar o sexo, já que o percebemos como uma das *causas*¹⁹ pelas quais nos aproximamos e gozamos desta Alegria.

A reordenação da experiência, descrita nos onze primeiros parágrafos do *TIE*, traz ainda uma outra mudança, que reputamos fundamental. O que ocorre no caso do sexo, acontece também com cada uma das outras coisas: mudamos nossa relação com cada uma delas. Também elas se tornam um meio para a nossa Felicidade e Liberdade. Nós passamos então a amar cada uma delas pelo que elas são, no lugar que elas agora ocupam em nosso novo modo de vida. Cada um dos nossos prazeres, cada uma de nossas alegrias cotidianas, tornam-se agora partes da uma grande Alegria, porque nos ajudam a conquistar nossa Felicidade e Liberdade. A emenda do intelecto, cujo primeiro momento é a pergunta pela verdadeira alegria e a decisão de encontrá-la, realiza aquela articulação entre conhecimento e prazer, entre saber e *libido*, de que nos falava Diego Tatián, no *Colóquio* do ano passa-

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Pois, como sabemos, em Espinosa “o amor é uma alegria concomitante à idéia de uma causa externa”, *Amor est Laetitia, concomitante ideâ causae externae* (G II, p. 192, *Ética* III, DA 6).

do²⁰. Ela vai permitir a passagem do gozo (*titillatio*) ao regozijo (*hilaritas*).

Tudo isso nos leva, portanto, a pensar uma nova concepção de *libido*, muito mais larga, muito mais abrangente, que envolve toda a nossa experiência afetiva, a nossa relação com todas as coisas e com o nosso próprio corpo. E em tudo isso nós vemos a realização de uma verdadeira ampliação do universo do nosso prazer, em que o sexo é apenas uma, entre tantas outras alegrias.

²⁰ Tatián, D. *Spinoza Hedonista*. Altamira, Buenos Aires, 2006, p. 325-335. Texto apresentado no II Colóquio Internacional Spinoza, em Córdoba, Argentina; outubro, 2005.

Apetite e desejo: a existência pensada

Daniel Santos da Silva (UECE, Brasil)

Uma das perguntas mais motivantes da *Ética* de Spinoza é por aquilo que determina o agir humano. Essa pergunta pode coincidir com a pergunta pelo que determina o reagir humano. Isso se adotamos a perspectiva que observa que uma substância única se manifesta em infinitos modos de essências singulares. Essências que se constituem de relações, que são necessárias, mas nem sempre boas no que concerne a um indivíduo. Do ponto de vista antropológico, ao homem é vetada a possibilidade de nunca ser afetado por algo externo a si. Ação e reação se distinguem, para Spinoza, somente quando a razão assim o quer, ou melhor, quando o esforço que é a existência humana se caracteriza pela racionalidade, embora a razão não seja a única forma de conhecer que garanta a verdade daquilo que conhecemos. De uma forma intuitiva, vislumbramos a totalidade e nossa inserção nessa substância que é a única coisa que nunca poderá ser afetada por algo exterior, pela inexistência mesmo desse exterior. Mesmo assim, essa marca da singularidade, a passibilidade, não necessariamente é tida como algo negativo: nem no aspecto moral, nem no fisiológico, tampouco do epistêmico ou de uma saúde no sentido mais geral. Tanto as paixões como as ações dizem respeito ao apetite humano. O que difere as duas é na maioria das vezes o conhecimento que as causa. Agimos mais quando conhecemos mais. Além disso, sendo as paixões constituintes da essência humana, limitada em “contraposição” à essência infinita da substância, não podemos conceber o homem senão como passível, dentre outras coisas. E conhecer o mecanismo determinante das paixões é abrir caminho para mais ações.

Na filosofia de Spinoza, a existência ocupa um lugar central em torno da qual a ética enquanto disciplina se organiza. Num primeiro momento (Parte I da *Ética: De Deo*), é apresentada a existência enquanto necessária, ou seja, aquela que deriva da própria essência da coisa. Sem deter-me muito nesse ponto, afirmo que é a causa de si essa existência necessária, a Natureza ou Deus e seus atributos. Num segundo momento, outra espécie de existência se nos mostra, uma que não é necessária do ponto de

vista de sua potência interna, mas contingente. Creio que seja muito importante salientar aqui que essa contingência não é real; os seres dessa natureza só não são necessários como a substância, e aqui já se percebe que me refiro aos modos finitos da substância, por não trazerem em si a necessidade da existência, por terem uma causa exterior para sua essência e para sua existência. Neste trabalho é o homem o escopo central, e ele é um modo finito da substância, composto, se é que posso usar esse termo, pelos atributos da extensão e do pensamento. Em relação a esse ser finito, sujeito ao movimento enquanto existência, interessa-me sua capacidade de ser mais forte que as determinações externas que modificam sua força de existir, ou seja, mais forte que as paixões.

No *Tratado Breve*, o exame das paixões é realizado conforme a idéia que se pode ter de um homem perfeito; independente da possibilidade da existência real desse homem perfeito, aponto para os critérios de análise utilizados por Spinoza: a quantidade de alegria ou de tristeza envolvida numa paixão. E é na *Ética* que essas duas paixões são postas, ao lado do desejo, como fundamentais, isso por suas definições, que são, respectivamente, o aumento ou a diminuição da força de existir.

Quanto ao desejo, salientando que é a essência do homem, por que é ele também uma paixão? A resposta que me aparece é a seguinte: o desejo é uma tendência, no *Tratado Breve*, até aquilo que nos parece bom, ou seja, ele depende, para sua determinação, da formação de um conceito, ou melhor, da presença de uma idéia que afeta o indivíduo. É um afeto que é paixão na medida em que determina um homem a agir a partir de um encontro.

Um fator importante na análise dessas paixões é sua origem no conhecimento humano, e sua proximidade maior ou menor em relação à verdade. O que quero dizer com isso? Quero dizer que aquilo que caracteriza uma paixão é o conhecimento apenas parcial da causa de uma afecção, já que não podemos, sempre, ter o conhecimento pleno do fator externo que gera um afeto passional. Ao contrário, quando somos causa adequada daquilo que sentimos, somos ativos em relação ao afeto, conhecendo por completo o que gerou determinado afeto. Daqui, posso concluir que o que busco, o homem livre, agente de seus próprios afetos, passa necessariamente pela forma como se conhece.

Não pretendo descrever didaticamente como se dão essas formas de conhecimento, sim trabalhá-las na medida em que forneçam o substrato teórico do meu objetivo. Importa saber também que não é pelo simples conhecimento do bem e do mal que uma paixão qualquer pode ser superada, mas somente quando esse conhecimento se torna uma afecção; para Lívio Teixeira, embora Spinoza seja de fato um "racionalista", isso não assegura que, em sua teoria, o conhecimento tenha por si só forças para sobrepor-se às paixões¹; para se vencer uma paixão qualquer, é fundamental que um afeto ou uma paixão mais forte estejam presentes. Ele acrescenta ainda um fator de extrema importância neste aspecto, que é o fato de que qualquer conhecimento envolve uma afecção ou paixão que se referem à utilidade ou à nocividade de algo para nós; ou seja, a superação de uma paixão negativa, e de forma geral de qualquer paixão, já que o homem perfeito mencionado acima não tem paixões, só pode ocorrer por uma afecção que seja mais forte que aquela a ser superada. Talvez seja a isso que no começo deste texto chamei de reação. O poder de agir sobre um afeto, ou aquilo que por Spinoza é posto nos termos que seguem: "Uma afecção, que é paixão, deixa de ser paixão no momento em que dela formamos uma idéia clara e distinta" (EVP3), salientando ainda a proposição seguinte, que afirma não haver nenhuma afecção do corpo da qual não possamos formar uma idéia clara e distinta.

Há nessas duas esferas dos afetos, a passional e a ativa, uma notável univocidade: ambas se referem à essência do homem, que é seu esforço em perseverar na existência. O que as diferenciam são suas causas. Na primeira esfera, a passional, o afeto é causado por mais de uma essência, e não conseguimos ter o conhecimento adequado do fator exterior determinante desse afeto. Na segunda esfera, a ativa, o afeto é causado pela necessidade interna da essência do homem, pois que a mente humana são as idéias (nesse sentido ela é um *automatum spirituale*), e é de sua potência ter idéias adequadas, que são idéias auto-explicativas, na medida em que não há uma interferência atual das imagens. Em uma, não conhecemos pela causa, em outra, sim.

¹ Lívio Teixeira, "Da servidão humana na *Ética* de Espinosa", in *Cadernos Espinosanos*, X, ps. 146-155.

No conhecimento adequado, ou do tipo racional, transparece a necessidade da existência, que permeia Deus e seus modos. Conservar a existência não é somente existir, mas sempre aumentar mais e mais essa força. Aumentar nossa potência de agir e de pensar. Por isso a alegria e a tristeza são critérios no *Tratado Breve* e afetos fundamentais na *Ética*. A razão nos dá o conhecimento adequado das propriedades do homem e das coisas, da necessidade da natureza. Vitor Delbos, em *O Espinosismo*, caracteriza a razão como “faculdade de conhecer adequadamente as coisas por suas propriedades comuns e apreendê-las em seu encadeamento necessário” (p.152). Ao contrário da imaginação, primeiro gênero do conhecimento na *Ética*, que não fornece o conhecimento adequado de nenhuma propriedade, a razão o faz, possibilitando ao homem a superação de um afeto negativo ou nocivo em termos de potência, em prol de um aumento na força de existir, ou seja, um afeto positivo ou útil. Mas à experiência sensível é interdita qualquer forma de ligação com as noções comuns, objetos da razão? Talvez não, e nesse sentido a sensibilidade pode ser uma alavanca que ajude a razão na superação das paixões.

Na *Ética*, o conhecimento adequado se dá pelos segundo e terceiro gêneros de conhecimento, que num primeiro momento se contrapõem à imaginação, primeiro gênero. Contudo, a existência de paixões alegres torna essa contraposição um tanto falha, se não inadequada.

Vimos que é bom tudo aquilo que leva a mente a compreender melhor, e, do ponto de vista da essência atual que é o esforço de perseverança no ser, trata-se de uma maior afirmação dessa força de existência, o que ocorre mesmo quando somos atingidos por uma paixão, desde que esta seja alegre. Racionalmente, procuramos o que é mais útil, mas não podemos afirmar que no plano da imaginação seja diferente, pois nos esforçamos em imaginar aquilo que fortalece nossa potência. Talvez esteja aí, nas paixões alegres, um primeiro ponto no qual podemos conceber a gênese da razão, que, não podendo ser reduzida a uma faculdade absoluta do pensamento, caracteriza-se por perceber a necessidade das relações que compõem as coisas, desde seu corpo, até as idéias enquanto tais.

Há uma distinção entre os modos de se perceber as coisas, por isso se pode falar em três gêneros distintos; contudo, o próprio Spinoza não deixa claro como ocorre a passagem de um ao outro, se é que há algo tão simples que possa ser tomado por uma passagem. O que procuramos é se há uma ligação entre a experiência sensível e a formação das noções comuns, objeto do conhecer racional. E, aqui, Deleuze nos ajuda. Para ele, “a alegria-paixão, como aumento da potência de agir e de compreender, induz a fazê-lo (a formar noções comuns): é a causa ocasional da noção comum”². As paixões, causadas pela imaginação, quando alegres, ou seja, positivas do ponto de vista da manutenção do nosso ser, abrem caminho para a razão compreender melhor, ao mesmo tempo em que, ao compor-se com outros corpos (ao convir a outros corpos), o corpo humano aumenta sua capacidade de agir. Assim, a distinção entre os gêneros de conhecimento não pode ser tomada de forma polarizada; a experiência, gênero “menor”, torna-se fundamental para as formulações racionais, mesmo porque nenhum homem nasce *propriamente* racional.

Quando propus o título desta comunicação, levei em conta a necessidade da natureza; o homem é parte dessa natureza, está sujeito às mesmas leis que regem todas as coisas. Uma das implicações dessa afirmativa é a negação da vontade livre no homem, o que implica ao mesmo tempo em que não existe uma moral no sentido real (ontológico), uma mortal que corresponda a um bem e a um mal existentes de fato na natureza. Se a razão cria esses entes racionais é porque percebe, de certa forma, as qualidades das coisas em relação ao apetite humano. A afirmação de Spinoza presente na parte 3 da *Ética* de que o desejo é o apetite de que se tem consciência também é uma pedra fundamental no que procuro. Pensar o desejo é o meio pelo qual podemos alcançar o patamar da liberdade. O que trava ou beneficia nossa capacidade de agir e de pensar é percebido pela razão de forma necessária como

² Spinoza, *filosofia prática*, p. 99. Outra importante exposição sobre o assunto é de Hadi Rizk, *Compreender Spinoza: “A aptidão do corpo a ser afetado determina assim um poder de multiplicar e de variar as afecções. Uma tal multiplicação das afecções é a condição do desenvolvimento da razão, assim como do conhecimento das propriedades comuns aos corpos, na medida em que o aumento da potência de agir começa pela seleção das paixões alegres, no sentido de relações positivas”* p. 109.

tais: estamos pensando nossa existência, ou melhor, nossa força de perseverar na existência. Assim percebemos que a tristeza é algo ruim, como todas as paixões que derivam dela: o ódio, o medo, entre outras várias.

A fruição dos afetos bons é a única coisa (fora o medo de um mal maior no futuro) que pode fazer com que abandonemos algum desejo que não é bom do ponto de vista da essência humana. Mesmo que saber o que é bom e o que é mal não seja o suficiente para isso, a razão é um médio necessário. Somente o terceiro gênero do conhecimento, ou gênero intuitivo, é que supera a razão e nos permite fruir de forma imediata do maior dos bens: Deus.

Nota-se então de forma mais clara a relação entre o conhecimento e os afetos: a natureza daquele determina a natureza destes. Por mais que na vida cotidiana não possamos cobrar com todo o vigor a liberdade do homem, visto que não podemos deixar de estar suscetíveis a infinitos encontros, podemos compreender a necessidade implícita nas coisas, saliento aqui na própria existência, e agir conforme seus ditames. Para além de conciliar a necessidade com a liberdade, o que tento, a partir de Spinoza, é mostrar como só há liberdade na fruição dessa necessidade, o que a razão possibilita, pois ela a percebe.

Nosso apetite, esforço de manter-se existente, tendência que se tem para as coisas boas, essência do homem, por si não discerne o verdadeiro bem daquele que é apenas aparente. É a partir da existência pensada, na forma de compreensão adequada dos afetos, que se abre espaço para o advento da virtude, que é a felicidade mesma. Tudo aquilo que nos abate pode ser revertido em ação, desde que utilizemos a faculdade da razão para entender de forma adequada, não mutilada, o que nos cerca e a relação com nossa essência.

Resentimiento y rencor en los arrabales del mundo

Gregorio Kaminsky (UBA)

El mundo de los seres humanos está poblado de almas tristes.

El mundo de las almas tristes está poblado de resentidos.

Seres que resienten afección, que no imaginan haber sido afectados pero sí siempre despoblados.

Seres que reclaman, exigen, que piden e impiden. Impedidos.

Seres de tristeza acabada.

La procedencia de esta tristeza viene del camino de un desencuentro con cierto Otro que tiene la calidad del semejante.

El formato propio del resentimiento y del rencor es el de la maledicencia.

El mundo de las almas resentidas está poblado de malditos.

Rencorosos y resentidos; seres que di-sienten pasiones, detenidos, hasta condenados, por acción u omisión sometidos a las cadenas de lo que se entiende como inmerecido.

Prisioneros como están para salir de una existencia de la que no pueden o no quieren escapar, devenidos hasta el punto que no se reconocen, e incluso hasta se placen compadecidos de su carácter afectado.

Las pasiones de resentimiento y rencor mantienen los gestos de autenticidad que disloca la propia afirmatividad de los afectos.

Seres a los que se los nota medios locos, porque efectivamente están medio locos, de odio por amor, diría la última telenovela porque el solo amor no tiene mucha gracia o entretenimiento si no se nota acompañado de rencores vivientes en lo mundano del mundo del resentimiento.

El resentido anida, incuba, recrea aquello mismo que también difunde. Es algo parecido a una amarga infusión de odio y una difusión de rencor, cuyo desalojo pasional opera con voluntad contaminante.

El rencor se pretende contaminador, de lo contrario no hay rencor. Más aún, el rencoroso ensucia con tristezas las bonanzas de las alegrías. Se trata de una diseminación del mal que dice haber recibido, sin merecerlo. Inversiones in-merecidas, un veneno de envenenados.

Seres consagrados a una expansión insalubre, reduplicada, venenosa, contra quien o quienes han causado su daño, su dolor, de un modo al que no pueden sino entender, creer, firmemente intencionado.

Los resentidos pueden serlo tan pronto como se sienten víctimas afectadas, miseria de afectos que experimentan pasividad. Mientras que el rencoroso es un resentido que se caracteriza por organizar un poder de acción de modo preciso y reactivo. Víctima sí, aunque promesa de victimario.

El rencoroso va por más; la precisión de la revancha consiste en que no apunta a otro cualquiera, sino que en la mira apunta a uno preciso, mira al Otro, la mira en el otro. Un semejante de quien imagina la usina, la causa eficiente de su odio, la semilla del mal que no deja de germinar. Sin el poder de desalojarlo, el rencoroso moviliza el odio que lo habita.

El rostro del resentido, dice Spinoza, denota algo de pusilanimidad y abyección.

Los resentidos no son propensos a disipar y menos ocultar sus existencias lastimosas.

Seres que tienen marcas peculiares, entre tristes y fruncidos, confusos, que figuran y desfiguran una imagen interior que se entiende deshecha. Así, su rostro no traducirá odios primarios sino una mirada que no puede mostrar tristeza, sino el rictus del miserable auténtico.

El alma resentida se acompaña de la autoimagen del cuerpo desecho. Alma desdichada del territorio de los desechos del cuerpo.

El rencoroso es el resentido en acto.

Se abriga del cometido de un deseo de exorcismo, de expulsar su hiel, no obstante es proclive a caer en el deseo entre catártico y vomitivo de una imposible expulsión del mal.

No se trata tan solo de un odio hacia quien nos produce tristezas, ni solamente a aquellos terceros que prodigan alegría a quien odiamos, el rencoroso planifica un mal mayor que, desatado, se aparece como imparables. No se trata de una transitividad iterativa, una trayectoria segmentaria de las pasiones sino que constituye un verdadero circuito de lo odioso.

No interesan tanto las entidades e identidades de los afectos: uno cree que otro le hizo un daño, una creencia que se expresa en disposiciones que sólo atinan a retribuir el mal, retrucarlo, incluso doblar la apuesta. Ese otro lo entenderá inmerecido, podrá comprender una mala recepción de su afecto pero lo que resulta inadmisibles es que travistiera, desvistiera su amor por odio, redoblara ese odio y apuntara contra sí de un modo hasta irreparable.

Entonces, lo vemos, es el mismo y propio amor la causa eficiente del circuito del odio.

Resentido es quien aun puede suspender la recurrencia de esas miserias, mientras que el rencoroso se impone no suspenderla, sino realizarla, reciclarla. Necesita de otro rencoroso para justipreciar su estado.

Rencor es el dispositivo de circulación de aquello que especialmente reproducen los odios.

El rencoroso busca rencorosos porque le cuesta soportar amor.

Veámoslo más de cerca. Se trata, pongamos el ejemplo, de los circuitos de los celos y de la envidia que, en sus disipadas manifestaciones se advierten como incubaciones de resentimiento. Es difícil aunque no imposible, que el celoso y el envidioso encuentren extinción o al menos remisiones racionales de sus pasiones. La racionalidad del resentido es más que confusa, prótesis de racionalización entendida como irracionalidad.

¿Existen terapias amorosas alternativas para los males que sufren el celoso y el envidioso? Locos enfermos de locas pasiones incurables. Al celoso le cambiaron las fichas, lo esquilmaron, recibió mal por bien porque ese bien tuvo otro destino, destino que en verdad sabe que siempre se tuvo.

Un problema con el Otro pero especialmente consigo mismo, lo tomaron por incauto.

El resentimiento del celoso, dice Spinoza, se expresa en "asociar al ser amado con las partes pudendas y las excrecencias del otro ser amado" (*Ética*, III, Proposición 35, escolio).

¿Cuánto vale, de qué vale la propia existencia sin la de la amada? ¿También la propia existencia celosa es ahora excrecencia? ¿Qué se puede hacer ante la imagen de "ayuntamiento carnal" (op.cit.) del que siente una aniquilación existencial, la de su propia existencia?

El celoso es un ser de resentimiento autoinfligido. Mientras que el envidioso es un resentido que puede hacer de su vida algo mas soportable. Sucede que no sabe otra cosa que trocar en tristeza la alegría del otro. Pero, no se trata solamente de trueques sino de la convicción de que ya nunca se recibirá la deseada alegría, que seguirá a cualquier parte, circulará por otros seres pero nunca hacia su propio ser.

El envidioso es un ser faltante, se siente agujereado, se desconoce a sí mismo lanzándose tal vez a la loca búsqueda de lo que no recibe.

El rencor se potencia, es una potencia de la envidia que se inviste con la idea de injusticia porque no recibe aquello de lo que se cree merecedor, derechos de exigencia.

El celoso y el envidioso desmienten los esfuerzos de fraternidad, son aquellos que se hostilizan a sí mismos, hasta destierran su propia hospitalidad. Inhospitalidad, difusión del resentimiento y acechanzas del rencor, seres inhóspitos.

La circulación rencorosa es la reproducción infernal del odio. La existencia del rencoroso es la de aquel que dispone el cambio de moneda de amor por cualquier otra cosa. El rencoroso se dice que no puede ser un mero resentido, que no puede quedarse de brazos cruzados frente al que siente como causa eminente de su miseria. El Otro es un verdadero miserable, miseria de verdad, no solamente por que no prodiga su amor sino que quiere un ser adolorido, maltrecho.

El rencor es una topología de las marcas tristes del enloquecimiento.

El mundo de los resentidos-rencorosos tiene su costado arrabalero, tierra de conjurados a hacer con la fuerza de sus pasiones engañadas, dilapidadas, la fuerza recurrente de una permanente rivalidad. Despechados; sus impulsos son irrefrenables.

Al amor, se dice en los arrabales, no se lo contrarresta con odio, y si uno cree o intenta hacerlo, solo se conseguiría una espiral del engaño desencadenante de lo indecible.

Aun cuando, el otro pueda combatir mi odio con más amor, el arrabal de los resentidos lo pondrá en los haberes del odio. Migajas del amor del otro, un desengaño, una tortura y otro apuñalamiento.

Casi todas las religiones nos dicen que al menos Dios nos ama, jamás sin rencores y que nunca dejará de hacerlo. Incluso el de la sinagoga que no demanda el canje de amor por amor sino culpa posible por imposible disculpa. En la política ocurre algo parecido, la representación mundana, en el gobierno de los terrenos existenciales, ofrece la entrega de algo de amor por una promesa de amor mayor. El compromiso es un pacto prometedor, un contrato de renunciamiento odioso para obtener futuras ganancias amorosas.

¿Será posible la reconciliación o el perdón? No, no lo es. No puede haber perdón para quien solicite condescendientes disculpas y amable arrepentimiento si, ciertamente, éste puede ser capaz de repetir al infinito la aniquilación afectiva de una existencia. No hay perdón, ni olvido.

¿Puede retornar la hospitalidad hacia quien con mi hospitalidad hizo hostilidad? ¿Es posible un desapego del celoso en los avatares del amado? Si los celos devienen puro rencor y acabada desesperación, la única alternativa que queda es el deseo de muerte.

El rencoroso es un gran traductor, posiblemente el traductor por excelencia del mundo de las pasiones.

El rencoroso es el Gran Pensionario de los arrabales del mundo.

Es difícil salir de los arrabales, fugarse, y también es cierto que hay quienes no quieren salirse de él.

Es verdad, también, que existen seres sin odio, cuya perseverancia es de alegría consistente, alegrías que sustentan y prodigan, seres que no piden nada a cambio, con pura entrega y donación. Aunque, sinceramente, algo sí requieren a cambio: solicitan que la entrega de amor no reclame retribución ni demande confianza, esto es: abrirse al amor, a la entrega.

Amor a la entrega, ¿es pensable, posible, una entrega de amor en las comarcas del resentimiento? ¿No se tratará mas bien de una aspiración utópica, o un mito benevolente en un jardín de redención?

¿Acaso es posible un amor ininterrumpido en los mundos del odio y los estigmas del rencor? Posiblemente no, pero la cosa no se queda ahí, no se contentan con esas estancias, la cosa va por

más, encontrar mundos en los desquicios, en los resquicios del alma, almas locas fuera de quicio, arrabaleras.

Si uno no recibiera, si no llegara lo que espera, si uno teme la dislocación de sus anhelos, si faltara nada más que un hálito de amor, si no plegara la mirada, todos esas ínfimas carencias son suficientes para volverse loco.

Hay seres locos que sobreabundan en la donación de amor y los hay cuya donación es pura miserabilidad.

En verdad, no nos volvemos todos locos ni tampoco ninguno. Algunos cuantos sí, en estos teatros trágicos de las pasiones.

En efecto, nadie sabe lo que puede el cuerpo del resentimiento.

La invocada inocencia spinoziana no es idiotez, es sabiduría de lo excelso y atención de las bajezas resentidas.

¿Rencorosos? Este mundo amable, miserable, sentido, resentido, barrio arrabalero adonde el mejor Maldito recomienda Cautela.

Amores y odios cautelares: una buena formula para algo de buena vida y seguir siendo múltiples, existentes en el mundo de las finitas, infinitas pasiones.

SPINOZA Y LOS OTROS

La soledad de la razón

Carlos Balzi (UNC)

En nuestra reunión del año pasado¹, traté de responder al interrogante que suscitaban las airadas reacciones de Spinoza y Hobbes a la pretensión de Boyle de haber creado un vacío experimental. Sugerí que el motivo tenía que ver con el hecho, escandaloso para nuestros filósofos, de que el dato empírico pudiera exceptuarse de la cadena del ser; si un solo hecho, pensaban nuestros autores, introduce un margen de indeterminación gnoseológica, se corre un riesgo mucho mayor que perder un debate sobre un asunto relativamente lateral de la filosofía natural: se puede llegar a perder la estructura completa de explicación del mundo, y con ella, de la propia razón humana. Sugerí entonces que este debate constituía un capítulo de la prehistoria de la distinción entre ciencia y filosofía, que llegaría a cristalizar completamente alrededor de un siglo y medio más tarde, aunque nuestros manuales, si se quiere anacrónicamente, ya menten a Boyle como “científico” y a Spinoza y Hobbes como “filósofos”.

Ignoro si mi respuesta fue convincente, pero, en cualquier caso, descubro ahora en algunos pasajes de Spinoza un aspecto que había ignorado de esta etapa de la génesis de la distinción disciplinar, que es mi intención analizar ahora. Creo que si se le presta atención, nos puede ayudar a pensar el carácter de la filosofía, tan particular, del corazón del siglo de la revolución científica y posiblemente de la filosofía sin más.

Cuando Boyle, Newton y Oldenburg tenían que defender los procedimientos de la “filosofía experimental” (expresión que suena a oxímoron a nuestros oídos), acudieron a una serie de argumentos, entre los cuales sobresale aquél que, empleado desde tiempo antes, halló su codificación clásica en la famosa frase de Isaac Newton “*hypothesis non fingo*” (no supongo, imagino o finjo hipótesis). Según este principio, la legitimidad teórica de la filosofía natural descansa en buena medida en la disposición a aceptar la primacía del fenómeno revelado ya sea por el experi-

¹ “Lo más absurdo de todo”, en D. Tatián (comp.), *Spinoza. Segundo coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2006, pp. 227-234.

mento, ya sea por la observación meticulosa de la naturaleza, por sobre nuestra red de conceptos teóricos. Y esta actitud traía bajo el brazo una invitación que ninguno de los grandes filósofos de mediados del *seicento* aceptó: la noble y levemente escéptica invitación a continuar investigando.

¿Por qué no podían los filósofos aceptar la membresía a este club de los perpetuos investigadores? Creo que el caso de Spinoza es particularmente revelador, por ciertos rasgos de su comportamiento y de sus ideas que lo distinguen de su colegas. Pero conviene empezar por lo que comparte con ellos. Por ejemplo, la perspectiva *sub specie aeternitatis*, que aún cuando sea explícita en Spinoza, también puede deducirse de los escritos de Descartes y Hobbes. Una de las dimensiones de la adopción de esta postura es el abandono de un principio que, vigente aún algunos años antes de las obras de Descartes y Hobbes, reaparecerá pocos años después de la muerte de Spinoza. Hablo de la noción de que la verdad es hija del tiempo, *veritas filia temporis*. Todavía Giordano Bruno la suscribe explícitamente y puede leerse entrelíneas y sin forzar demasiado la letra en las obras de Francis Bacon. Que la verdad sea hija del tiempo significa que es el fruto de la sucesión de las generaciones humanas y, dentro de ellas, del aporte de cada persona que se dedicó al pensamiento, de la colaboración, muchas veces inconsciente o involuntaria, entre los hombres y las mujeres: la verdad es una empresa colectiva y sin fin.

Frente a esta idea, que será retomada tímidamente por Leibnitz y que formará parte de las nociones comunes del siglo XVIII, con ese ejemplo paradigmático de colaboración que será la Enciclopedia y con el auge de la historia filosófica de la filosofía, se eleva la voz cartesiana, quien en la carta al traductor de *Los principios de la filosofía* escribiera:

“Tal es lo que debería desarrollar para ofrecer a los hombres un cuerpo completo de filosofía; no me siento tan envejecido, no desconfío tanto de mis fuerzas y no me considero tan alejado del conocimiento de lo que aún falta, como para no intentar emprender la conclusión de este proyecto si llegara a disponer de la comodidad requerida para realizar todas las experiencias de las que tuviera necesidad para apoyar y justificar mis razonamientos. Sin embargo, apreciando que para ello serían necesarias grandes inversiones que un particular de

mi condición no podría satisfacer estando desasistido de la ayuda pública, y no viendo que haya de alcanzar esta ayuda, creo que debo contentarme con estudiar teniendo como fin mi instrucción particular y confiar que la posteridad sabrá excusarme si, alcanzada esta situación, no me dedico a trabajar para ella”².

En esto también, Spinoza es un discípulo de Descartes y de Hobbes, quien también es capaz de afirmar que la filosofía política nació, ya adulta, en su libro sobre el ciudadano. Omito citar a nuestro autor, porque cada uno elegirá su texto favorito para ilustrar este punto: que la filosofía es una actividad que un individuo, trabajando en soledad y con el método correcto, puede agotar para toda la eternidad: el tiempo le es completamente extraño. Así enunciada, esta idea podría ser en realidad atribuida casi a cualquier filósofo que se nos ocurra, o al menos a cualquiera de lo que llamamos “grandes filósofos”³.

¿Qué se sigue de este fenómeno? Las ventajas para la gran filosofía han sido reconocidas por la tradición, así que quisiera centrarme en las dificultades que acarrea. Entiendo que algo que se pierde es la posibilidad de encontrar un término medio, una punto si se quiere metafóricamente equidistante de las diferencias, teóricas, morales y políticas: si todo está aquí y la verdad es la que yo expongo, ¿qué sentido tendría alcanzar tal equilibrio? Si esta deducción fuera legítima, pueden leerse a su luz ciertas líneas de Spinoza que, al menos a mí, siempre me parecieron un poco inquietantes.

Cuando uno las lee por primera vez (incluso por segunda o tercera), no puede dejar de emocionarse al leer estas palabras del *Tratado de la reforma del entendimiento*, índice patente de la generosidad spinociana:

“Este es el fin que busco, es decir, adquirir esa condición y tratar de que otros muchos la adquieran conmigo, pues también atañe a mi felicidad que muchos otros comprendan lo

² Descartes, *Principios de la filosofía*, Alianza, Madrid, 1995, p. 17.

³ Creo que no es casual que el principio “*veritas filia temporis*” haya sido suscripto preferentemente durante el Renacimiento, un período prácticamente despreciado por las historias de la filosofía.

mismo que yo, a fin de que su entendimiento y sus deseos coincidan enteramente con mi entendimiento y mis deseos. Para que esto ocurra, es necesario tener de la naturaleza un conocimiento suficiente para adquirir tal condición y además formar una sociedad tal como sería de desear para que el mayor número llegue, tan fácil y seguramente como sea posible, a esa meta”⁴.

En la *Ética* y ya en un estilo más filosófico, esta idea adopta la siguiente forma:

“El bien que apetece para sí todo el que sigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto más conocimiento tenga de Dios”⁵.

Pero, como aspirantes a filósofos, conviene no quedarnos en la emoción irreflexiva y preguntarnos por su causa. Para no entrometerme en la experiencia de cada uno de ustedes, ya que no ni siquiera puedo saber si estas declaraciones del holandés les han emocionado en algún punto, trataré de ver cuál es la razón por la que a mí me afectó. Fenomenológicamente, creo que lo que esta declaración tiene de distintivo se debe más que nada a su carácter anómalo en una tradición que, como la filosófica, no aparece tan preocupada por extender amorosamente la virtud y la sabiduría a “todos los hombres”. Ya se sabe, los ídolos de la tribu y el mercado han sido siempre sumamente hostiles con nuestra actividad, y, como reacción, la filosofía misma también ha tendido a reservarse para los pocos. En este sentido, *chapeau* Spinoza.

Sin embargo, algo no cierra. Lo veamos de más cerca. El amor al prójimo, como se lee en el capítulo 18 del *Breve tratado*, se manifiesta en la voluntad de conducirlo hacia una mejor condición: Spinoza, animado por tal buena voluntad, sabe mejor que su prójimo cuál es su verdadero bien. En carta a Meyer, escribe el filósofo:

⁴ Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, Cactus, Buenos Aires, 2006, pp. 48-49.

⁵ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte IV, prop. XXXVII, Orbis, Barcelona, 1984, p. 279.

“Quisiera que todos pudieran persuadirse fácilmente de que esto se publica en beneficio de todos los hombres y que únicamente el deseo de difundir la verdad le mueve a usted a publicar este librito, por lo cual usted pone el máximo empeño en que este opúsculo sea grato a todos, invita a los hombres, con benevolencia y dulzura, al estudio de la verdadera filosofía y se afana de ser útil a todos”⁶.

¿Cuál sería el problema con este generoso gesto spinociano? Si uno tiene la dicha de haber encontrado el camino verdadero hacia la sabiduría y la virtud, y además se esfuerza en compartir el hallazgo, ¿qué habría para reprochar? Si el afortunado poseedor de este secreto es, digamos, Descartes o Hobbes, no habría posiblemente nada que objetar, ya que el primero no escribió sobre política (ni siquiera, en sentido estricto, sobre moral), mientras que el segundo, que sí lo hizo, era un declarado monárquico, para quién la verdad, resumiendo brutalmente, dependía de la decisión del soberano, y no estaba abierta a la anarquía de las opiniones individuales. Pero Spinoza se declara un demócrata, o al menos una larga tradición lo ha declarado tal.

¿Representa esta convicción política un problema? Habría que dirimir primero la cuestión semántica: ¿a qué llamaremos democracia? Esto nos llevaría, posiblemente, a discusiones interminables, así que propongo acordar en una definición mínima, que establecería que, fuera cual fuera la manera en que entendamos el concepto (formalmente, como se da en nuestros sistemas políticos, desde una ontología de la potencia, como parece entenderlo Spinoza), deberíamos consensuar en que es un sistema político en el que las verdades relevantes para la vida en común (y la misma definición de la relevancia de las verdades), está abierta a la discusión comunitaria, es el producto, siempre provisorio y pronto a disolverse, de la concurrencia de todas las voces expresadas libremente. Si aceptamos esta descripción, podríamos comenzar a definir qué posiciones serían difíciles de armonizar con un pensamiento democrático. Y, si no estoy muy errado, la típica pretensión filosófica de poseer una verdad a la que deberían ajustarse los demás, sería

⁶ Spinoza, *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988, p. 153.

una de estas ideas incómodas o incluso incompatibles con la democracia.

Veámoslo de otra manera. Filippo Mignini ha mostrado convincentemente que Spinoza debe ser excluido de la historia de la idea de tolerancia⁷. Pero si bien la tolerancia aparece como un valor difícil de eludir y, a la vez, como un ideal profundamente intolerante que hay que evitar, no hay un solo modo de lograr esto, y es posible criticar tanto la idea de tolerancia como la superación spinoziana de la misma.

Es bueno recordar que el contexto de nacimiento de la noción de tolerancia es estrictamente religioso: esta noción forma parte, como la del monopolio de la violencia para frenar los disensos doctrinales de Hobbes, o la propuesta grociana de un credo mínimo que pueda ser aceptada por todas las sociedades y todas las confesiones, del arsenal teórico con el que los pensadores europeos de los siglos XVI y XVII intentaron solucionar el trágico problema de las guerras de religión. La solución de Spinoza, que apunta a naturalizar la religión y despojarla de contenido veritativo, es atendible e influirá profundamente en los ilustrados, pero, desde la perspectiva que aquí la enfocamos, tiene problemas propios, que podríamos sintetizar en este interrogante: ¿por qué no se puede naturalizar también la filosofía, si es expresión del *conatus* humano tanto como la religión?

Escribía Montaigne: "En cada hombre se expresa la totalidad de la naturaleza humana". ¿Por qué no pensar que en cada filosofía humana se expresa la naturaleza y así que también las diferencias filosóficas queden más allá del alcance de la tolerancia? En otras palabras, ¿es posible para Spinoza una verdadera discusión filosófica? Esta cuestión es todavía indecidible. Probemos otra puerta de entrada al problema.

Si el pensamiento de Spinoza fuera, como pretendo, en algún aspecto refractario al pluralismo democrático, sería posible mostrar las semillas de esa actitud mental en lo que sabemos de su personalidad. Esto es embarazoso: desde la paradó-

⁷ Mignini, F., "Spinoza: ¿más allá de la idea de tolerancia", *Nombres*, IV, 4, 1994, pp. 111-144.

jica defensa que Bayle hiciera de nuestro autor, al reconocer su carácter virtuoso a pesar de la impiedad de su sistema filosófico, no debe haber otro personaje tan querible en la historia de la filosofía. Los testimonios de sus amigos, además, alimentan este afecto. Pero, hay algunos rasgos de su conducta epistolar plenamente coherentes, según creo, con lo expuesto más arriba.

La riquísima correspondencia spinoziana merece una análisis mucho más serio y profundo del que puede ofrecer aquí. Quisiera sólo llamar la atención sobre un rasgo. Salvo en contadas excepciones, que creo poco importantes, Spinoza hace dos cosas en sus cartas: polemizar y aclarar su pensamiento. Fuera de los interlocutores más circunstanciales, su actitud con respecto a sus correspondientes parece oscilar entre considerarlos bien sus discípulos, bien sus enemigos (al menos teóricos). En el primer grupo estarían de Vries, Meyer y Jeller, y en el segundo Boxel, Blijenberg, Oldenburg (en la última época) y van Velthuysen. No hay, en lo que ha llegado hasta nosotros, un solo correspondiente al que Spinoza trate como a un igual y del que espere aprender algo.

Pero incluso todavía hay tela que cortar en su actitud con respecto a sus polemistas, una actitud que queda perfectamente reflejada en este párrafo de su carta a Velthuysen:

"Pues estoy seguro de que no se me ha pasado nunca por la mente refutar a ninguno de mis adversarios. Tan indignos me han parecido todos de que les replicara"⁸.

⁸ Spinoza, *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988, p. 379. Uno de los correspondientes más desagradables de Spinoza, ha hecho, sin embargo, una descripción esencialmente justa de los problemas implicados en la postura que he querido llamar "filosófica": "Usted alardea de haber encontrado de nuevo la verdadera filosofía. ¿Y cómo sabe usted que su filosofía es la mejor entre todas las que han sido enseñadas jamás en el mundo y que aún se enseñan o serán enseñadas en lo sucesivo? ¿Acaso ha examinado usted todas aquellas filosofías tanto antiguas como nuevas (por no mencionar el examen de las futuras) que se enseñan aquí y en la India y en todo el orbe terrestre? Y aun cuando las haya examinado correctamente a todas ellas, ¿cómo sabe que ha elegido la mejor? Dirá usted, mi filosofía está acorde con la recta razón, mientras que las otras la contradicen. Pero todos los demás filósofos, fuera de sus discípulos, están en desacuerdo con usted, y lo mismo que dice usted de su filosofía, lo dicen ellos de sí mismos y de la suya, y con el mis-

"Indignos de réplica": esta declaración de nuestro filósofo ya parece complicada de armonizar con la imagen de pacífico y generoso demócrata que ha cultivado una cierta tradición (¿lo diré?), cuasi-hagiográfica. Pero es necesario agregar que este Velthuysen había escrito unos años antes a Jacob Ostens, transmitiéndole, a pedido de éste, su opinión sobre el *Tratado teológico-político*. Este escrito⁹, que revela una lectura sumamente atenta que le sirve para realizar una crítica muy interesante y de ningún modo ofensiva de la obra spinociana, no fue recibido exactamente con generosidad por nuestro amigo:

"Por consiguiente, yo podría afirmar aquí que ese hombre es de aquellos de los que dije al final de mi prefacio que preferiría que olvidaran totalmente mi libro antes que, interpretándolo malévolamente, como suelen hacerlo todo, se sientan ofendidos y, sin beneficiarse ellos nada, perjudiquen a otros"¹⁰.

El pobre Velthuysen, al que Spinoza equipara en este párrafo a sus detestados teólogos, había escrito ya en 1651, una disertación en la que defendía el *De cive* de Hobbes, con argumentos, según parece, muy similares a los que empleará años después Spinoza. Aún cuando hacia la época en que puso por escrito su opinión sobre el tratado spinociano hubiera cambiado de idea, la recepción spinociana de su escrito es patentemente injusta. La correspondencia spinociana contiene otras bellezas como estas, que no es el momento de tratar.

A favor de Spinoza, hay que decir que toda gran obra filosófica de las que forman el canon de nuestros programas de estudio se considera a sí misma el punto culminante, el clímax de la historia del pensamiento. Pero tampoco es cuestión de hacer de la necesidad virtud y aceptar que dado que siempre ha sido así, así debe ser. Somos, como quería Bruno, más viejos que los antiguos, pero también somos sólo un puente entre dos capítulos de una aventura que continuará mientras haya seres pensantes (y

mo derecho" (Albert Burgh a Spinoza, en *Correspondencia*, ed. cit., pp. 454-455).

⁹ Incluido como Ep. 42 en la *Correspondencia* de Spinoza, ed. cit., pp. 271-285.

¹⁰ Spinoza, *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988, p. 290.

quién sabe si en el futuro serán todos estrictamente humanos). ¿Aceptar este papel necesariamente secundario, ínfimo, debilitará nuestra apuesta por el pensamiento? Es posible que pensar democráticamente suponga aceptar que el nuestro sea un papel secundario y olvidable en la obra del pensamiento, y actuarlo, sin embargo, como si realmente fuera importante. No se trata, como quería Rorty, de establecer la prioridad de la democracia con respecto a la filosofía, sino más bien desechar el proyecto de identificar la verdad solitariamente y luego imponerla a la realidad: el problema quizás sea el de reconocer que la verdad sea una construcción necesariamente colectiva, y que, entonces, es necesario pensar democráticamente, con los otros y no sólo para los otros.

¿Sería esto antifilosófico? La soledad del filósofo, sea con el fuego y el papel en blanco, como Descartes, o con Dios y la razón, como Spinoza, tiene toda la nobleza y dignidad de lo insólito, y un grado casi cero de sentido de comunidad. A nosotros nos toca elegir qué destino nos corresponde.

Spinoza y el mecanicismo en el siglo XVII: ¿una herencia cartesiana?

Ericka Marie Itokazu (USP, Brasil)

En este gran libro continuamente abierto, en este universo infinito, vagaríamos errantes, sin brújula que nos oriente en la tierra, sin astrolabio que nos guíe en el mar, si no fuese por dos proyectos innovadores característicos del seiscientos: el mecanicismo y la geometrización del movimiento. El mecanicismo se opone a la tradición escolástico-aristotélica, al intentar explicar los fenómenos desde un punto de vista cuantitativo, permitiendo comprender la dinámica y la estructura del cuerpo humano gracias a las mismas leyes que explican otros fenómenos de la naturaleza, cualesquiera que sean. Sin apelar a nada que sea externo al dominio de la materia, el mecanicismo acaba, finalmente, otorgando cierta autonomía al conocimiento en la esfera del cuerpo. No es casual que el gran racionalismo del siglo XVII haga suya la geometrización del movimiento, tornándola un importante instrumento que procura garantizar, en este ámbito cuantitativo, la inteligibilidad de los fenómenos físicos a partir de una deducción geométrica, tal como fue enseñado en los *Elementos* de Euclides.

Operándose un distanciamiento en relación a una perspectiva cualitativa y finalista, el cuerpo humano, otrora visto como un antro inhóspito de molestias y pestilencias, maestro de los vicios y prisión del alma, por compartir la misma naturaleza que cualquier otro cuerpo físico puede ahora volverse objeto del conocimiento, iluminado por la racionalidad geométrica que revela su mecanismo como una dinámica propiamente corpórea. No es por otro motivo que René Guénon asocia la autonomización de los estudios sobre los cuerpos, en los que reina la cantidad, con el movimiento moderno de separación de la esfera profana de la sagrada¹. Lo mismo hace Charles Ramond, que reconoce en el proyecto del seiscientos la cuidadosa construcción mecanicista del cuerpo humano, que aleja el finalismo y extingue las almas

* Nuestro trabajo contó con la ayuda económica del CNPq / Brasil.

¹ Guénon, R. *Le Règne de la Quantité et les signes des temps*, Gallimard, Paris, 1945

vegetativa y sensitiva; sin embargo, Ramond se pregunta, “¿a qué precio?” Su crítica señala una paradoja: después de haber mostrado “tan claramente como es posible la separación, en el hombre, de los dominios distintos del cuerpo y del pensamiento, los filósofos del XVII sólo pudieron hallar su unión, en el hombre, muy oscura –debiéndose pagar todo progreso en el conocimiento del *cuerpo* humano con un retroceso en el conocimiento del cuerpo humano”².

Es esa la dirección que sigue Chantal Jaquet al analizar el emblemático hombre-máquina cartesiano que, al reducir el cuerpo a la máquina, acaba por negarle toda especificidad, haciendo imposible la distinción entre el cuerpo de un hombre y el de un autómatas. Someter al cuerpo humano –igual que a los cuerpos inanimados– al principio de inercia, significa decir que el animal-máquina no posee leyes propias. La crítica de Jaquet es contundente: “Descartes y sus herederos explican la vida suprimiéndola”³. Sin dudas, Spinoza es heredero de Descartes en diversos aspectos, sin embargo, ¿en qué medida y hasta dónde sigue la herencia cartesiana para comprender el cuerpo humano? En el intento de responder a esta pregunta, la mayoría de los comentaristas inicia el análisis comparativo entre Spinoza y Descartes colocando como base el *Tratado del Hombre* cartesiano en diálogo con la parte II de la *Ética* spinoziana. Martial Guérout, no obstante, hace la diferencia al ser el primero y el más prominente comentarista en percibir que la comprensión del mecanicismo está estrechamente vinculada con los proyectos de cada filósofo en relación a la geometrización de la física característica de los seiscientos.

Guérout destaca como principio fundador de las diferencias entre Descartes y Spinoza los *modelos* físicos que los orientan: el paradigma de los fluidos y del torbellino condiciona la identidad del cuerpo en Descartes a la permanencia de su masa y a la conservación de la misma cantidad de movimiento. De manera diferente, en Spinoza, el paradigma de los sólidos y del péndulo compuesto condiciona la identidad del cuerpo a la proporción constante de movimiento y reposo entre las partes que componen el individuo. Guérout se pregunta sobre esta definición spinoziana:

na: “¿Cuáles son las ideas científicas que inspiran la teoría spinoziana de los cuerpos compuestos? ¿Cómo entender esta proporción de movimiento y reposo entre las partes que componen el cuerpo?”⁴. Las consideraciones acerca de los descubrimientos de Huygens, acompañados de muy cerca por Spinoza, llevan a Guérout a concluir que el modelo spinoziano es el centro de oscilación en péndulos compuestos, tal como fue calculado por Huygens. El modelo posibilita no sólo pensar un movimiento compuesto por varios otros movimientos simultáneos con variaciones de tamaño y masa, sino también, a partir de todas estas variables, calcular y extraer una proporción constante.

¿Cuál es la diferencia entre las concepciones del cuerpo de Spinoza y de Descartes? En primer lugar, hay una diferencia técnica, afirma Guérout, “porque Spinoza sustituye el modelo mecánico del torbellino por el del péndulo”, pero, sobre todo, hay una diferencia de espíritu, porque “ampliando sin límites el campo de las ideas claras y distintas, y eliminando de hecho la unión substancial del alma y del cuerpo, Spinoza da cuenta de la estructura del cuerpo humano sólo por el mecanicismo, que Descartes reservaba a la explicación de todos los otros cuerpos”⁵. De hecho, ¿cómo explicar la conservación de la misma masa en un hombre desde la infancia hasta la vida adulta? Para responder a este problema, Descartes tiene que recurrir al alma que, al dar forma al cuerpo humano, garantiza su identidad y su unidad. El modelo mecanicista cartesiano es, por lo tanto, “válido apenas para el cuerpo humano, por no tratarse de una substancia material, sino de una substancia compuesta de materia y espíritu”⁶.

La respuesta spinoziana, que se encuentra en la conservación de la proporción de movimiento y reposo, parece, por lo tanto, llevar adelante de manera más coherente el proyecto mecanicista asociado a la geometrización del movimiento –esto es lo que el análisis de Guérout nos lleva a concluir. Dado que no hay nada en el cuerpo humano que no pertenezca a la jurisdicción de las ideas claras y distintas, y que el mecanicismo, liberado de los límites en los que Descartes lo encerró, acaba por fin con el escándalo de la unión substancial, “Spinoza destruye el privilegio

² Ramond, C. *Spinoza et la pensée moderne*, Harmattan, Paris, 1998, p. 113. (Las palabras fueran destacadas por C. Ramond)

³ Jaquet, C. *Le corps*, PUF, Paris, 2001, p. 102.

⁴ Guérout, M. *Spinoza. L'âme*, Aubier, Paris, 1974, p. 171.

⁵ Ibid., p. 178.

⁶ Ibid., p. 184.

del cuerpo humano sometiéndolo a la norma común de todos los cuerpos”⁷.

Este rigor mecanicista de Spinoza y la denuncia del escándalo de la unión substancial -“hipótesis más oculta que todas las cualidades ocultas”-, ¿lo transformaría en víctima de la crítica de Chantal Jaquet a los “herederos de Descartes”? ¿esto es, ¿habrá suprimido Spinoza la vida del cuerpo humano junto con toda su especificidad? O aun más, incurriendo en la paradójica conclusión de Charles Ramond, ¿habrá pagado el progreso en el conocimiento del *cuerpo humano* con un retroceso en el conocimiento del cuerpo *humano*?

Que Spinoza no hace del hombre un imperio en un imperio, y que ha sido rigurosamente mecanicista en la deducción de la relación entre los cuerpos, de eso no tenemos duda. Que se ha inspirado en los hallazgos de Huygens, también lo consideramos indudable. Y sin embargo, nos preguntamos: ¿podría restringirse el mecanicismo spinoziano a las conclusiones de Guérout? ¿Tales conclusiones, acaso, no reducen el mecanismo del cuerpo humano a una actividad ciega, autorregulada e inexpressiva? Un equilibrio dinámico, tal parece ser lo máximo a ser extraído del modelo del péndulo compuesto. Borrando del cuerpo toda y cualquier especificidad de cuerpo *humano*, finalmente, podemos indagar si esta interpretación no depende de un prejuicio anterior sobre el cual fue construida, a saber, el paralelismo entre los atributos Extensión y Pensamiento.

De cierto modo, el término “paralelismo” nos auxilia para no mezclar aquello que no debe ser mezclado -la Extensión y el Pensamiento-, permitiendo crear una imagen explicativa: la imagen del orden y de la conexión de ambos atributos como desdoblamientos que corren paralelamente y, por lo tanto, no se entrecruzan. Al mismo tiempo, porque se dan paralelamente, los puntos de las dos líneas siempre son correspondientes: las afecciones del cuerpo, por consiguiente, corresponderían a los afectos del alma, sin ningún apelo a la obscura unión substancial y, aun más, sin que se recurra al gobierno del alma sobre el cuerpo. El paralelismo, finalmente, decretaría la extinción del imperio de la voluntad y, junto con ella, de la misteriosa acción de la glándula pineal.

⁷ Ibid., p. 185.

Construyendo una gran maniobra, Spinoza avanzaría todavía más: por haber una correspondencia, el orden del atributo Pensamiento tornaría inteligible el orden de la Extensión; con lo cual, en nombre de la racionalidad, estaríamos subordinando los fenómenos de uno a la inteligibilidad del otro. En general, debido a que el paralelismo constituye una buena imagen para sus estudios, los comentadores de Spinoza adoptan este término leibniziano; llegando, por ejemplo Charles Ramond, a declarar: “Spinoza prohíbe pensar en una unión tal [cuerpo y alma], o incluso, en una interacción de ese tipo: es por eso que el término paralelismo conviene tan bien con su filosofía, aunque no forme parte de su vocabulario”⁸. Logramos percibir cómo el paralelismo nos auxilia para imaginar que ni el pensamiento determina al cuerpo a actuar, ni el cuerpo determina al alma a pensar. Sin embargo, nosotros ahora debemos preguntarle a Ramond: ¿a qué precio? La misma imagen de dos líneas que corren paralelamente y que solamente se encontrarían en el infinito (en Dios, substancia infinitamente infinita) construye para nosotros, sus modos finitos, otra imagen clandestina: la de que el cuerpo y el alma serían cosas casi absolutamente separadas, de imposible interacción y una incomprensible unión. Una vez separados, nuestro cuerpo y nuestra alma parecen tener que cargar con el fardo de no poder reencontrarse jamás.

¿No estaría este “paralelismo” travistiendo el dualismo substancial cartesiano en un nuevo ropaje, cuando el esfuerzo de Spinoza radica en hacernos comprender que el alma y el cuerpo *son uno y lo mismo*, ora visto bajo el atributo pensamiento, ora bajo el atributo extensión? ¿Cómo pensar en paralelas cuando toda la argumentación spinoziana consiste en afirmar que son lo mismo y son simultáneos⁹, y sin embargo, irreductibles? El precio parece consistir en esto: hacernos buscar los puntos correspondientes, cuando el foco del análisis debería estar en otro lugar. ¿Dónde estaría ese foco? He aquí lo que el primer escolio de la parte III de la *Ética* nos desafía a revelar. Sin embargo, antes de analizar este problema, detengámonos un momento. Según creemos, Guérout, al explicitar el riguroso mecanicismo spinoziano, dejó al

⁸ Ramond, C. *Spinoza et la pensée moderne*, Harmattan, Paris, 1998, p. 123.

⁹ E, II, 7, esc; E, II, 21, esc. y E, III, 2, esc.

margen dos cuestiones fundamentales presentes en la parte II de la *Ética*, y que quisiéramos retomar muy brevemente:

1) Al deducir el cuerpo y el individuo, en la parte conocida por muchos como su “pequeña física”, percibimos que Spinoza no trata solamente de explicar lo que es la proporción de movimiento y reposo, sino de comprender el cuerpo constituido por una complejidad intercorpórea marcadamente relacional. El individuo es un complejo de relaciones internas y externas con otros cuerpos complejos. Lo que se fundamenta es, por lo tanto, una intra-corporeidad —en la relación establecida entre los cuerpos complejos que lo componen—, pero también una extra-corporeidad: la definición propia del cuerpo depende de su relación con los otros cuerpos. Éste es el primer punto que Guérout no enfatiza en su análisis.

2) Hay, sin embargo, otra cuestión: esta definición de individuo es ampliada sucesivamente para composiciones de individuos de segundo y de tercer género, y así hasta el infinito, siendo la Naturaleza entera un solo individuo. Por su deducción, Spinoza garantiza no solamente la relación intercorpórea entre los modos finitos, sino también la relación entre la parte finita y el todo de la Naturaleza. ¿Cuál es la marca, entonces, de la individualidad spinoziana? Volvemos aquí a la cuestión dejada al margen por Guérout (que contestaremos muy sucintamente, por no ser éste el objetivo de la ponencia). Spinoza no habla de individualidad, sino de individuos que se componen al infinito. ¿Cuál es la importancia de lo que aquí observamos? Que con su definición de individuo, Spinoza se orienta justamente en la dirección opuesta a la de la individualidad, sin perder de vista la diferencia entre los modos finitos, que radica en la proporción de movimiento y reposo. ¿Sería ésta una diferenciación estrictamente cuantitativa, que se perdería en el todo de la Naturaleza? Por la definición de individuo, parecería que sí; sin embargo, no es lo que nos apunta la séptima definición introducida en la *Ética* II: la de cosa singular.

Por otra parte, restringir el cuerpo a la individualidad sería como pintarlo con una coloración *partes extra partes*, o más aún, mantenerlo en la esfera del ser parte de la Naturaleza —si sólo consideramos la proporción de movimiento y reposo a ser mantenida en la trama de la causalidad transitiva existente entre los modos finitos. No obstante, con la séptima definición de la *Ética*,

que introduce la noción de *singularidad* del cuerpo compuesto (“cuando todas sus partes realizan conjuntamente una causa común”), Spinoza nos mostrará el pasaje del “ser parte de la Naturaleza” al “tomar parte en la Naturaleza”. Expliquémoslo: el cuerpo humano es un modo que expresa, de manera cierta y determinada, la esencia de Dios en tanto considerada como cosa extensa, y que, en cuanto tal, es una cosa singular existente en acto cuyas partes concurren para una única y misma acción; es decir, la interacción de sus partes internas promueven conjuntamente una acción como causa común de un solo efecto en sus relaciones con la exterioridad. Logramos con esto percibir, por lo tanto, la presencia de la causalidad eficiente inmanente, muy distinta de la causalidad transitiva, que orquesta la Naturaleza entera en la potencia del cuerpo, dado que en él —por ser un cuerpo singular— todas las partes son como instrumentos que al unísono constituyen la causa completa de un efecto.

La unicidad substancial, de hecho, hace innecesario alumbrar los desdoblamientos de la Extensión mediante “modelos físicos”, así como también es innecesario tornarlos inteligibles relacionándolos con el atributo Pensamiento, pues la causalidad eficiente inmanente existente en los atributos y el principio spinoziano de *causa sive ratio*, por sí solos, garantizan ya la total inteligibilidad de cualquiera de los infinitos atributos. No es un mero juego de palabras si afirmamos que Spinoza no sólo geometriza el movimiento, sino que ontologiza la geometría. Si comprendemos la profunda articulación que, en el sistema spinoziano, establece la causa inmanente que es también una *ratio*, y si logramos con esta modesta ponencia mostrar la dificultad que presenta el término “mecanicismo”... ¿no podríamos acaso evitar encasillar el pensamiento spinoziano bajo el mote de mecanicismo? ¿No encontraríamos así la forma de alejar la imagen del cuerpo humano como un autómatas, péndulo autorregulable, y proseguir por un camino mucho más fructífero, el del cuerpo como una *expresión de la Naturaleza* que se autoproduce geoméricamente?

Por esta senda, muchas otras han de abrirse. Y nuestro filósofo permanece al lado acompañándonos por este camino: ¿qué es lo que Spinoza deduce inmediatamente después de la pequeña física? La aptitud para lo múltiple simultáneo en el cuerpo y en el alma. ¿Qué significa este “y”? La aptitud del alma, idea del cuer-

po singular existente en acto, no es solamente deducida de un cuerpo propio, porque su propia definición depende de un complejo de relaciones internas y externas por él establecidas. El alma, por lo tanto, no es la forma, ni el principio de unidad del cuerpo, sino que por el contrario, el alma es tan compleja como el cuerpo, y su superioridad estará fundada en esta capacidad de comercio con el mundo, con los otros hombres y con las otras cosas. Es a partir de esto, la complejidad de las relaciones internas y externas, que se sigue la producción de un efecto conjunto. Este “y” no nos indica, entonces, ni una sumatoria ni una correspondencia. Mucho más fuerte y arraigado en la existencia humana, se trata de comprender este “y” como una *simultaneidad* -un concepto que aparece juntamente en la base de la construcción de la aptitud para lo múltiple simultáneo en el cuerpo y en el alma. Podremos ahora seguir y comprender lo que es “tomar parte en la Naturaleza”.

¿Por qué reducir la capacidad, aptitud y potencia de un cuerpo singular al mantenimiento de la proporción de movimiento y reposo? La aptitud es construida y ampliada cuanto más complejo se vuelve el intercambio, la comunicación de este cuerpo con el mundo y con la alteridad, y es en esta comunicación que él se convierte en agente capaz de ser la causa de sus efectos, y puede dejar de ser parte para tomar parte en la Naturaleza. Podemos, a partir de ello, concluir que es desde la dinámica complejidad de sus relaciones que el cuerpo, sumergido en el mundo, puede ser expresivamente singular.

Sin estas aclaraciones, sería imposible comprender el primer escolio de la *Ética* III. En él, Spinoza invierte el análisis, proponiendo, desde una filosofía racionalista, un reposicionamiento sobre lo que significaría afirmar una supremacía de la razón, y lanza un desafío para su época y para el porvenir: “nadie determinó lo que puede el cuerpo”. En general, el escolio es analizado como consolidación de la crítica al prejuicio cartesiano según el cual el cuerpo está bajo el dominio del alma y de la voluntad. Sin embargo, ¿será ésta la verdadera fuerza del argumento de este escolio? Y son los mismos defensores del paralelismo los que, al restringir el análisis del escolio a la denuncia de la voluntad, se sienten forzados a explicar cuáles serían los afectos que corresponderían a las afecciones de un cuerpo sonámbulo. ¿Cómo en-

frentar el desafío propuesto, teniendo como instrumentos el mecanicismo y el paralelismo? Creemos que este escolio no se presenta solamente como una crítica más a la acción por la voluntad —no fueron pocas las críticas hechas a su imperio en innumerables pasajes, y a la que se dedica todo el final de la parte II de la *Ética*. ¿Cuál es entonces la novedad argumentativa? Spinoza afirma: nos es tan desconocida la estructura del cuerpo humano, que todavía sobrepasa de lejos la sagacidad humana, por lo cual casi nada se sabe sobre lo que esta estructura es capaz de producir. El desafío se refiere, por lo tanto, a la potencia del cuerpo: éste es el foco que buscábamos.

Aún podríamos sugerir aquí otra pregunta: ya que se trata de la potencia del cuerpo humano, ¿por qué motivo Spinoza no introdujo este escolio después de la demostración de su pequeña física? A lo que contestamos: en la parte II encontramos la definición de la cosa singular —punto cuya importancia ya destacamos—, mientras que es sólo en la parte III que Spinoza introduce dos nociones capitales: la de *causa adecuada/inadecuada* y la de *actividad/pasividad*.

Es en las relaciones con el universo del que forma parte donde el cuerpo construye para sí un universo de imágenes; y es por estas relaciones que este cuerpo participa también de una trama de causas y efectos. En esta dinámica, la potencia del cuerpo aumenta o disminuye según las variadas relaciones que establece consigo mismo y con la alteridad, simultáneamente aumentando o disminuyendo la potencia del alma. De esta manera, el cuerpo no es tan sólo un proyecto mecánico para el mantenimiento de su proporción de movimiento y reposo, como el péndulo compuesto, en un contexto donde la “cantidad es reina”. Las interacciones corporales aumentan o disminuyen la potencia: el reino de la cantidad acaba finalmente por revelar una dinámica cualitativa. Sin eso, ¿cómo entenderíamos el aumento o disminución de la aptitud corporal y anímica como un pasaje de perfección y realidad?

Si “cuerpo y alma son una sola y misma cosa, ora bajo el atributo pensamiento, ora bajo el atributo extensión”, y si no se reducen el uno al otro, aún son *activos juntos y pasivos juntos*. Sea como causa adecuada o inadecuada, producen conjuntamente un efecto que no debemos traducir como una acción “y” una idea correspondiente, sino como una *acción-idea* nacida y producida en la rica experiencia vivida por la complejidad relacional simul-

tánea experimentada por el cuerpo y por el alma. "Si el alma no tuviese aptitud para pensar, el cuerpo sería inerte", pero también "si el cuerpo fuese inerte, el alma estaría al mismo tiempo desprovista de la aptitud para pensar". Más que denunciar el control de la voluntad cartesiano, Spinoza está, en primer lugar, defendiendo la potencia del cuerpo que es capaz, "apenas por las leyes de la Naturaleza considerada como corporal", de "construir edificios, pinturas, edificar un templo", lo que sorprende a la sagacidad humana. Sin embargo, y en segundo lugar, es destacando los grandes hechos de este cuerpo agente, y considerando solamente su potencia, que Spinoza parece incluso rechazar que se pueda sostener cualquier superioridad de un ámbito racional despojado de un cuerpo inmerso en el mundo y en sus construcciones, en nosotros o fuera de nosotros.

Para explicitar mejor lo que pretendemos apuntar, tomemos prestadas las palabras de otro pensador contemporáneo, y preguntémosnos si no habría, en este escolio, un repudio al "monstruo en el cual se desarrolló hasta el absurdo la facultad que tenemos de extraer pensamientos de nuestros actos en vez de identificar nuestros actos con nuestros pensamientos"¹⁰.

El cuerpo en Spinoza es, junto con el alma, una parte que expresa la potencia de la Naturaleza entera. ¿No podríamos reconocer que es por las complejas relaciones con los otros hombres, con el mundo y las cosas, que podemos asociar a la potencia propia del cuerpo la producción de hechos sorprendentes, no solamente por su belleza e ingeniosidad, sino porque tales hechos serían la recreación de las formas de relación con este mismo mundo, estos mismos hombres, estas mismas cosas? ¿No podríamos reconocer gracias a ello que la expresión es, inseparablemente, anímica y corpórea? Si así fuese, Spinoza no sólo le devolvería la vida al cuerpo, sino que le permitiría abrirse a su potencia de recreación del propio mundo a partir del cual él mismo se constituyó.

Traducción de Mariana Gainza

¹⁰ La frase es de Antonin Artaud, *O teatro e seu duplo*, Martins Fontes, São Paulo, 1999, p. 3.

Por uma filosofia do corpo: Descartes e os impasses do logos do mundo sensível

Silvana de Souza Ramos (USP, Brasil)

Numa nota de trabalho d'*O Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty afirma:

A idéia cartesiana do corpo humano enquanto humano *não encerrado*, aberto enquanto governado pelo pensamento, é, talvez, a mais profunda idéia da união da alma com o corpo. É a alma intervindo num corpo que não pertence ao *em si* (se fosse *em si*, seria fechado como um corpo animal), que só pode ser corpo e vivente – humano concluindo-se numa "visão de si" que é o pensamento (Merleau-Ponty, 2000, p. 214).

Ora, pode soar um tanto estranho este elogio a Descartes no terreno mesmo em que por tantas vezes Merleau-Ponty o acusou de impossibilitar-nos de compreender o corpo e de conseqüentemente explicar o fenômeno que nos insere no mundo e na experiência. Estaria Merleau-Ponty renegando o que defendera na *Fenomenologia da Percepção*? Lá, o filósofo argumentava contra o mecanicismo: "Só posso compreender a função do corpo vivo realizando-a eu mesmo e na medida em que sou um corpo que se levanta em direção ao mundo" (Merleau-Ponty, 1999, p. 114). Em outros termos, porque sou sujeito encarnado, por meio do corpo me abro ao mundo, me reconheço nele e o reconheço a partir de minha encarnação. Quer dizer, é a partir de sua própria espessura que o sujeito adentra a espessura do mundo. O sujeito não é, portanto, um *cogito* que se distingue ontologicamente do corpo, e, enquanto sujeito cognoscente, sobrevoa o mundo. Ora, mas o dualismo cartesiano não nos condena exatamente a este passeio aéreo do pensamento e, neste sentido, não é completamente alheio à espessura do corpo? Como explicar então o inesperado elogio de Merleau-Ponty a Descartes n'*O visível e o invisível*?

Vejam os problemas mais de perto. É significativo que em "As relações entre a alma e o corpo", último capítulo de sua primeira obra, *A estrutura do comportamento*, e no último ensaio publicado em vida, *O olho e o espírito*, Merleau-Ponty marque

incisivamente a ruptura de sua filosofia com a epistemologia e a mecânica de Descartes. Ao longo de suas demais obras, é constante a retomada crítica do que denomina a “herança cartesiana”, ou o racionalismo intelectualista (o predomínio da consciência sobre o corpo), cuja contrapartida é o empirismo (o predomínio das coisas sobre a consciência), ambos rejeitados por ele. Sendo assim, na *Fenomenologia da percepção*, onde se lê que somente por uma visão “pré-objetiva do mundo” pode-se distinguir o ser no mundo “de toda modalidade da *res extensa*, assim como de toda *cogitatio*” (Idem, 2000, p. 77), o resultado da investigação fenomenológica dá ao corpo o estatuto de veículo do ser no mundo o que abre uma perspectiva para a compreensão da subjetividade para além do dualismo cartesiano. Posteriormente, n’*O visível e o invisível*, a reflexão sobre o corpo se adensa de modo a corroborar no esboço de uma ontologia: “É preciso pensar a carne, não a partir das substâncias, corpo e espírito, mas (...) como elemento, emblema concreto de uma maneira de ser em geral” (Merleau-Ponty, 2000, p. 62). Através destas indicações, notamos o alcance anti-cartesiano da unificação merleau-pontiana do sujeito na experiência corpórea. A reconciliação com Descartes parece impossível. Mas será que a crítica ao dualismo esgota o pensamento de Descartes? Não haveria um *impensado* recalcado em sua filosofia? Dito de outro modo, será que Merleau-Ponty condena Descartes pelas mazelas da modernidade, reduzindo a potência de seu pensamento àquilo que a tradição preservou dele, quer dizer, à sua “herança”?

Sabemos que em Descartes o trajeto que vai da dúvida à certeza passa pela desconfiança em relação aos poderes do corpo e dos sentidos. Sendo assim, somente o pensamento pode trazer luz à experiência. Diante da confusão fornecida pelos sentidos e pela imaginação, a razão encontra um trajeto próprio, dissipa os fantasmas, os equívocos e a dúvida, e impõe sua verdade; noutros termos, ao fechar os olhos do corpo, a razão encontra a verdade clara e distinta. Quer dizer, os olhos que vêem são os olhos do entendimento, capazes de nos dar a representação adequada dos objetos. Mas não é só isso. A centralidade da *intuição* abre caminho para a noção de corpo-máquina, objeto a ser manipulado e dominado pelo sujeito sob o paradigma da física mecanicista. Esta parece ser então a decisão final de Descartes a respeito do

corpo e da subjetividade: o corpo-máquina é a contrapartida de um sujeito que se define como consciência idêntica a si mesma e coincidente consigo mesma (capaz de possuir o mundo pela representação), e marcada definitivamente por sua diferença com relação ao corpo e aos objetos do mundo. Duplo movimento, portanto: coincidência do sujeito consigo mesmo e poder da representação para dominar o mundo sensível sem ter de se misturar com ele.

Entretanto, a nota de trabalho citada acima parece indicar uma abertura para a experiência no interior do pensamento de Descartes. Parece indicar uma dimensão espessa na subjetividade cartesiana. Ora, para compreendermos tal abertura é preciso rever a posição de Merleau-Ponty frente a Descartes e lidar com os impasses que o autor reconhece no pensamento cartesiano, especialmente de acordo com as formulações d’*O visível e o invisível*. Para isso, devemos responder as seguintes questões: afinal, qual a diferença, no contexto cartesiano, entre um corpo humano e um corpo animal? Essa questão se liga a uma outra: por que os homens que vejo atrás da janela não são marionetes movidas por molas, ou seja, não são autômatos desprovidos de alma?

Começamos pela primeira questão. O corpo animal, afirma Merleau-Ponty acerca de Descartes, é um puro *em si*. Quer dizer, ele participa apenas do mundo dos objetos, ou seja, da extensão. Enquanto tal, o mecanicismo dá conta de decifrar os operadores de seu corpo. Desprovido de linguagem e de pensamento, o corpo animal é fechado, quer dizer, seus comportamentos são regidos pelo paradigma da máquina: reduzido ao corpo, ele é uma figura do autômato, é como um artefato, e é assim que se dispõe ao nosso conhecimento. Carente de pensamento, o animal não pode reverter seu olhar em direção a uma *visão de si*. Seu fechamento é sua incapacidade de *ver-se*.

De fato, no universo cartesiano, encontramos um mecanismo que deve ser interpretado como critério capaz de explicar com clareza e distinção os fenômenos do mundo sensível. Assim, o universo é reduzido a algumas noções, de modo que são aplicados à matéria os mesmos princípios da mecânica. Segundo Koyré, Descartes não pergunta pelo modo de ação que a natureza segue, mas pelo que ela deve seguir, já que o filósofo parte de leis determinadas segundo as quais o substrato da realidade pode ser

explicado pelo espaço e pelo movimento. Quando Descartes investiga a constituição dos corpos, animais ou humanos, não há diferença essencial entre as máquinas, obra dos artesãos, e os corpos naturais. Isto significa que o filósofo submete os conhecimentos fisiológicos ao esquema mecanicista, já que a fisiologia é uma parte da física.

De acordo com a fisiologia cartesiana, a máquina corporal é explicada pela mudança de figura no interior da matéria extensa. Por esta razão, a noção de espíritos animais é privilegiada dentro da fisiologia mecanicista. Os espíritos animais eram elementos do vitalismo anterior a Descartes. Introduzidos no mecanicismo cartesiano, eles são esvaziados de seus atributos tradicionais, que os tornavam seres misteriosos em meio a uma natureza indeterminada, e assumem, com exceção do pensamento, todas as funções anteriormente imputadas às partes da alma. É por isso que os espíritos animais atuam de forma decisiva na explicação do movimento corporal. A física cartesiana não admite o vazio. Esta regra, quando aplicada à fisiologia, faz com que os possíveis espaços sejam por assim dizer ocupados pelos espíritos animais, espécie de matéria sutil dotada de grande agilidade. Assim, as funções do corpo podem ser compreendidas sem que se necessite apelar para a alma. O corpo é um autômato que se movimenta por conta própria, como um relógio ou um moinho:

que se movimenta pelo contrapeso de suas molas, de modo que não é necessário, neste caso, conceber nesta máquina uma alma vegetativa ou sensitiva, nem outro princípio de movimento e de vida, senão seu sangue e seus espíritos agitados pelo calor do fogo que queima continuamente em seu coração e que não é de natureza diversa dos outros fogos que estão nos corpos inanimados (*Descartes in Marques, 1993, p. 200*).

Entretanto, um corpo humano não pode ser apenas isso. Um animal, sim. A unidade da máquina corpórea animal reside nela própria, daí que o modelo do autômato baste para explicá-la. Mas a unidade do corpo humano se dá por sua integração à alma. Que isto quer dizer?

Chegamos, assim, à segunda questão. O corpo humano não é também uma máquina, espécie de marionete movida por molas? Não funciona como um autômato ou um animal na medida em

que seus movimentos não dependem dos comandos anímicos, e seguem somente as leis da extensão? Sim, todavia, um corpo humano *vivente* só existe na medida em que está unido a uma alma. E é nisto que reside a sua *abertura*, segundo Merleau-Ponty. É isto que o faz um *para si*, uma *visão de si*. *Visão de si*, quer dizer, consciência que é ao mesmo tempo abertura? Estranho paradoxo. *O voltar-se para si é experiência de abertura para o mundo*. O que isto significa? Certamente, essa *visão de si* não pode ser reflexividade acabada, coincidência consigo, fechamento sobre si. Então, essa *visão de si* não pode ser o *cogito*, não é nele portanto que encontraremos o *impensado* de Descartes. Retomemos o problema: o corpo é, pela união com a alma, *visão de si* que se abre para o mundo. Toda a questão se resume pois em explicar que relação há entre a alma e o corpo. Estamos diante de um velho problema: o que acontece quando Descartes é obrigado a superar o dualismo?

A questão célebre sobre a possibilidade da unidade e da interação entre o corpo e a alma foi colocada a Descartes pela princesa Elisabeth, na carta de 16 de maio de 1643. A cisão do homem em duas substâncias realmente distintas, a extensão e o pensamento, parecia inviabilizar a interação entre o corpo e o espírito. Conseqüentemente, Descartes encontrava dificuldades para explicar a experiência imediata que nos dá a certeza de nossa unidade (o que é um homem vivo?), o que implicava em dificuldades para explicar fenômenos ulteriores como os que se referem às paixões. Descartes é constrangido pela pergunta: o que afinal é um corpo unido a uma alma? Sabia que não bastava restringir a certeza da união à experiência imediata da mistura de movimentos anímicos e corporais pois explicá-la exigia superar o dualismo e adentrar no terreno confuso da imaginação, da percepção e das paixões. O fato é que Descartes investigou o problema e as formulações presentes no tratado sobre *As paixões da alma* dão o testemunho de seu esforço para responder às inquietações da princesa. Nele, o filósofo define a paixão como uma realidade psicofísica. Sendo assim, o conceito de paixão pode nos ajudar a encontrar um caminho para explicar os impasses do dualismo.

Descartes não despreza, lamenta ou ri das paixões humanas; ao contrário, quer compreendê-las. Vale dizer, o filósofo anseia encontrar as “primeiras causas” das paixões e mostrar como o

espírito pode ter um “império absoluto” sobre elas. O estudo das paixões da alma deve seguir um método rigoroso: Descartes as estuda como um “físico”. Nos *Princípios da filosofia* o filósofo anuncia que a física é a ciência da natureza inteira por determinar os verdadeiros princípios das coisas materiais. Ela comporta três aspectos: “o exame geral da maneira pela qual o universo é composto, o estudo particular da terra e de todos os corpos, e, enfim, a conhecimento da natureza das plantas, dos animais e dos homens” (Jaquet, 2004, p. 31). A física pode obter um conhecimento das paixões na medida em que elas são paixões na alma mas não provém dela: elas têm uma causa física que é o corpo. Deixando de lado a discussão sobre as paixões, como a admiração, por exemplo, que nascem na própria alma, podemos dizer que no sentido estrito do termo, a paixão tem por causa, em Descartes, uma ação do corpo. “No sentido mais preciso e mais determinado, as paixões da alma são causadas pelo movimento dos espíritos animais (...) que se deslocam muito rapidamente e prosseguem mecanicamente sua agitação em circuito fechado” (Idem, p. 35). Esta formulação aparece mais claramente no artigo 27 d'*As paixões da alma*, quando Descartes afirma que “podemos defini-las por percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que referimos particularmente a ela, e que são causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos” (Descartes, 2005, p. 47).

Neste contexto, que poder a alma pode ter sobre as paixões? Ora, a alma, porque dotada de livre arbítrio e de vontade infinita, possui um poder absoluto e direto sobre suas ações, e um poder indireto sobre suas paixões. Sendo assim, pela vontade e pelo hábito, ela pode adquirir um poder de governar o corpo para dissipar ou controlar os movimentos passionais que nascem no corpo pela agitação dos espíritos. Noutros termos, o império sobre as paixões é um império da alma sobre o corpo: por intermédio de seu posicionamento na glândula pineal, a alma pode reverter os processos passionais. Sabemos que o objetivo da medicina cartesiana é o de combater a doença de modo a prolongar a vida. A realização deste empreendimento se reduziria ao estudo mecânico do corpo se a união não implicasse no poder das paixões para molestá-lo. A medicina cartesiana terá então de irmanar-se à moral já que o bem estar do corpo não depende apenas nele. Sendo

assim, a insuficiência da explicação mecanicista exige considerar o homem do ponto de vista da encarnação, o que leva Descartes a misturar o homem às coisas, o que pode ser explicitado se nos atermos a uma passagem do artigo 52 d'*As paixões da alma*:

(...) os objetos que movem os sentidos não excitam em nós paixões diversas na medida de todas as diversidades que existem neles, mas somente na medida das diversas maneiras como eles podem prejudicar ou beneficiar, ou em geral nos ser importantes (Descartes, 2005, p. 68).

Apenas sua união com uma alma confere ao corpo humano uma verdadeira unidade, capaz de perpetuar-se no tempo, mesmo quando ele não conserva mais qualquer parte da matéria que o constituía inicialmente. Paralelamente, julgar que é um bem a conservação do corpo, ou o que contribui para ela, só tem sentido para a alma. Portanto, é unicamente através de sua união com uma alma que o corpo adquire uma integridade que é importante conservar, e que aquilo que o ameaça constitui um mal. Neste sentido, para associar um determinado movimento dos espíritos animais a uma determinada paixão, é preciso partir da união entre a alma e o corpo, do interesse que temos em conservá-lo como um todo e conseqüentemente do fato de que o que é um bem para ele deve ser também um bem para nós. Portanto, apenas a experiência, sensível e anímica simultaneamente, impossível de se reconstruir *a priori*, está apta a superar a dualidade entre alma e corpo e a concretizar, *para nós*, a união, a integridade e a felicidade de ambos.

Voltemos então ao problema da *visão de si* colocado por Merleau-Ponty. Vimos que o centro da crítica de Merleau-Ponty a Descartes é a insuficiência da explicação dualista: o *cogito* não dá conta de meu ser no mundo, já que ele é reflexão acabada (que garante a objetividade do mundo através da representação) e isolamento do sujeito no *cogito*. A união com o corpo complexifica a investigação: insere o homem no mundo e o sujeita à promiscuidade com os objetos exteriores. Daí a possibilidade de recolocar, a partir do próprio Descartes, o problema da visão. Contrariamente a uma leitura escolar de Descartes, o pensamento é *visão de si*, mas não apenas no modo do *cogito* ou da *intuição*; ele é também reflexividade inacabada apenas compreensível pela inte-

ração com o corpo e com o mundo. Deste modo, a encarnação subverte o dualismo e faz da *visão de si* uma abertura. Nos termos de Merleau-Ponty, isso tem um significado preciso. Numa nota de trabalho de março de 1961, Merleau-Ponty afirma:

(...) quando digo que o meu corpo é vidente, há, na experiência que tenho disso, algo que funda e enuncia a vista que outrem possui ou que o espelho dá de meu corpo. I. e: é visível para mim em princípio ou pelo menos concorre para o Visível de que o meu visível é um fragmento. I. e, nessa medida, o meu visível vira-se sobre ele para compreendê-lo - E como é que eu sei disso senão porque o meu visível não é de modo nenhum "representação" minha, mas carne? I. e, capaz de abraçar o meu corpo, de vê-lo - É através do mundo que sou visto ou pensado (Merleau-Ponty, 2000, p. 245).

Como mostra Marilena Chaui, no contexto das investigações d'*O Visível e o invisível*, o privilégio do corpo é uma ruptura com a tradição metafísica que lhe dera a função de suporte da consciência, o que permitia, ao mesmo tempo, denegá-lo e dar-lhe o estatuto de objeto da ciência. Entretanto, "Merleau-Ponty redescobre no empreendimento filosófico passado linhas de pensamento sobre o corpo que não 'cabiam' no discurso solene da metafísica, levando uma vida clandestina nos poros do discurso explícito" (Chaui, 2002, p. 141, nota). Por isso as notas de trabalho mostram seu interesse pelo Descartes "anterior" e "posterior" ao *cogito*, pelo Descartes que se vê diante dos impasses do *logos* do mundo sensível que insistem em extrapolar o dualismo substancial para dar cidadania filosófica à reflexão espessa que Merleau-Ponty chamou de *carne*.

Bibliografia

- Chaui, M. *Experiência de pensamento*. Martins Fontes, São Paulo, 2002.
- Descartes, R. *Obra escolhida*. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 1994.
- _____. *As paixões da alma*. Martins Fontes, São Paulo, 2005.
- Jaquet, C. *L'unité du corps e de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*. PUF, Paris, 2004.

Marques, J. *Descartes e sua concepção de homem*. Edições Loyola, São Paulo, 1993.

Merleau-Ponty, M. *Fenomenologia da percepção*. Martins Fontes, São Paulo, 1999.

_____. *O visível e o invisível*. Perspectiva, São Paulo, 2000.

Método, imaginação, história: a presença de Espinosa em Vico

Antonio José Pereira Filho (USP, Brasil)

Numa primeira leitura, as asserções de Vico sobre Espinosa parecem apontar para uma oposição radical entre os dois filósofos; afinal, Vico jamais aceitaria o determinismo metafísico ou, de acordo com suas próprias palavras, a idéia de que “o mundo seja Deus operante por necessidade, como sustenta Espinosa, juntamente com os estóicos” (SN §1222); além disso, Vico é um autor católico que escreve sob à vigilância da inquisição napolitana e, nesse contexto, jamais poderia aceitar a crítica espinosana da Bíblia *tout court* e nem mesmo sua teoria política; segundo o filósofo “Espinosa fala da república como de uma sociedade de mercadores” (SN §335).

Ora, apesar dessas declarações polêmicas, é impossível não reconhecer que Vico coincide com Espinosa, sobretudo no que diz respeito a uma reflexão sobre os desdobramentos da *práxis*. De fato, um dos traços marcantes da *Ciência Nova* é a revolta contra o caráter acrítico das filosofias políticas que se apóiam numa razão abstrata: “a filosofia considera o homem tal como deve ser; por isso, só poderá servir aos pouquíssimos que pretendem viver na república de Platão, evitando o refocilar-se nas fezes de Rômulo” (SN §131).

Vê-se por aí que para um confronto adequado entre os dois autores, não é nas asserções polêmicas de Vico que devemos nos deter, pois além de raras, tais asserções são superficiais, assumindo um teor pejorativo a partir de uma certa imagem do espinosismo bastante difundida em seu ambiente cultural. Como nos adverte André Tosel, “que Espinosa seja um dos interlocutores estruturais de Vico, a prova disso é dada, não tanto pelas declarações explícitas de Vico, mas por suas intenções sistemáticas”¹. Ao que tudo indica, só partindo do que está no subterrâneo do pensamento de Vico é que poderemos perceber o quanto este último absorveu de Espinosa, ainda que haja diferenças marcantes a

¹ Tosel, A. *Le déplacement de la critique de Spinoza à Vico*, Revue de Métaphysique e de Morale, n.4, 1999, p. 507.

ressaltar. Vejamos, então, alguns aspectos que nos permitem revelar esta influência.

O dado mais óbvio é o fato de Vico incorporar, como fica claro na última versão que escreveu da *Ciência Nova*, a forma de exposição geométrica na articulação de suas idéias a fim de transmitir sistematicidade à obra. À primeira vista, pode parecer algo grotesca a imitação que Vico faz do *more geométrico* espinosano. Vico admite que para se penetrar na *Ciência Nova* seria preciso ter “a capacidade e o hábito de raciocinar geometricamente”, isto é, seria preciso ter a disposição de espírito capaz seguir passo a passo “os elementos do pensamento” (os axiomas, as definições) as máximas e adágios, que ele também chama de “dignidades” (*degnità*) dispostos na obra de maneira rigorosa, de modo que não devíamos “abrir a obra ao acaso, nem fazê-lo por saltos, mas continuar a leitura do início ao fim” (SN §1133). No entanto, não devemos ver aí uma concessão retórica que Vico faz ao método espinosano no que diz respeito apenas à forma sistemática da construção de um texto. Ao contrário, é a própria idéia de ordem e de produção de conhecimento, ou seja, a relação entre conhecer e fazer que Vico compartilha com Espinosa e que estaria estreitamente ligada ao caráter sintético da geometria. Esta concepção de geometria fundamenta-se na ação ou produção dos elementos, não em definições vazias, e não pode portanto ser dissociada de um princípio genético e ativo do conhecimento, isto é, um conhecimento pela causa. Assim, um círculo, diz Espinosa no *Tratado da emenda*, deve ser definido como “uma figura descrita por qualquer linha da qual uma ponta é fixa e a outra móvel” (T.E, p. 72.), ou seja, só posso conhecer adequadamente a idéia de um círculo a partir da produção do círculo. Este é definido *verdadeiramente* não quando é compreendido de modo abstrato, mas quando se diz que ele é o resultado concreto de uma ação da mente. Não custa lembrar aqui que na própria definição de “idéia”, “idéia adequada” e “idéia verdadeira” Espinosa acentua o caráter ativo da mente enquanto formadora de conceitos. A idéia é definida neste caso como *mentis conceptus* - conceito da mente - e o conceito, por sua vez, como *actio mentis* - ação da mente (*Ética*, II, def. III e explicação). Mais adiante no escólio da proposição XLII a ênfase nesse princípio ativo do conhecimento mostra que a idéia verdadeira não pode ser confundida com uma

representação da coisa, ou “algo de mudo como num quadro”, mas um “modo de pensar, isto é, o próprio ato de conhecer”.

Temos assim estabelecida a diferença essencial para o espinosismo entre a “ordem comum de conhecimento”, que compreende a experiência vaga e a imaginação, e a concatenação racional da ordem geométrica que indica uma nova postura da atividade cognoscitiva, ou seja, uma *ordo ad intellectum*, feita a partir de construções, definições, conceitos, idéias claras e distintas.

É interessante notar quanto a isso que Espinosa irá contrapor *imagens e palavras* (que têm sua origem no corpo quando afetado por outros corpos) às *demonstrações* (que tem sua origem imane no esforço de autodeterminação do intelecto). Espinosa acentua, assim, o caráter passivo das idéias falsas, obscuras, dúbias, inadequadas da imaginação. O que não quer dizer que seja possível extirpar a imaginação da natureza humana. É um erro considerar que o espinosismo faz uma crítica da experiência imaginativa enquanto tal, bem como de tudo que diz respeito à experiência vaga, como se fosse possível encarar os homens como seres completamente racionais, com a capacidade de só produzir idéias adequadas. Com efeito, Espinosa não opõe razão e imaginação de maneira abrupta, com o intuito de desqualificar a experiência imaginativa a partir de um corte rígido entre “o verdadeiro” e “o falso”, entre “o certo” e “o errado”, tomados no sentido da velha teoria da representação. Daí a afirmação de Espinosa de que “as imaginações da alma, consideradas em si mesmas, não têm nada de errôneo; melhor dizendo a alma não está errada quando imagina” (*Ética*, II, Prop.XVII, Esc).

Além disso, como fica claro na análise da natureza da supers-tição no TTP, trata-se de reconhecer uma certa positividade do conhecimento imaginativo, quer dizer, a crítica da Bíblia deve reconhecer a produtividade específica do conhecimento do primeiro gênero ou imaginação na ordem da prática humana, ordem passional, ficcional, simbólica, teológico-política. Não se pode negligenciar a capacidade intrínseca da imaginação de estruturar a experiência concreta e todo o domínio da *práxis*. Não é por acaso, portanto, que Espinosa use a expressão latina *história sincera* na sua explicação filológica-causal das Escrituras: “para interpretar a Escritura é necessário elaborar a sua *história autêntica* e, depois, com base em dados e princípios certos, deduzir daí

com legítima consequência o pensamento dos seus autores” (TTP, VII, p.116). Ora -e este é ponto que nos interessa sublinhar-, ao admitir a necessidade de desvelar essa *história autêntica* que estrutura internamente a organização simbólica da ordem do imaginário político, Espinosa antecipa a complementaridade entre filologia e filosofia, entre tópica e crítica, entre o caminho da experiência e os passos da dedução, que Vico ao seu modo desenvolve na *Ciência Nova*.

A *Ciência Nova*, diz Vico, “procede exatamente como a geometria que, enquanto constrói com os seus elementos ou contempla o mundo da quantidade, ela própria os cria; mas com uma *realidade maior* em relação às ordens relacionadas às ações humanas, que não são marcadas por pontos, linhas, superfícies e figuras” (SN §349). Note-se que a síntese geométrica, funciona aqui muito mais como um modelo de conhecimento auto-produtivo do que como um apego a um princípio metódico que deseja impor ao universo da *práxis* uma racionalização matemática. Isto porque a *Ciência Nova* não trabalha com a projeção das relações matemáticas e ideais (“pontos, linhas, figuras”) sobre o universo histórico-social; ao contrario, ela busca construir, produzir ou descobrir as proporções, as relações constantes, as simetrias que, numa primeira visada, não são evidentes nas instituições sociais constituídas historicamente como as línguas, as formas de governo e a jurisdição. É nesse sentido que podemos entender a afirmação de Vico de que toda a matéria que compreende o conjunto dos artefatos deveria ser reduzida a uma “forma de Ciência” que reunisse os dois lados da moeda, os testemunhos filológicos e as razões da filosofia: “A filosofia considera a razão, de que procede a ciência do verdadeiro; a filologia considera a autoridade do arbítrio humano, de que resulta a consciência do certo” (SN §7). Assim, segundo Vico, em vez das relações que se dão exclusivamente na ordem das idéias, o procedimento sintético indica na verdade uma composição ou ordenação racional da matéria (as *res gestae*) que, uma vez feita na história enquanto produto da ação humana, precisa ser reconsiderada no plano da razão, ou seja, precisa ser filosoficamente ordenada segundo um procedimento crítico. O que Vico quer dizer é que sem o componente filológico, a forma “demonstrativa”, a concatenação dos elementos, axiomas, definições que formam um sistema com ne-

cessidade intrínseca, fica apenas num nível abstrato sem jamais tocar o plano da efetividade histórico-social. Vico reconhece no método de Bacon (*cogitata et visa*), também compartilhado por Espinosa, a capacidade de submeter o material visado a um escrutínio, dando testemunha e pondo diante dos olhos “as coisas medidas em idéia nesse mundo de nações” (SN §359).

A primeira consequência que Vico retira deste método é uma reviravolta teórica que subverte a falsa imagem de uma “idade de ouro”. A *Ciência Nova* é, por assim dizer, um ajuste de foco em relação ao procedimento acrítico que Vico chama de “ vaidade dos doutos”, ou seja, o tipo de abordagem que projeta no passado idéias, formas de pensar, regras e convenções de uma época culta e esclarecida e, com isso, acaba distorcendo ou encobrindo a ordem natural das coisas. Note-se que aqui, diferentemente de Espinosa, mas em perfeita consonância com seu pensamento, Vico amplia seu campo de análise e opera para além das *Escrituras* reveladas, aplicando este método diretamente ao que ele denomina de “sabedoria poética” das nações pagas, que englobam, na sua origem mitológica, o conjunto de estruturas (políticas, jurídicas, lingüísticas) que estão na origem do universo social do homem como um todo. Os poemas de Homero, por exemplo, eram vistos antes de Vico como o fruto de um poeta rico em “sabedoria elaborada”, e não como “dois enormes tesouros onde se guardavam os usos e costumes da Grécia primitiva” (SN §904). Com isso, aplicando às fábulas a definições conceituais que vão ao encontro de um sentido imanente a elas, Vico reivindica uma nova postura que o historiador, o erudito, o filólogo deveria assumir diante da “história fabulosa”. Essa postura, que é a espinha dorsal da *Ciência Nova*, Vico denomina “nova arte crítica”. O núcleo desta “nova arte crítica” esta no fato de se reconhecer o processo de exteriorização da mente primitiva a partir de suas origens e, ao mesmo tempo, procurar ordenar o conjunto de manifestações da mente segundo um procedimento crítico. Nos termos de Vico: “dando às fábulas, por intermédio de nossa razão os sentidos que essa razão determina (já que até agora os sentidos que elas receberam foram caprichosos) e fazendo nossas as coisas do tempo obscuro, que até agora não foram de ninguém e que, por consequência, são legitimamente concedidas ao possuidor,

devemos desse modo iluminar essas noites, amainar essas tempestades, afastar esses obstáculos” (SN §88).

O ponto de partida de Vico seria o elo indissociável que haveria entre as palavras, as idéias e as coisas, ou seja, a simbiose entre os desdobramentos lingüísticos, a evolução dos tropos ou figuras do discurso, as modificações da mente e a dinâmica das instituições sociais, já que na definição de Vico o homem nada mais é do que “mente, corpo e palavra, e a palavra esta posta entre mente e corpo”(SN §1045). É interessante observar que esta definição fundamental na *Ciência Nova* está em sintonia com esta outra: “A ordem das idéias deve proceder segundo a ordem das coisas” (SN §238). No entanto, Vico não está aqui fazendo uma simples retomada da proposição 7 do segundo livro da *Ética*, já que modifica claramente o sentido desta proposição que tem uma função específica no âmbito da ontologia espinosana. Vico levará em conta as idéias no seu sentido mais amplo, encarando-as como expressões ou modificações (*modificazioni*) da mente humana, isto é, das diferentes condições e etapas da desdobra-mento da *práxis* coletiva.

Ao analisar os poemas de Homero Vico encontra uma manifestação concreta dessa modificação da mente coletiva, pois “esses povos gregos foram este Homero” (SN §875). O próprio Homero é um “universal fantástico”, “um gênero poético” (SN §873), do conjunto dos rapsodos que efetivamente criaram a *Ilíada* e a *Odisséia* em épocas muito distintas uma da outra, revelando na tessitura da linguagem as modificações dos costumes e da mentalidade grega: “Homero compôs jovem a *Ilíada*, quando a Grécia era adolescente e, conseqüentemente, ardente de sublimes paixões, como o orgulho, a cólera, a vingança, paixões estas que não sofrem dissimulações; por isso, admirou Aquiles, herói da força. Porém, compôs velho a *Odisséia*, quando a Grécia havia refreado um pouco os ânimos com a reflexão, que é mãe da astúcia” (SN §879). Homero é um exemplo tardio de “universal fantástico”, uma espécie de oceano de literatura para onde confluem os diferentes rios, as diferentes épocas da mente, as diferentes variações lingüísticas expressas nas fábulas: “a fala poética, como temos meditado por força desta lógica poética, correu por um longuíssimo período dentro do tempo histórico, com os grandes rápidos rios se espalham muito dentro do mar e conservam doces

as águas aí lançadas pela violência do curso” (SN §412). Isso não quer dizer que Vico irá se deter num elogio retórico ao primeiro gênero de conhecimento, apontando para sua postura criadora contida nos “universais fantásticos”, pois é somente com o advento da razão que tudo passa a ser concebido nos termos dos “universais racionais”, ou seja, pela formulação racional do conceito, ultrapassando assim a pré-compreensão do mundo que serve de estofo para uma compreensão histórico-social regulada por um procedimento filosófico-filológico que está na base da *Ciência Nova*.

Para concluir, gostaria de chamar a atenção para um ponto do pensamento de Vico ainda é bastante mal compreendido: refiro-me à definição viquiana de um *historia ideal eterna* (*storia ideale eterna*), que se interpreta erroneamente na direção de uma filosofia da história pré-hegeliana.

Quando fala de uma história ideal eterna, certamente Vico tem em mente os desdobramentos de tipologias, as famosas idades das nações (divina, heróica, humana), que depois seriam vulgarizadas por Augusto Comte na linha de uma *filosofia universal da história*. Não é assim que a coisa se passa na *Ciência Nova*, uma vez que Vico não constrói sua idéia de história segundo uma perspectiva finalista, teleológica. Segundo esta perspectiva teleológica, as formas de vida de uma sociedade primitiva, fundadas na imaginação tendem a desaparecer ou serem superadas definitivamente com o advento da razão. Ora, para Vico, como para Espinosa, este é justamente o erro da vaidade dos doutos e dos filósofos que desconhecem a verdadeira “natureza humana” e, por isso, a verdadeira história (a *storia ideale eterna*). Nesta “história”, que não pertence a nenhuma nação determinada, mas que atravessa todas elas, os traços positivos ou negativos da vida arcaica não desaparecem simplesmente com uma idéia reguladora que a razão projeta no futuro para afirmar no tempo a idéia de progresso (Kant). Ao contrário, na viquiana “história ideale eterna”, a superstição, o temor e todo o campo das paixões, vigoram eternamente, assim como a poesia e a arte continuam perpetuamente presentes no fluxo-refluxo (*corsi-ricorsi*) da potência das nações. Para Vico, nada garante que a razão fechada sobre si mesma pode livrar os homens da sua condição natural, como mostra a recorrência da barbárie e da superstição ao longo dos tempos. Neste sentido, as

teses de Vico também vão na direção oposta a de uma teodicéia abstrata que mostraria os passos de Deus ou do Espírito Absoluto na terra (Hegel).

A expressão viquiana "*storia ideale eterna*" indicaria na verdade um princípio heurístico ou a definição de uma estrutura comum que permite pensar a unidade no interior da diversidade das nações. Ao invés de uma filosofia da história universal, a *Ciência Nova* está mais próxima da tentativa de fundamentar as ciências humanas, ligando-se assim à moderna antropologia e aos estudos comparatistas. Isso já é sugerido no próprio título completo da obra: *Principi di Scienza Nuova D'intorno alla Natura Comune delle Nazioni*. Não custa lembrar, porém, que a própria idéia de uma "natureza comum", que Vico toma como ponto de partida, remonta ao *Tratado Político* de Espinosa. Assim, para Espinosa, "todos os homens, sejam bárbaros ou cultivados, estabelecem em toda parte costumes e se dão um estatuto civil, e não é dos ensinamentos da razão, mas da natureza comum dos homens, isto é, de sua condição, que se devem deduzir os fundamentos naturais do poder público" (TP, I, 7). Nesse sentido, o que Vico procura mostrar é que a "natureza humana" não é algo que se poderia projetar numa utopia. Para Vico, aliás, "a natureza das coisas humanas" não existe fora da realidade concreta, ou seja, não é nada; ao contrário, ela coincide com a situação particular da qual as próprias coisas surgem e se formam: "as coisas fora do seu estado natural nem se estruturam nem resistem" (SN §134). Assim, o próprio significado da expressão "natureza" deixa de ter um sentido rígido em Vico, que aproxima o termo da idéia de *gênese histórica ou nascimento*: "a natureza das coisas nada mais é do que seu nascimento em determinados tempos e conforme certos modos de ser" (SN §147). (...) "As propriedades dos sujeitos devem ser produzidas pela modificação ou pelo modo como as coisas *nasceram*; razão pela qual estas nos podem certificar que é essa, e não outra, a natureza ou nascimento das coisas" (SN §148).

Mas a natureza das nações não é uma potência cristalizada ou uma produção estática, mas dinâmica, transformadora. Assim, a concepção viquiana da "natureza comum das nações" leva a pensar tanto na perfectibilidade das instituições quanto na mudança do quadro político-jurídico pelo qual passam as sociedades atra-

vés dos tempos. Nas análises que Vico faz das origens das instituições, podemos ver claramente que o direito civil do súdito que se converte em cidadão estaria fundado numa idéia de humanidade que pressupõe a luta, o conflito social, a disputa entre as classes que dinamizam o jogo de poder. Para Vico, acima de todo positivismo jurídico, está o homem, encarado não como entidade abstrata, mas como ser capaz de exercer e produzir a mudança, como o portador de uma dignidade própria, uma força, *conatus* ou, como Vico gostava de dizer em sua língua natal, o *conato*, o "conatural" que transforma as relações sociais.

Bibliografia:

Vico, G.B. *Opere*. A cura di Andea Battistini, Milano, Mondadori, 1990.

Espinosa, B. *Tratado Teológico Político*, São Paulo, Martins Fontes, 2003.

_____. *Tratado da correção do intelecto & Tratado político & Ética* (Coleção os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1983).

_____. *Ética* (tradução parcial da equipe do Grupo de Estudos Espinosanos. Coord. Marilena Chauí, Depto. de Filosofia, USP).

Tosel, A. *Le déplacement de la critique de Spinoza à Vico*, Revue de Métaphysique e de Morale, n.4, 1999.

Aproximaciones al concepto de lo político en Marx-Spinoza

Carlos Casanova (U. de Chile)

1.- En una primera fase de la producción intelectual marxiana, que va de 1841 a 1843 y que se extiende hasta 1846, hay una recepción manifiesta en el joven Marx de ciertos pasajes de la obra de Spinoza. En 1841, Marx toma nota de su lectura del *Tractatus theologico-politicus* y de parte de la *Correspondencia* spinoziana. Y en 1842, cuando se desempeña como periodista en los *Anales Alemanes*, Spinoza es referido junto a todos aquellos pensadores que fueron expresión de la libre opinión y de la autonomía de lo político. El filósofo holandés es citado por Marx como uno de los nombres de una nueva época, en la que el estado político gravita sobre su propio centro, libre del poder teocrático. Finalmente, en 1843, el pensador alemán concreta el plan de una crítica de la filosofía del Estado de Hegel, desarrollando así una visión acerca de la democracia que comenzaba a gestarse en sus escritos periódicos. Spinoza vuelve allí a ser indirectamente invocado, mediante uno de esos enunciados que Marx ya había anotado en 1841. De manera que los primeros apuntes sobre el *TTP* desembocan en una crítica sistemática de la filosofía política hegeliana, a favor de la idea de una democracia radical. En 1844, en sus *Manuscritos*, Marx parafrasea a Spinoza, y escribe: "El hombre es una parte de la naturaleza". Sin embargo, ya en esa fecha, en el momento en que inicia sus primeras investigaciones sobre economía política, Marx ha tomado algunas distancias con respecto a su fase anterior. Este distanciamiento, es coincidente con la transformación de su punto de vista de la política y con su creciente desconfianza en relación al rol que debía ocupar la filosofía en los procesos de revolución social. De modo que en 1844 nos encontramos con un primer quiebre fundamental en la obra marxiana. Cuando Marx en esa fecha enuncia que "El hombre es una parte de la naturaleza", esta paráfrasis tendrá un sentido bastante diverso a lo que Spinoza enuncia en la *Ética*. La diferencia se hará explícita hacia 1845, en el momento en que Marx y Engels leen a Spinoza como un "idealista", y es puesto en la lista de los

“metafísicos” junto a una parte importante de la tradición filosófica francesa y alemana.

En una primera etapa, por consiguiente, Spinoza es utilizado por Marx en función de la crítica de toda forma hipostasiada de poder. Aquél ofrece uno de los medios estratégicos para una toma de posición política respecto de la idea hegeliana de Estado. Por lo que Spinoza es leído e interpretado en función de un primer distanciamiento del “idealismo dialéctico”, necesario para la definición inicial de una filosofía “materialista”. A esta filosofía, debía corresponder en Marx una determinada idea de democracia, la cual implicaba una redefinición del concepto de soberanía y, en consecuencia, un replanteamiento de la figura del Estado. Pero es precisamente contra esta filosofía que Marx, a partir de 1844, manifiesta toda su desconfianza. Digamos que su relectura de Spinoza, ya no como un materialista, sino como un pensador de la tradición idealista, va de la mano con la nueva actitud que Marx toma frente a la crítica filosófica, y particularmente ante la constitución política. Así pues, 1845, con la publicación de *La sagrada familia*, marca el momento de quiebre e interrupción de una primera fase de lectura y recepción marxiana de Spinoza.

Desde ese momento, la relación entre ambos autores no deja de ser problemática. Luego de *La ideología alemana* (1845-46), las alusiones a Spinoza son, además de esporádicas, bastante sucintas. De hecho, si lo comparamos con la insistente referencia de otros autores en obras como los *Grundrisse* (1857-58) o *El Capital* (1867), el lugar que ocupa Spinoza allí es muy menor. ¿Significa eso que no se puede hablar de una real relación entre Spinoza y Marx, más allá de la obra temprana del filósofo alemán? No obstante, creemos que la relación teórica entre ambos se extiende más allá de su lazo histórico. Vale decir: el uso marxiano de la obra de Spinoza —uso que, como vimos, cumple dentro de la primera fase del pensamiento de Marx una función estratégica— está determinado en lo fundamental por el marco de interpretación en el que ha sido leída y utilizada la filosofía spinoziana. Este marco histórico de interpretación corresponde, inmediatamente, a la lectura eminentemente política que los llamados “hegelianos de izquierda” hicieron de la *Ética* de Spinoza. Importante es, en este sentido, la interpretación de Feuerbach (1804-1872), para quien el pensamiento de Spinoza ocupó un lugar estratégico en la crítica

contra la religión y, por medio de ésta, contra la filosofía especulativa hegeliana. La influencia de Feuerbach sobre el joven Marx, como se sabe, será determinante en su elaboración del concepto de alienación (*Entfremdung*), así como en el desarrollo de una antropología materialista. Sin embargo, es posible ir más allá de este contexto histórico de recepción de la obra de Spinoza. Más allá de la frontera epocal de la interpretación marxiana, determinada por la lectura post-hegeliana de Spinoza, es posible dar cuenta de un “Spinoza” que no pudo conocer Marx, y que permite restituir una comunidad filosófica entre los dos, por sobre su lazo histórico.

Desde este punto de vista, cruciales son aquellas interpretaciones contemporáneas que han mostrado una relación teórica y no simplemente histórica entre el pensamiento de Spinoza y la filosofía marxiana; un lazo teórico entre los dos pensadores que se anuda a partir de una lectura novedosa de Spinoza.

2.- Sabemos que es Althusser quien se vuelve determinante en la apertura de una serie de interpretaciones que harán visible el vínculo ontológico-político entre Marx-Spinoza. Ahora bien, en ese lazo lo que permanece problemático y no siempre plenamente dilucidado es el concepto de lo político. ¿Hay verdaderamente un concepto común de lo político entre ambos pensadores? Y si lo hay ¿cuál es éste? En lo que sigue, intentaré una aproximación a dicho concepto, desde la perspectiva del uso marxiano de la filosofía de Spinoza. Me concentraré principalmente en la obra temprana del filósofo de Tréveris, para desde allí mostrar algunas diferencias fundamentales con el concepto de lo político en Spinoza. Nuestro propósito es el siguiente: mostrar en qué medida el uso explícitamente político de Spinoza en la obra temprana de Marx está implicado en una ontología que conlleva una diferencia fundamental en lo que respecta al sentido que uno y otro le dan al concepto de política.

En su cuaderno de anotaciones, Marx copió el siguiente pasaje del *Tractatus theologico-politicus*: “las supremas potestades sólo poseen este derecho (*Jus*) de mandar cuanto quieran, en tanto en cuanto tienen realmente la suprema potestad; pues, si la pierden, pierden, al mismo tiempo, el derecho de mandarlo todo”¹. Este

¹ Marx, K., “Notas de 1841: Tratado teológico-político de Spinoza por Karl Heinrich Marx” en *Cahiers Spinoza I*, Réplique, Paris, 1977. Pp. 29-157.

pasaje, que llama la atención del joven Marx, está estrechamente ligado al concepto de democracia expuesto en el *TTP*. Allí se lee: "Así, pues, se puede formar una sociedad y lograr que todo pacto sea siempre observado con máxima fidelidad, sin que ello contradiga al derecho natural, a condición de que cada uno transfiera a la sociedad todo el poder 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 [...] El derecho de dicha sociedad se llama democracia; ésta se define, pues, como la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede"². Unas líneas más abajo, dentro del mismo capítulo, encontramos aquella frase copiada en 1841 por el joven filósofo de Tréveris. Si el pasaje anotado por Marx está asociado a un determinado concepto de democracia, es por el hecho de que en Spinoza los límites de la supremacía del poder de Estado son los de su propia potencia inmanente, la cual reside en última instancia en el poder de la multitud. Es la inmanencia de este poder la que verdaderamente determina el umbral hasta donde se extiende el derecho de mando, en el ejercicio efectivo de la potestad. De ahí, entonces, que las supremas potestades pierden el derecho de mandarlo todo, tan pronto pierden su poder efectivo, "el cual pasa a aquel o aquellos que lo han adquirido y pueden mantenerlo"³. Pero no pasa a aquellos que lo han adquirido y tienen la capacidad de conservarlo, sin que el poder supremo vuelva, "por un movimiento natural, a la multitud", donde reside "el derecho de dar nuevas leyes y de abrogar las viejas"⁴. Por lo que, incluso en el caso de un poder monárquico, "la espada o derecho del rey es, en realidad, la voluntad de la misma multitud o de su parte más fuerte"⁵.

El fragmento anotado por Marx, da cuenta de una potestad en la que ha quedado desechada toda forma de trascendencia. No hay "universales" que sirvan de principios inmovibles del poder. De manera que la soberanía del monarca o de la aristocra-

cia no está sostenida en otra cosa que en la eficacia de su poder de mando. Eficacia que se mide, cada vez, con la capacidad de sometimiento de la multitud. El límite de esta capacidad está, según Spinoza, en la utilidad: "Concluimos, pues, que el pacto no puede tener fuerza alguna sino en razón de la utilidad, y que, suprimida ésta, se suprime *ipso facto* el pacto y queda sin valor"⁶. Las supremas potestades conservan el derecho de mandarlo todo, sólo en cuanto no pierden en sí, en su propio poder, la fuerza en virtud de la cual existe el pacto. De ella depende su efectividad y, con ella, la facticidad de su derecho. Sin embargo, desde el momento en que la potencia de la multitud se ve incrementada, la utilidad común que ella persigue en sus acciones no es otra que la propia paz y libertad. La utilidad social, en tanto que libertad intensificada, se vuelve así exigencia de democracia. Ésta pasa a ser la institución más acorde con dicho bien común, en la misma medida en que ella es el derecho natural de cada uno incrementado en la forma de su constitución política.

3.- El 10 de febrero de 1842 el joven Marx le envía a Arnold Ruge un artículo para su publicación en los *Anales Alemanes*, en respuesta a las *Instrucciones* para la censura promulgadas recientemente por el rey Federico Guillermo IV. El artículo, intitulado *Observaciones sobre la reciente ordenanza prusiana referente a la censura*⁷, señala el comienzo de la corta carrera periodística de Karl Marx. La intención de aquel escrito es explícita. Se trata de una defensa contra toda forma de censura, a favor de la irrestricta libertad de opinión y de investigación periodística. Ningún criterio externo a la producción de la verdad puede ser legítimo, en tanto que forma de prescripción de los contenidos y de los modos de su publicidad. Si la libertad de pensar y de escribir deben ser un derecho absoluto es porque para el joven Marx no es posible la práctica de la censura sin que haya una subjetividad particular que se arrogue el derecho por sobre el carácter eminentemente público de la verdad.

Pero tras esta declaración explícita contra el derecho particular de censura, se asoma una determinada visión acerca de la demo-

² Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 2003. Cap. XVI. Pp. 340-341.

³ Spinoza, B., Op. Cit. Pág. 342. Este fragmento viene inmediatamente después de lo copiado por Marx.

⁴ Spinoza, B., *Tratado político*, Alianza, Madrid, 2004. Cap. VII, § 25.

⁵ Idem.

⁶ Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, Op. Cit. Pág. 339.

⁷ Este artículo está reunido junto a otros artículos de la misma época en la edición a cargo de Juan Luis Vermal, *En defensa de la libertad*, Fernando Torres Editor, Valencia, 1983. Pp. 25-48.

cracia. Es aquí donde aparece la filosofía de Spinoza. El artículo, en efecto, no sólo es una defensa a favor de la libertad de expresión, sino además deja traslucir una representación de la democracia, que anticipa una postura política más tarde desarrollada por Marx en su crítica de la monarquía constitucional. En 1842, Spinoza aparece como una de las figuras filosóficas desde la que Marx arremeterá contra la teoría política de la filosofía del derecho hegeliana.

Ahora bien, lo digno de destacar es el hecho de que esta postura filosófico-política respecto de la idea de democracia, Marx la asienta en directa relación con una interpretación política de la teoría spinoziana de la verdad. El filósofo de Tréveris parafrasea a Spinoza y escribe: *Verum index sui et falsi*⁸. Spinoza enuncia aquella frase (“la verdad es norma de sí misma y de la falsedad”) para mostrar que una idea no es sino un modo immanente de la actividad de pensar, cuyo criterio de certeza no puede radicar más que en la propia potencia de la que es expresión. La frase se ubica, desde esta perspectiva, en el marco de la definición del conocimiento y de la diferencia entre razón, entendimiento e imaginación. Pero Marx hace un uso político de esta frase. De la teoría spinoziana de la verdad Marx extrae un pensamiento de la libertad radical. De modo que lo que realmente está en juego en el plano de la defensa de la libertad irrestricta de opinión, es el conflicto político entre, por un lado, el intento de monopolización de la razón de Estado por parte del entendimiento del gobierno de turno y, por otro, la inteligencia pública que se organiza como forma de Estado del *demos*.

Esta idea de democracia se volverá mucho más patente en el primer libro que Marx concibe como crítica de la filosofía del Estado hegeliana. La frase *Verum index sui et falsi* cobra allí un manifiesto tinte político. En 1843 Marx escribe: “La democracia es la verdad de la monarquía; la monarquía no es la verdad de la democracia [...] La monarquía no es comprensible a partir de sí misma, la democracia sí. En la democracia ningún factor recibe

otro significado que el propio; todos ellos son en la realidad puros factores del *demos* total”⁹. Como se puede observar, Marx en este texto aplica al concepto de democracia lo que antaño había dicho sobre la verdad. Vale decir: así como la verdad en términos spinozianos es la luz que se manifiesta a sí misma en su propia luminosidad, así también la democracia es comprensible a partir de sí misma, desde su propia existencia; si la verdad spinoziana es la propia medida de su certeza, la democracia marxiana es la verdad en la que se expresa todo factor político. En suma, la verdad es al conocimiento, lo que la democracia es a la política.

4.- A partir de aquí, no obstante, se abre una diferencia de óptica desde la que se hace visible la esencia de la democracia. Marx en 1843 escribe que en la democracia la Constitución política toca fondo en su fundamento real, es decir, el “hombre real”, el “pueblo real”. El *demos* es pensado, así pues, como el *fondo* último desde el que se sostiene el fundamento de la política, su propia Constitución. La democracia es, en consecuencia, ese fondo que sale a la superficie y que desustancializa todo régimen político, volviéndolo un factor dependiente de aquélla. En la democracia la Constitución política es sentada como “obra del pueblo”. Ahora bien, la idea del “hombre real” o del “pueblo real” como fundamento real de lo político, toma una doble dirección en el pensamiento marxiano. Una de estas direcciones posibles es la que encontramos en los *Manuscritos de 1844*. Ahí la única realidad, no-sustancial, del hombre es su propia *praxis* como dimensión originaria de la historia. Esa *praxis genérica* es, por ende, el fondo sin fundamento de todo fundamento histórico. La *praxis*, en tanto que dimensión originaria de la temporalidad histórica, es según estos *Manuscritos* la apertura que abre la dimensión social de la vida singular de los individuos. Y es esta dimensión social la que constituye originariamente a cada individuo como un *ser-genérico* (*Gattungssein*), sin que su esencia genérica sea pensada como el *telos* de su actividad particular, sino como la acción que acompaña en todo momento la experiencia vivida del hombre¹⁰.

⁸ “¿Qué puede haber más claro y cierto como norma de verdad –escribe Spinoza en su *Ética*– que la idea verdadera? Ciertamente, la verdad es norma de sí misma y de lo falso, al modo como la luz se revela a sí misma y revela las tinieblas”. Cfr. Spinoza, B., *Ética*, Alianza, Madrid, 2002. Parte segunda, pr. 43, esc.

⁹ Marx, K., *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002. Pp. 98-99.

¹⁰ Cfr. Marx, K., *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Colihue, Buenos Aires, 2004.

Nos parece que esta idea marxiana del “individuo social” se aproxima en varios sentidos a la idea spinoziana de “multitud”, si entendemos a ésta no como un sujeto dado, sino en tanto que constitución práctica e históricamente abierta¹¹. Desde esta lectura es factible, por otra parte, hacer una interpretación no teleológica ni humanista de los *Manuscritos*.

Pero la idea del “pueblo real” y de la Constitución política como “obra del pueblo”, toma asimismo una dirección diversa. El “hombre real” adquiere el sentido de un sustrato subjetivo, depositario de la verdad, desde la que se descifra el enigma de toda política. El “hombre real” aparece como la unidad universal, principio de determinación de la democracia en su verdad. La cuestión aquí es en qué medida esta verdad remite a un sujeto social, extrapolítico, de la política. Pues, la interpretación según la cual la democracia, en tanto que unidad de lo universal y lo particular, es la instancia en la que finalmente lo social es devuelto a sí mismo, a su espontaneidad, implica, en un sentido, la idea de la mutación de la teoría política en teoría social, y, por lo tan-

¹¹ Etienne Balibar ha desarrollado la tesis de una relación *transindividual* en la ontología de Spinoza entre individuos que son el producto abierto y dinámico de procesos de individuación. Cfr. su última publicación dedicada a Spinoza, *Spinoza. Il transindividuale*, Ghibli, Milano, 2002. Pp. 117-118, y ss. Balibar, en otro texto dedicado a la filosofía de Marx, aplica aquel concepto de “transindividual” para intentar pensar lo contenido en la sexta tesis de las *Tesis sobre Feuerbach* (1845). Balibar subraya que Marx utiliza allí la palabra extranjera “ensemble”, notoriamente para evitar el uso de *das Ganze*, el “todo” o la totalidad. Cfr. Balibar, E., *La filosofía de Marx*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000. Cap. 2. Por su parte, muy en sintonía con la tesis de Balibar, André Tosel habla de un universo socio-político que es pensado por Spinoza como el universo relacional de esencias singulares constituidas en un proceso perpetuo de variaciones de los individuos que lo componen. En circunstancias que el cuerpo socio-político del Estado es una pluralidad siempre ya vertebrada como multitud, es decir, como el conjunto colegiado de individuos asociados por los ciclos variables de comunicación de los afectos y escindidos por la inversión de esos ciclos en ciclos negativos. Cfr. Tosel, A., “La filosofía política en el espejo de Spinoza”, en *Revisita Actual Marx N° 1*, Buenos Aires, Julio de 2001. Pp. 89-104. Sobre el carácter histórico de este “universo relacional” Cfr. Morfino, V., *Il tempo e l'occasione: l'incontro Spinoza Machiavelli*, LED, Milano, 2002. Particularmente Cap. III.

to, la absorción de lo político por lo social¹². Si esto es así entonces lo que Marx afirma en 1843 pone en curso lo que más tarde, en 1859, se constituirá en ley de toda “revolución social”¹³. Lo político es visualizado aquí como un momento derivado y, por consiguiente, subordinado a las bases económicas de desarrollo de las fuerzas productivas. Éstas son las que verdaderamente prestan las condiciones reales, materiales, de la transformación revolucionaria de lo social.

Esta concepción, dominante en la tradición marxista, ciertamente se distancia del punto de vista spinoziano. Para Spinoza, lo social se piensa desde su institución política. Mejor dicho, no existe realidad social independiente de su organización, siempre vertebrada como *conatus* político. La democracia en Spinoza no remite a ningún sustrato o fundamento, sino a modificaciones variadas de la potencia¹⁴. Y si bien la multitud es concebida por Spinoza como una realidad “natural”, esta naturaleza corresponde a un derecho puramente abstracto en los hombres cuando no se concreta en su forma política.

¹² Cfr. Igoín, A., “De l'ellipse de la théorie politique de Spinoza chez le jeune Marx”, en *Cahiers Spinoza 1*, Réplique, Paris, 1977. Pp. 213-228.

¹³ En el famoso *Prólogo a Contribución a la crítica de la economía política*, Marx escribe, a modo de reconstrucción de su biografía intelectual: “En un estudio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes [...] Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social. Con la modificación del *fundamento económico* (la cursiva es nuestra), todo ese *edificio* (la cursiva es nuestra) se trastoca [...] Al considerar esta clase de trastocamientos, siempre es menester distinguir entre el trastocamiento material de las condiciones económicas de producción, *fielmente* (la cursiva es nuestra) comprobables desde el punto de vista de las *ciencias naturales* (la cursiva es nuestra), y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen”. *Contribución* ..., Siglo Veintiuno, México, 2003. Pág. 5.

¹⁴ Para Spinoza la constitución de cualquier Estado (*imperium*) se denomina estado político (*civitas*), y es la ciudadanía la que constituye el cuerpo íntegro del estado político. De manera que la multitud deviene sujeto político sólo a través de su existencia como cuerpo civil de la forma de Estado. Cfr. Spinoza, B., *Tratado político*, Op. Cit. Cap. III, § 1.

En las anotaciones de 1841, Marx resume una idea capital en sus reflexiones sobre la autonomía de un estado político que gravita sobre su propio centro, independiente de cualquier principio externo. Es una idea que se repite en 1846, cuando en *La ideología alemana* escribe: “desde Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, Bodin, etc., en los tiempos modernos, para no hablar de los antiguos, se expone siempre el poder como el fundamento del derecho, lo que lleva implícito la concepción teórica de la política como emancipada de la moral y el postulado del estudio aparte e independiente de la política”¹⁵. Pero en este texto Marx desplaza el centro de gravitación del poder hacia una determinada base estructural. Unas páginas más adelante añade: “Si se ve en el poder el fundamento del derecho, como hacen Hobbes, etc., tendremos que el derecho, la ley, etc., son solamente el signo, la manifestación de otras relaciones, sobre las que descansa el poder del Estado”¹⁶. Estas relaciones de las que el derecho es sólo un signo, son las relaciones sociales de producción y de intercambio que constituyen “la vida material de los individuos”. Pareciera que una cuestión esencial se juega en el modo en que se entienden esas “relaciones sociales”. O bien ellas son concebidas en el sentido del “ensemble” (ver Nota 11), como única realidad efectiva de la esencia de lo humano, aquello que existe *entre* los individuos y *entre* éstos y la naturaleza, raíz de sus múltiples interacciones prácticas. O bien son mentadas en referencia al “desarrollo” de las fuerzas productivas, cuya primera premisa son las necesidades biológicas del hombre.

En este segundo sentido, se abre el espacio de una distancia que indefectiblemente aleja a uno y otro, a Marx y Spinoza. Pues mientras éste pensó en términos de una “modificación” de la potencia de los hombres en el pasaje hacia un incremento o depresión de las fuerzas con las que perseveramos en la existencia, Marx pensó en términos de “desarrollo” de las fuerzas productivas en el hombre. En la idea de “desarrollo”, pasa de contrabando la idea de un progreso *teleológico* de la historia. Cuestión que no comporta el concepto spinoziano de “modificación”. Por otro lado, en Spinoza hay una fuerza del pensamiento, real y efectiva

en su propia potencia productiva, cuya conexión de ideas es, en su autonomía, idéntica al orden y conexión de los cuerpos. De manera que según Spinoza pensamos *con* el cuerpo, de acuerdo a una unidad en la que ninguno de los dos términos mantiene una relación de prioridad sobre el otro. En Marx en cambio, con la premisa de la necesidad, sí hay una prioridad de la realidad de las fuerzas físicas del hombre respecto del pensamiento, el cual está, en última instancia, sometido a las condiciones del “proceso natural” de la historia.

¹⁵ Marx, K. & Engels, F., *La ideología alemana*, Pueblos Unidos, Montevideo, 1971. Pág. 377.

¹⁶ Marx, K. & Engels, F., Op. Cit. Pág. 386.

Deseo y Superstición: La génesis de la “ilusión teológica” en Spinoza y Freud

Paula Hunziker (UNC-Secyt), *Marcela Rivera* (PUC, Chile)

Toda vez que se procure establecer algún vínculo entre Freud y la filosofía, entre Freud y los filósofos, será preciso recordar que la puesta en escena de una *activa* «evitación de la filosofía» permanece tramada al legado mismo de Freud. En el ensayo titulado *Autobiografía* (*Selbstdarstellung*), publicado en 1925, se expone abiertamente este rechazo de la deuda o de la dependencia filosófica por parte del fundador del psicoanálisis: “Aun en los casos en los que me he alejado de la observación —indica Freud— he *evitado* [cuidadosamente] aproximarme a la Filosofía propiamente dicha”¹. Unas líneas más abajo, el interés de cancelar cualquier sospecha de filiación filosófica recaerá sobre los nombres de Schopenhauer y de Nietzsche. Freud afirma —a pesar, o más bien en razón de una imputación de herencia que parecería demasiado natural respecto de dichos pensadores— que nada se adeuda a ellos en esta *nueva genealogía* abierta por el discurso psicoanalítico:

“Las amplias coincidencias del psicoanálisis con la filosofía de Schopenhauer [...] no pueden atribuirse a mi conocimiento de sus teorías, pues no [lo] he leído sino en época muy avanzada de mi vida. A Nietzsche, otro filósofo cuyos presagios y opiniones coinciden con frecuencia, de un modo sorprendente, con los laboriosos resultados del psicoanálisis, he *evitado* leerlo durante mucho tiempo...”².

Interrumpiendo la cadena, rechazando cualquier influjo de la filosofía y de los filósofos, Freud espera refrendar el *golpe inau-*

¹ Freud, S., “Autobiografía”. En *Obras Completas*, El Ateneo, Buenos Aires, 2003, Tomo III, pág. 2791. Es Jacques Derrida quien advierte sobre los alcances de dicha *evitación* de la herencia filosófica en la especulación freudiana. Cf., *La Tarjeta Postal*, Siglo XXI, México, 1986, p.18ss.

² “Autobiografía”, ob. cit., pág. 2791-2792. Las itálicas son nuestras.

gural que él mismo ha dado con vistas a la fundación de esta nueva historia teórica que llevará aparejada desde entonces el sello de su propia firma. Este imperativo, que prescribe a Freud cortar con el linaje filosófico, volverá a manifestarse seis años más tarde, aunque matizado por el reconocimiento de una afinidad estrecha, cuando éste sea interpelado por el doctor Lothar Bickel (“un spinozista con inclinaciones psicoanalíticas”) respecto de su relación con Spinoza. Emplazado por Bickel a desnudar su deuda con Spinoza y a explicar las razones por las que apenas lo menciona, Freud responde en una carta fechada el 28 de junio de 1931:

“Admito de buen grado mi dependencia de la doctrina spinoziana. Nunca hubo razones para que mencionara expresamente su nombre, pues concebí mis hipótesis más a partir de la *atmósfera* creada por él que del estudio de su obra. Por lo demás, *yo no buscaba una legitimación filosófica* [...] Pienso que esforzándose en comprender a un filósofo uno se impregna inevitablemente de sus ideas y que, de este modo, se sume a su guía en el propio trabajo. Por eso, yo me he igualmente abstenido de estudiar a Nietzsche...”⁴

Ahora bien, la distancia que Freud ha buscado remarcar, ¿no arrastra una dificultad asociada de suyo a toda escena de denegación? ¿No habría indicado el propio psicoanálisis que, si hay evitación, ella tiene lugar allí donde el riesgo de identificación amenaza más de cerca? ¿No es preciso evitar lo más próximo por la razón misma de su proximidad? En el marco de una interrogación pendiente sobre el estatuto del *lazo* que se tiende entre Freud y Spinoza, atendamos a las breves pero significativas referencias del analista a la figura del filósofo. En un texto de 1905, *El chiste y su relación con el inconsciente*, Freud deja deslizarse por primera vez en su obra el nombre de Spinoza, aludiendo a un juego de palabras acuñado por Heine (en su poema *Deutschlands*) para referirse al filósofo: “Spinoza, mi *Unglaubensgenossen*” (mi

³ La descripción pertenece a Yirmiyahu Yovel. Cf., *Spinoza, el marrano de la razón*, Anaya/Mario Muchnik, Barcelona, pág. 346.

⁴ Carta a Lothar Bickel del 28 de junio de 1931. En Hessing, S., “Freud et Spinoza”, *Revue Philosophique*, N° 2, 1977, pág. 168. Las itálicas son nuestras.

“compañero en la falta de fe”; mi “hermano de irreligión”) con vistas a ejemplificar el excelente rendimiento que puede tener el uso de las partículas negativas; en este caso, la partícula “*un*” añadida al término *Glaubensgenossen* (correligionario)⁵. Luego, en *Un Recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci* (texto de 1910), Freud brindará la única referencia conceptual al corpus spinozista, ligada a la noción de *amor dei intellectualis*:

“Debido a su sed de conocimiento insaciable e infatigable, se ha dicho que Leonardo es el Fausto italiano. Pero [...] en mi opinión se puede aventurar que el desarrollo de Leonardo se acerca al *modo de pensar de Spinoza*”⁶.

He aquí que, antes que la fáustica «transformación del anhelo de saber en ansia de vivir», el analista reconoce en el proyecto de Leonardo —el acceso, por el conocimiento, a una forma purificada de amor— más bien su afinidad al *modelo spinoziano*. Freud observa en el camino seguido por Da Vinci (“Nadie —dice el artista— tiene derecho a amar u odiar nada sino ha adquirido un conocimiento completo de su naturaleza”) un encuentro excepcional, de impronta spinoziana, entre potencia afectiva y aventura intelectual. Años más tarde, en 1931, encontramos la ya citada carta a Bickel. Tras esta mención, será también en el contexto de una correspondencia —sus dos cartas a Siegfried Hessing— donde la figura de Spinoza aparecerá por última vez referida en la escritura freudiana. La primera misiva, de 1932, contiene la respuesta del psicoanalista vienes recusando la invitación hecha por Hessing a colaborar en un volumen colectivo con motivo de los trescientos años del nacimiento de Spinoza:

“A lo largo de toda mi vida, mantuve una estima extraordinaria por la persona y por los resultados del pensamiento de este

⁵ Cf. Freud, S., “El chiste y su relación con el inconsciente”, *Obras Completas*, ob. cit., Tomo I, pág. 1070.

⁶ Freud, S., “Un recuerdo infantil de Leonardo”, *Obras Completas*, ob. cit., Tomo II, pág. 1584.

⁷ *Ibid.*, pág. 1583.

gran filósofo. Pero yo no creo que esta actitud me de el derecho a decir ante el mundo entero algo sobre él..."⁸.

En marzo de 1933, habiendo recibido un ejemplar de aquel volumen conmemorativo, Freud remite a Hessing sus agradecimientos, y le comenta:

"Einstein ha encontrado las palabras necesarias para decir que el amor que se puede tener por Spinoza no es suficiente para que uno aporte una contribución".

La apostilla del propio Hessing frente a esta respuesta (dice Hessing: "poniendo el acento sobre esta común actitud de «amor», Freud muestra su propio *amor por Spinoza*, y consiente compartirlo con otros") nos dispone, entonces, a seguir la pista de ese lazo fraterno que liga a Freud con Spinoza. De esa hermandad atestiguaría el ensayo de 1927, *El porvenir de una ilusión*, bajo la forma irruptiva de una cita oculta del epíteto de Heine sobre Spinoza. La alusión freudiana a aquella expresión con la que Heine se hermana al filósofo de Ámsterdam (*Unglaubensgenossen*, compañero en la falta de fe), aparece allí al modo de un hilo sutil que une en un mismo camino, por intermedio del poeta, al filósofo y al analista.

¿Qué es lo que lleva a Freud a fraternizar, en la voz del poeta, con cierta tradición filosófica atravesada por la "falta de fe"? ¿Qué hace de Spinoza un *compañero en la incredulidad*? Centrándonos específicamente en los textos freudianos de fines de los '20 (*El porvenir de una ilusión*, de 1927 y *El malestar en la cultura*, de 1930) donde se trata de la religión en su carácter de *ilusión* y en los pasajes spinozianos relativos a la *superstición* como forma fundamental bajo la cual el *conatus* queda capturado por relaciones de sumisión, quisiéramos mostrar cómo la interrogación por los alcances y los límites de lo religioso converge, para estos pensadores, en los siguientes puntos. Primero, tanto en Freud como en Spinoza, la creencia religiosa se enmarca en una *lógica de inmunización* frente al "poder de la exterioridad" (cues-

⁸ En Hessing, S., "Freud et Spinoza", *Revue Philosophique*, N° 2, 1977, pág. 169.

⁹ *Ibid.*, pág. 170.

tión que los remite a la pregunta clásica sobre la acción humana y el poder de la "fortuna" sobre ella)¹⁰. Segundo, para ambos, esta lógica de inmunización que está a la base de las creencias religiosas se funda en una determinada disposición del deseo. Tercero, ambos dan cuenta en sus análisis de la relación que articula esta orientación del deseo con el funcionamiento mismo de los dispositivos institucionales que regulan la vida en común.

I. La ilusión teológica como vía de inmunización frente al "poder de la exterioridad"

Para Freud, la experiencia primaria que está a la base de la generación de las representaciones religiosas es la experiencia de la *indefensión* frente a un mundo externo del que se depende, pero que no se domina. "La génesis de la actitud religiosa -señala el analista- puede ser trazada con toda claridad hasta llegar al sentimiento de desamparo infantil"¹¹, sentimiento que en el adulto es reactivado sin cesar por la angustia ante la omnipotencia del destino, ante la *pre-potencia* de la naturaleza indomada, que lo sojuzga por medio de la fuerza de sus elementos y del enigma de la muerte. Estos peligros (entre los que se incluirían las consecuencias del libre obrar de los instintos en el estado de naturaleza) son los que habrían llevado a los hombres a unirse y a crear la civilización. La "*función defensora*" que la cultura toma a su cargo presenta, consiguientemente, un doble aspecto: por una parte, acudir a la demanda de consuelo de los individuos frente a las graves amenazas que se ciernen sobre ellos, y por otra, propor-

¹⁰ Nuestra utilización del término "fortuna" conserva su filiación clásica, puesto que creemos posible afirmar que tanto Freud como Spinoza hacen un uso efectivamente clásico, querido o no, de este concepto. No se habla aquí de algo que acontece por azar o que es incausado. Se entiende por fortuna, más bien, lo que los griegos denominaban con la palabra *tyché*: lo que nos acontece sin la propia intervención activa, lo que simplemente nos sucede, en oposición a lo que hacemos. Decir "vida humana", en este contexto, es decir "vida expuesta a la fortuna". Seguimos aquí a Nussbaum, M., *La fragilidad del bien. Fortuna y Ética en la tragedia y la filosofía griega*, Visor, Madrid, 1995, pág. 31.

¹¹ Freud, S., "El malestar de la cultura", *Obras Completas*, ob. cit, Tomo III, pág. 3022.

cionar una respuesta a su ansia de saber, movilizada por decisivos intereses prácticos. El primer paso será, entonces, humanizar la naturaleza, trocar el carácter impersonal de las fuerzas del destino en poderosas entidades suprahumanas susceptibles de ser conjuradas, apaciguadas y sobornadas, y con ello, despojadas de una parte de su poderío. Esta, en palabras de Freud, “*sustitución de una ciencia natural por una psicología*”¹², este relevo de un anhelo de saber por el alivio inmediato que procura la transformación imaginaria de la naturaleza, hallaría su culminación en la proyección de un dios revestido de los caracteres que definen el *amparo paterno* (patentizado con este solo y único Dios el nódulo paternal oculto desde siempre detrás de toda imagen divina). Desde la perspectiva freudiana, en consecuencia, las necesidades religiosas se derivan del desamparo infantil (indefensión que remite a la infancia de la humanidad) y de la *nostalgia por el padre* que aquel desamparo suscita.

Para Spinoza, la génesis de la ilusión teológica remite a una condición de impotencia de los hombres en tanto que partes del orden común de la naturaleza, orden que el filósofo denomina como *fortuna*. “Fortuna” mienta aquí el orden de las causas exteriores que en tanto tales, desconocidas e imprevistas, desbordan la naturaleza del individuo humano. En la medida en que los hombres no conocen ni dominan las fuerzas exteriores que los afectan y los exceden en potencia, permanecerán expuestos a la pasión predominante de *temor*; inundados por la incertidumbre y la inseguridad, este estado constituirá su primera experiencia afectiva en relación con la naturaleza. ¿Cómo calmará el hombre su inquietud?, ¿cuál será la forma de compensar dicha desazón? Una serie de ficciones imaginativas serán construidas para relevar aquel sustrato afectivo marcado por el *miedo* y la *esperanza*, ambas pasiones tristes surgidas de la experiencia de estar a merced del “poder de la exterioridad”. Se crea, entonces, la ilusión de las causas finales, y a partir de ella todas las demás nociones sustitutivas tendientes a disipar dicha desazón. La conciencia remediará su originaria ignorancia respecto de las causas trastocando el orden causal de las cosas, tomando su propio modo de actuar “*conforme a fines*” como si correspondiese al modo de obrar de la

naturaleza. Imagina, entonces, dioses provistos de entendimiento y voluntad que disponen el mundo para la utilidad humana. Es aquí donde se demarca nuestro primer punto de aproximación entre Spinoza y Freud. Si, para Freud, la *ilusión teológica* remite en su origen a la “sustitución de una ciencia natural por una psicología” (como primera conquista ante la *indefensión*), para Spinoza la quimera del dios-persona constituye la transposición delirante de un orden imaginario frente al temor que suscita el poderío de las causas exteriores.

II. Lógica inmunitaria y disposición del deseo

En el *Porvenir de una ilusión*, Freud aborda el carácter “ilusorio” de las ideas religiosas a partir de su anclaje en *deseos* humanos. Se entiende por ilusión, dice, una “creencia cuando aparece engendrada por el impulso a la satisfacción de un deseo, prescindiendo de su relación con la realidad”¹³. La religión debe, entonces, su eficacia al hecho de que sus representaciones son realizaciones psíquicas “de los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la Humanidad”¹⁴. Las creencias religiosas aseguran al individuo que una solícita Providencia guardará su vida, mitigando con ello el miedo a los peligros que la fortuna le impone. Dicha divinidad recompensará, a su vez, por medio de una vida ultraterrena, las eventuales privaciones que sufra en la existencia terrenal, ampliando los límites temporales y espaciales en los que pueden satisfacerse los deseos. Por otra parte, la institución de un orden moral universal promete al individuo la victoria final de la justicia, allí donde ésta se ve permanentemente vulnerada dentro de la civilización humana. Dada la relación *existencial-imaginaria* que los hombres mantienen, debido a su situación de indefensión, con la realidad, es posible -de acuerdo a los lineamientos freudianos- establecer un paralelismo entre la conjura religiosa contra el dolor (que tiene lugar por medio de una transformación delirante de la realidad), y el mecanismo -signado por el predominio de la vida imaginativa- que está a la base de las neurosis individuales (toda vez que para el neurótico “no representa valor

¹² Freud, S., “El porvenir de una ilusión”, *Obras Completas*, ob. cit, Tomo III, pág. 2968. Las itálicas son nuestras.

¹³ *Ibid.*, pág. 2977.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 2976.

alguno la general realidad objetiva y sí únicamente la realidad psíquica"¹⁵). Allí donde el sufrimiento amenaza al hombre por todos los frentes (desde el propio cuerpo, desde el mundo exterior, desde las relaciones con otros seres humanos), el *delirio colectivo* que se ampara en la respuesta teológica entregará una poderosa inmunización ante estas inagotables fuentes de malestar. Por ello, Freud puede decir que *el secreto de la fuerza* de las ilusiones religiosas radica en la *fuerza de sus deseos*.

Dos son los pasajes del Apéndice del libro I de la *Ética*, a partir de los cuales es posible colegir -desde los planteamientos de Spinoza- un vínculo entre la reacción defensiva frente al poder de la exterioridad y cierta disposición de deseo. El primero alude al *reposo* que los hombres alcanzan una vez que ficcionan las causas finales de las cosas: "Una vez que se han enterado de ellas -dice el filósofo- se tranquilizan, pues ya no les queda motivo alguno de duda"¹⁶. El segundo, relativo a cierta *tendencia* natural del hombre a anteponer el orden a la confusión, señala:

"Y 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"¹⁷.

¿No dan cuenta dichas referencias de cierto *deseo* natural de seguridad y de orden? Es Laurent Bove¹⁸ quien remarca la constatación spinoziana de este hecho fundamental: de acuerdo a esta lectura es preciso pensar que "una necesidad de código" (esto es, de orden y sentido) se halla reclamada por la orientación de la vida como *conatus* natural de conservación. Vale decir: "los hombres *desean* no dudar", aun cuando ello signifique subvertir totalmente el orden de la Naturaleza, y transformar el *conatus* como afirmación de la potencia en un deseo paradójico de servidumbre. Si la representación de orden y seguridad es pensada por

¹⁵ Freud, S., "Psicología de las masas y análisis del yo", *Obras Completas*, ob. cit, Tomo III, pág. p. 2570.

¹⁶ Spinoza, B., *Ética*, Alianza, Madrid, 2002, pág. 96.

¹⁷ *Ibid.*, pág. 102.

¹⁸ Cf. Bove, L., "La servitude, objet paradoxal du Désir". En *Revue de l'enseignement philosophique*, París, 1983, Vol. 34, pág. 33ss.

Spinoza como una determinada forma de orientación del *conatus*, nuestro segundo punto de aproximación halla su delimitación: en ambos, la ilusión religiosa es expresiva de una determinada disposición del deseo.

III- Representación religiosa y ejercicio del poder

Para Freud, al mismo tiempo que el imaginario religioso toma a su cargo una función defensiva frente al poder de la naturaleza, despliega además otra función protectora, tanto o más relevante que la primera: resguardar al individuo contra los daños que le infiere la propia sociedad humana. La ilusión religiosa se vuelca así a la tarea de *compensar* los dolores y las privaciones que la *vida en común* impone a los individuos (ya sea mitigando la hostilidad generada por la imposición coercitiva de la labor cultural; ya sea precaviendo los sufrimientos que los hombres se causan unos a otros; o bien, velando por el cumplimiento de los preceptos culturales). Es entonces que el *anhelo* de protección contra las consecuencias de la impotencia humana se articula con la institución religiosa en tanto que *técnica de dominio*, técnica -dice Freud en *El malestar de la cultura*- que "consiste en reducir el valor de la vida y en deformar delirantemente la imagen del mundo real"¹⁹. Los sistemas religiosos ofrecen a los hombres un "acervo de *representaciones-ilusiones*" cuya aceptación incondicional está supeditada a una previa "intimidación de la inteligencia". A este precio (el de la neurosis colectiva), imponiendo por la fuerza al hombre la fijación a un infantilismo psíquico, la religión espera evitar la caída de muchos seres humanos en la neurosis individual, caída que -se alega- llevaría consigo el despliegue de los impulsos hostiles a la cultura.

En el caso de Spinoza, la teología -entendida aquí como una determina institución de la creencia- no opera sino como la conversión de la disposición del "deseo al orden" en costumbre social; hábito o costumbre que se produce y reproduce a través de una serie de ritos, ceremonias y leyes. El prejuicio finalista trocado en superstición deviene -en tanto que pasaje de la simple re-

¹⁹ Freud, S., "El malestar de la cultura", *Obras Completas*, ob. cit, Tomo III, pág. 3030.

presentación a una “práctica de intervención”- la forma fundamental bajo la cual el conatus queda capturado por la relación de sumisión. Allí, el miedo –que Spinoza mienta en el prefacio del TTP como “la causa que hace surgir, que conserva y que fomenta la superstición”²⁰-, no remite ya a una pasión original sino un afecto producido en función de la dominación, un temor de segundo grado generado por las instituciones de poder²¹. Si la religión surge, desde la perspectiva spinoziana, como un sistema de creencias tendiente a superar la contingencia, la política teológica que vendrá a erigirse sobre dicha práctica (y que, en tanto que poder teocrático, delega en algunos hombres el derecho a gobernar y dominar a otros) se revela en Spinoza en su carácter de técnica de dominio, interesada en explotar a su servicio la auto-sumisión paradójica del deseo a la seguridad. Este tercer punto de aproximación comunica a Freud con Spinoza a partir del develamiento del nexo entre el ejercicio del poder y cierta disposición de los deseos humanos.

Quisiéramos sólo esbozar un último punto de aproximación entre Spinoza y Freud. En *El Porvenir de una ilusión*, el analista sitúa la posibilidad de una liberación de esta captura del deseo -convertido en sumisión- en el ejercicio de una forma de vida signada por el ideal psicológico de la “primacía del intelecto”. La palabra «ideal» nos advierte que Freud no piensa aquí en el intelecto como fuerza inmunizadora frente a la exterioridad sino como cifra de otra relación con la indefensión primaria, una relación diferente entre *Logos* y *Ananké*, esos dioses que conducen, para él, la vida humana. El intelecto, entendido como fuerza de conocimiento de sí, abre una puerta para alcanzar de forma menos tormentosa aquellos fines que la religión espera: el amor al prójimo y la disminución del sufrimiento. Y ello es así en tanto no configura la lógica del deseo en una desvalorización de este mundo, sino en la aceptación de que sus condiciones no son las condiciones del mundo paterno. La felicidad humana depende de la aceptación de que no somos un imperio dentro de otro imperio,

sino una naturaleza al interior de una naturaleza que no está dirigida a nuestro amparo.

Siglos antes, alguien que hizo de esta aceptación el principio de una forma de vida, alguien que supo habitar una pensión en el corazón de Europa, pensó en el porvenir de esta idea, en su productividad para la “libertad de pensar” como forma de vida. Y si bien han pasado entre ambos momentos tantas cosas -como un concepto de humanidad que plantea la pregunta por el porvenir en otros términos-, una persistencia habita el lazo que une a estos “compañeros en la falta de fe”. Persistencia, en nuestra óptica, ligada al modo que toma la apuesta, apuesta ética, por el conocimiento en relación con aquello que nos “somete” a la pasividad.

Spinoza y Freud han considerado que el amparo de la ignorancia no es argumento: el conocimiento es la única herramienta para enfrentar la fortuna y las pasiones suscitadas por ella. Las pasiones humanas pueden ser comprendidas sin ira, como si tratara de “líneas, circunferencias, de puntos y rectas” (Spinoza), o bien, con un “método imparcial” -como lo es, “por ejemplo, el cálculo infinitesimal” (Freud). El conocimiento, en tanto poder del pensamiento sobre las pasiones, no es un poder de represión sino un poder de entendimiento: una pasión deja de tener efecto negativo sobre nosotros en la medida en que comprendemos su causa. Esto es, comprender que aquello que nos sucede no es más que el efecto necesario de un orden racional y comprendernos también a nosotros mismos como criaturas dentro del orden natural de las cosas. En palabras de Freud, “abandonar el hogar paterno”, condición necesaria de la libertad.

²⁰ Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 2003, pág. 62.

²¹ Cf. Casanova, C., “Imaginación y poder en Spinoza”. Actas del Coloquio *Imagen, Violencia e Historia*, Universidad de Chile/ Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Diciembre de 2005.

Intermedio político

Conjetura sobre el spinozismo de Lisandro de la Torre

Diego Tatián (UNC)

“En esta hora en que el ultramontanismo infecta el ambiente gubernativo y en parte el ambiente social argentino, me ha sido grato pronunciar en alta voz palabras independientes. La inmensa mayoría de la nación es liberal, pero el liberalismo no actúa y en cambio el clericalismo no descansa”.

Cuando en 1937 Lisandro de la Torre leyó su *Intermedio filosófico* en el Colegio Libre de Estudios Superiores ante dos mil personas, tenía casi setenta años y ya barruntaba el voluntario final. Un año antes había rechazado una cátedra universitaria. Comenzará su intervención así: “Nunca he sido conferencista, nunca he sido profesor y nunca he cultivado la palabra como un arte. Me he valido de ella como un medio de acción para la vida pública”. Poco tiempo después —estimulado por la recepción de la primera—, pronunció una segunda e inesperada conferencia sobre *La cuestión social y los cristianos sociales*, que motivaría una de las polémicas intelectuales más significativas de esos años; su antagonista —su víctima— iba a ser monseñor Franceschi, referente intelectual de la Iglesia argentina y de la derecha católica en general, quien en la revista clerical *Criterio* —de la que era director— había respondido de manera insolente a la segunda conferencia del “solitario de Pinas”.

La discusión consta en total de tres escritos de Franceschi y cuatro de Lisandro de la Torre, éstos originalmente publicados en *El Diario* y *La Vanguardia* bajo el título general de “La cuestión social y un cura”. Si el *Intermedio...* trasunta, en su heterogeneidad, un spinozismo filosófico —articulado allí a un extraño positivismo escéptico—, la polémica con el cura —en la que jamás se nombra a Spinoza— explicita un claro spinozismo político y constituye, a su manera, un tratado teológico-político argentino. Ese texto fundamental de la recepción de Spinoza en la Argentina no fue por consiguiente escrito por un filósofo, sino por un hombre de acción que siempre desconfió de la cátedra.

En un trayecto que involucra al positivismo y al "panteísmo"¹, el *Intermedio filosófico* establece una perspectiva que comienza por desmontar –sin emplear la expresión– la determinación teológica del hombre como *imperium in imperio* y acaba por hacer propia la idea contenida en la fórmula *Deus sive natura* –explicitada por De la Torre como un "Universo-Dios que no se mezclaría en el destino particular ni en los asuntos domésticos de los hombres"²–, invocando el nombre de Spinoza en dos pasajes centrales del recorrido. En el primero de ellos, para desestimar la idea de libre arbitrio como elemento que marcaría una diferenciación de esencias entre el hombre y el animal: "Pretende, sin embargo, la teología, que entre los animales y el hombre hay diferencias substanciales y afirma que el hombre es libre y los animales no. ¿Sabemos acaso si el hombre es libre y si los animales no lo son? Spinoza, en su *Ética* –que no publicó en vida por temor a las persecuciones de la Iglesia y el Estado– dice, con sobrada razón, que el libre arbitrio del hombre se reduce a la ignorancia de las causas que lo determinan"³. En el segundo, precisamente, para hacer propio el panteísmo spinozista: "El Universo y Dios serían la misma cosa y coincidiríamos así con la admirable definición panteísta de Spinoza: 'No hay entre Dios y el Mundo sino una diferencia de puntos de vista'. Ese Universo-Dios no se mezclaría

¹ Desmarcando a Lisandro de la Torre de toda posición obrerista, revolucionaria, e incluso democrática, en *El último tribuno* Eduardo Rinesi recurre a la expresión "liberal-positivismo" para designar la articulación de liberalismo político y positivismo filosófico que tiene su matriz en la generación del '80 y se extiende hasta bien entrado el siglo XX, aunque matizada por otras vertientes de pensamiento como "el panteísmo de Spinoza, el decadentismo de Spencer y el espiritualismo de Renan" –cfr. *El último tribuno. Variaciones sobre Lisandro de la Torre*, Colihue, Buenos Aires, 1996, pp. 119-120.

² Lisandro de la Torre, *Intermedio filosófico. La cuestión social y los cristianos sociales. La cuestión social y un cura*, Hemisferio, Buenos Aires, 1976, p. 36.

³ *Ibid.*, p. 15. El destronamiento del hombre como rey de la creación –como se sabe, uno de los motivos centrales del Apéndice a *Ética*, I– reaparece a lo largo del texto en varias ocasiones: "Y recuérdese –porque es muy importante– que la naturaleza no hace distinciones que demuestren de su parte predilección alguna por el hombre. Por el contrario, la naturaleza es indiferente y puso el mismo afán en la creación del hombre y en la de los microbios..." (*Ibid.*, p. 24), etc.

en el destino particular ni en los asuntos domésticos de los hombres"⁴.

Estas dos ideas centrales son contrapuestas aquí al secreto último de la teología, que es el de invocar la revelación como *non plus ultra* del conocimiento y a Dios como asilo de la ignorancia, a partir de lo cual se pretende deducir que el hombre es el centro de la creación y Dios el Emperador trascendente de lo creado. Autoconcebida como ciencia sobrenatural que remite a la autoridad de la escritura, la teología disputa con la filosofía y la ciencia en su mismo terreno, pero en realidad –como se verá luego, a lo largo de la polémica– se trata de un dispositivo político al que no son ajenos el odio, la avaricia, la codicia y la voluntad de dominar e imponer obediencia. El núcleo ideológico fundamental de la teología es explicitado al comienzo del *Intermedio filosófico* con la mayor concisión: "Mediante la revelación –se lee allí– la teología aclara fácilmente todos los enigmas. Adorna al hombre con caracteres superiores a los que poseen los demás animales (sus parientes próximos) y afirma la existencia de un Ser Supremo, cuya preocupación principal sería el destino del hombre, centro de la creación y su rey"⁵.

Hay una imbricación precisa y constante, a lo largo del texto, entre el hombre como parte de la naturaleza y "el Dios del panteísmo, que es la naturaleza". Más aún, la idea de Dios en sus variedades de Padre, Tirano -todopoderoso sea en modo paternal o despótico–, conduce naturalmente a la idea del hombre como centro y fin de la creación, y a la inversa. Sus corolarios son el culto y la adoración, de los que el panteísmo prescinde, y en ellos se apoya la dimensión política de las religiones positivas, pues "La iglesia exige a los gobiernos que impongan esa adoración". Por el contrario, "Si sólo se tratara de la divinidad de la sustancia vital –dice Lisandro–, ¿Qué le podría importar que el hombre la adore o no? No la adoran las demás especies y parece que no le importa. ¿Y qué objeto podría encontrar la sustancia divina que habría

⁴ *Ibid.*, p. 36. En realidad la cita adjudicada aquí a Spinoza no pertenece estrictamente a él sino que se trata más bien de una interpretación de Lisandro. Respecto a las lecturas de Spinoza por el joven De la Torre, cfr. el clásico de Raúl Larra, *Lisandro de la Torre. El solitario de Pinás*, Colihue, Buenos Aires, 1996, pp. 22-23.

⁵ *Ibid.*, p. 13.

engendrado el Universo, en imponer al hombre castigos como los de la Biblia...?"⁶. La casta clerical se "infiltra" en la enseñanza y la justicia; bajo la acusación de ateísmo —prosigue el senador santafecino— persigue al panteísmo que consiste en "ver a Dios por todas partes", en concebirlo como "sustancia única y causa inmanente de todo" y en comprender a los seres como "modos particulares de Dios"⁷.

La teología conduce a la teocracia. Y la religión misma, "que debería ser emblema de paz, enciende hogueras"⁸. Con esta constatación —que es la misma que la del *Tratado teológico-político*— concluye el *Intermedio filosófico*. Frente a ella, el panteísmo delatoriano vuelto explícito en esta conferencia de filosofía popular, no es sólo —ni principalmente— una posición especulativa, sino la clave para una filosofía de la paz y para una política republicana.

Pocos meses después de haber leído su *Intermedio...*, Lisandro de la Torre pronunció una segunda conferencia en el Colegio Libre, acerca de "esa minoría del catolicismo que se preocupa por la cuestión social", el llamado "cristianismo social", para demostrar su ineficacia pero sobre todo para denunciar el fariseísmo anti-evangélico de la iglesia, y el fracaso de una religión que a lo largo de tantos siglos sólo ha dado lugar a "una masa compacta [que] oye misa puntualmente mientras acumula riquezas, se entrega a los placeres e ignora el amor al prójimo"⁹. La iglesia católica ha abjurado del evangelio y del legado comunista de Jesús, hasta el punto de que "si volviera a nacer —es este el núcleo de la conferencia— repudiaría a los que exaltan su nombre para entronizar a su sombra lo que él combatió al precio de su vida y posiblemente no se resignaría a ser crucificado por segunda vez sin objeto práctico. Buscaría a su alrededor a los sencillos pescadores del lago Tiberíades y los encontraría en las filas excomulgadas del comunismo..."¹⁰.

El escéptico y resignado recorrido filosófico-teológico-político de Lisandro de la Torre hubiera debido terminar aquí. Y

⁶ *Ibid.*, p. 32.

⁷ *Ibid.*, pp. 32-33.

⁸ *Ibid.*, p. 37.

⁹ *Ibid.*, p. 42.

¹⁰ *Ibid.*, p. 46.

así habría sido, si no fuera porque "un cura" —en realidad no cualquier cura sino uno de los cuadros ideológicos más encumbrados de la iglesia argentina en la primera mitad del siglo XX¹¹— tuvo la peregrina idea de escribir una réplica liviana y provocativa de la conferencia sobre los cristianos sociales. Al azar de esa réplica debemos las mejores y más encendidas páginas de Lisandro de la Torre. Y a su manera —manera fragmentada, brillante, aguda, demoledora, alejada de toda calma spinociana— constituye un pequeño tratado teológico-político, en la medida en que se trata de una disputa por el sentido de la Escritura que apela al método histórico, filosófico y crítico, para desmontar su uso ideológico por parte de un clericalismo que durante la década infame —y seguramente hasta nuestros días— busca ampliar su injerencia en la vida civil argentina imponiendo autoridad, activando persecuciones, condenas, censuras, prohibiciones —más recientemente también justificando torturas, desapariciones y asesinatos—; en suma un clericalismo animado, en la Argentina del siglo XX como en la Holanda del siglo XVII, por lo que Spinoza resumía en la expresión *odium theologicum*¹². Asimismo, positivamente, podemos considerar *La cuestión social y un cura* como un singular manifiesto por la libertad de pensamiento.

Si, como sostuviera Leo Strauss, Spinoza se ocupó de la Biblia más que de ningún otro libro debido al hecho de que constituía —y constituye aún hoy— la mayor determinante histórica de la imaginación occidental, en el mismo sentido, el último Lisandro de la Torre, casi con su aliento final, se adentra en el Evangelio por considerar necesario librar allí mismo el combate, en el modo de una operación política desmitificadora y radical sobre el texto sagrado, capaz de mostrar la adulteración ideológica que lo vacía de su originaria inspiración emancipatoria para volverlo un instrumento de obediencia. Lo que está en juego en esa disputa es no

¹¹ Monseñor Gustavo J. Franceschi, había nacido en Francia en 1881, y llegaría a la Argentina siendo muy niño. Integró distintas organizaciones socialcristianas y organizó sindicatos cristianos de tendencia anticomunista. Fue asesor espiritual de la Asociación Católica Argentina y llevó adelante una profusa acción intelectual, plenamente consustanciado con la jerarquía eclesiástica. Desde 1932 hasta su muerte en 1957 fue director de *Criterio*, un influyente semanario doctrinario, tribuna del integristismo y el nacionalismo católico. En 1955 impulsó la formación del partido Demócrata-cristiano.

¹² *Ibid.*, p. 125; p. 176.

sólo una fundamentación de la libertad de pensar sino también el destino cultural y político de la Argentina, y, en efecto, se dirime en ella la colisión de dos ideas de nación.

El viejo luchador político que conoció todos los fracasos y que pocos meses antes había renunciado a su banca de senador tras haber visto caer asesinado en plena sesión del Senado a su compañero Enzo Bordabehere por una bala que le estaba destinada a él; derrotado, se involucra en una discusión sobre el sentido de las Escrituras con una pasión militante, casi obsesiva, en sí misma incomprensible si no fuera porque descubre allí la batalla de la que dependen todas las demás¹³. “Vivimos un momento histórico —escribe—, en el cual el gobierno argentino, sugestionado por lo más sectario que tiene el clericalismo con y sin hábitos, se alza iracundo contra la libertad de pensar. Sus fiscales, sus jueces, sus ministros, sus legisladores, su policía, encuentran en todas partes doctrinas ‘disolventes’ y las cárceles se pueblan de acusados”¹⁴. Concebida como contribución a una “obra de resistencia” pública, la intervención delatorreana advierte sobre los efectos, desastrosos para la república, que buscan producir la infiltración de la “maffia clerical” desde la “revolución reaccionaria” de 1930¹⁵. La discusión teológica emprendida aquí tiene por tanto una motivación política y un propósito inmediato.

La cuestión religiosa aparece así en su politicidad última y es allí donde deberán batirse “las ideas que sirven a la causa de la libertad”. Por momentos conforme una inspiración más próxima al *Tratado de los tres impostores* que al *Tratado teológico-político*, Lisandro adjudica el origen de las religiones al miedo, la credulidad, el fraude, la impostura, el lucro, la ambición de dominio y la consiguiente manipulación de conciencias que se vale de la irreductible y natural inclinación humana hacia la superstición

¹³ “El señor Franceschi no exigía, desde luego, que yo le dedicara todo el tiempo y el espacio que me ha requerido esta polémica. Se habrá comprendido que no lo he hecho por él... El señor Franceschi ha sido un plastrón providencial y nada más” (*ibid.*, p. 129).

¹⁴ *Ibid.*, p. 111.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 245-246.

—cuya persistencia no prueba ninguna otra verdad que no sea la perseverancia del miedo¹⁶.

Pero si bien, como es obvio, Lisandro no tuvo noticias de un libro llamado *De tribus impostoribus* —escrito que por lo demás ha tenido a lo largo de la historia una existencia espectral más que verdaderamente real, aunque ininterrumpida, acaso porque, como dijo alguien, entraña “el inconsciente libertino de todos los siglos”¹⁷—, el *Tratado teológico-político*, en cambio, puede registrarse en todo el recorrido de la polémica sin ser jamás citado, como si se tratara de una lectura antigua y olvidada que no obstante tracciona la argumentación desde una indeterminada memoria convertida con el tiempo una manera de concebir el mundo y una inspiración permanente. La fuente explícita es aquí Renan —en particular su *Les origines du christianisme*.

En primer lugar, afirma Lisandro que existe un credo mínimo —una “enseñanza moral”, dice exactamente— que es la misma en todas las religiones; la superstición, que adultera esa enseñanza,

¹⁶ La duración como argumento de verdad es referida por Franceschi en estos términos: “cuando no quede de nosotros sobre la tierra ni el recuerdo de nuestro apellido, todavía será adorado Jesucristo en la Iglesia y en el mundo”; a lo que responde de la Torre: “Cuando no quede de nosotros sobre la tierra ni el recuerdo de nuestro apellido, el Dios Buda será adorado por millones de millones, que excederán considerablemente a los que adoran a Jesucristo. ¿Querría decir esto que el Dios Buda encarna la verdad?” (*Ibid.*, p. 178). Se recordará la demoledora respuesta de Spinoza a Burgh, uno de cuyos pasajes vale la pena citar aquí: “Lo que usted añade sobre el consentimiento unánime de las miríadas de hombres y sobre la ininterrumpida sucesión de la Iglesia, etc., es la mismísima cantinela de los fariseos. Pues también éstos, con no menor confianza que los adictos a la Iglesia Romana, aducen miríadas de testigos que, con la misma pertinacia que los testigos romanos, cuentan lo oído como si ellos mismos lo hubieran experimentado. Después, prolongan su estirpe hasta Adán. Con la misma arrogancia se jactan de que su Iglesia, propagada hasta el día de hoy, se mantiene firme e incommovible, pese al odio hostil de los gentiles y de los cristianos. Todos se escudan, ante todo, en su antigüedad... Nadie puede negar que todos los herejes salieron de sus filas, mientras que ellos se mantuvieron constantes durante varios miles de años, no porque algún imperio los forzara, sino tan sólo por la eficacia de la superstición” (Spinoza, *Correspondencia*, versión de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1988, p. 398).

¹⁷ Lecomte, Denis, *De l'athéisme au retour du religieux. Dieu, toujours Lui?*, Plon/Mame, 1996; citado por Henri Mechonnic, *Spinoza, poème de la pensée*, Maisonneuve & Larose, Paris, 2002, p. 141.

es también la misma en todas ellas¹⁸. Buda, Jesús, Mahoma, Confucio, etc., “no creyeron necesario el culto fastuoso ni el clero profesional”¹⁹, sino que propiciaron “una religión no teológica..., sencilla y de fácil comprensión”²⁰.

A partir de ese principio, la discusión tendrá como eje la disputa por el sentido del cristianismo y la figura de Cristo, cuya prédica “revolucionaria y socialista” la Iglesia católica ha invertido volviéndose “el aliado constante de todos los despotismos” — como es el caso patente de España, referido aquí de manera constante como ejemplificación histórica del compromiso político clerical²¹. En efecto, Jesús no fue más que un “reformador social” — escribe Lisandro —, que “despreciaba a los frailes de toda especie (raza de víboras, les decía), y aspiraba a la supresión del clero y de la liturgia y a la comunicación directa con Dios...”²². Más aún, “Jesucristo inauguró la lucha de clases y se pronunció por los pobres, condenando a los ricos al infierno”²³. Prístino en el evangelio de Lucas —que una antigua tradición considera como el “evangelio de la izquierda”—, el mensaje cristiano presenta una “exacta coincidencia con el apotegma bolchevique: ‘a cada cual según sus necesidades’, que el señor Franceschi encuentra degradante para el hombre y viene de Jesús y los apóstoles”²⁴. Como en general el fariseísmo clerical todo, el “cura rector de la Capilla del Carmen” —dice Lisandro— “escamotea el Evangelio de Lucas” de manera deliberada y sistemática, y “lo sustituye don el de Marcos”, desde el que se lleva a cabo una prestidigitación para negar el comunismo de los bienes, considerado aquí como la esencia del mensaje cristiano²⁵.

¹⁸ *Ibid.*, p. 147; pp. 150-157.

¹⁹ *Ibid.*, p. 156.

²⁰ *Ibid.*, p. 155.

²¹ “...a nada teme la Iglesia más que al desembrutecimiento del pueblo mantenido en la ignorancia. Donde puede quemar libros, los quema. Ya los están quemando a montones en España los frailes que asesoran a Franco. La persecución al libro caracteriza admirablemente toda la barbarie que entraña el fanatismo cristiano” (*ibid.*, p. 209).

²² *Ibid.*, p. 107.

²³ *Ibid.*, p. 170.

²⁴ *Ibid.*, p. 109.

²⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 134-135.

En los últimos artículos de la polémica, se desplaza el eje de la discusión con el objeto de mostrar la ausencia de exclusividad y originalidad de la Escritura, cuyo contenido habría sido esencialmente tomado de los antiguos Sutrás, de los Vedas, las leyes de Manú, las leyendas de Christna, Visnú, Buda. La consideración filológica e histórica del texto sagrado judeocristiano permitiría corroborar, en efecto, cómo “todas las fábulas y milagros han salido del inagotable vivero de la India, y que la ‘revelación’ del Dios cristiano se reduce a simples plagios de sus discípulos”²⁶. Asimismo, la literatura comparada indocristiana impide sostener seriamente que Moisés haya sido el autor del Pentateuco²⁷ —cosa que, habían señalado Hobbes y Spinoza, es posible corroborar *ex sola Scriptura*—, en tanto que el Génesis revela un origen fundamentalmente caldeo y asirio, y los evangelios cristianos, sobre todo, fueron tomados de los Vedas, el Lilitavistara, el Mahabarata y —afirma De la Torre siguiendo siempre a Renán— hasta de Filón el Judío.

La consideración de la Biblia como un objeto natural, en tanto depósito de máximas que expresan el carácter de los muchos pueblos de las que fueron tomadas, muestra el origen exclusivamente humano de las religiones y las despoja así de toda pretensión de exclusividad. La radical desmitologización delatorreana no deja lugar siquiera para lo que Spinoza llamaba “certeza moral”: es decir, la revelación no sólo no es verdadera sino que tampoco es necesaria ni útil. A diferencia de la “sencilla moralidad de los incrédulos”, la religión recurre necesariamente al temor sobrenatural y a la esperanza de recompensa futura como “freno moral”, sin el que “los católicos... no serían buenos ni justos”²⁸.

La religión no salva, aleja de la moralidad que dice predicar y estropea las vidas sumergiéndolas en la superstición. Pero no es de ateísmo de lo que se trata en Lisandro de la Torre, que escribe debate y piensa desde el fragor de su tiempo infame. Es desde allí, a partir de una vida dedicada a la intervención política que su texto cobra significado: “Yo no soy materialista —concluye—; yo creo en la eternidad y tal vez en la divinidad del universo, donde el hombre es un átomo insignificante. Llámese panteísta, si se

²⁶ *Ibid.*, p. 197.

²⁷ *Ibid.*, p. 186; pp. 220-223.

²⁸ *Ibid.*, p. 245.

quiere; no hago cuestión de palabras; pero hago cuestión de que las religiones positivas y milagreras son una caricatura de la divinidad. Dios ha de encontrarse en todas partes, menos en los altares²⁹.

Facultad de Filosofía y Humanidades - U.N.C.
BIBLIOTECA "ELMA E. de ESTABRO"

²⁹ *Ibid.*, p. 177.