

Spinoza

Séptimo coloquio



Diego Tatián (comp.)

 Editorial Brujas

Spinoza

Spinoza. Séptimo coloquio

Diego Tatián (comp.)

Ezcurdia, José

Spinoza : VII Coloquio / José Ezcurdia ; Marcela Rosales ; Claudio Marín Medina ; compilado por Diego Tatián. - 1a ed. - Córdoba : Brujas, 2011.
310 p. ; 21x14 cm.

ISBN 978-987-591-284-7

1. Filosofía Moderna. I. Rosales, Marcela II. Marín Medina, Claudio III. Diego Tatián, comp. IV. Título
CDD 190

© Editorial Brujas

1° Edición.

Impreso en Argentina

ISBN: 978-987-591-284-7

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.



ENCUENTRO
Grupo Editor

 Editorial Brujas

Miembros de la CÁMARA
ARGENTINA DEL LIBRO



www.editorialbrujas.com.ar

publicaciones@editorialbrujas.com.ar

Tel/fax: (0351) 4606044 / 4691616- Pasaje España 1485 Córdoba - Argentina.

Índice

Nota preliminar	9
-----------------------	---

TRAYECTO I

<i>El tiempo de las partes. Temporalidad y perspectiva en Spinoza</i> , Mariana de Gainza (UBA)	13
<i>El materialismo como ruptura epistemológica o el movimiento de la filosofía de Spinoza</i> , Cecilia Abdo Ferez (UBA/Conicet/ IUNA)	23
<i>A concepção de Estado em Benedictus de Spinoza</i> , Jecsán Girão Lopes (UFC, Brasil), Ravena Olinda Teixeira (UECE, Brasil)	33

TRAYECTO II

<i>Exterioridad y alienación en Spinoza</i> , Sergio E. Rojas Peralta (U. de Costa Rica)	41
<i>Uma investigação dos afetos como causa da felicidade ou infelicidade em Spinoza</i> , Gabriel Eleres de Aquino (UFC, Brasil)	51
<i>Crítica à doutrina religiosa da criação da realidade segundo Spinoza</i> , Alex Pinheiro Lima (UFC, Brasil)	57

TRAYECTO III

<i>Spinoza, el Cristo de los filósofos. Hacia la concepción deleuziana de lo Uno y lo Múltiple</i> , José Ezcurdia (UNAM, México)	67
<i>La filosofía poética de Spinoza sin Spinoza</i> , Cemal Bali Akal (U. de Galatasaray, Turquía)	77
<i>Deleuze – Lawrence – Spinoza</i> , Cristina Pósleman (U. de Chile)	87
<i>La idiotez de la política</i> , Marcela Rosales (UNC)	95

TRAYECTO IV

<i>Observações iniciais sobre a idéia de modo inexistente em Espinosa</i> , Luís César Oliva (USP, Brasil)	105
<i>Compreensão lógica de Deus sive Natura em Spinoza</i> , Ravena Olinda Teixeira (UECE, Brasil), Alex Pinheiro Lima (UFC, Brasil)	113
<i>O conhecimento equivocado</i> , Cátia Cristina Benevenuto (USP, Brasil) ...	121

<i>La actualidad de las tesis spinocistas sobre el problema mente–cuerpo. Una aproximación a Spinoza desde la Teoría del doble aspecto de Thomas Nagel</i> , Claudio Marín Medina (Chile)	131
<i>Do paralelismo psicofísico na Parte II da Ethica de Benedictus de Spinoza</i> , Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE, Brasil), Jayme Mathias Netto (UECE, Brasil)	141
<i>Uma crítica spinozana ao abolicionismo penal</i> , Rodrigo de Souza (UFF, Brasil)	149

TRAYECTO V

<i>El ingenio en Gracián y Spinoza: el común habitar en el tiempo</i> , Andrea B. Pac (UNPA –UARG)	161
<i>Spinoza, Newton y John Toland. Consecuencias políticas del movimiento</i> , Fernando Bahr (UNL, Conicet)	171
<i>Spinoza, Schelling: la oposición de necesidad y libertad</i> , Laura Casabella Velazco (UNSAM / IUNA)	181
<i>¿Spinoza sceptique malgré lui? El lado libre de toda auténtica filosofía según Hegel</i> , Ricardo Cattaneo (UNL)	189
<i>Marx, lector anómalo de Spinoza</i> , Miriam van Reijen (U. de Tilburg, Holanda)	199
<i>Spinoza y Deleuze: el amor, la pasión, la fuga</i> , Pablo Martín Méndez (UBA, UNLa, CIC)	207
<i>Hacer o no hacer: esa es la virtud Resonancias ético–ontológicas entre Spinoza y el taoísmo filosófico</i> , Matías Soich (UBA)	217
<i>Potencia de lo arcaico. Spinoza y los chinos</i> , Diego Tatián (Conicet)	227

TRAYECTO VI: Atrapados en Spinoza

Mesa Redonda Atrapados en Spinoza

<i>Spinozismo en acción o La tarea de leer la Ética de Spinoza en equipo</i> , María Jimena Solé (UBA/Conicet)	247
<i>Con las gafas de Spinoza</i> , Laura Romina Martín (UBA)	252
<i>El suicidio de Spinoza</i> , Mariano Javier Cozzi (UBA)	257
<i>Spinoza. Bitácora de un largo viaje</i> , Valeria Giselle Rizzo Rodriguez (UBA)	262
<i>La forma inconclusa del ser individuo</i> , Pablo Alejandro Maxit (UBA) ...	268
<i>¿Quién te entiende, Spinoza?</i> , Agustina Iglesias (UBA)	274

Apéndice

<i>El deseo (desiderium) de venganza como fundamento del cuerpo político</i> , Chantal Jaquet (U. de Paris I)	281
<i>Spinoza y la venganza. Notas sobre “El deseo (desiderium) de venganza como fundamento del cuerpo político” de Chantal Jaquet</i> , Sebastián Torres (UNC)	295

Nota preliminar

El conjunto de trabajos que este libro recoge corresponden a los textos presentados en el Séptimo Coloquio Internacional Spinoza que tuvo lugar en la Universidad Nacional de Córdoba en octubre de 2010. Como en los casos anteriores, participaron en él investigadores de universidades argentinas, latinoamericanas y europeas. El material se halla organizado en trayectos de lectura específicos, e incorpora una traducción de la conferencia que dictara Chantal Jaquet en la Escuela de Filosofía de Córdoba en septiembre de 2010, en el marco de un conjunto de actividades preparatorias del Coloquio.

Los siete volúmenes que registran estos encuentros ininterrumpidos desde hace ocho años forman un archivo de estudios e intervenciones que documentan una presencia plena de las ideas de Spinoza en las discusiones filosóficas, religiosas y políticas de nuestro tiempo, particularmente en la excepcionalidad de un momento latinoamericano de inusitada intensidad cultural y política.

TRAYECTO I

El tiempo de las partes. Temporalidad y perspectiva en Spinoza

Mariana de Gainza (UBA)

En la historia de la filosofía han aparecido recurrentemente, alimentando diversas reflexiones sobre el tiempo, dos imágenes: la figura del círculo y la figura de la recta, capitalizadas para la construcción de las nociones de una temporalidad cíclica y repetitiva, o bien, de un tiempo lineal y progresivo. La filosofía spinoziana no ha sido inmune a la asociación con ese tipo de figuras. Y muy particularmente, la lectura hegeliana de Spinoza ha promovido una *interpretación circular* del spinozismo. Una interpretación que encontramos definitivamente consagrada en el siglo XX, gracias a las *Lecciones* de Alexandre Kojève sobre la *Fenomenología del Espíritu*¹. Allí, para ilustrar el sistema spinozista, se usa la imagen del círculo como metáfora de un saber total, cerrado sobre sí, acabado, expresión de la existencia atemporal o eterna de la verdad en su necesidad².

El elogio que hace Hegel del concepto spinoziano de infinito debe estar, sin dudas, en la base de esa asociación kojéviana entre spinozismo y circularidad. Si recordamos los términos con los que Hegel, en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, festejó la concepción spinoziana del infinito como infinito en acto, comprobaremos que la remisión es explícita: “[En Spinoza] lo infinito no debe interpretarse en el sentido de una multiplicidad indeterminada, sino de un modo positivo, como un círculo que encierra dentro de sí una infinitud perfecta”³. La imagen de

¹ Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel: Leçons sur la ‘Phénoménologie de l’esprit’ professées de 1933–1939 à l’École des Hautes Études*, Gallimard, Paris, 1947 (Utilizo aquí la edición brasileña: *Introdução à leitura de Hegel*, Contraponto, Rio de Janeiro, 2002).

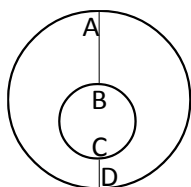
² En tanto asocia la *circularidad* al *saber absoluto* (esto es, al saber que no precisa de nada que le sea exterior para afirmar, por sí mismo, su verdad), para Kojève existe un parentesco fundamental entre los sistemas de Hegel y de Spinoza. Coincidencia que el filósofo sintetiza de la manera siguiente: “El símbolo es el mismo en los dos casos: un círculo cerrado, homogéneo (...). Basta con negar que el concepto sea una relación con algo diferente a él para afirmar el ideal del saber absoluto, es decir, circular”. Sólo que el spinozismo –una perspectiva falsa, por consagrar la supresión de la existencia temporal– consistiría, más bien, en un círculo negativo, el reverso exacto del saber absoluto hegeliano: “El error o el absurdo absoluto es y debe ser tan circular como la verdad”. Kojève, *Introdução à leitura de Hegel*, op.cit., pp. 334 y 337.

³ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, III, Fondo de Cultura Económica, México, p. 289.

un infinito circular se vincula, de esta manera, con la idea de una perfección acabada, positivamente puesta; y se vincula, también, con los rasgos concomitantes de inmanencia y presencialidad, como leemos asimismo en las Lecciones hegelianas: “*La infinitud absoluta es lo positivo que perfecciona dentro de sí, en presente, una pluralidad absoluta sin más allá*”⁴. Así, la *presencia* de lo totalizado al interior de la circunferencia carga con consecuencias precisas en relación a la temporalidad de esa existencia infinita, que debe concebirse entonces como la existencia simultánea en un tiempo *presente*.

Ahora bien, pretendemos aquí mostrar una serie de equívocos que subyacen a la identificación hegeliana de la filosofía de Spinoza con la figura del círculo, equívocos que tiene sentido esclarecer a la hora de intentar pensar el estatuto de la temporalidad en la ontología spinoziana.

La sustitución, la inversión y la omisión hegelianas



“*Spinoza —dice Hegel— recurre a figuras geométricas para ilustrar el concepto de infinito. En su obra (...), nos encontramos con dos círculos inscriptos el uno en el otro, pero no concéntricos*”⁵. Hegel se refiere al conocido ejemplo geométrico de la Carta 12, donde Spinoza, procurando dar fuerza a su argumento relativo a la inadecuación del número para la determinación de

las cosas, se vale de un caso matemático: es por su misma naturaleza que el espacio interpuesto entre dos círculos no concéntricos y de diámetros diferentes, el menor inscripto en el mayor, a pesar de ser un espacio limitado, no es numéricamente determinable, pues las desigualdades de las distancias contenidas en ese espacio y las variaciones del movimiento que debería sufrir la materia que se mueva en dicho espacio superan todo número⁶. ¿Cómo lee Hegel este ejemplo?:

“Las distancias desiguales del espacio entre AB y CD sobrepasan todo número, a pesar de que el espacio intermedio no es tan grande”. En efecto, si quisiera determinarlas todas, tendría que proceder

⁴ *Ibid.*, p. 288.

⁵ *Ibid.*

⁶ Carta 12 de Spinoza a Meyer, en Spinoza, *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988.

*en una serie infinita. Pero este proceder sería siempre defectuoso, encerraría una negación; y sin embargo, este infinito malo es algo terminado, limitado, algo afirmativo, real y presente en aquel plano como un espacio perfecto entre los dos círculos. O bien, una línea limitada está formada por una cantidad infinita de puntos: trátase de algo presente y limitado; el más allá de esa cantidad infinita de puntos, no consumados, se halla consumado en ella y ha retornado ya a la unidad*⁷.

Es en la misma presentación hegeliana del caso donde se localiza el primer y fundamental error de interpretación. El ejemplo, dice Hegel, sirve para ilustrar el concepto de infinito. Pero en realidad, el ejemplo es movilizado por Spinoza para demostrar que el número es inadecuado para concebir la determinación de un *espacio limitado*, es decir, finito. La primera y más básica precisión a ser introducida, entonces, es ésta: Spinoza no se vale de círculos para pensar el infinito positivo, es decir, aquello que es infinito en virtud de su propia naturaleza; por el contrario, es la realidad de lo finito lo que está en cuestión en el famoso ejemplo. Dicho de otra manera, de lo que se trata no es del Todo substancial como realidad infinita, sino de las “partes” de ese todo, en tanto cosas finitas y limitadas. Hegel *sustituye* la parte por el Todo.

En segundo lugar, las que en palabras de Spinoza eran una infinidad de *desigualdades de distancias* no susceptibles de ser numeradas, se transforman en la lectura hegeliana en *distancias desiguales* que no pueden ser numeradas, pues forman una serie infinita. Hegel *invierte* aquí el sustantivo y el adjetivo: transfigura las “desigualdades de distancia” en “distancias desiguales”. Y lo que para una consideración rápida podría parecer un simple matiz en la enunciación, modifica completamente el sentido del ejemplo, que tiene que permitirnos concebir adecuadamente, ahora, las *partes de la parte*, esto es, los constituyentes de esa realidad finita y limitada que se ilustra aludiendo al espacio comprendido entre dos círculos no concéntricos. Las hegelianas “distancias desiguales” se identifican directamente con los infinitos segmentos desiguales que pueden ser trazados entre los dos círculos, mientras que, por el contrario, las spinozianas “desigualdades de distancia” son las *diferencias* entre esos infinitos segmentos desiguales. En el primer caso, las partes identificadas con los segmentos pueden ser positivamente señaladas como partes discretas; en el segundo

⁷ Hegel, *op.cit.*, pp. 288–289.

caso, cada parte es una *diferencia entre* dos segmentos, la diferencia entre las distancias que cada uno de esos segmentos señala positivamente.

En tercer lugar, de esta manera de comprender las partes de ese espacio finito como diferencias entre distancias desiguales deriva el que cada una de ellas deba ser concebida como un *pasaje*. Así, el carácter necesariamente dinámico de la existencia conjunta de las infinitas partes de esa realidad circumscripta explica que Spinoza se refiera a la variación del *movimiento* de la materia circulando por ese espacio. De esta suerte, las desigualdades del espacio comprendido entre dos círculos no concéntricos constituyen el conjunto no numerable de las diferencias entre sus distancias desiguales (es decir, las *desigualdades de distancia*) o, lo que es lo mismo, la variación sin fin constituida por una infinidad de pasajes o transiciones. ¿En qué consiste la torsión hegeliana en relación a este aspecto contenido en el ejemplo? El movimiento de la materia simplemente desaparece de su consideración: Hegel *omite* la alusión spinoziana a la materia y al movimiento.

Es porque no considera en el ejemplo, precisamente, lo fundamental, que Hegel puede enfatizar los rasgos de “completitud” o “perfección actual, en el presente” que, para él, cualquier figura exhibe en su diseño de manera inmediata: un espacio perfectamente delimitado, que contiene dentro de sí una infinidad (traducida por Hegel, muy rápidamente, como “infinito positivo”) ha de encontrarse en toda figura geométrica, que admite infinitos trazos que pueden delinearse en su interior respetando las leyes de su constitución; eso explica que Hegel pueda homologar la infinidad a la que refiere el ejemplo de Spinoza con una “línea limitada” que contiene una infinidad de puntos. Y es por no considerar lo fundamental del ejemplo que Hegel puede desconsiderar la perpetua variación al interior de algo finito y limitado, que es justamente lo que le interesa a Spinoza. Lo que Hegel pierde de vista es, entonces, la propia particularidad de la ilustración spinoziana: no comprende que la no concentricidad de los círculos exige concebir lo que sucede al interior de ese máximo y ese mínimo en términos de movimiento; no comprende que, por eso mismo, las “partes” que constituyen esa cierta “interioridad” delimitada no son partes discretas, sino partes diferenciales; tampoco tiene en cuenta, en fin, que hay otra noción de *límite* en juego —diferente del límite que la circunscripción fija de un espacio establece—, pues el máximo y el mínimo son, ellos mismos, relaciones entre distancia desiguales.

El límite como determinación positiva

Lo que resulta fundamental aquí es que la noción de límite que aparece en el ejemplo de la Carta 12 no es la misma presente en aquella otra carta famosa (que también Hegel contribuyó a popularizar), la carta 50 a Jarig Jelles:

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, no podrá ser, según se ha dicho, otra cosa que una negación ⁸.

La figura no es, entonces, algo positivo, sino el *no-ser* de la cosa que delimita, pues gracias a la figura se realiza la determinación de un contenido, sí, pero desde la perspectiva de un otro externo que lo circunscribe poniéndole un término espacial. La determinación es negación en este sentido preciso, y la determinación en tanto negación constituye un límite necesariamente conectado con nuestra percepción de los cuerpos finitos (“pues quien dice que *percibe* una figura, no indica otra cosa sino que concibe una cosa determinada y cómo está determinada”, aunque “esta determinación no pertenezca a la cosa según su ser”).

El ejemplo geométrico de la Carta 12 sirve para que podamos concebir –frente a la noción de *figura* que, al implicar la idea de la determinación como negación, nos conduce a considerar la cosa según su no-ser– la otra cara de la determinación como afirmación, que nos permite considerar la cosa según su ser. Y si la Carta 12 nos incita a pensar de otra forma la determinación, eso es así porque lo que Spinoza tematiza de manera diferente allí es la noción de límite. La determinación como negación constituye la idea de límite no sólo como determinación externa, sino también como *ser de razón* (esto es, un *modo de pensar* al que no corresponde realidad alguna fuera del intelecto); y es en ese sentido que equivale a concebir una cosa según su no-ser. Pero sucede que si nos restringiéramos a esta noción de límite –como hace Hegel–, sería lícito decir que, en última instancia, lo finito en la filosofía spinoziana no tiene ninguna realidad: los

⁸ Spinoza, B., *Correspondencia*, op.cit., p. 309.

límites no son reales, sino meros entes de razón y, por eso, no son nada que realmente exista en la naturaleza. Y si el límite nada es, lo que suponemos limitado, es decir, finito, tampoco es nada: la única realidad es, de esta manera, la substancia absolutamente infinita, que no permite pensar en su interior ninguna determinación, pues toda determinación no es más que algo imaginario y subjetivo, que se disuelve en cuanto nos situamos en la perspectiva verdadera de la substancia eterna.

Frente a esta lectura no es suficiente enfatizar que la determinación externa es real y efectiva, sino que es necesario reconsiderar la noción de límite. Por eso, el ejemplo geométrico de la Carta 12 debe ser leído en relación a esa *enmienda* de la disposición inmediata a concebir el límite sólo como una determinación externa y a las cosas reales como si fueran figuras: lo que está implícito en el caso de los dos círculos no concéntricos es otra concepción del límite, que le restituye su realidad, y lo asocia a la propia consistencia positiva y al ser relacional de los seres finitos.

Si quisiéramos encontrar en el ejemplo el *límite* como negación tal como se describe en la Carta 50, hemos de prestar atención a la delimitación del espacio interpuesto por las circunferencias del círculo mayor y del círculo menor. Ese espacio está perfectamente delimitado y son las circunferencias las que hacen de él eso que existe *entre* otras cosas o cuerpos que lo determinan externamente; por eso, las circunferencias son el “no-ser” del espacio interpuesto, tanto en el sentido de que, más allá de ellas, él deja de ser ese espacio, como en el sentido de que él propio, en cuanto *es* ese espacio, es decir, según su “ser”, *no es* una circunferencia. ¿Qué es, entonces, ese espacio interpuesto entre los dos círculos?

Es un espacio *definido*, o sea, “limitado dentro de sí al llevar en sí la finitud de su definición” que, por hacer de él lo que es, excluye asimismo lo que él no es. La no concetricidad de los círculos (derivada de la *relación específica* que liga a las circunferencias) es la que define de cierta y determinada manera la constitución singular de ese contenido espacial diferente de otros, al que le incumbe un “máximo” y un “mínimo” que le son propios. El máximo y el mínimo *pertenecen* a ese contenido espacial en tanto lo constituyen, compartiendo la misma naturaleza que el resto de sus componentes: son *diferencias* entre distancias, así como lo son todas las otras “partes”. Por eso, están necesariamente imbricados con las otras relaciones diferenciales que componen ese espacio, y, por eso, el límite así concebido no es separable del “cuerpo” de la cosa: es interno. Es por eso, también, que más allá del límite, la existencia de la cosa continúa:

la materia que se mueve al interior del espacio interpuesto, aumenta al máximo y disminuye al mínimo su velocidad cuando atraviesa las *partes límites* en que la distancia diferencial es la menor o la mayor; pero luego de aumentar al máximo y de disminuir al mínimo, el movimiento prosigue al interior del mismo espacio. La materia móvil que constituye la “interioridad” concreta de ese espacio se define, de esta manera, por la proporción variable de movimiento y de reposo en la que consiste su existencia.

En fin, sabemos que para Spinoza la *duración* explica la existencia de las cosas finitas, según su naturaleza interna, como una *continuación indefinida* en la existencia⁹. Ese existir fluente, hecho de infinitas transiciones o pasajes, no admite ser “dividido” en partes autónomas o fragmentado en instantes, y en ese sentido, la existencia de las cosas finitas coincide con la esencia de esas mismas cosas: la esencia se define como potencia o esfuerzo (“que no envuelve un tiempo finito, sino indefinido”) por perseverar en la existencia”; la existencia es la duración continua que resulta o coincide con la afirmación de esa esencia como esfuerzo de perseverancia. Por eso, el ejemplo geométrico ilustra la forma en que la existencia de algo limitado coincide con el ser actual de una esencia que consiste en el esfuerzo variable pero continuo para permanecer durando, o sea, existiendo. Y en ese sentido, la Carta 12 nos ha servido para referirnos a la determinación ontológica positiva de las cosas finitas en tanto duraciones singulares.

Pero entonces, ¿qué sucede con el “tiempo”, considerado ahora en su acepción spinoziana precisa? Sabemos, y lo leemos en la misma Carta 12, que el tiempo sirve para *medir la duración*, introduciendo, así, separaciones y discontinuidades arbitrarias en ese fluir. La duración temporalmente cuantificada es, de esta forma, una duración *abstracta*, que se divide, ahora sí, en “partes” discretas, que son sus momentos individualizados y homologados según cierta medida referencial. Por eso, podemos decir, el *tiempo abstracto* considerado como medida, ha de corresponder a la sucesión discontinua de los segmentos identificados por Hegel en nuestro ejemplo.

Pero cabe hacernos ahora una última pregunta: ¿ese tiempo abstracto

⁹ “La duración es una continuación indefinida de la existencia”, dice la definición 5 de la parte II de la *Ética*; y es la duración —como leemos en la misma Carta 12 que estamos considerando— la que explica la existencia de los modos, en tanto tal existencia es “completamente diversa” de la existencia de la substancia (que sólo puede ser concebida como eterna).

es el único que la filosofía de Spinoza admite pensar? ¿El realismo de la duración (que nos permite restituir a la perspectiva spinoziana el movimiento y la “inquietud” que su lectura en términos de “quietismo eleata” le habían expropiado), implicaría prescindir de toda temporalidad como mera ilusión vacía? Ciertamente, no.

El tiempo, dice Spinoza, es un modo de imaginar, asociado a la forma en que son percibidos el movimiento y el reposo de las cosas¹⁰ (sus ritmos) por un ser que tiene conciencia de los estados que lo constituyen. El *tiempo de las partes*, por eso, debe ser pensado incorporando la perspectiva imaginaria necesariamente asociada a una determinación finita, cuando esta es caracterizada, por ejemplo, a la manera del gusanito habitante de la sangre, de la Carta 32 a Oldenburg. Ese gusanito, “dotado —como dice Spinoza— de una vista capaz de discernir las partículas de la sangre, de la linfa, etc., y dotado de razón para observar cómo cada partícula, ante el choque con otra, rebota o le comunica una parte de su movimiento, etc.” es un ser apto para imaginar el tiempo. Así, podemos concebir que sus percepciones se estabilizan y ciertos hábitos se constituyen gracias a la identificación de la aparición sucesiva y regular, en su horizonte de visibilidad, de tres partículas: a la “hora” de la aparición de la partícula A, le seguirá la “hora” de la partícula B, y luego la de la C; secuencia que determinará que el momento de la aparición de B, implique la asociación de A con la imagen de un tiempo pasado, y la expectativa de la aparición de C en un tiempo posterior. Esta organización imaginaria de la duración (estabilizada de forma más o menos arbitraria gracias a la institución de discontinuidades secuencialmente dispuestas) es, finalmente, estrictamente necesaria para la vida de los hombres, esos seres particulares cuya esencia se llama “deseo” y que, como dice Spinoza, viven en cada parte de este planeta como el gusanito en la sangre.

Podemos ahora, a modo de conclusión precisar mejor el sentido de esta polémica entablada con la interpretación hegeliana. Primero, el desplazamiento del ámbito de incumbencia del ejemplo geométrico del Todo a las Partes, nos permitió ver que no se trataba allí de mostrar la *presencia simultánea y acabada de una realidad infinita* sino, de manera muy diferente, de mostrar el movimiento y las variaciones inherentes a una realidad limitada. La duración que explica una existencia finita debe con-

¹⁰ “Nadie duda de que imaginamos también el tiempo, y ello a partir del hecho de que imaginamos que los cuerpos se mueven más lentamente, más rápidamente o con igual celeridad unos que otros”. Cf. E II, P 44, esc.

cebirse, entonces, no como presencia simultánea, sino como una articulación –noción habilitada por el énfasis en ser diferencial de los componentes– de presencias y ausencias (pues la actualidad de un estado existencial implica la ausencia de otros, que sin embargo, pertenecen a la esencia o definición de la cosa). Asimismo, contra la noción de una totalización acabada, la consideración de un límite interno entendido también como relación nos aleja de la tentación de suponer un dinamismo circunscripto al interior de fronteras fijas, inamovibles: el límite es dinámico, y no separa sino que más bien conecta un interior definido y su exterior. Luego, la incorporación de la dimensión concreta del tiempo, de la mano del gusanito de la carta 32, nos permitió ver que tampoco es lícito privilegiar la instancia del *presente*, sino que pasado–presente–y futuro se entretejen y hacen a la consistencia imaginaria de la existencia común.

Por fin, debemos decir: si el *realismo de la duración* debe concebirse entonces en contrapunto con un *realismo del tiempo* (basado en la constatación de la existencia efectiva de una experiencia imaginaria real de esa duración como tiempo), no ha de perderse de vista, sin embargo, el orden de las causas. Es la duración la que explica el tiempo, y no a la inversa¹¹. Por ahí, podemos suponer, ha de pasar la reversión crítica que una concepción spinoziana de la temporalidad, sustentada en un abordaje ontológico, permita realizar de la totalización hegeliana del tiempo.

¹¹ Mientras que en el ejemplo de los círculos, la identificación posible de segmentos discontinuos *dependía* de la existencia de aquel espacio como un espacio definido de la manera que vimos; en el caso del gusanito, la realidad de ciertos encuentros frecuentes explica que un ordenamiento temporal surja, como su efecto, y dé su consistencia imaginaria a una experiencia espacio–temporal.

El materialismo como ruptura epistemológica o el movimiento de la filosofía de Spinoza

Cecilia Abdo Ferez (UBA/Conicet/ IUNA)

En 1969, en el texto *Lenin y la filosofía*, Althusser dice que para Lenin y obviamente para él, lo *esencial* de la práctica filosófica consiste en una *intervención* en el dominio teórico, una intervención que produce un desplazamiento respecto de las categorías filosóficas existentes, modificándolas y separándose de ellas, y dejando, al desmarcarse, la huella del “*vacío de una distancia tomada*”. Producir una intervención filosófica en la historia de la filosofía, en la que parece que sólo la inercia ocurriera, dice Althusser, es justamente producir esas huellas de la nada, producir vacíos en la forma de distancias entre los conceptos y sus encadenamientos, y hacer que esas distancias tomadas dividan planos antagónicos entre los mismos, quebrando lo que hasta entonces pretendía ser un hilo de continuidad, una calma progresión de los saberes. Althusser escribe allí:

Que la filosofía tenga una historia y que sin embargo no pase nada en ella se convierte entonces en inteligible. Pues que la intervención de cada filosofía, que desplaza o modifica las categorías filosóficas existentes, y produce entonces esos cambios en los discursos filosóficos en los que la historia de la filosofía ofrece su existencia, esa intervención es lisa y llanamente la nada filosófica cuya reiteración hemos constatado, ya que efectivamente una línea de demarcación no es nada, no es siquiera una línea, siquiera un trazado, **sino el simple hecho de distinguirse, por consiguiente el vacío de una distancia tomada**. Esa distancia deja su trazo en las distinciones del discurso filosófico, en sus categorías y su dispositivo modificados, pero **todas estas modificaciones no son nada en sí mismas, ya que no actúan sino fuera de su propia presencia, en la distancia o en la no-distancia que separa las tendencias antagónicas de las prácticas científicas**, objetivo de la lucha. Lo que puede haber de verdaderamente filosófico en esta operación de trazado nulo, es **su desplazamiento**, pero éste es **relativo a la historia de las prácticas científicas y de las ciencias**. [...] Se trata entonces ciertamente de una historia *en* la filosofía, más que de una historia *de* la filosofía: una historia del desplazamiento de

la repetición indefinida de un trazo nulo, cuyos efectos son reales¹.

Me gustaría pensar bajo esta imagen de la *intervención* althusseriana, del producir historia *en la filosofía* a través de los efectos filosóficos que abren las distancias conceptuales tomadas, al paradójico no-lugar de una teoría de la materia en la filosofía de Spinoza. Como bien dirá Emilia Giancotti, Spinoza no formula una acabada teoría de la materia acorde a los parámetros establecidos –al lugar común y esperable– de los filósofos modernos de su tiempo². En la pequeña física de la *Ética* de la proposición 13 de la parte II no se encontrará ni una teoría acabada del movimiento ni una del espacio, y tampoco definiciones de la magnitud de los cuerpos, o de la figura. Tampoco se encontrarán sistemáticas y abarcativas formulaciones sobre estos puntos en otros textos de Spinoza³. Es más: al final de su vida, cuando Tschirnhaus en la carta 82 insiste en preguntarle si del “concepto de extensión” se pueden deducir *a priori* la variedad de las cosas, Spinoza le contesta que no es posible deducir las cosas singulares actualmente existentes de un concepto, pero también le dice que no ha tenido tiempo hasta entonces –1676– para explayarse bien –“en orden”– sobre la relación entre el atributo extensión y la pluralidad de las cosas materiales existentes⁴.

Giancotti da cuenta de esta falta de una teoría de la materia como si fuese una carencia del sistema de Spinoza, o en sus palabras, una “laguna”⁵. Prefiero pensar, por el contrario, siguiendo a Althusser, que es esa falta de una teoría de la materia, en un tiempo en que los modernos se distinguen de los antiguos justamente por su presencia y por su aplicación a los cuerpos físicos, o lo que es igual, por el rechazo de las formas sustanciales aristotélicas para explicar la individualización de los cuerpos, la que hace

¹ Cf. Althusser, L., *Lenin y la filosofía*, Ediciones Cepe, Buenos Aires, 1972, p. 62. Mis negritas.

² Dice Giancotti que aún cuando dignifica a la materia como atributo divino, “Spinoza did not finish a complete elaboration of a scientific theory of matter. The little treatise on physics situated between EIIP13 y P14 offers few aspects that can be related to a mechanical conception of the relation between bodies and an organicist conception of corporeal nature in its totality”. Cf. Giancotti, E., “The Birth of Modern Materialism in Hobbes and Spinoza”, en Montag, W. y Stolze, T., *The New Spinoza*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997, pp. 49–65.

³ Las referencias más sistemáticas son quizá las contenidas en los *Principios de la filosofía de Descartes*.

⁴ Cf. carta 83.

⁵ Giancotti, *op.cit.*, p. 56.

de la filosofía de Spinoza una filosofía que produce una intervención, no sólo en la historia de la filosofía, haciendo que se vuelva *historia* y no *continuidad*, sino en el materialismo moderno. Es precisamente la falta de una teoría acabada de la materia lo que pone a las teorías materialistas que piensan *en la estela de Spinoza* en un estado de permanente y necesaria incompletitud y por lo tanto, de “dependencia material” de los cuerpos existentes. Si la teoría depende materialmente de cuerpos existentes en la historia, en la duración, entonces los marcos generales para entenderlos asumirán reformulaciones variables y tomarán la forma de conceptos inestables y no-autosuficientes, o —como los llama Althusser enfatizando su contradicción interna— de “conceptos prácticos”. Esa incompletitud del sistema, esa no-cerrazón sobre sí, hace depender a los conceptos (sobre todo a los que se ofrecen como marco general, como eran para la física de la temprana modernidad el espacio, la figura, la magnitud y el movimiento de los cuerpos), de la existencia sin garantías de esos cuerpos, definidos por su vulnerable esfuerzo por seguir existiendo.

Por lo tanto, sostendremos aquí, es justamente la incompletitud del sistema, la falta de una teoría de la materia en el registro que se esperaba de un moderno —que se lee por muchos como un materialista “díscolo”—, la que hace de la filosofía de Spinoza un conocimiento —en palabras de Althusser— “objetivo”, es decir, un conocimiento concreto *de y en* situaciones concretas, que debe renovarse, por su dependencia material de las cosas existentes, con los cambios de y en esas mismas cosas y en sus relaciones. Es porque es un conocimiento objetivo, es decir, dependiente materialmente de la existencia de cuerpos reales que son al mismo tiempo objetos de pensamiento, cuerpos que redefinen sus marcos de actuación en cada situación y que pueden ser destruidos al actuar, que lo que podía aparecer, a primera vista, como una *deficiencia* en el sistema abre la posibilidad de pensar una teoría spinocista de la contingencia y de la coyuntura que ponga en riesgo también —necesariamente— la estabilidad de los saberes.

El cuerpo como “concepto práctico”

Spinoza produce dislocamientos, mixturas, y reapropiaciones de varias ideas omnipresentes en su “época” —una época que acoge, como todas, a las anteriores y posteriores, en constelaciones yuxtapuestas⁶. En

⁶ Una visión empobrecedora del período enfrenta demasiado pronto a los racionalis-

cuanto a los desplazamientos conceptuales, el ejemplo más resonante quizá sea la reformulación del concepto de sustancia, que aparecía en Descartes de modo paradójico, asegurando tres jerarquías de órdenes: Dios, o sustancia en sentido estricto; la mente o sustancia en sentido análogo o derivado, y el cuerpo, también sustancia en sentido análogo o derivado, pero sometido a corrupción. Hacer del alma y del cuerpo modificaciones o modos de la sustancia Dios produjo una des-sustancialización del alma en la filosofía de Spinoza, respecto de la de Descartes, y ancló al alma a ser idea de un cuerpo realmente existente, su primer y constitutivo objeto del pensar, del que “no se sabe lo que puede”.

Este privilegio del cuerpo no condujo, sin embargo, a Spinoza a plegarse al interés casi distintivo que mostraban los modernos en discutir en base a y a escribir sobre los puntos centrales que constituían la manera nueva, no-aristotélica, de entender la física⁷. Antes que atender a los conceptos nodales de la nueva física en su concepción sobre la materia, Spinoza pareciera relegarlos a un segundo plano y hace del cuerpo lo que Althusser llamaba un “concepto práctico”, es decir, no una invariancia del sistema, sino un indicador de la presencia, *en la teoría*, de aquello que impide que esa teoría se convierta en tautológica. El cuerpo, tomado como concepto práctico, implica que no es un elemento sobre el cual aplicar categorías —ni siquiera las de la física— ni es en sí mismo una categoría, sino actividad conjunta de las partes de ese cuerpo en la duración, una actividad *que está siendo, que es proceso sin teleologías y que por eso, no podría ser una invariancia teórica*.

Pensar al cuerpo en la modalidad althusseriana del “concepto práctico” implica entonces una intervención de Spinoza para diferenciarse del consenso sobre la física moderna de su tiempo. Es producir una diferenciación en lo que ya era una diferenciación. Porque si para Aristóteles los principios explicatorios básicos de la física eran materia y forma —sustancial o accidental—, para los modernos que lo recepcionaban, disputándolo, desde el siglo XVI (y entre ellos, para los mecanicistas), los principios

tas con los místicos, o a los antiguos y medievales con los modernos, o hace de los modernos unos copistas, con otros lenguajes, del mismo aparato conceptual previo al proceso de la secularización (que podría resumirse en el clásico lema de Carl Schmitt acerca de que todos los conceptos modernos son teológicos, secularizados). No hay, en nuestra interpretación, ni pura continuidad ni resonante ruptura, sino mezclas, reformulaciones, mensajes cifrados, dislocaciones.

⁷ Cf. Garber, D. y Rauzy, J.B., “Leibniz on body, matter and extension”, en *Aristotelian Society*, vol. 78, 2004, pp. 23–40.

básicos explicatorios de la física eran el movimiento, la magnitud, la figura y sus variantes, como la resistencia o la elasticidad⁸.

La metáfora que mejor ilustró la concepción física de estos reformadores de la filosofía, de los modernos como Galileo, Boyle, Hobbes, Descartes, Gassendi y otros, fue la de un mundo imaginado como una mesa de billar (más allá de que no se pueda homogenizar sus posiciones ni tildarlos a todos rápidamente de mecanicistas, porque algunos fueron deudores del atomismo antiguo, otros más proclives a explicar el mundo por leyes matemáticas, otros experimentales y otros racionalistas y aprioristas). A pesar de todas estas líneas divisorias de la filosofía moderna temprana, la hegemonía científica de la nueva física y sus conceptos fue tan pregnante que incluso el joven Leibniz, que de ningún modo quería contentarse con explicar sólo en este marco la existencia de los cuerpos, sino que, por el contrario, buscaba demostrar que “los fenómenos corporales no pueden ser explicados sin un principio incorpóreo, esto es, [sin] Dios”, se dispuso a justificar sus hipótesis dentro de los mismos parámetros de la magnitud, la figura y el movimiento, esto es, *dentro* de una filosofía mecánica que se mostrara limitada y por lo tanto, que demandara una fundamentación *trascendente*. El joven Leibniz, tanto como Hobbes y Descartes, convinieron en definir cuerpo, mínimamente, “como lo que existe en el espacio”.

¿Cómo aparecen estos términos de la nueva física en la obra de Spinoza? ¿Por qué decimos que están relegados? ¿No se reduce todo este problema a decir que Spinoza no era un mecanicista “puro”? Sabemos que Dios es cosa pensante y cosa extensa (E II P1 y 2) y que la extensión no puede pensarse como divisible en partes o finita, a no ser en la imaginación, y que si la extensión o la materia, como dice en el escolio de la proposición 15 de la parte I, es infinita, indivisible y la misma, “no es indigna de la naturaleza de Dios” (y es, por tanto, un atributo). Al definir a la extensión o a la materia concebida de este modo (lo que resulta muy difícil para el intelecto humano, como advierte Spinoza allí) como un atributo de la naturaleza divina, el filósofo produce dos movimientos

⁸ Los cuerpos y sus propiedades no se explicaban para los modernos en términos de las tendencias innatas que los cuerpos tendrían para comportarse de una u otra manera –por ejemplo, por la tendencia de la piedra a caerse–, o por los accidentes que originaban los cambios –por ejemplo, que el fuego cambie de color al arder–, sino en términos de las propiedades geométricas de las partículas mínimas que constituían los cuerpos mayores, por los movimientos de esas partículas y sus diversas figuras y magnitudes, que cambiaban sólo por colisión.

de desplazamiento: por un lado, elimina desde el vamos la hipótesis del creacionismo de la materia desde la nada. La materia es *desde siempre ya* un atributo de Dios, desde siempre ya eterna, desde siempre ya actividad productora, por lo que no cabe en su obra ninguna imagen creacionista, ni siquiera en términos de una hipótesis heurística (como es la hipótesis de la aniquilación del mundo propuesta por Hobbes en el cap. VII del *De Corpore*). Por el otro lado, al hacer de la materia un atributo, vuelve divino lo que en general aparece en la filosofía como causa del mal y del error. Por cuerpo, entonces, Spinoza entiende una modificación determinada de esa esencia extensa, una modificación cuya causa es Dios, en el mismo sentido en que es causa de sí, como cosa extensa (E1 P25 S). Hasta aquí, los términos de la física moderna aparecen, pero en otra constelación, que los trastoca completamente: aparecen como operadores de la imaginación, cuando imaginamos los cuerpos según tiempo, medida, número; y aparecen en el marco de uno de los modos infinitos de Dios: el del movimiento, el reposo y sus leyes⁹.

A esta significativa recontextualización (si se quiere, desligada del cientificismo) de los términos clásicos de la física moderna en la definición de cuerpo, Spinoza agrega dos inversiones que connotan aún más su operación de *intervención* en la teoría: por la proposición 11 de la parte I sabemos que hay que dar causas de que algo *no* exista, antes que dar causas de que lo haga, porque la sustancia es una fuerza infinita de producción y por tanto todos los cuerpos existen, a menos que algo les impida existir; y en la proposición 36 leemos que invierte el principio de razón suficiente, según el cual nada es sin razón, para decir que nada –ningún cuerpo, en este caso– es sin efectos.

Estos infinitos cuerpos finitos existentes, producidos y productores, se relacionan, como dijimos, en el marco de lo que podríamos llamar una estructura extensa regida por el movimiento, el reposo y sus leyes, puestos así, como tres términos distinguibles en la carta 44 a Schuller. Pero el movimiento, el reposo y sus leyes no constituyen la esencia divina, como el atributo extensión, sino que son una *modificación* de ese atributo, aunque infinita. Son un modo, tanto como son modos las cosas materiales existentes, los cuerpos. Creo que estamos aquí ante el paso clave del desplazamiento spinocista en la teoría. Hacer del movimiento, el reposo y sus leyes un modo implicaría, en nuestra interpretación, que ellos pueden interpretarse, no como una especie de reguladores incólumes

⁹ Carta 12, E II P44, E I P16 al 28. Gracias a Mariana de Gainza por las referencias.

de las relaciones entre los cuerpos, a los que ellos se ajustarían, ni como un patrón establecido de antemano para sus comunicaciones¹⁰. Hay leyes del movimiento y del reposo porque son los cuerpos los que las encarnan, y al hacerlo, las hacen existir, las determinan, las reformulan, en el entretanto de la práctica efectiva de sus relaciones. Allan Gabbey ha reformulado la difícil cuestión de cómo entender al movimiento, al reposo y a sus leyes, proponiendo que, en lugar de traducir infinito por “sin fin”, en la alusión a su ser “modo infinito”, se lo haga siguiendo lo que figuraba en los libros de gramática y de lógica de los siglos XVI y XVII¹¹. Allí se decía “modo infinito” a aquello cuya persona y número era *indeterminado*. En analogía con esa indeterminación podría interpretarse al movimiento, el reposo y sus leyes, como si fuesen formas indeterminadas de relación entre los cuerpos, formas determinables y modificables históricamente de acuerdo a los patrones de actividad que esos cuerpos existentes establezcan. Si esto fuera así, para saber cómo se relacionan esos cuerpos (o cómo constituyen persona y número, podríamos decir siguiendo con la analogía), la teoría debiera abocarse primero a conocer los modos de relación efectivamente existentes de los cuerpos efectivamente existentes, para recién entonces reconstruir, a partir de ellos, a qué se llama “leyes de movimiento y reposo” y cómo se construyen sus variaciones. Esos cuerpos, además, portarían esta indeterminación en sí, por ser ellos mismos una “proporción determinada de movimiento y reposo”, esto es, una proporción determinada de una indeterminación variable.

Si la sugestiva hipótesis propuesta por Gabbey fuera factible, las leyes del movimiento y del reposo no serían patrones fijos de las relaciones de los cuerpos, sino sus efectos, y lo verdadero que pueda decirse de esas modalidades de relación de los cuerpos existentes, o lo que es igual, lo verdadero de la teoría, estaría atado también a los cambios en la duración de esos cuerpos y de sus formas de relación, sin que esos cambios excluyan la posibilidad de la destrucción¹². De los modos infinitos y sus

¹⁰ Ellos pueden cambiar, aunque no cambie la “faz total del universo”.

¹¹ Cf. Gabbey, Allan, “Spinoza’s natural science and methodology”, en *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, 2006, pp.142–191.

¹² La mayor inversión spinocista, entonces, podría ser que hay que partir de los singulares existentes, en lugar de deducirlos de un marco teórico dado. Esto hace del cuerpo un “concepto práctico”. Me parece que así debe leerse también el paso entre las proposiciones 16 a 28 de la parte I, donde se trata de los modos infinitos, (o cómo se imbrican la sustancia y la multiplicidad de las cosas finitas): son las cosas finitas las que aparecen posteriores en el libro, y sin embargo, deben verse simultáneas a la

relaciones, del movimiento y el reposo, no se sigue la variedad de las cosas, como contesta Spinoza a Tschirnhaus, porque son ellos los que se reconstruyen a partir de esta variedad de las cosas y sus cambios.

Objetividad y contingencia. Conclusiones

Étienne Balibar dice en “Vuelve a callarte, Althusser” que la idea althusseriana de la intervención en la práctica teórica cobijó también el desdecirse del filósofo, el tachar lo que se había dicho en períodos claves de su trayectoria (cuando los demás pensaban “que él tenía la clave del marxismo”) e incluso, ciertas formas de falso silencio¹³. Pero que hay dos posiciones de las que Althusser nunca se desdijo: la primera es una tesis ontológica, que dicta que existencia y lucha son la misma cosa y que esa tesis incluiría la imagen de un “Spinoza ideal” (y obviamente, implicaría a la lucha de clases); y la segunda es una tesis epistemológica, que afirma que el conocimiento debe ser objetivo, en el sentido de incompleto, por dependiente materialmente de cuerpos vulnerables, que pugnan por existir. Bajo esas dos tesis pretendí leer la sugerente falta de una teoría acabada de la materia (y la reubicación de los términos modernos de la física, por un lado, en las operaciones de la imaginación y, por el otro, en el modo infinito del movimiento, el reposo y sus leyes), en la obra de Spinoza. Ambas tesis perennes en Althusser me parecen inseparables entre sí, y a la vez, la más fiel lectura de uno de los problemas más intrincados de la filosofía de Spinoza, el de *su* materialismo. Es porque una se sostiene, que la otra debe darse, y viceversa. Implican los límites y las potencialidades de la teoría, entendida de esta manera, como radicalmente incompleta: no es que falta una teoría de la materia en Spinoza, es que esa materia, como la teoría, estarán siempre pendientes entre sí, y también de las prácticas efectivas en que se van constituyendo, en eterno gerundio (y que también (se) imponen leyes). O como dice Balibar:

afirmación de la sustancia, en la lógica de la argumentación. La sustancia es lo sustancial de su esencia y su existencia determinada como cosas, y el modo infinito del movimiento y el reposo es lo indeterminado en abstracto de las prácticas de esas cosas, en la extensión (las leyes que concretamente van conformando). Para una lectura en sentido análogo, cf. Schnepf, R., “Die eine Substanz und die endlichen Dinge”, en Hampe, M. y Schnepf, R., *Ethik*, Akademie Verlag, Berlín, 2006, pp. 37–57.

¹³ Balibar, É., “¡Vuelve a callarte, Althusser!”, en *Escritos por Althusser*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2004, pp. 49–75.

La teoría científica no consiste en el sistema de sus propios conceptos, y menos aún en el orden de exposición (ya sea ‘analítico’ o ‘sintético’, ‘axiomático’ o dialéctico’), según el cual es preciso encadenar los conceptos para hacer un sistema con ellos. Más bien, consiste simultáneamente en ese orden de exposición y en aquello que lo resiste y lo pone en falta ¹⁴.

Pensar al cuerpo como concepto práctico, como modalidad siempre pendiente, como forma colectiva y mutable, alojada en la duración (y no como invariante teórica, ni como deducción de conceptos situados “más arriba en la escala de abstracción”, ni como algo pasible de ser diseccionado en sus “elementos componentes”), sigue siendo una intervención en la teoría y sienta las bases para pensar cómo pensar, desde Spinoza, la coyuntura y la contingencia.

¹⁴ La falta entonces no es lo incognoscible o lo que está más allá de lo pensable o de lo decible, sino que debe llamarse así al estado de “pendiente” que tiene el pensamiento materialista respecto de lo que existe y de su vulnerabilidad constitutiva. Esto encierra la posibilidad de que tanto esos cuerpos que existen ahora, con sus formas de relación y de lucha, como lo verdadero que se predica de ellos en la teoría, caduquen, y con ello, vuelvan anacrónicas –en el sentido de la tachadura althusseriana– las formas de intervención en la práctica teórica: hay en ella un anacronismo constitutivo, que impone la necesidad de encontrar siempre nuevas formas de intervención que atiendan a la coyuntura, la mayoría de las veces, en pasado.

A concepção de Estado em Benedictus de Spinoza

Jecsan Girão Lopes (UFC, Brasil)
Ravena Olinda Teixeira (UECE, Brasil)

Em primeiro lugar, vale asseverar que iniciar uma discussão a respeito da perspectiva de Estado no pensamento político do filósofo Benedictus de Spinoza é, em princípio, observar as estruturas da sua concepção. Para tal utilizaremos algumas de suas obras, a saber: *Ética*, *Tratado Político*, e o *Tratado Teológico Político*, pois sua concepção de Estado é resultado de sua visão ontológica e do entendimento que o mesmo tem sobre as paixões humanas, bem como de seu racionalismo, posto que é pela razão que os homens podem estabelecer regras para o bom convívio, isto é, garantido aos homens mais potência, pois conforme a *Ética*, bom para Spinoza é aquilo que aumenta a nossa potência e ruim é aquilo que a diminua.

Vale salientar que, Spinoza ao tratar da natureza humana, a concebe de modo claro e realista, defendendo as essências individuais, isto é, as maneiras de ser e portar-se são singulares, mesmo que pertencendo a uma única realidade, visto que são identificados como modos de uma só substância. Deste modo, no transcurso de seu pensamento busca explicar sobre a perspectiva comportamental do homem e para tal releva que as paixões promovem, em suma, discórdias, lutas e conflitos. Estas, por sua vez, se efetivam em situações particulares, bem como nas mais gerais (família e sociedade respectivamente). Assim, levando em consideração que as paixões fazem parte da natureza humana é que podemos passar a vislumbrar com mais subsídios o conceito de Estado no pensamento político deste autor. As paixões, segundo Spinoza, podem ser entendidas como afetos causados em nós por outras causas dos quais somos meramente passivos.

O homem é um modo singular da substância que tem entre suas características essenciais, por ser efeito e não causa, o padecimento, isto é, as paixões. Spinoza deixa claro na *Ética* que o homem padece à medida que não é a causa de suas ações nem de sua existência, por suas palavras: “padecemos, portanto, à medida que somos uma parte da natureza, parte que não pode ser concebida por si mesma, sem as demais”¹ então, perce-

¹ Spinoza, Benedictus de. *Ethica – Ética*. Edição bilingüe Latim–Português. Tradução e Notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. Cf. EIV, P.2 Demonstração.

bemos que as paixões são intrínsecas à condição humana e que o Estado não deve ser pensado como um ente para aniquilar as paixões, mas que venha, através da racionalidade, estabelecer regras para um convívio mais seguro e equilibrado entre os homens, pois assim como as paixões são da natureza humana é igualmente da natureza humana o desejar ou esforçar-se por continuar existindo.

Spinoza afirma, ainda na *Ética*, que um corpo precisa de outros corpos para continuar existindo, por isso os homens naturalmente precisam erigir o Estado. Desse modo, ao estudarmos o Estado em Spinoza, vemos que é de nossa própria natureza a vida coletiva e que a convivência com os outros homens é tanto útil quanto necessário.

Mas como conviver em harmonia se cada um, por natureza, tem suas próprias paixões e inclinações particulares? Spinoza infere que para se chegar e permanecer na concórdia e na paz em um determinado espaço/território, as paixões, em linhas gerais, devem ser administradas, ou seja, refreadas, haja vista que é somente dessa forma que se alcançará uma equilibrada convivência entre os homens nesse determinado espaço/território. E como eliminar as paixões não é possível, o que podemos fazer é refrear ou submeter a um controle mais socialmente adequado, por meio de instâncias políticas mais fortes. Essa perspectiva só encontra base real no erigir do Estado, onde o mesmo será, legalmente, o aplicador da regulação, do tolhimento e do cerceamento de ações particulares destoantes.

Nessa perspectiva, compreenderemos que do agrupamento (coletividade) de vários homens (sujeitos políticos individuais com suas inquietações, anseios, desejos, pensamentos, lutas, ações, conflitos e interesses) emergirá um sujeito maior, mais amplo, ou seja, o Estado. É a partir da soma dessas diversas singularidades/particularidades que teremos o Estado, uma produção humana, um indivíduo composto por indivíduos que fazem deste indivíduo maior uma extensão de sua potência para garantir a cada um sua própria potência.

O Estado é, então, aquele que garante a convivência das diversas posturas e modos de ser, por isso carrega consigo uma espécie de lógica interna expressa pelo poder. O homem, por sua vez, vislumbrará e viabilizará condições de vida melhor quando promove uma estruturação ampliada de cada particularidade. No entanto, foi necessário ao Estado promover alguns mecanismos (leis) que delimitassem sua própria ação, bem como as ações individuais. Nesse sentido, na medida em que se difundem as leis é que se promoverá o melhor funcionamento e desenvolvimento do

Estado, engendrando, desse modo, um maior equilíbrio relacional entre os homens.

Partindo da real natureza humana e tendo conhecimento de que o homem age em favor de seu próprio direito natural, ou *conatus*, é que percebemos que na filosofia política de Spinoza, o Estado surge porque o homem percebe que isoladamente sua potência é insignificante se comparada à potência que, juntamente aos demais, ele transfere ao Estado, por isso este sujeito político não surge como uma negação do direito natural, mas como a real possibilidade de efetivação deste. Assim, por direito natural Spinoza concebe que é: “unicamente as regras da natureza de cada indivíduo, regras segundo as quais concebemos ser como determinado naturalmente a existir e a agir de uma certa maneira”².

Quando considera as regras da natureza humana como direito, Spinoza subentende uma noção que não aparece na concepção de Hobbes de direito civil, isto é, a idéia de potência universal de toda a Natureza, que nada mais é do que a potência de todos os indivíduos em conjunto. Fica expresso, assim, que a potência do indivíduo faz parte dessa potência universal da natureza e, na medida em que está submetido a ela, existe e age conforme suas leis, sempre expressando essa potência a seu molde. Spinoza diz: “[...] porém [...] a potência universal de toda natureza não é mais do que a potencia de todos os indivíduos em conjunto”³.

Nas palavras de Spinoza, “tudo o que cada coisa faz segundo as leis da sua natureza fá-lo com supremo direito, pois age conforme está determinado por natureza e não pode sequer agir de outra forma”⁴. Seguindo nessa linha, Spinoza assevera que “cada indivíduo tem o supremo direito a tudo o que está em seu poder, ou seja, o direito de cada um estende-se até onde se estende a sua potência determina”⁵.

Vale asseverar que para Spinoza não existe diferença entre os que percebem e se utilizam da razão dos que menosprezam ou ignoram a verdadeira razão, haja vista que: “tal como o sábio tem o supremo direito de fazer tudo o que a razão manda, ou seja, a viver segundo as leis da razão, também o ignorante e o pusilânime têm todo o direito de fazer tudo o que o instinto lhes inspire, isto é de viver segundo as leis do instinto”⁶.

² *Tratado Teológico Político*, XVI, p.189 – Tradução de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1988.

³ *Ibid.*, *op. cit.*

⁴ *Ibid.*, p. 190.

⁵ *Ibid.*, p. 189.

⁶ *Ibid.*, p. 190.

Assim, para nosso autor o direito natural de cada ser humano é expresso, portanto, não pela razão, mas sim pelo desejo e pela potência.

Assim, é inconcebível confiar nas palavras que os homens dizem que irão cumprir, tais como pactos ou leis, pois supondo que estas leis os oprimam, desfavoreçam suas preservações, a quebra desse pacto será legítimo e obviamente natural.

Destarte, alicerçado no direito natural, nenhum homem é obrigado a cumprir os pactos que firma. Nesse sentido, concluímos que a inviabilidade de paira em qualquer tentativa política de Estado. Portanto, o cumprimento, a obediência não se faz presente no estado de natureza, mas no direito civil podemos asseverar que sim. Pois o que vale no direito natural é a potência que a natureza de cada um alcança e não o consentimento mútuo. Desse modo, na medida em que os homens não conseguem disciplinar suas paixões e, assim, governarem a si mesmos, são passíveis de quebrar os acordos. Para que os pactos firmados tenham cumprimento, cabe que os mesmos sejam baseados na natureza humana que obedece, necessariamente, ao seu esforço maior de perseverar na existência.

Nessa perspectiva, os homens agem pela esperança de um bem ou pelo temor de um prejuízo maior. “Portanto, é sobre esta lei que a sociedade poderá fundar-se, com a condição de ela reivindicar para si o direito que cada um tem de se vingar e de julgar do bem e do mal⁷”. Spinoza assim assevera que a lei universal da natureza humana expressa que: “ninguém despreza o que considera ser bom, a não ser na esperança de um maior bem ou por receio de um maior dano⁸” e, por meio dessa mesma lei, “ninguém aceita um mal a não ser para evitar outro ainda pior ou na esperança de um maior bem⁹”.

Por isso, o homem nunca cederá ao direito que tem sobre todas as coisas, a não ser “por medo de um mal maior ou na esperança de um maior bem¹⁰”. Em outras palavras, faz-se necessário que o homem imagine uma potência maior do que a sua. Caso isso não ocorra, o acordo perde sua força e torna-se passível de ser interrompido. “É por isso que será insensatez uma pessoa pedir a outra que jure para todo o sempre, sem tentar, ao mesmo tempo, fazer com que a ruptura desse pacto traga ao que o romper mais desvantagens que vantagens¹¹”.

⁷ *Ibid.*, p. 191.

⁸ *Ibid.*, p. 192.

⁹ *Ibid.*, *op. cit.*

¹⁰ *Ibid.*, *op. cit.*

¹¹ *Ibid.*, *op. cit.*

É dessa maneira que Spinoza encara o direito civil. Para nosso autor a idéia de que os homens possam construir um equilíbrio, uma ordem externa à natureza, um império dentro de um império deve ser peremptoriamente recusada. Assim, mesmo diante de um direito civil (instauração de leis positivas escritas que definem expressamente para a coletividade o justo e o injusto) as leis da natureza humana devem ser observadas e, desse modo, o direito civil não coloca, em absoluto, à margem a lei da natureza, posto que tal direito está estruturado na lei do esforço de conservação.

Nessa perspectiva, vale dizer que o direito civil gestará o Estado civil, isto é, o poder soberano, controlado por um poder público, que pode ser uma Monarquia, uma Aristocracia ou uma Democracia. Trataremos resumidamente de cada uma mais adiante.

Portanto, o Estado civil emerge para assegurar a liberdade, a segurança e a utilidade dos homens, visto que no estado natural isso é impossível de se assegurar. A ideia de contrato social indicada por Thomas Hobbes¹², Spinoza descarta, pois para ele o que faz os homens se unir são as benesses, as vantagens que terão no Estado civil. Spinoza observa essa massa reunida (Estado) como sujeito político, isto é, um sujeito indivisível onde todos fazem parte do todo.

Para Spinoza a política guarda consigo a marca principal do direito natural, ou seja, o desejo que cada um tem de governar e não ser governado. “Longe de precisar de alguém para governá-lo, o sujeito político (*conatus* coletivo) deseja governar e não ser governado ¹³”.

Assim, para realizar esse desejo, Spinoza assevera que o meio para se atingir tal perspectiva é por intermédio da Democracia, visto que na democracia todos são autores das leis, todos participam do governo (direta ou indiretamente), já que na medida em que se obedece às leis cada um está obedecendo a si mesmo, pois este(a) é o que elaborou tal lei.

A Monarquia, governo de um homem só, emerge quando se está na iminência de uma guerra, quando se está com medo da morte em uma guerra, pois os homens desarmados se submetem, entregam-se àquele que possui e sabe manejar armas. Assim, por medo, o povo acaba aceitando viver na ausência de paz, porque o rei enquanto tal ameaça constantemente os súditos devido ao seu poderio militar.

¹² Hobbes, Thomas. *O Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo, Os Pensadores, 4 ed., Nova Cultura, 1998.

¹³ Chaui, Marilena de Souza. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: 2.ed., Moderna, 2006, p. 70.

Para Spinoza, a aristocracia evolve a noção de que o Estado sob esse regime pertence ou é exercido por um grupo reduzido. Sua causa é a desigualdade econômica que faz com que um grupo com mais poder econômico se aposses do poder político.

Para se chegar a concepção de Estado no pensamento de Spinoza é preciso mostrar resumidamente o que envolve o todo de sua visão política, os pressupostos que oportunizarão a efetiva existência do Estado, como produto da ação humana. Vimos que por causa de nossa finitude temos que conviver com os demais homens. Essa relação é interdependente, de um modo sincrônico, o que mostra a importância do coletivo para cada um de nós.

Como condição de nosso ser modal temos paixões, essas paixões são resultado de nossas inclinações pessoais e são também aquilo que nos diferenciam e dos distanciam dos demais, por isso é devido as elas que nascem as dificuldades de relacionamento e os conflitos que presenciamos na vida social. Sendo assim, Spinoza infere resolutamente que as paixões não devem ser negadas e nem tampouco eliminadas, porém, devem ser refreadas para que a vida possa ser melhor desfrutada nos domínios de um espaço/território. Refrear as paixões, para Spinoza, se mostra indispensável para o engendrar de uma sociedade com condições mais harmônicas e pacíficas. E assim, cada individualidade desse mundo é um componente para a edificação de outra expressão, a do sujeito político. Para Spinoza, o sujeito político retoma em patamar ainda mais potencializado a manifestação de cada *conatus* singular. Portanto, o Estado é o verdadeiro *conatus* coletivo, instância fortalecida por vários homens, e se destina a garantir a paz e a tranquilidade não para o bem de todos, mas para o bem de cada um, pois ao erigir o Estado o homem não objetiva nada além de sua própria conservação.

TRAYECTO II

Exterioridad y alienación en Spinoza

Sergio E. Rojas Peralta (U. de Costa Rica)

Desde el inicio mismo de la *Ética*, Spinoza formula ya dos distinciones capitales para entender el modo y el individuo: *in se/in alio esse* y *per se/per aliud concipitur*¹. Las distinciones son capitales no solo porque distinguen al modo finito del atributo y, *via attributiva*, de la substancia, sino porque crean una relación de subordinación entre uno y otro. Sin embargo, dichas distinciones no conducen únicamente a dicha relación. Plantean, de hecho, el conflicto entre el modo y los demás modos, por los cuales dentro de una serie causal es determinado. Determinado desde esos dos planos, el modo finito² se constituye como alienado. Ahora bien, ¿cómo entender la alienación?

A partir de esos dos planos de determinación, se puede desplegar dos planos de análisis para tratar la cuestión de la alienación en la *Ética*. El primer plano, el de la relación modo–substancia, ha de conducir al conocimiento adecuado, con las dificultades implícitas en esa vía. El segundo, el plano intermodal, el de la *exterioridad*, incluso el de las multitudes o el de las masas, en el cual se produce el conflicto humano, que en el *Tratado Político* Spinoza rehúsa a sacar de la teoría política como constitutivo del ser humano.

Ese segundo plano conduce, por una parte, a reformular una teoría de la alienación en Spinoza y, por otra, a elaborar el conflicto como condición de la acción. Aquí habría de integrarse una teoría sobre el tiempo que pone en tensión tanto la noción de historia como la de eternidad. Es con el otro, en el encuentro conflictivo con el otro que se dibuja la alienación del modo. Cuando Spinoza formula su tesis del *sibi parere*³, tesis que seguiremos aquí, implica un reconocimiento de sí sin presentar un “ego-centramiento” y, a la vez, sin depender de la *fortuna* o de la exterioridad, contra lo cual combate Spinoza en la *Ética* como en el *Tratado Teológico–Político*. Porque si bien el modo ha de obedecerse a sí mismo, no se trata de una ceguera de esa exterioridad.

Defenderé básicamente tres tesis: una sobre el sentido de alienación

¹ Spinoza, Baruch, *Éthique*, tr. B. Pautrat, Seuil, Paris, 1999, (1D3 y 1D5). En lo sucesivo, cito la *Ética* y las otras obras de Spinoza conforme a las reglas establecidas.

² Salvo indicación contraria, la referencia al modo será siempre al modo finito.

³ Spinoza, B., *op.cit.*, 5P41S.

como constitución del individuo humano, una sobre el sentido de la enajenación como lo constituido del individuo y una tercera tesis sobre el *sibi parere*.

I. Alienación

Tanto en el *Tratado Teológico Político* como en la *Ética*, Spinoza formula implícitamente una dicotomía exterioridad–interioridad. Digo implícitamente porque la interioridad nunca es enunciada como tal⁴, y solo emerge como contraposición de la exterioridad. En dicho tratado, la exterioridad condensa el mundo de la fortuna respecto del cual el ser humano se enfrenta bajo la esperanza y el miedo, tópico que aparece casi en todas las obras de Spinoza. La fortuna condensa además aquellos objetos del deseo (placer, riqueza y honor⁵) que son exteriores, que está fuera de nuestro alcance y que en esa medida fluctúan.

En la *Ética*, la exterioridad se presenta bajo la forma de la modalidad finita y concretamente de los cuerpos exteriores. La exterioridad se constituye como una fluidez en cuanto el individuo imagina las cosas como posibles o como contingentes. El correlato de dicha fluidez es, por una parte, la duda y por otra parte, la fluctuación de ánimo⁶. La fluidez exterior se expresa como fluctuación interna y como simultaneidad (a saber como tiempo no sucesivo). La fluidez es la apertura mecánica y temporal en la cual el individuo es acaparado por el evento “esperado”. Y en dicha apertura, el individuo sufre un desgarramiento, una fractura respecto de la exterioridad. “[...] se ha de notar que los malestares e infortunios del ánimo extraen su principal origen del excesivo amor a una cosa, que está sujeta [*obnoxia*] a muchas variaciones, y de la cual no podemos nunca ser los dueños [*compos*].”⁷ El individuo puede emerger entonces o como *obnoxius* o como *compos*, como sujeto de pasiones o como dueño de sí. No sobra decir que en este pasaje, Spinoza se refiere a la parte eterna de la mente, la cual consiste precisamente en el predominio de ideas adecuadas, y es en ese sentido que habla de ser “dueño”, “amo de sí” (*compos*).

⁴ Klewer, W. “Annotations sur Gueroult”, en Bloch, O. (comp.), *Spinoza au XX^e siècle*, PUF, Paris, 1993, pp.91–99.

⁵ Spinoza, B., *Traité de la réforme de l’entendement*, PUF, Paris, 2009, §3.

⁶ Spinoza, B., *Éthique*, *op.cit.*, 2P42S y 3P17S.

⁷ Spinoza, B., *Éthique*, *op.cit.*, 5P20s (la traducción me corresponde).

Este término latino contiene además una referencia a la idea de potencia (*pos*) y a la actividad.

Ahora bien, la dicotomía está construida sobre la distinción entre *ipseitas* y *abalietas*. La *ipseitas* introduce el tema de la identidad dentro de la filosofía de Spinoza. La única entidad, aquella precisamente que es establecida por sus caracteres trascendentes como una y única, tiene, detenta la identidad en un sentido absoluto. Son trascendentes en la misma medida en que son “triviales”. Esto se debe a que respecto de la substancia una y única, no tiene sentido la numeración. Dichos términos sólo tienen sentido de dos maneras. Primero, demostrativamente: como resultado de la destrucción de la posibilidad de formular la existencia de múltiples substancias y de la multiplicidad de la substancia, a saber, de su divisibilidad. Luego, modalmente: porque adquieren sentido respecto de aquello que se dice múltiple y divisible. Este sentido introduce además una precaución o prevención: precisamente que las modalidades y, en particular, la modalidad finita no deben, no pueden tomarse como substancias. En efecto, *in se esse* y *per se concipi* implican el desarrollo ulterior de la primera parte de la *Ética* el que la substancia no remita más que a sí misma, de suerte que la identidad absoluta significa la ausencia de reenvío a otra cosa y el reenvío a sí misma. *Stricto sensu* la identidad implica la ausencia de un referente exterior a la cosa misma.

En contraposición, al formular Spinoza la modalidad como aquello que existe en otro y que se concibe por otro, establece una identidad derivada. Su identidad no le pertenece. La substancia ejerce la posesión sobre los modos finitos, mientras estos no hacen más que usurpar la potencia que no les pertenece más que por derivación⁸. La derivación de la identidad es un criterio por el cual se reconoce la dependencia ontológica del modo finito. En cuanto que en el modo no está la causa de su producción ni de su destrucción, su ser no le pertenece. Aquí está en el fondo el conflicto fundamental para el individuo, es decir, cómo constituirse como producción sin destrucción.

En cuanto el modo finito es determinado por la substancia, el modo o el sujeto (*obnoxius*) no se pertenece a sí mismo. Por una parte, la pertenencia del modo a la substancia funda un régimen de reconocimiento de sí: reconocerse a sí mismo no puede suceder sin reconocerse como pte-

⁸ Cf. Rojas Peralta, S., *Spinoza: fluctuations et simultanéité*, Universidad de Toulouse, Toulouse, pp.148–155. Cf. Michelstaedter, C., *La persuasion et la rhétorique*, Éditions de l'Éclat, Paris, 1998, pp.42–44.

neciendo a la substancia. Este reconocimiento consiste en el conocimiento de su propia potencia como conforme a la potencia de la naturaleza, de suerte que el sentido activo de la potencia (el ser causa adecuada de algo) implica el conocimiento de esta adscripción o pertenencia a la substancia (formar ideas adecuadas). En esto consiste el régimen de conformidad, en razón de lo cual ser *compos* es también *sui iuris*⁹. El reconocimiento pasa por la exterioridad pero ciertamente no por la subordinación ciega a dicha exterioridad. Spinoza insiste en que la virtud, entendida como forma de aumentar la potencia, consiste en constituirse frente a la fortuna y no actuar conforme a ella¹⁰. La exterioridad no nos es ajena completamente, ni siquiera debe fungir como mera oposición. Realiza Spinoza aquí un trabajo de deconstrucción de la exterioridad como negatividad en un doble movimiento, porque la relación con ella no debe ser de dependencia (buscar bienes exteriores por su valor) y porque, si bien la relación en el plano de la extensión es de resistencia, la adecuación consiste en lograr ubicar el lugar de integración del individuo en la substancia. En este sentido, Spinoza no busca aislar algo como la “interioridad” y que tome una forma de autonomía. Al contrario, la libertad solo es posible si se entienden las determinaciones exteriores y a la vez las “determinaciones interiores”. La búsqueda de una autonomía absoluta es pretender ocupar la función de la substancia misma.

Acaparado por la sola exterioridad, el individuo conduce una vida que le es ajena a sí mismo, por lo cual no puede reconocerse ni aumentar consecuentemente su potencia.

Por otra parte, el pasaje de formas de vida exteriores a formas de vida interiores, como el pasaje de la niñez a la edad madura, subraya el carácter de esta pertenencia como reconocimiento de sí. El no reconocimiento de sí conduce efectivamente a subrayar una forma de alienación y en cuanto no se reinvierta la relación el individuo se comporta pasivamente, como sujeto de pasiones (*obnoxius*).

Estas indicaciones subrayan el que podamos hablar de dos formas de alienación en Spinoza. Una que es constituyente y otra que es constituida. La alienación constituyente es aquella de la cual no podemos separarnos, es nuestra condición de existencia y remite precisamente a la noción

⁹ Cf. Spinoza, B. *Traité politique*, PUF, Paris, 2005, II, §1, III, §§8 y 14 y *Éthique*, *op.cit.*, 4^{præf} §1. Cf. Courtois, G. “Le «Jus sive Potentia» spinoziste”, *Archives de Philosophie du Droit*, XVIII, pp.341–364.

¹⁰ Spinoza, B. *Traité théologico-politique*, PUF, Paris, 1999, *passim*.

opuesta a la *ipseitas*, la *abalietas*, conforme a la idea según la cual el modo *es en otro y se concibe por otro (in alio esse y per aliud concipi)*. La segunda alienación (que para distinguirla de la primera, llamo “enajenación”) es constituida e indica una relación de pasividad en función del género de conocimiento bajo el cual operemos y según el ejercicio de potencia. Con esto, espero haber dibujado esquemáticamente las relaciones de alienación, como las dos formas de “patología de los afectos” bajo la cual se puede entender los afectos y la teoría spinoziana de los afectos. Todo esto tiene relación con la idea de tener conciencia de sí, de Dios y de las cosas¹¹.

II. Enajenación

Retomo ahora la enajenación. La alienación es la condición tanto de la servidumbre como de la libertad. La enajenación es la condición de la pasividad de la acción, del movimiento y del pensamiento. En ella, efectivamente el individuo se relaciona con la exterioridad de dos maneras en las cuales su trato, su “negociación”, con la realidad resultan frustrados o fallidos y que permiten la conformación de una estructura triste de las pasiones. Primera manera: agregándose a la exterioridad, es decir, buscando en las formas exteriores de vida la felicidad. Esta primera forma reproduce el trato del niño que busca en la exterioridad una satisfacción que él mismo ignora y que tampoco sabe cómo alcanzar. Hay una negación de sí, una ausencia en el reconocimiento de sí. Segunda: conformándose como *centro del medio* en el que se mueve, como si su solo comportamiento, su movimiento o su pensamiento determinaran lo que las cosas son o lo que el individuo mismo es. Spinoza no duda en comparar al ignorante de sí con un niño (*infans* y *puer*¹²), un ebrio, etc, que tanto quiere una cosa como no la quiere, que pasa de una a otra sin más. Aunque Spinoza explota poco dicho ejemplo, suele ser contundente en su uso: el niño vive una vida que le es ajena, vive exteriormente a sí mismo. Y esto de muchas maneras. Por ejemplo: [a] De adulto no recordamos los detalles de la niñez y la mayor parte de los recuerdos de la primera

¹¹ Spinoza, B. *Éthique*, *op.cit.*, 5P39S.

¹² Cf. Spinoza, B., *Éthique*, *op.cit.*, 3P2S, 5P6S, 5P39s y 4P39S, entre otros, y particularmente, Court Trinité, PUF, Paris, II, cap.17, §4. Cf. Zourabachvili, F., *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, PUF, Paris, pp.119–147.

infancia no son nuestros, no nos pertenecen; suelen, por el contrario, ser narrados por nuestros mayores y no nos reconocemos como el personaje de la historia (nótese de paso que esto tiene que ver con el conocimiento de oídas, tal como lo denomina Spinoza en el *DIE* o con la imaginación). [b] También la satisfacción es inmediata con la cosa externa como no lo es. El *puer* es en realidad una figura del escéptico en Spinoza, pues tanto quiere una cosa como la contraria, tanto quiere una cosa como no la quiere. [c] Y de la misma manera: cuanto hace considera que lo quiere, que lo elige,... que conoce el objeto de la elección, etc. Como ha indicado Zourabachvili¹³ en su lectura de Spinoza, hay una tesis pedagógica que tiene que ver ciertamente con el aumento de potencia, pero también con el crecimiento del individuo.

Este doble conflicto con la exterioridad (divergente o convergente, centrífugo o concéntrico) ubican al individuo, como he dicho anteriormente, en el campo de la fluctuación de ánimo. Se puede incluso decir que es aquello que lo define. El adulto no parece escapar a la dinámica del infante, y de hecho Spinoza crea ese oxímoron del *infans adultus*¹⁴ (*pro infante adulto*) al hablar del poeta amnésico. En dicho sentido, el verdadero adulto –parece un acercamiento a Aristóteles– debe reconocer esos movimientos y aprender a entender y entender a qué corresponden.

Spinoza parece ubicarnos en la línea limítrofe entre la divergencia de sí y la convergencia de sí (hacia sí). El *compos* se constituye como la superficie frágil entre esos dos movimientos del sujeto. Entre estos dos movimientos de un sujeto pensado como un *ego proprio e imaginario*, aparece el individuo como dueño de sí. Esto muestra la facilidad con la cual la enajenación tiene lugar y cómo operar bajo un conocimiento adecuado implica un esfuerzo adicional y una constancia. Por eso he hablado de un movimiento no egocentrado en la filosofía de Spinoza al principio de la ponencia. Spinoza no está interesado en producir un sujeto o un ego que se mire a sí mismo como medida de las cosas, sino un individuo que se integre con las cosas.

¹³ Zourabachvili, F., *op.cit.*, pp.32 y 104.

¹⁴ Spinoza, B., *Éthique*, *op.cit.*, 4P39S.

III. *Sibi parere*

Spinoza trabaja a partir de otra dicotomía, entre la *præsentia* y la *absentia*. Como en la primera, un término aparece explícitamente y el otro solo a contraluz. En parte resultado de su mecánica¹⁵, la imaginación funciona mecánicamente sobre la idea de la presencia de la cosa:

*Si el cuerpo es afectado por un modo que implica la naturaleza de un cuerpo exterior, la mente contemplará ese mismo cuerpo exterior como existente en acto o como presente ante nosotros, hasta que el cuerpo sea afectado por un afecto que excluya la existencia o la presencia de ese cuerpo*¹⁶.

Esta dicotomía introduce el problema de la presentificación y de la temporalidad –sobre estos puntos no entraré aquí– y en general el de la imaginación de la potencia. La potencia puede ser imaginada, de hecho suele serlo, como el niño que resiente la potencia cuando destruye su juguete. Y de igual manera, el adulto suele comportarse como un niño. Mientras el conocimiento de la potencia –de la “potencia propia”– sea inadecuado, tanto imagina su potencia en relación no con las causas sino con el tiempo como imagina su finitud. La cuestión de la eternidad no pasa por el conflicto infinitud–finitud, sino por la de infinitud–indefinición, pues en el modo finito no está contenida ni la causa de su existencia, ni la de su desaparición, pues está en otro. Spinoza suele jugar con dos planos de esta otredad: una hace referencia a la substancia (Alteridad) y otra hace referencia a la modalidad exterior y superior a partir de la cual podemos imaginar una potencia siempre superior. La cuestión de la indefinición, es decir, de la duración de la existencia es el contenido de la imaginación de la muerte¹⁷.

La mecánica subsume en realidad las dos dicotomías. En el nivel de la sola mecánica tiene lugar la enajenación. Se plantea aquí un problema sobre lo que implica la comprensión de la imaginación y en general el significado mismo de la relación con el cuerpo o, mejor aún, de la relación de identidad que sostienen cuerpo y mente y, en otro registro, la relación

¹⁵ Spinoza, B., *Éthique*, op.cit., aparato demostrativo que sigue a 2P13S.

¹⁶ Spinoza, B., *Éthique*, op.cit., 2P17.

¹⁷ Cf. Schneider, M., “Le fini, l’autre et le savoir chez Spinoza et chez Freud”, *Cahiers Spinoza*, 1977, 1, 267–319.

que sostienen teoría y praxis.

Ahora bien, al tratar de la piedad (*pietas*) y de la virtud (*virtus*) en el *Tratado teológico-político*, Spinoza deja claro que en ausencia de la guía de la razón, el ciudadano debe obedecer a Dios mediante el recurso de la ley. La obediencia implica un conocimiento, mientras la servidumbre tiene como referencia la exterioridad y se constituye como imaginaria. La ley tiene el inconveniente de ser una especie de mezcla en su estructura, de forma imaginaria posee un contenido de orden racional, debe hacer que el individuo se encuentre, se reencuentre con el orden común de las cosas, con aquello que es conveniencia para su cuerpo (esto resultará por supuesto, en las pasiones alegres, en lo útil y en lo bueno). La ley es el dispositivo con el cual el individuo debe ser conducido a reconocerse a sí mismo y en consecuencia a producir una forma de obediencia.

La obediencia tiene como referencia la exterioridad. Ahora bien, Spinoza produce un segundo estrato de la obediencia, superando esos mecanismos exteriores en los cuales se mueve en el *Tratado teológico-político*. La adversidad exterioridad se disuelve sin desaparecer cuando el individuo conoce el orden común de la naturaleza y la obedece¹⁸. Pero más que obedecer a la fortuna a la exterioridad, el individuo debe obedecerse a sí mismo (*sibi parere*¹⁹), debe aprender a obedecerse.

Esta es una fórmula fenomenológica. *sibi parere*: significa a la vez obedecerse pero a la vez de presentación de sí (aparecerse, mostrarse). Como si la obediencia, la auténtica y no aquella referida a la exterioridad entendida como fortuna, indicase el valor del orden común de la naturaleza, aquel orden mismo por el cual entendemos racionalmente. Entre esos movimientos de divergencia y convergencia, el individuo debe mostrarse a sí mismo de suerte que dicha mostración consista en la comunidad misma de la naturaleza. El “yo” del *sibi parere* no aparece explícitamente en su constitución como interioridad, sino como la supresión de las relaciones extrínsecas. No se trata simplemente de una obediencia a la exterioridad sino al orden común, por lo cual Spinoza posteriormente dará paso al amor intelectual de Dios y a la satisfacción de sí: la *acquiescentia in se ipso*²⁰ está dirigida al conocimiento de sí. El egocentrismo ha de desaparecer de la vida infantil que llevamos respecto de la interioridad. La potencia ha de resentirse como conocimiento de sí. Dicha vía, que no pue-

¹⁸ Spinoza, B., *Éthique*, op.cit., 4P4C.

¹⁹ Spinoza, B., *Éthique*, op.cit., 5P41S.

²⁰ Spinoza, B., *Éthique*, op.cit., 3P30S.

do aquí más que mencionar, ha de conducir a la supresión de la dicotomía presencia–ausencia (al suprimir a Dios de la imaginación²¹, donde la más alta alegría que acompaña la idea de sí también es acompañada de la idea de Dios como causa). La superación de la enajenación consiste entonces no solo en el reconocimiento de sí (de la potencia de uno mismo), sino en la obediencia de sí y de la presentación de sí.

En este sentido, recupero una de las menciones a Spinoza que hace Foucault, para quien parece ser el último de una tradición según la cual “la pratique philosophique se réclame du projet fondamental et essentiel de mener une vie philosophique”²².

²¹ Spinoza, B., *Éthique*, op.cit, 5P32DEM.

²² Foucault, M., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres*, Gallimard/Seuil, Paris, p.218.

Uma investigação dos afetos como causa da felicidade ou infelicidade em Spinoza

Gabriel Eleres de Aquino (UFC, Brasil)

Os afetos ocupam um lugar de grande relevância na filosofia de Benedictus de Spinoza. Uma demonstração evidente da preocupação deste filósofo com um dos assuntos mais controvertidos acerca da natureza humana. Portanto dedica a parte III e IV da sua obra magna *Ética* à análise desta temática que ao longo de vários séculos vem provocando discussões acirradas e interpretações distorcidas, confusas ou ainda absurdas.

No prefácio da parte III da *Ética* o autor adverte claramente sobre o grande equívoco que cometeram aqueles que se puseram a tratar deste tema, pois na concepção spinozista os afetos sempre foram tratados como algo fora da natureza humana, cito: “A maior parte dos que escreveram sobre os afetos e sobre a forma de viver dos homens, não parecem tratar de coisas naturais que se seguem das leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora da natureza”¹. Para Spinoza a razão de distorceram o conceito de afeto se dá pelo fato do homem ser concebido como “Um império dentro de um império”², ou seja, o homem com poderes absolutos sobre seus atos e com capacidade irrestrita de controlar suas emoções. Tese que é completamente rechaçada pelo filósofo, pois sendo o homem determinado a agir segundo sua própria natureza, não possui controle total sobre seus afetos, sendo este apenas um modo finito e que, portanto, vive a mercê de outros encontros com outros modos finitos.

Isso não significa que o homem seja impotente diante da natureza, mas como está sempre em contato com outros seres é constantemente afetado de diferentes maneiras por tudo que está à sua volta. Não podendo, portanto, exercer total controle em relações. Ainda segundo Spinoza, os filósofos que tentaram apontar uma saída salvacionista para evitar – segundo eles mesmos – que o homem fosse vítima do torvelinho das paixões não conseguiram demonstrar de forma convincente como é a verdadeira natureza dos afetos. Apenas definiram afetos como algo pertencente ao cor-

¹ Spinoza, Benedictus de. *Ética demonstrada em ordem geométrica e dividida em cinco partes que tratam*. Trad. Roberto Brandão. Pesquisa realizada em 15/07/2010 no site: <http://espinosano.blogspot.com/2010/04/download-da-etica-de-espinosa-traduzida.html>

² *Ibid.*

po e que, portanto, deveriam ser sistematicamente regulados pela mente. Apontando a razão como a o único tribunal capaz de controlar essa força nociva que age incessantemente cerceando a liberdade humana e que, portanto, deveria ser rigorosamente controlada. Força esta que sempre foi designada como contrária a dignidade, a honra e a virtude, logo, um vício, uma impotência ou ainda algo abominável, pecaminoso.

Nada mais absurdo, segundo Spinoza, pois defende os afetos como algo imanente ao homem, definição de sua essência, e, logo, devendo ser compreendido em toda sua extensão e magnitude e jamais encarado como algo objeto de escárnio, forma que sempre havia sido tratada pelos seus predecessores. Isso só demonstra a ignorância daqueles pensadores como, o filósofo francês Descartes, que na tentativa de dar uma explicação sobre o assunto também não o faz justamente por tratar separadamente mente e corpo e por querer imputar ao homem um poder que este absolutamente não tem.

Ora, tudo que é produzido na natureza se faz por necessidade desta e nada está fora dela e nem pode ser encarado como um defeito ou uma abominação. As leis da natureza são imutáveis e universais, logo não está sujeita a nenhum tipo de coação e nem controle, sendo nesta perspectiva completamente autônoma. A partir da observação da imobilidade da natureza, da compreensão de sua unicidade, do conhecimento adequado das causas e da impossibilidade de um finalismo é que o homem tem capacidade para atuar sobre os afetos. Mas, para que isto seja possível é necessário um conhecimento aprofundado. O filósofo holandês se dispõe a tratar geometricamente dos afetos, desmistificando seu significado, fazendo neste sentido uma elaborada síntese da mente e das disposições que cercam essa implicada atividade da natureza humana. Colocando-os como coisas perfeitamente naturais e compreensíveis em toda sua estrutura.

O homem é uma expressão singular dos atributos extensão e pensamento de Deus, faz parte da substância una e está inexoravelmente ligado à ordem universal, necessária e causal de todas as coisas. Neste sentido é imprescindível conhecer as bases essenciais que fundamentam suas ações para que possa compreender seus afetos. O método utilizado pelo autor é o mesmo que usa para tratar de Deus, da Mente, da Servidão e da Liberdade.

Spinoza defende a inseparabilidade entre corpo e mente; a compreensão dos afetos ao invés de difamá-los; a impossibilidade do livre-arbítrio e a construção de um ser humano autônomo e livre. Livre no sentido

de ser emancipado do misticismo, da ignorância e da superstição. Livre porque já não se movimenta exclusivamente nas esferas das paixões, mas age, portanto é livre. Esta concepção spinozista teria implicações imediatas, demonstrando originalidade e, sobretudo, coragem, pois numa época onde predominava o servilismo religioso e a opressão política um filósofo afirmar categoricamente a impossibilidade de uma supremacia entre corpo e mente era algo que demonstrava uma grande ousadia ou loucura como muitos afirmaram. Spinoza, porém, reitera que conhecer a origem e o desenvolvimento dos afetos é a única forma de aprender a lidar com eles e não se tornar escravo deles e neste sentido construir a própria felicidade. Somente pela compreensão de seus afetos é que os homens poderiam ser felizes.

Spinoza afirma a existência de três afetos originários: o desejo, a alegria e a tristeza. O desejo (*cupiditas*) é o próprio motor que impulsiona o homem a agir quando afetado por algo, Spinoza pensava o desejo como a própria essência do homem, da natureza em qual se sequencia de forma obrigatória o que serve para conservação própria o homem é determinado dessa forma a fazer algumas coisas. Não é consciente, a menos que se conheça ou se imagine conhecer as causas desses apetites. Quando sofre a influência de algo exterior este desejo configura uma paixão e quando é causa exclusiva de si mesmo configura-se numa ação. Alegria e tristeza não constituem estados d'alma, são modos de ser ou de existir. A alegria (*laetitia*) é a passagem de uma perfeição para uma maior, ou ainda, um aumento de potência que se dá nos encontros felizes com outros modos finitos, quando este encontro se dá entre corpos aumenta a potência de agir, quando se dá entre mentes aumenta a potência de pensar, pois nestes encontros o homem é a própria causa adequada determinante de suas ações. A tristeza (*tristitia*) é uma passagem de uma perfeição a outra menor, sentimento de diminuição da própria potência de existir e de agir. A tristeza tem causas exclusivamente exteriores, constituindo-se como algo que declina a potência de agir do homem, sendo, portanto, uma paixão e nunca uma ação, pois esta é uma antítese da alegria que eleva a potência de agir do homem.

As circunstâncias em que se desenvolvem estes afetos. A capacidade de sermos afetados independe de gênero ou espécie e as formas como o homem lida com os mesmos, segundo Spinoza é capaz de oferecer subsídios para aumentar a capacidade do homem de agir e de ser sujeito atuante em sua própria vida, libertando-se das interferências externas, sendo

partícipe de sua felicidade. O autor adverte que só o pleno conhecimento acerca de seus afetos e de sua potência pode conduzir retamente o ser humano na busca pelos bons encontros e estimulá-lo ao desapego às aparências, às superficialidades, aos maniqueísmos, à auto-depreciação e ao sentimento de culpa. Defende ainda ser imprescindível, investigar como os afetos atuam e interferem sistematicamente na subjetividade humana, engendrando conflitos e crises e causando muita infelicidade. Reitera ser fundamental o papel da alegria que proporciona a liberdade, colaborando para o homem se emancipar da ignorância que sempre teve o intuito de subjugar-lo e que pode contribuir de maneira efetiva para a oscilação e diminuição de seu (*conatus*) ou da sua potência de agir.

Spinoza fala que a alma enquanto tem ideias elucidativas ou quando as tem de forma não elucidativa, faz um esforço para conservar no seu ser por uma duração não definida e tem consciência de tal esforço. Spinoza defende os afetos como uma consequência natural de conservação do próprio ser (*conatus*). Logo, o filósofo considera que afetos existentes – no qual uma paixão maior se sobrepõe a uma menor – permitem a conservação ou destruição natural do ser. Portanto, desejo, alegria e tristeza são as molas propulsoras do ser humano, das quais derivam todas as outras paixões que são largamente demonstradas em sua teoria dos afetos. Percebe-se que a ética para Spinoza parte do desejo e se desenvolve no jogo das ações e paixões. A potência segundo Spinoza pergunta antes de tudo pelo que somos capazes de fazer e não afirma o que devemos fazer, pois considera este como um outro problema da moral. Longe de ser um código de conduta normativa ou uma teoria do dever ser é uma afirmação da capacidade do homem, de sua essência e de seu poder, portanto possibilita uma completa emancipação do homem em relação à tirania das paixões tristes. É o agir em conformidade com a natureza. Amar a vida em toda sua extensão, uma afirmação do homem como si mesmo, conhecendo suas potencialidades e percebendo-se como um modo finito da natureza, compreendendo todo o cabedal de suas emoções e dos outros com os quais se relaciona. Ética é uma afirmação da potência e de sua capacidade de libertar-se do conhecimento puramente imaginativo que favorece as paixões tristes e o enfraquecimento do (*conatus*).

O argumento fundamental da ética spinozista não está na oposição entre valores como bem e mal, apenas relativiza estes valores e em substituição propõe o bom e o mau encontro. Pois tudo aquilo que afeta o homem negativamente ou que provoca o afeto da tristeza é mau e não lhe

convém e tudo aquilo que o afeta positivamente ou lhe traz alegria é um bom encontro e, portanto, lhe convém. O homem só conhece os corpos exteriores a partir da ação destes corpos sobre o seu, ou seja, a partir das afecções. É através destas modificações que ocorrem no corpo afetado que é possível dizer se foi um bom ou um mau encontro. Por não conhecer a causa destes encontros toma equivocadamente o efeito como causa, e por isso imagina que suas escolhas são frutos de sua vontade, quando na verdade são determinadas pela sua própria natureza.

O sentido de potência para Spinoza pode ser conhecido a partir de sua definição de Deus como sendo um ente absolutamente infinito e com infinitos atributos, donde cada um desses atributos expressa sua essência eterna e infinita. Essa essência que os atributos expressam é a potência de Deus. Potência que é a essência dos modos finitos, ou dos homens numa forma singular, particular e única. Nesta perspectiva potência e essência são sinônimas e estão irremediavelmente interligadas aos afetos. Apresentando-se como forças que originalmente atuam sobre a natureza humana determinando a eticidade, as ações, logo, a maneira do homem viver.

No axioma da parte IV, Spinoza atesta de forma clara que não pode existir, na natureza das coisas, nenhuma que seja singular relativamente à qual não exista outra com mais potencia e mais força. Isso por si só já demonstra que o filósofo afirma a potência e a força que há em todos os modos existentes na natureza. Sendo essas forças superadas constantemente por forças antagônicas mais potentes. Esse movimento interno representa o centro dinâmico da filosofia spinozista, pois propõe um novo modelo de eticidade ou ainda um novo projeto constitutivo para a reabertura do ser, donde a potência é a força propulsora desse novo modelo de ser humano, que anula toda forma de escravidão e subserviência, pondo em ato toda sua capacidade de libertação, possibilitando a plena felicidade.

A potência assegura a igualdade de todos, diferenciando-se apenas quantitativamente, pois há graus diversificados de poder na natureza, como por exemplo: a potência de um cão é diferente da potência de um humano. Para Spinoza é a potência que define todas as coisas, ou seja, as coisas são efetivamente aquilo que podem fazer. Neste sentido a potência é o todo esforço que o homem faz para procurar o que é útil à sua conservação no ser. Quanto mais o homem afirma essa força mais é virtuoso e ético. Quanto mais ele negligencia essa força e não procura o que é útil para sua conservação mais se escraviza. Viver torna-se um grande apren-

dizado, uma busca constante pelo conhecimento de si e dos outros. Uma ação que exercita a potência de cada um ao limite e gera relações produtivas e capazes de expandir esta potência desenvolvendo a sabedoria que possibilita autonomia, virtude e felicidade.

Crítica à doutrina religiosa da criação da realidade segundo Spinoza

Alex Pinheiro Lima (UFC, Brasil)

Introdução

Benedictus de Spinoza¹ não comunga de muitas das ideias que perpassam o imaginário religioso judaico-cristão. A própria ideia de religião (que provém do latim *religio*, que significa “prestar culto a uma divindade”, “ligar novamente”, ou simplesmente “religar”) não se encontra, neste sentido, em sua filosofia, já que estamos desde toda eternidade ligados ao divino. O que vemos em seu pensamento é uma defesa da verdadeira religião, que se resume a amar a Deus e praticar a piedade para com os homens. O amor para com Deus deve ocupar a nossa mente o máximo possível, como encontramos na proposição 16 da quinta parte da *Ética*, mas sabemos que Spinoza entende por Deus algo completamente diferente do que entendem as religiões, assim como é diferente, em seu pensamento, os conceitos de mente e amor. É preciso mergulhar no universo de conceitos do autor para que possamos entender da forma mais clara possível as suas afirmações. O filósofo faz ainda uma leitura completamente distinta dos livros sagrados, retirando todo o excesso supersticioso ali contido, separando a filosofia da teologia, tendo em vista a liberdade de pensamento. Implode também os afetos tristes, a moral judaico-cristã e a servidão, não como fará séculos depois Nietzsche, mas fazendo uma exegese interna dos livros sagrados.

Para que possamos entender a crítica da criação da realidade feita por Spinoza, precisamos primeiramente entender que Spinoza só indiretamente faz críticas a esta ideia. Na verdade, nosso pensador tem uma con-

¹ Decidimos utilizar o nome de Spinoza em latim por acharmos mais de acordo com a sua biografia. Alcantara Nogueira, em seu livro *O Método Racionalista–Histórico em Spinoza*, escreve: “O pequeno Spinoza possuía o prenome Bento e no seu lar falava-se português e, ao que parece, concomitantemente, o espanhol. Baruch (bendito) é a forma hebraica do prenome e era como os judeus o tratavam na vida social; e, enfim, Benedictus, em latim, que ele adotou ao abandonar a comunidade judaica, quando passou a assinar os seus trabalhos e, conscientemente, preferiu pertencer ao mundo e não a uma raça ou seita”. Nogueira, Alcantara. *O método racionalista–histórico em Spinoza*. São Paulo: Editora Mestre Jou. 1976.

cepção de realidade na qual a criação não existe. Tudo é produção eterna e infinita de Deus. Desta forma, nos deteremos, neste primeiro momento, em saber como Spinoza concebe a realidade, para logo em seguida entender as suas noções de eterno e infinito que fazem parte desta concepção.

A realidade, para Spinoza, está explicitada no axioma 1 da primeira parte da Ética, que afirma: “*tudo o que existe, existe em si mesmo ou em outra coisa*”. E como ele compreende a substância como “*aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido*²” e por modo “*as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa*³”; podemos concluir, deste primeiro ponto, que a realidade é constituída apenas de substâncias e modos.

Existência em si mesma (in se) e existência em outra coisa (*in alio*) são as duas formas de existência possíveis intrínsecas ao pensamento do filósofo. Daqui podemos extrair do pensamento de Spinoza os indícios que vão em direção aos conceitos de eterno, infinito e necessário, assim como, por outro lado, os conceitos de duração, finito e contingente. De fato, para Spinoza, a realidade é constituída por apenas uma única substância, mas a mesma é composta por uma infinidade de atributos e modos. A substância só pode ser eterna, porque, de acordo com a definição 8 da primeira parte, a eternidade é “*a própria existência enquanto concebida como se seguindo, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna*⁴”.

Outra definição importante para nós é a de causa de si (causa sui), ou seja, aquilo cuja essência envolve a existência. Aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente⁵. Quando entramos em seu pensamento, podemos perceber os diferentes planos de existência teorizados pelo autor, pois se em sua ontologia Spinoza pretende demonstrar a imanência de Deus aos seres, o seu percurso pretende desvelar a verdadeira natureza da ação dos homens.

O conceito de substância torna-se idêntico ao conceito de Deus e de Natureza. O todo é definido de uma forma e as suas partes são definidas de outra. São campos de existência diferentes. É aquilo que Spinoza re-trata na carta 12, destinada a Meijer:

² EI, Definição 5.

³ EI, Definição 1.

⁴ Carta n° 12, destinada a Lodewijk Meijer. *Spinoza, Benedictus de. Correspondência*; tradução e notas Marilena de Souza Chauí – 4. Ed – São Paulo: Nova Cultura, 1989.

⁵ Carta n° 10, destinada a Simon de Vries. *Ibidem*.

Eis o que se deve considerar acerca da substância: em primeiro lugar, que a existência pertence a sua essência, isto é, que sua existência decorre de sua essência apenas e de sua definição ⁶.

Produção da realidade: uma crítica à ideia de criação

O filósofo tem verdadeiro fascínio pelas definições porque elas surgem como base para uma nova forma de pensar, inaugurado por Descartes, inspirado no método geométrico de Euclides. Elas trazem em si a expectativa de encontrar a verdade sem que se precise recorrer aos dogmas irracionais de outros pensamentos. O mundo, agora diferente, repleto com as novas verdades na geografia, do movimento dos corpos celestes, da nova física dos corpos e da medicina, precisava de uma nova filosofia, uma nova forma de ver o mundo, de pensar sobre o universo, Deus e os homens, sem as lentes míopes da superstição. Spinoza desponta na Holanda como o homem polia lentes, seu trabalho foi durante toda a sua vida dar uma nova visão do mundo para que os homens se tornassem livres.

Para Spinoza em sua *Ética*, antes das proposições e suas demonstrações, precisamos nos fiar nas definições e nos axiomas, pois eles são muito importantes para que possamos começar a entender e definir com a rigidez dos geômetras. “*Nunca precisamos da experiência, a não ser par aquilo que não podemos concluir da definição da coisa*”⁷. Por isso, para falar de infinito na carta 12, Spinoza precisa primeiro dizer alguma coisa ao seu amigo Meyer sobre a substância e o modo, ou seja, sobre a eternidade e a duração. Se a existência pertence à essência da substância, só podemos concebê-la como única, infinita e eterna.

*Como se vê claramente concebemos a existência dos modos como totalmente diversa da existência da substância. Origina-se aí a diferença entre a eternidade e a duração por esta só podemos explicar a existência dos modos; mas a existência da substância só pode ser explicada pela eternidade, isto é, como fruição infinita do existir*⁸.

⁶ EII, P.40, Escólio.

⁷ Carta 12.

⁸ EII, postulado 1.

Dos modos podemos determinar à vontade suas existências na duração, assim como pensar as suas partes, enumerá-los quanto possível, mas a substância só pode ser dita única (sem partes), infinita (sem limitação) e eterna (sem duração). Se não fosse desta forma destruiríamos o seu conceito. No capítulo 4 do *Pensamentos Metafísicos*, Spinoza distingue mais uma vez entre a eternidade e a duração. Estas distinções são de grande importância para a sua ontologia, por isso existem tantas repetições de explicações. O que é a eternidade? “*Ela é o atributo sob o qual concebemos a existência infinita de Deus*”. Nada mais do que a identidade entre a essência e a existência. “*A duração é o atributo sob o qual concebemos a existência das coisas criadas enquanto perseveram em sua atualidade*”.

Todas estas coisas são apenas modos de pensar, a realidade é constituída de modos de pensar. O que seria o tempo para Spinoza?

Assim, o tempo não é uma afecção das coisas, mas apenas um modo de pensar, ou como já dissemos, um ente de Razão. Com efeito, é um modo de pensar que serve para explicar a duração. Deve-se notar aqui que a duração é concebida como maior ou menor, como composta de partes e que é um atributo da existência e não da essência.

Dizemos que a realidade é constituída de perspectiva, mas Spinoza fala em modos de conhecimento, no *Tratado da Correção do Intelecto*, e em gêneros de conhecimento, na *Ética*. Deleuze fala em seus cursos que a *Ética* tem diferentes velocidades⁹. Os conceitos demoram para ser entendidos, mas são de extrema importância para compreender o pensamento de Spinoza. Os primeiros gêneros de conhecimento são lentos, é assim, que segundo Deleuze, o nosso filósofo começa as primeiras partes da *Ética*, ou seja, trabalhando com a razão. A primeira parte da *Ética* é explicada na velocidade da razão e a quinta na velocidade da intuição, ou como Spinoza fala, “*de um só golpe de vista*”¹⁰. Tudo isto que expomos é um passo a mais para o nosso objetivo que é explicar a questão dos números, do tempo, da duração, da eternidade e como eles se encaixam dentro do pensamento do autor e dentro da crítica a ideia de criação.

Utilizamos ainda a carta 12 porque nos parece que a demonstração do infinito é muito próxima da demonstração da eternidade. O pensamento

⁹ EII, Proposição 14, demonstração.

¹⁰ EII, Proposição 17, Escólio.

ali exposto é muito rico, nos faz entender como funciona as polaridades em Spinoza.

Um sistema filosófico é como um grande jogo de quebra-cabeças onde cada peça isolada não tem importância para o todo. As peças deste jogo são os conceitos. Spinoza quer demonstrar que o infinito, assim como a eternidade, não pode ser concebido como negativo, ou seja, o que é não-limitado, o que é sem começo e sem fim, ele é positividade absoluta. Por isso, não basta que provemos a sua existência a posteriori, é preciso prová-la a priori, não se pode retirar do finito o infinito, nem provar Deus pela contingência, a sua prova provém de sua própria definição. Temos duas demonstrações principais nesta carta: 1) Distinguir entre o que é infinito por sua natureza e o que é infinito por sua causa; e 2) Distinguir entre o que pode ser compreendido pelo intelecto e pela imaginação, e aquilo que só pode ser compreendido pelo intelecto.

A eternidade e a substância só podem ser concebidas como infinitas, porque se consideramos a substância extensa como composta de partes, pensaremos sempre em uma acumulação ininterrupta; o que é extremamente inadequado. Pensar o infinito como composição de coisas é como pensar o eterno como uma adição infinita de tempos. Tudo isso faz parte da imaginação. Spinoza fala que: “O tempo serve para delimitar a duração e a medida para delimitar a quantidade”¹¹.

Precisamos lembrar aqui, de forma rápida, aquilo que o filósofo entende por imaginação. Spinoza fala que o corpo humano é composto de muitos indivíduos, de natureza diferente, e que cada um dos quais é também altamente composto¹². Estes indivíduos são afetados, pelos corpos exteriores de diferentes maneiras, assim como também os afeta¹³. Mas por que falamos do corpo agora? O motivo é que Spinoza é diferente de Descartes, não é dualista, por isso, corpo e mente estão em causalidade. Ele fala que: “*tudo o que acontece no corpo humano deve ser percebido pela mente*”¹⁴, seja de forma mais clara ou extremamente confusa. A mente, em relação às afecções do corpo, não percebe somente seu corpo, mas muitos outros corpos. Com isso, muitas ideias que temos dos corpos exteriores indicam mais o estado do nosso corpo do que a verdadeira natureza dos corpos exterior e vice-versa”. O que é a imaginação? Ele a define da

¹¹ *Tratado Teológico-Político*. Capítulo 2. P. 37

¹² *Idem*. P. 32.

¹³ EII, Proposição 40, Escólio 1.

¹⁴ EI, Proposição 34.

seguinte forma: “*chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo humano, cujas ideias representam os corpos exteriores como estando presentes*”.

A imaginação faz parte da natureza humana e só nos leva ao erro quando somos privados da ideia que exclui a existência das coisas que ela imagina. Quando a ideia da mente não acompanha as percepções do corpo nós temos ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas das coisas. O exemplo que Spinoza utiliza na *Ética* é o do sol. Quando somos afetados pelo sol quando o vemos, nós o imaginamos pequeno e próximo. Mesmo quando conhecemos sua verdadeira distância e tamanho ainda o imaginamos pequeno e próximo. Ter ideias e perceber são coisas paralelas, o erro é não saber distinguir entre uma afecção e uma ideia clara e distinta.

A teoria da imaginação é central no pensamento de Spinoza porque denuncia aquilo que o filósofo entende como formas inadequadas de compreender. Vejamos alguns dos erros que nascem da imaginação e com isso podemos encaixar mais uma peça do nosso quebra-cabeça.

1) A primeira e causa da maior parte das superstições teológicas são os preconceitos que surgem com a noção de que as coisas naturais agem em função de um fim. Todos os homens agem procurando um bem para si e fugindo do mau e a partir das suas inclinações acabam imaginando que na natureza as coisas ocorrem da mesma forma. Se eles encontram peixes no lago concluem que eles foram criados para a sua própria utilidade. Passando a considerar as coisas como meio, foram levados a concluir a existência de um criador que tudo fez para eles. O resultado desse preconceito é a imaginação de que existe um governante que tudo criou em função dos homens, e como os homens gostam de ser reverenciados pensaram que esse governante também gostaria, nascendo assim o culto aos deuses, as igrejas, a teologia etc. Nascem também as noções de mérito e pecado, bem e mal.

2) No *Tratado Teológico-Político* Spinoza aponta, fazendo uma leitura imanente dos Livros Sagrados, como os profetas tiveram um conhecimento inadequado de Deus, baseado na imaginação. Para o filósofo, os profetas “*não ensinaram nada de especial a respeito dos atributos divinos; pelo contrário, sustentam opiniões sobre Deus extremamente vulgares*”. Os profetas não conheceram de forma verdadeira porque as suas doutrinas mostram mais os seus afetos do que a natureza de Deus. Spinoza fala: “*se o profeta era requintado, requintado também era a forma que*

apreendia a mente de Deus; se, pelo contrário, era confuso, aprendia-a confusamente”.

3) As afecções estão ainda na base dos termos ditos transcendentais, tais como os de ente, coisa, algo etc., e das noções ditas transcendentais, tais como homem, cão, cavalo etc. Estes termos e estas noções surgem porque o corpo humano é limitado e não pode formar, distinta e simultaneamente, todas as imagens do qual é afetado. Com isso, as imagens se confundem, por serem muito numerosas, no corpo e a mente imagina todos os corpos pelos quais foi afetado de forma confusa, agrupando-os, como se de um único atributo se tratasse, ou seja, o atributo de ente, coisa, etc. O mesmo ocorrendo com os universais. A mente não pode imaginar todas as pequenas diferenças entre os homens, mas apenas algumas coisas da qual o seu corpo é continuamente afetado, formando o universal homem, mais por uma limitação do que por uma virtude.

4) Todo o esforço de Spinoza, e aqui encerramos uma das últimas peças do nosso jogo, se concentra em tentar demonstrar que quando consideramos a ordem da Natureza, a marcha da Natureza, a existência da substância somente pelo intelecto, sem o auxílio da imaginação, nós chegamos a conclusão que o tempo não existe, nem a medida, nem o número, assim como as partes da extensão ou a quantidade, pois todos são modos de imaginar.

Conclusão

Chegamos assim aquilo que pretendíamos expor, como o título do nosso trabalho indica, à crítica feita por Spinoza a ideia de criação, que tocamos somente de forma indireta. Que Deus teria criado o universo e as coisas é algo puramente imaginativo. Ele não poderia ter criado porque na eternidade não há quando, tempo, ela é a própria ausência de duração. A potência de Deus é a sua própria essência, ou seja, uma produção infinita. É causa de si mesmo e de todas as coisas somente de forma necessária, eterna e infinita.

TRAYECTO III

Spinoza, el Cristo de los filósofos. Hacia la concepción deleuziana de lo Uno y lo Múltiple

José Ezcurdia (UNAM, México)

Deleuze, al cerrar el segundo capítulo de *¿Qué es la filosofía?* ‘El plano de inmanencia’, establece el lugar de la doctrina spinoziana dentro de la biblioteca filosófica como aquella que logra desprenderse de forma cabal de la perniciosa *manía* de la trascendencia, para fincar un pensamiento libre, que al instalarse de lleno en el plano precisamente de inmanencia, puede asir y expresar lo real como un infinito despliegue intensivo, un despliegue abierto y plural, que de ningún modo es reductible a una forma una y totalizante, idéntica a sí misma, que castre su forma productiva, heterogénea y dinámica. Spinoza, según Deleuze, viene a dar feliz cumplimiento a la formulación de una noción de inmanencia, que ya en la filosofía presocrática, y en autores renacentistas como Bruno y Nicolás de Cusa, había encontrado un amplio espacio de articulación, aunque limitado, sobre todo en el caso de estos últimos, por la perspectiva misma de trascendencia, sostenida por la Iglesia. Para Deleuze, Spinoza radicaliza y transforma de manera sustantiva las nociones de emanación y creación de los autores del Renacimiento, para acuñar una noción de inmanencia que viene a dar efectiva densidad ontológica al devenir, en tanto plexo productivo en el que la fuente y la figura, la materia y la forma, resultan interiores entre sí, pues aparecen como momentos del propio plano de inmanencia o vida, que se constituye en su propio despliegue creativo.

Deleuze señala en relación al arrojo de los autores del Renacimiento:

Con la filosofía cristiana, la situación empeora. La posición de inmanencia sigue siendo la instauración filosófica pura, pero al mismo tiempo sólo es soportada en pequeñas dosis, está severamente controlada y delimitada por las exigencias de una trascendencia emanativa y sobre todo creativa. Cada filósofo tiene que demostrar, arriesgando su obra y a veces su vida, que la dosis de inmanencia que inyecta en el mundo y en el espíritu no compromete la trascendencia de un Dios al que la inmanencia sólo debe ser atribuida secundariamente (Nicolás de Cusa, Eckhart, Bruno) ¹.

¹ Deleuze, Gilles., *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993, p. 49.

Para Deleuze, Spinoza, toda vez que derrumba la metafísica escolástica ordenada en función del principio de la trascendencia, retoma el cauce del quehacer filosófico que los presocráticos habían iniciado, a partir de la vertebración de una serie de nociones que no se despegan del plano de la inmanencia, sino que aparecen como vectores intensivos de su condensación: Spinoza, según Deleuze, como los presocráticos, hace de la filosofía una *creación de conceptos*, entendida dicha creación tanto como el vínculo del pensamiento con un plano de inmanencia que lo atraviesa, como expresión de dicho plano precisamente en la formación de nociones que dan cuenta de su carácter plural y dinámico.

Spinoza, según Deleuze, es el príncipe de los filósofos, pues comprende que la filosofía se gana como filosofía, en la medida que se nutre de lo que *no es ella*: el plano de inmanencia, en tanto una matriz en el que lo uno y lo múltiple, lo simple y lo heterogéneo, se engendran recíprocamente dando lugar a una totalidad abierta y productiva, es la fuente viva de la que los conceptos spinozianos abrevan para expresar no una imagen del mundo tutelada por la categoría de lo uno, sino sus registros de composición, los gradientes intensivos en los que se constituye, sus velocidades finitas dentro de sus velocidades infinitas, la distribución de las potencias y los cruces de potencias que tejen los abanicos cualitativos que son su plano peculiar de determinación. Para Deleuze Spinoza es el príncipe de los filósofos, ya que acorrala una noción de trascendencia que al impedir rastrear la vida que hay en lo vivo y lo vivo que hay en la vida, constituye toda intensidad y toda potencia como malas copias y falsos pretendientes de una unidad una, verdadera, bella y buena, que aparece como patrón y molde fundamental de lo real.

Deleuze señala al respecto:

Quien sabía plenamente que la inmanencia sólo pertenecía a sí misma, y que por lo tanto era un plano recorrido por los movimientos del infinito, rebosante de ordenandas intensivas, era Spinoza. Por eso es el príncipe de los filósofos. Tal vez el único que no pactó con la trascendencia, que le dio caza por doquier. [...] Llevó a buen puerto la filosofía, porque cumplió su supuesto prefilosófico. No se trata de que la inmanencia se refiera a la sustancia y a los modos spinozistas, sino que, al contrario, son los conceptos spinozistas de sustancia y de modos los que se refieren tanto al plano de inmanencia como a su presupuesto².

² Deleuze, Gilles., *Ibíd*, p. 49.

La crítica spinoziana a las nociones de trascendencia, eminencia, causa final, creación a partir de la nada, participación, a la lógica de géneros y especies... en fin, el conjunto de la crítica spinoziana a la filosofía escolástica, tiene su fundamento según Deleuze no sólo en la ordenación de una serie de conceptos que se oponen puntualmente a la arquitectura lógica de la trascendencia, sino en la satisfacción y el desenvolvimiento interior de un plano de inmanencia que es su presupuesto y su motor. La filosofía spinoziana consigue vincularse a un plano de inmanencia donde brotan los conceptos –la sustancia, los atributos, la noción misma de inmanencia– que plantan cara a la metafísica de la trascendencia. La filosofía spinoziana según Deleuze, cumple con la exigencia que plantea la filosofía misma en tanto creación de conceptos: devenir no filosofía, es decir, un plano intensivo que nutre a los propios conceptos filosóficos, y les otorga una consistencia y un sentido que no escamotea en ningún momento una función vital. La filosofía spinoziana es para Deleuze un espacio de libertad, pues introduce la vida que recorre el plano de inmanencia en un concepto que le da densidad y una velocidad que se constituye como un umbral de experiencia definido... una experiencia justo de vida, opuesta a la desustancialización y la merma vital de lo múltiple que implica la noción de trascendencia. Para Deleuze, Spinoza es el príncipe de los filósofos, pues purifica por completo al pensamiento de una noción de trascendencia que se había constituido como principio inagotable de pasiones tristes.

Pero veamos más de cerca. Un problema se nos plantea. Deleuze apunta que Spinoza no sólo es el príncipe de los filósofos, sino el *Cristo* de los filósofos. ¿Qué sentido tiene que Deleuze haga de Cristo una seña para identificar el sentido del spinozismo? ¿Acaso Deleuze reintroduce una figura asociada al motivo de la trascendencia en la determinación misma de la forma del pensamiento de Spinoza?

Deleuze señala al respecto:

Tal vez sea éste el gesto supremo de la filosofía: no tanto pensar EL plano de inmanencia, sino poner de manifiesto que está ahí, no pensando en cada plano. Pensarlo de este modo, como el afuera y el adentro del pensamiento, al afuera no exterior o el adentro no interior. Lo que no puede ser pensado y no obstante debe ser pensado fue pensado una vez, como Cristo, que se encarnó una vez, para mostrar esta vez la posibilidad de lo imposible. Por ello Spinoza es el Cristo de los filósofos,

y los filósofos más grandes no son más que apóstoles, que se alejan o se acercan de este misterio ³.

¿Por qué Deleuze se vale de la imagen de Cristo para determinar la orientación del spinozismo? ¿Acaso Spinoza y Deleuze mismo no combaten toda forma que promueva la asfixia del pensamiento al castrar su vínculo con el plano de inmanencia? ¿Por qué Deleuze introduce en la determinación misma de la orientación del spinozismo la figura de Cristo, cuando ésta es patrimonio simbólico de la propia escolástica y la metafísica y la teología de la trascendencia? ¿Por qué Deleuze hace de Cristo la regla para medir los alcances de Spinoza, cuando Spinoza mismo tiene en el plano de inmanencia el resorte interior de la singularidad de su pensamiento, precisamente en tanto una formidable máquina conceptual que hace efectivo el carácter productivo y emancipador de la inmanencia misma?

Nos parece que estas preguntas deben ser planteadas recurriendo no sólo a la obra de Deleuze, sino a la del propio Spinoza. El filósofo de Ámsterdam, toda vez que acuña la noción de causa inmanente y establece una noción de conato que desarbola los trazos mayores de la metafísica de la trascendencia, lleva a cabo una recuperación de la figura misma de Cristo, al identificarlo con el Entendimiento Infinito de Dios, en tanto la Idea de Dios o la sustancia como poder de pensar y como poder de existir... La introducción de la figura de Cristo para asir la forma de la metafísica de Spinoza no está dada sólo por Deleuze, sino por el propio Spinoza que identifica a Cristo con el Entendimiento Infinito de Dios, en tanto Idea por la cual y en la cual Dios o la sustancia se conoce como siendo causa de sí y se ama a sí mismo.

Spinoza nos dice 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 ⁴.

³ Deleuze, Gilles., *Ibid.*, p. 62.

⁴ Spinoza, *Epistolario*, Carta LXXIII, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 388.

Deleuze sigue a Spinoza al hacer de Cristo una vía de la determinación de una filosofía –la del propio Spinoza– que se afirma como tal al nutrirse del plano de inmanencia. El Entendimiento Infinito de Dios tiene un emblema en la figura de Cristo, en tanto realización de lo imposible, es decir, en tanto lo Totalmente Otro que deviene radical interioridad de lo múltiple y fuente de una experiencia que otorga al hombre vida, que hace del hombre vida: la inmanencia se afirma en Cristo, pues Cristo no traiciona el plano de inmanencia, sino que se constituye como un Hombre–Dios que ensancha y enriquece la experiencia del hombre en tanto conato y afirmación. ¿Spinoza termina por hincarse ante los altares de la Iglesia, pues a la vez que reconoce en Cristo la vara para medir su propia doctrina, reconoce en éste la vía de la plenificación del propio conato humano?

Spinoza apunta en su correspondencia:

*En efecto, como he dicho con Juan, la caridad y la justicia son el único y ciertísimo signo de la verdadera fe católica y el fruto del verdadero Espíritu Santo, y donde quiera que estas se encuentran, allí está realmente Cristo y dondequiera que faltan, falta Cristo. Porque sólo por el Espíritu de Cristo podemos ser conducidos al amor de la justicia y la caridad*⁵.

En una primera instancia, parecería que Spinoza se mueve dentro de la órbita cristiana, pues Cristo simboliza la realización de una causa inmanente que toda vez que en el Entendimiento Infinito de Dios encuentra su satisfacción como Infinito poder de pensar e Infinito poder de existir, es el corazón de un Individuo Superior, fundado en los buenos encuentros, en la justicia y la caridad, que es el dominio de la adecuada expresión del hombre mismo como conato.

En una aproximación inicial, pensaríamos que una revisión de la figura de Cristo en la doctrina del propio Spinoza, sugiriera la posibilidad de concebir a Spinoza como un renovador radical del cristianismo, con un pensador inmanentista, panteísta, pero en última instancia cristiano. El cristianismo encontraría en Spinoza una vía de rejuvenecimiento que en el inmanentismo panteísta tendría su fundamento.

Carl Gebhart sugiere una interpretación como la precedente:

Pero el paso de la Edad Media a la Edad Moderna se caracteriza por

⁵ *Ibid.*, Carta LXXVI, p. 395.

el hecho de que los valores y el mundo se acercan, hasta que finalmente el centro del mundo se halla en él mismo. La mística alemana busca la divinidad dentro y no fuera del mundo. El nominalismo deroga la trascendencia de los conceptos. Renacimiento y Reforma dan su propio valor a la vida activa en este mundo. Esta evolución es la que corona Spinoza al crear la religión de la inmanencia ⁶.

Asimismo apunta:

Que Spinoza pertenece a los grandes maestros de la humanidad lo han comprendido todos aquellos que han aceptado su doctrina: Lessing, Lichtenberg, Herder, Goethe y Schleiermacher. Y entre sus discípulos justamente los teólogos tenían conciencia de que esta vida consagrada a Dios encarnaba las categorías que caracterizan al santo. “Spinoza y Cristo, sólo ellos muestran un conocimiento puro de Dios” ⁷.

Spinoza, desde la perspectiva de Gebhart, constituye el perfeccionamiento del cristianismo, gracias a una noción de la inmanencia que asegura el vínculo inmediato del hombre con su principio y la afirmación y la realización de ese principio en el hombre. El Dios crucificado es para Gebhart el eje de un inmanentismo panteísta, por el que la ecuación Dios/Naturaleza/mundo otorga al hombre una efectiva sustancialización, al vincularse y afirmar su principio en una intuición que florece como amor y libertad. Spinoza, en este sentido, sería el primer filósofo cristiano.

Sin embargo, en este punto, podemos preguntar, ¿es suficiente la concepción de una religión inmanente y panteísta para explicar la obsesiva y desmedida repulsión que suscita el spinozismo en los teólogos cristianos? ¿Por qué Spinoza es calificado como ‘el príncipe de los ateos’? ¿Por qué la rabiosa persecución del spinozismo por todos los representantes del discurso religioso? ¿Es la sola articulación de un Cristo heterodoxo la razón por la cual el spinozismo es virulentamente proscrito?

¿Acaso la figura de Cristo en Spinoza juega otro papel que la de un Dios inmanente, que enciende en sus detractores una furia que quizá ni siquiera ellos mismos llegan a comprender?

Aquí podemos señalar que Spinoza realiza una operación política sumamente peligrosa al identificar a Cristo con el Entendimiento Infinito de

⁶ Gebhart, Carl., *Spinoza*, Losada, Buenos Aires, 1940, p. 126.

⁷ *Ibid.*, p. 104

Dios: Spinoza toma prestado a Cristo a la Iglesia, para devolvérselo no sólo cabalmente vivificado, sino totalmente vaciado de fundamento, de modo que a los esbirros de la trascendencia les estalle entre las manos, y no lo puedan utilizar y pervertir al convertirlo en vehículo de las pasiones tristes. La acabada transfiguración de Cristo la concibe Spinoza al mirar un Dios crucificado por los siervos de la trascendencia, que no tiene otro Padre más que sí mismo. Spinoza apunta que el verdadero Cristo, es un Dios-Hijo, que no sólo no tiene Padre, sino que no tiene por qué tener Padre. La radical orfandad de Cristo, es determinación fundamental de su condición de Dios de Vida, condición que pone en crisis a la Iglesia y a los tiranos que en ella se enquistan al arrojarse con las figuras mismas del Padre y del Hijo... con la figura de la trascendencia para sembrar en el corazón de los hombres pasiones tristes. La muerte de Dios, es la verdad inaceptable que encierra Cristo, pues la inmanencia misma, es el fundamento de la emergencia de un hombre-Dios... Spinoza el ateo, Spinoza cien, mil veces maldito...

Spinoza subraya en la *Ética*: “[...] esto parecen haberlo visto, como a través de una niebla, algunos hebreos, y son los que sientan que Dios, el entendimiento de Dios y la cosa por él entendida son uno y lo mismo”⁸.

Asimismo apunta: “La potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar. Esto es, todo lo que se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, todo ello se sigue objetivamente en Dios en el mismo orden y con la misma conexión, de la Idea de Dios”⁹.

Para Spinoza, el Entendimiento infinito de Dios, la Idea de Dios, Cristo, no aparece como una forma que tenga fundamento ninguno. Dios-Hijo no tiene su principio en Dios-Padre, como la *Natura naturada*, no tiene su causa en la *Natura-naturante*. Es la *Natura-naturada*, el espacio de articulación del Entendimiento Infinito de Dios, en tanto Idea en la que Dios se determina como causa de sí.

Spinoza señala al respecto: “Pero, en lo que atañe a la cuestión principal, creo haber demostrado bastante clara y evidentemente, que el entendimiento, aunque infinito, pertenece a la *Natura naturada*, no, en verdad, a la *Naturante*”¹⁰.

Es la Naturaleza una forma que se tiene a sí misma como causa. El

⁸ Spinoza, *Ética*, FCE., México, 1956. II, Prop. VII, Esc.

⁹ *Ibid.*, II, Prop. VII, Cor.

¹⁰ Spinoza, *Epistolario*, Carta IX, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p.121.

Entendimiento Infinito de Dios, Cristo, es la Naturaleza misma. El principio de existencia y de inteligibilidad de lo múltiple, no está dado por una forma una y trascendente, sino por una forma una e inmanente, que se nutre de la propia multiplicidad en la que se expresa. Una *complicatio* inmanente se encuentra a la base del planteamiento metafísico de Spinoza, que corta de tajo todo rastro de trascendencia: Cristo le devuelve a los teólogos y a la Iglesia un Cristo libre, un Cristo–Naturaleza, un Cristo–Hombre, que desde luego ellos no pueden utilizar para atizar la perniciosa idea de la separación del hombre respecto de su principio vital.

Ahora bien, llegados a este punto, podemos reiterar nuestra pregunta: ¿es suficiente este panteísmo cristiano, para dar cuenta del irracional odio que Spinoza enciende en sus detractores? ¿No hubiese bastado clasificar su pensamiento como una herejía más entre todas aquellas que eran proscritas y perseguidas? ¿Por qué es Spinoza ‘el príncipe de los ateos’? ¿Qué lo distingue del panteísmo renacentista?

Deleuze, aunque en cierto sentido coincide con Gebhart al ver en Spinoza un pensador inmanentista y panteísta, ve en él un guiño, una señal, que aunque no culmina en un movimiento acabado, apunta a una profunda y radical reformulación del propio inmanentismo, que desemboca en un nuevo ateísmo... en un ateísmo en el que lo múltiple no encuentra ninguna *complicatio*, en el que lo Uno gira en función de lo múltiple, en el que lo Uno se *pierde* en lo múltiple... En el que no hay *más que* Multiplicidad.

Según Deleuze, Spinoza, toda vez que tiene a la vista la forma de una sustancia una, forja una radical expresividad de lo múltiple a partir de la noción de conato, que abre la puerta de un pensamiento sin unidad, un pensamiento del devenir, que sólo en Nietzsche tendrá su completa articulación... Spinoza es la senda hacia la formulación de los conceptos de Multiplicidad y Diferencia, que sólo el eterno retorno de Nietzsche podrá conquistar.

Deleuze nos dice en relación a la progresión Spinoza–Nietzsche:

Spinoza opera un progreso considerable. En lugar de pensar el ser unívoco como neutro o indiferente, hace de él un objeto de afirmación pura. El ser unívoco se confunde con la sustancia única, universal e infinita: está enunciado como Deus sive Natura [...] Toda jerarquía, toda eminencia resulta negada en la medida en que la sustancia es igualmente designada por todos los atributos conforme a su esencia, igualmente

*expresada por todos los modos, conforme a su grado de potencia. Con Spinoza el ser unívoco deja de ser neutralizado y se vuelve expresivo, se convierte en una verdadera proposición afirmativa*¹¹.

Más adelante añade:

*Sin embargo, aún subsiste una indiferencia entre la sustancia y los modos; la sustancia spinozista aparece independiente de los modos, y los modos dependen de la sustancia, pero como de otra cosa. [Entendimiento Infinito de Dios, Cristo] Sería necesario que la sustancia se dijera ella misma de los modos y sólo de los modos. Tal requisito sólo puede ser cumplido a costa de un vuelo categórico más general, según el cual el ser se dice del devenir; la identidad de lo diferente, lo uno de lo múltiple, etc. Que la identidad no es primera, que existe como principio, pero como segundo principio, como principio devenido, que gira en torno de lo Diferente, tal es la naturaleza de una revolución copernicana que abre a la diferencia la posibilidad de su concepto propio, en lugar de mantenerla bajo el dominio de un concepto en general planteado como idéntico. Con el eterno retorno, Nietzsche no quería decir otra cosa*¹².

Spinoza, a decir de Deleuze, muestra una creciente sustancialización de lo múltiple que apunta a anular a lo Uno: es éste el desplazamiento que desde la perspectiva deleuziana otorga a Spinoza su singularidad, de cara a una tradición filosófica anclada en la afirmación de lo Mismo y lo trascendente. El odio que suscita Spinoza en sus detractores, radica no sólo en afirmar la identidad de Dios Uno y la Naturaleza múltiple, sino en dejar ver la posibilidad de pensar *exclusivamente* una Naturaleza múltiple, un devenir ciego y sin necesidad de redención, un eterno retorno de lo mismo, que no se concibe sino como afirmación de una pluralidad dinámica y no totalizable.

El iracundo e irreflexivo desprecio al spinozismo de los apologistas de la trascendencia radica, desde esta perspectiva, en que éstos presienten la posibilidad de pensar una Naturaleza sin Dios que se prolonga en sí misma en un movimiento infinito, haciendo de toda forma idéntica a sí misma tan sólo un corte de su despliegue: el Cristo de Spinoza, de este modo,

¹¹ Deleuze, Gilles., *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002. p. 77.

¹² *Ibid.*, p. 78.

sería un concepto que aunque expresa el plano de inmanencia, bien podría no agotarlo. El Cristo de Spinoza, así, sería una máscara que sostiene de manera efímera el teatro de la vida, un Simulacro que tiene un efecto de verdad al darle relativa consistencia al plano de inmanencia, al caos mismo en el que éste se constituye: el Cristo inmanente haría evidente, por su dimensión transitoria, la terrible impostura de la metafísica de la trascendencia.

Quizá Nietzsche hubiese querido encontrar en Spinoza a Dionisos el descuartizado, en lugar del Cristo redentor. No obstante ello, quizá festejó el hecho de que le devolviera a los teólogos un Cristo-bomba, que iba a hacer estallar los cartabones de la metafísica de la trascendencia. Deleuze asume ese deseo y festeja también ese hecho...

En todo caso, la recuperación de la frase ‘Spinoza es el Cristo de los filósofos’, nos permite realizar un primer acercamiento a la perspectiva y al análisis deleuzianos del problema de lo Uno y lo Múltiple, que desde siempre ha ocupado al pensamiento y que en el caso de Deleuze mismo, resulta una directriz fundamental en su reflexión filosófica.

La filosofía poética de Spinoza sin Spinoza

Cemal Bali Akal (U. de Galatasaray, Turquía)

Muchos autores establecen una relación entre el pensamiento de Spinoza y la poesía, por ejemplo, la poesía de Whitman¹. Podríamos agregar a Saint-John Perse al par poético Spinoza-Whitman y pensar que Whitman y Saint-John Perse –junto con Pessoa²– han creado, en tanto que identidades múltiples de Spinoza, poemas que él mismo podría haber escrito. Whitman no habla jamás de Spinoza, mientras que Saint-John Perse, no en su poesía pero sí en sus escritos, se refiere a Spinoza. Por ejemplo en aquel maravilloso pasaje de sus cartas: “*J’en reviens à notre*

¹ Bellow, *The Dean’s december*, 116.

² Zenith afirma que Whitman es la única persona que realmente ha influenciado al artista Pessoa en general y al poeta Pessoa en particular. “Pareciera como si Whitman hubiese tenido la función de una llave de acceso a Pessoa y a la fuerza de su propia personalidad. *Song of Myself* es el canto de todo el universo que experimentamos en el Yo y que lo reconstruye, y esa audacia, esa seguridad, han sido tales que han movilizad el universo de identidades múltiples de Pessoa. En los textos de este último, se deja entrever un magnífico ejemplo de una suerte de “despersonalización”, que Zenith llama *las identidades exteriores del Yo escindido*, y Octavio Paz la *escisión del Yo*. Cuando Pessoa crea las personalidades Alberto Caeiro, Álvaro de Campos, Ricardo Reis, poetas de pensamiento y estilos diferentes, y sus poesías –pero también los otros Pessoa–, busca “de manera paradójica, crear un universo pequeño pero completo constituido de partes relacionadas entre sí, formando un conjunto consecuente” y “la totalidad de sus creaturas literarias aparece como una empresa de concretización de un momento de perfección, un momento de unidad, en el seno del caos general de la existencia”. Pessoa, cuando se transforma en Álvaro de Campos a partir de sus innumerables identidades, afirmará ésto en sus “Apuntes para una estética no-aristotélica”: “Hasta hoy... solo hubo tres manifestaciones verdaderas de arte no-aristotélico. La primera está en los asombrosos poemas de Walt Whitman; la segunda en los poemas más que asombrosos de mi maestro Caeiro; la tercera está en las dos odas –la Oda Triunfal y la Oda Marítima– que publiqué en Orpheu.” Álvaro de Campos, el autor de un poema intitulado *Saludo Walt Whitman* y Alberto Caeiro serán cada uno Pessoa expresando, ora su faceta futurista, ora su faceta inmanente. Zenith escribirá que entre los (diversos) Pessoa, el Caeiro/Pessoa fue el único poeta de la Naturaleza y que su poema constituía “una filosofía pura”. Y la filosofía de Caeiro/Pessoa es aquella del sabio o bien de Spinoza: “la filosofía de la vida pura”. Paz dirá hablando de Spinoza, Whitman, Caeiro/Pessoa y de otros Yo escindidos, que esos sabios, poetas o filósofos no separan la vida del pensamiento. Como saben que no podrán alcanzarla, no buscan la verdad; persiguen su existencia. Aquello que es esencial es la persistencia en existir. Zenith, “Fernando Pessoa: The Birth of a nation” 29, 35, 36, 43; Paz, “Fernando Pessoa: Kendisine yabanci”, 14, 16, 17, 26.

Spinoza: je reprends toujours avec le meme attrait. Il y a là de grands cirques, pour très loin animés, inoubliables meme après qu'on en a éventé les bords. Et plus particulièrement, dans le 'Traité', une extraordinaire jouissance 'étymologique', quoiqu'elle n'atteigne jamais jusqu'au mysticisme verbal. C'est un sublime 'Mot-à-Mot', même pour qui ne consentirait à tant de littéralité. Il y a là, ne trouves-tu pas? dans ce marchandage juif défendant pied à pied le divin contre l'humain (si ce n'est déjà tout l'humain contre le divin), quelque chose de cette prodigieuse 'spéculation' juive qui terminait l'intercession d'Abraham en faveur de Sodome (Genèse): Abraham rusant avec son Dieu, le pressant âprement, ou même, transigeant! (Non, je ne vois pas de page plus extraordinaire dans toute l'histoire humaine: plus compliquée, plus humblement hautaine ou plus sublimement basse)"³. [Vuelvo a nuestro Spinoza: lo retomo siempre con el mismo interés. Hay allí grandes circos, por mucho tiempo animados, inolvidables aún luego de haber descubierto los bordes. Y más particularmente, en el Tratado, un extraordinario goce 'etimológico', aunque jamás vaya más allá de un misticismo verbal. Es un sublime 'Mot-à-Mot', aún para aquellos que no consentirían tanta literalidad. Está ahí, ¿no la encuentras? En ese regateo judío defendiendo palmo a palmo lo divino contra lo humano (si no es ya lo humano contra lo divino), hay algo de aquella prodigiosa especulación judía que acababa en la intercesión de Abraham a favor de Sodoma (Génesis): Abraham maniobrando con su Dios, con aspereza apremiante, o incluso negociando! (No, yo no veo página más extraordinaria en toda la historia humana: más complicada, más humildemente altanera, o más sublimemente baja)].

En Saint-John Perse la palabra *Anabase* aparece para determinar un proyecto poético, en un momento que él calificó como "crisis filosófica". Luego, en 1922, una "renovación poética" que va marcar *Anabase* será concomitante con una relectura de Spinoza⁴: "*Poésie, science de l'être! Car toute poétique est une ontologie... Les grandes passions politiques s'en vont se perdre au cours du fleuve, de faux thèmes de grandeur s'effondrent sur les rives... mais sur la Pierre nue des cimes sont les gloires poétiques frappées d'un absolu d'éclat*"⁵ [Poesía, ciencia del ser! Puesto que toda poética es una ontología... las grandes pasiones políticas se pierden en el curso del río, los falsos propósitos de grandeza se desmoronan

³ Saint-John Perse, *Oeuvres complètes*, p. 657.

⁴ Camelin, Eclat des contraires, *La poétique de Saint-John Perse*, pp. 118, 122, 163.

⁵ Saint-John Perse, *Oeuvres complètes*, pp. 453, 456.

sobre las riberas... pero sobre la piedra desnuda de las cimas están las glorias poéticas tocadas por un absoluto resplandor]. Aquello que no es una cristalización, sino un movimiento permanente que nace, se desarrolla y luego se propaga es “la filosofía del poeta”.

Con todo, Whitman está más cerca de Spinoza como poeta y Saint-John Perse se acerca a Spinoza en la medida en que sigue a Whitman... *Los Spinozas sin Spinoza*.

Aquellos que ven en la poesía una *Ética*, un método que permite exceder lo humano, sublimar la vida, un modo de descubrir y conocer, encuentran en Saint-John Perse el sentimiento de “grandeza humana” que sirve de fuente de inspiración a Whitman también⁶... Es difícil decir que Whitman ha influenciado directamente a Saint-John Perse. Es necesario, sin embargo, aceptar el hecho de que Saint-John Perse, que aparentemente conocía bien a Whitman, no haya estado demasiado lejos. Él canta constantemente los aires de viaje que evocan al poeta/viajero que nunca se fatiga: “*Et la terre en ses graines ailées, comme un poète en ses propos voyage*” [Y la tierra en sus semillas aladas, como un poeta en sus anhelos de viaje] o “Me voy, oh memoria! A mi paso de hombre libre, sin horda ni tribu, entre el canto de los *sabliers*, y, la frente desnuda, laureada de abejas fosforescentes”⁷... Y estos versos recuerdan particularmente a Whitman “*Extranjero. Que pasaba. Extranjero. Que reía. Y nos habla de una hierba*” o “*Levantamiento de alambradas, de límites! Semillas y barbas de hierba nueva! Y sobre el círculo inmenso de la tierra, sosiego en el Corazón del Innovador*”⁸...

El canto de Whitman, considerado por todos como extraordinariamente innovador, es aquel del sabio que se diferencia de sus iguales, experimentando la inmortalidad: “*Yo lo juro, creo que no existe nada más que inmortalidad*”. Whitman da una sola lección. Luego de haber preguntado: “¿*Quién quiere aprender por completo mi lección?*”, él responde: “*No creo que setenta años representen la vida de un hombre o de una mujer/ Ni que sesenta millones de años representen la vida de un hombre o de una mujer*”⁹. Se encuentra en cada ser vivo una parte del Todo. El costado milagroso de la existencia —en tanto que parte mortal del infinito— es que es inmortal y que los hombres y las mujeres han construido sus moradas

⁶ Garaudy, Picasso, Saint-John Perse, Kafka, pp. 93, 96, 140.

⁷ Saint-John Perse, *Oeuvre poétique*, I-140, 233; II-31.

⁸ Saint-John Perse, *Ibid.*, II-31; 103.

⁹ Whitman, W., *Feuilles d'herbe (Trad. Léon Bazalgette)*, Mercure de France, París, pp. 148, 149.

no para un día sino para todos los días y que en ellas, se protegen y se mezclan las razas, las épocas, los periodos, las generaciones, el pasado y el futuro. El infinito no es otra cosa.

Pero concebir la inmortalidad de esta manera no es cosa fácil. Cuando él dice que todos los hombres son inmortales, sin ceder al misticismo, piensa que todos los pensamientos, incluido el de la muerte, se disuelven en la realidad de la vida. La acción finalmente real es el objetivo y el sentido de esa vida constituyendo una identidad singular en el infinito... Pero muy pocos seres humanos serán capaces de tomar la filosofía o la poesía de la inmortalidad así: *“Yo soy el camarada y el compañero de todos, justamente, de todos esos que son tan inmortales e insondables como yo mismo/Ellos ignoran cómo son inmortales, pero yo sí lo sé.”*¹⁰ Experimentar la inmortalidad teniendo conciencia de ser mortal... Y Saint-John Perse va a expresar el sentimiento de inmortalidad allí donde aquello que es finito se mezcla con lo infinito. *“Nous qui mourrons peut-être un jour disons l’homme immortel au foyer de l’instant”* [Nosotros que moriremos quizás un día decimos al hombre inmortal a la luz del instante]¹¹...

Cuando él escribe *“Aquello que ha llegado está en su lugar y aquello que aún no ha llegado estará, seguramente, en su lugar”*. Whitman se define como poeta de la necesidad y afirma “que no es necesario tener ningún remordimiento”: *“Je ne doute pas qu’à tout ce qui peut arriver n’importe où à n’importe quel moment, il soit pourvu dans les inhérences des choses”* [No dudo que todo aquello que pueda suceder, no importa dónde o en qué momento, será provisto en las inherencias de las cosas]¹². *Esta poesía es necesariamente el Canto de la prudencia y eso que llamamos prudencia es la indivisión misma. “El tío poeta” rehúsa separar los muertos de los vivos, una vida entre otras. Él considera cada pensamiento y cada acción como un conjunto. “¿Se imagina que ninguna cosa exista sino a su hora? /El mundo no existe de esta manera, ninguna parte palpable o impalpable existe así,/ No existe ninguna cosa consumada que*

¹⁰ *Ibid.*, pp. 206, 207.

¹¹ Saint-John Perse, *Oeuvre poétique*, II-318.

¹² *“En definitiva, en el universo no hay una sola razón ni una sola consecuencia por las cuales sea necesario sentir remordimientos o Y que no falta el resultado perfecto, y que eso que llamamos mentiras son resultados perfectos,/Y que cada cosa representa exactamente a ella misma y es lo que la precede,/ Y que la verdad incluye todo y es todo, tan compacta como el espacio compacto...”* (Todo es verdad) (Whitman, W., *Feuilles d’herbe* (Trad. Léon Bazalgette), Mercure de France, París, pp. 196, 213, 215, 249, 273).

*no proceda de otra cosa consumada anteriormente y esta de otra”*¹³.

Nadie, para bien o para mal, es más o menos inmortal que otro; nadie está obligado a resignarse a menos inmortalidad que otro. Aparte del sentimiento de inmortalidad que hace al sabio y que pocos individuos alcanzan, nada puede ubicar a un hombre por encima de otro, ningún curso en la universidad será *tan convincente como una madre que acuna a su bebé*. Es la única posición privilegiada que el saber puede otorgar al sabio. Tener un mirada sobre el mundo no despectiva, sino equitativa e indulgente¹⁴.

Así, una interpretación pacífica, igualitaria e inmanente del universo es traducida en poema: “... *Todas las esferas, las que han nacido, las que aún no nacen, las pequeñas, las grandes, los soles, las lunas, los planetas,/ Todas las distancias del espacio, aún las más vastas,/ Todas las distancias del tiempo, todas las formas inanimadas,/ Todas las almas, todos los cuerpos vivientes diversos y de mundos diversos,/ Todas las naciones, colores, sociedades primitivas, civilizaciones, idiomas,/ Todas las identidades que han existido o pueden existir en este mundo o en cualquier otro,/ Todas las vidas y las muertes, todas las cosas pasadas, presentes y futuras,/ Esta vasta similitud las alcanza a todas y las ha alcanzado siempre,/ Y las alcanzará siempre, y las unirá y encerrará siempre*”¹⁵.

Saint-John Perse afirmará él también un principio de inmanencia: “*En ti moviente, en nosotros moviente, te decimos Mar innombrable*”; “*Dios lo dispersa, nosotros lo reunimos en la diversidad*”¹⁶. La enumeración indefinida de seres y cosas se identifica en el sujeto, y esa unión tiende hacia la búsqueda de alguna cosa sagrada acompañada de la nostalgia de una unión de palabras, de hombres y de cosas¹⁷... Y ante todo limitando la responsabilidad singular al cuerpo...

Para aquel que ve el mundo de esta manera, no es posible incriminar una cosa al interior o al exterior del cuerpo. Todo proviene del cuerpo y el hombre está unido al universal por medio del cuerpo. “*Tener el sentimiento de mi cuerpo, tan feliz, tan amplio!/ Ser este increíble Dios que soy!/ Haber ido entre otros Dioses, aquellos hombres y mujeres que quie-*

¹³ *Ibid.*, p. 249.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 141, 142.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 347, 349.

¹⁶ Saint-John Perse, *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1982, pp. 437.

¹⁷ Meschonnic, H., *Spinoza. Poème de la pensée*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2002, pp. 278, 279.

ro”. Así pues, “*La carne siempre y en todas partes!*”¹⁸... En definitiva la lucha del ser no es otra que la que emprende por existir... teniendo conciencia que el hecho de vivir es una fuerza y un derecho... Y por su lado, Saint-John Perse, que venera la carne con una conciencia sensibilizada, exclamará “*Si vivre est tel, qu'on s'en saisisse! Ah! Qu'on en pousse à sa limite!*”¹⁹. [Si esto es la vida, aprovecharla! Ah! ir hasta el límite!].

La libertad en la Necesidad: Whitman es el poeta de la lucha por la singularidad y la autonomía. Acepta con determinación la tarea de sacudir la tranquilidad, la seguridad y las leyes. Cuanto más aumenta el número de los que lo rechazan, más se refuerza su determinación. Él no escucha ni la opinión de la mayoría, ni la experiencia, ni los consejos; no teme, hasta el punto de caer en el ridículo. En cuanto a lo que nosotros llamamos infierno, a él no le dice nada; lo mismo que paraíso... Rechazando los castigos y las recompensas divinas, él piensa que, desde ese punto de vista, no son posibles ni los perdones ni los castigos: “*Por tanto, que nadie espere misericordia— ¿tienen misericordia las estaciones, la gravitación, los días en su sucesión?— Pues yo tampoco la tengo!*”²⁰. El poeta no gusta de las discusiones teológicas; su trabajo comenzará allí donde se detiene el de los hombres religiosos.

Y los hombres de Estado, los salvadores y las gentes respetables, los grandes hombres, los ricos, lo jueces, los guardianes que van a inclinarse delante de él: “*De las personas que han alcanzado altas posiciones... pasan, sin saberlo, delante de las realidades fundamentales de la vida, dirigiéndose hacia realidades equívocas!*”; como “*sonámbulos que marchan tristes, presos, en las penumbras!*”²¹... Saint-John Perse toma también como blanco los Príncipes en Exilio, los sonámbulos que ignoran la realidad: “*Tout-puissants dans nos grands gouvernements militaires, avec nos filles parfumées qui se vêtaient d'un soufflé, ces tissus, nous établîmes en haut lieu nos pièges au bonheur. Abondance et bien-être, bonheur!*” ou “*Nous avançons mieux nos affaires par la violence et l'intolérance!*”²² ...[Todopoderosos en nuestros grandes gobiernos militares, con nuestras muchachas perfumadas que se vestían de un soplo, esos

¹⁸ Whitman, W., *Feuilles d'herbe*, Trad. Léon Bazalgette, Mercure de France, París, pp. 85, 146.

¹⁹ Saint-John Perse, *Oeuvre poétique*, I-231.

²⁰ Whitman, W., *Feuilles d'herbe*, Trad. Léon Bazalgette, Mercure de France, París, pp. 128, 129.

²¹ *Ibid.*, pp. 61, 143.

²² Saint-John Perse, *Oeuvre poétique*, I-141; II-29.

tejidos, pusimos en alto nuestras trampas para la buena fortuna. Abundancia y bienestar, prosperidad!” o “Avanzamos mejor nuestros asuntos por la violencia y la intolerancia”]

Olvidando al hombre... aquel del que hablamos es siempre “el hombre en su presencia humana”, sin que nadie se interroge por el hombre, él pregunta: “Alguien en el mundo elevará la voz?”, “Pero es del hombre de lo que se trata! Y el hombre mismo, cuándo, pues, será él un interrogante?— Alguien en el mundo elevará la voz?/ Porque es del hombre de lo que se trata, en su presencia humana; y de un agrandamiento de la visión a más altos mares interiores/ Darse prisa! Darse prisa! Testimonio para el hombre!”²³... Puesto que el hombre es lo más importante, Whitman escribe: “Detrás de mí, Estados! Un hombre ante todo”, “Toda la teoría del universo se dirige infaliblemente a un solo individuo”; “Esto no es un libro,/ quien toca un libro, toca un hombre”²⁴. Es el cantante del “aire libre, de la libertad, de la tolerancia, de la sabiduría democrática”. Es la canción universal, igualitaria, de la autonomía corporal y de la singularidad en el seno de la multitud: “Canto el yo, persona simple, separada,/ No obstante pronuncio la palabra democrática, la palabra En Masa,/ Canto la fisiología de la cabeza a los pies”²⁵. La primacía que él otorga a la singularidad no le impide ver a la humanidad como un todo. Él espera que frente a la idea de castas aparecerá la democracia universal, la libertad y la igualdad ilimitada, una unidad indisoluble que se irá reforzando y que “el mundo tendrá un solo corazón”; el sueño que lo une a todos los otros: “Yo sueño en mi sueño todos los sueños de los otros que sueñan,/ Y me vuelvo los otros que sueñan”²⁶.

Es “para los que jamás han sido dominados/ para los hombres y las mujeres cuyos carácter no ha sido jamás dominados/ para aquellos a los que las leyes, teorías, convenciones, no pueden jamás dominar”²⁷. Quiere “que quien esté adelante pase atrás/ que quien se encuentra atrás venga adelante / que santulones, sonsos, gente ordinaria, hagan las nuevas propuestas/ que las viejas propuestas se suspendan”²⁸. No es otra cosa que

²³ *Ibid.*, II–77.

²⁴ Whitman, W., *Feuilles d'herbe*, Trad. Léon Bazalgette, Mercure de France, París, pp. 99, 188, 265.

²⁵ *Ibid.*, p. 283.

²⁶ *Ibid.*, p. 338.

²⁷ *Ibid.*, p. 98.

²⁸ *Ibid.*, p. 101.

la victoria del hombre común, del “universal dotado de medianía”²⁹. Para que los hombres pueden estimularse, hace falta “*que los reformadores desciendan de los estrados donde brillan sin cesar – que un cretino o un loco aparezca en cada uno de los estrados; / que jueces y criminales se reemplacen mutuamente – que los carceleros sean metidos presos – que a los que están presos les den las llaves*”³⁰.

Pero si este cambio de configuración se concretara, Whitman que “no condena nada”, habrá entonces perdonado a los que estaban en prisión. *Rechazar la distinción entre lo que es correcto de lo que no lo es....* Esta manera de ver las cosas permite la aparición de una tolerancia universal. Durante la guerra entre el Norte y el Sur, “los muertos sin rencores se encuentran”. El que participa de la guerra como voluntario para ocuparse de los heridos del lado del Norte es lo suficientemente honesto como para saber que todo soldado es enemigo de otro. Aún en guerra, no se olvida de considerar con amor a los que están en el otro bando, de apiadarse de aquellos que son heridos o mueren. El hombre es lo que es, puesto que nace así, y es la única respuesta posible ante cualquier objeción³¹.

Cada cosa adquiere significación en tanto parte del Todo, que no podemos captar absolutamente en su totalidad, pero particularmente el hombre, el ser humano igualado como “sabio o ignorante”, “hombre o mujer”, va a ser *transfigurado en dios del hombre* cuando “*el maestro salve al esclavo*”: “¿Qué suponen qué es la creación? / ¿Qué suponen que satisfará el alma, excepto ir libremente?/ ¿Qué suponen que querría darles a entender de mil maneras, sino que el hombre o la mujer valen tanto como Dios? / ¿Y que en ningún punto Dios es más divino que ustedes mismos?”³²

Esta voz igualitaria, y también la de Saint-John Perse, cuando elogia el mestizaje étnico y cultural: “*y en alguna parte del mundo donde el silencio alumbra un sueño de alerce, la tristeza se quitará su máscara de sierva*”³³... *y la alegría la reemplazará: en definitiva, sabio es el que sabe que todo saber no es indefinidamente cierto. Al lado de lo que es justo se encuentra lo que no lo es, y para volver injusto lo justo, toma el lugar del Universal y no queda más que la Alegría Universal. El encuentro entre la filosofía y la poesía, el poeta y el filósofo, comienza ahí y de él nace la Alegría o mejor dicho la interpretación de una creación poética inma-*

²⁹ *Ibid.*, p.104.

³⁰ *Ibid.*, p. 198.

³¹ *Ibid.*, pp. 26, 277.

³² *Ibid.*, pp. 196, 197.

³³ Saint-John Perse, *Oeuvre poétique*, I-126.

*nente, sin otro fin que liberar el placer. Deslizarse por el aire como “los pájaros” y arrastrarse por la tierra por modestia*³⁴... y Whitman afirma que es necesario vivir con alegría, como teniendo un buen sueño... “*Y más allá de todo el saber de la vida, la riqueza es un sueño, / y el mundo entero es un sueño*”³⁵.

Soñar la vida que se escurre como un río... como en los poemas que Pessoa hace escribir a Alberto Caeiro, como en los poemas de Quevedo o de Borges...

Traducción de Cecilia Paccazochi

³⁴ Saint-John Perse, *Oeuvres complètes*, p. 657.

³⁵ Whitman, W., *Feuilles d'herbe*, Trad. Léon Bazalgette, Mercure de France, París, p. 103.

Deleuze – Lawrence – Spinoza

Cristina Póseman (U. de Chile)

Introducción

Déjate llevar, no te detengas, sigue el deseo, súbete a la corriente cósmica de la naturaleza, únete a la manada, abandona al hombre, a la mujer que eres. Una insistente invitación lawrenciana que puja para extraer del lector algo de un orden indiscernible. ¿Qué y cómo ocurre?

Deleuze considera que la escritura de Lawrence, en correspondencia con el tercer género de conocimiento de Spinoza –ya abordaremos esta cuestión–, se opera a la manera de “flujos de deseo”¹. Más que una poética, una narrativa de ficción o una ensayística, Lawrence, según Deleuze, compone una máquina productora de ecos, resonancias, interferencias. Máquina que implicaría una sintaxis nueva en relación a los procedimientos estandarizados de la Europa finisecular.

Desarticulación de las fronteras entre los órdenes discursivos dominantes de su época –ya sea en las novelas, poesías o ensayos de Lawrence–. Asunción de las relaciones entre las circunstancias político-sociales y las individuales. Atendiendo a esto, Deleuze revela un Lawrence espinosista, para el que el deseo constituiría una instancia productora y no represiva. Una potencia activa que libera esos flujos de deseo de lo que Deleuze llama, su “hipercodificación”². Operación ésta que, en ocasión de Lawrence, Deleuze adjudica al psicoanálisis, que iba a encerrar a aquellos en el espectro del “gran triángulo”.

Vamos a intentar recorrer ese cruce que se conforma entre Lawrence y Deleuze y mostrar que allí puede hallarse el germen de lo que será la conversión de una lectura trascendente del deseo, hacia una teoría inmanente de tal. Conversión que nos guiará del Lawrence pornógrafo o machista,

¹ A lo largo de *Antiedipo*, Deleuze y Guattari desarrollan una teoría de los flujos deseantes, que indica la función productora del inconsciente, frente a la función represiva que le adjudica el psicoanálisis. Ver : Deleuze, Gilles y Guattari, Felix, *El Antiedipo. Capitalismo y Esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1985.

² A diferencia de los sistemas precapitalista, que operan codificando los flujos deseantes, en la “axiomática capitalista”, se sustituyen estos procesos por una absorción por parte de una máquina abstracta que determina sus límites y la posibilidad de su disolución. Ver sobre todo en: Deleuze, Gilles y Guattari, Felix, 1985, ob. cit., p. 145.

hacia un Lawrence que aparece junto a Spinoza, Nietzsche y Deleuze, como los experimentadores –a través de la escritura–, del *pathos* de la inmanencia absoluta.

Abandonar al hombre

“El hombre debe desprenderse aún de sí mismo. Y éste es a veces un proceso doloroso y horrible”.³

La lucha declarada frente a la filosofía de la conciencia que se desata a principios del siglo veinte, no cesa de tener resonancias en diferentes registros incluso de la cultura actual. La diversidad habla de un intento en el que, lo que se juega, lo que se arriesga, tiene un alcance inusitado. Permítaseme ahora extender el planteo que hace Foucault en su artículo sobre Blanchot⁴, “El pensamiento del afuera”, para presentar sumariamente mi perspectiva. Si el ego cartesiano, el “yo pienso” (*Je pense*) estremeció a la imagen del pensamiento antigua y el sujeto del discurso o “yo hablo” (*Je parle*), a la moderna, quizás el impersonal *se*, constituya la proyección de algo de lo que todavía no se pueda anticipar suficientemente sus consecuencias. La clave de este presentimiento reside en que, el acceso a este terreno de lo impersonal, deja a la vista, presumo, aspectos del *logos* que revelan su antropofagia. Y que es, en todo caso, una aventura de apertura. Pero, el experimentar este centelleo de anarquía interpretativa, se hace no sin significativos riesgos. Porque una escritura que pretende vehiculizar un pensamiento sin los rastros del ego, del “Hombre”, que no necesita de la conciencia, –y sus reglas–, resta desnuda de los pilares que la erigían y que la protegían de sus propios fantasmas. Corre el riesgo de perderse, ahogarse, “ciega del peso de los acontecimientos”.

Para no extraviarse y retornar a las consignas humanistas, la clave está en elaborar un nuevo plano –en rigor, inmanente–, una nueva imagen de lo que es crear. Porque lo que se hace patente antes que nada, es la necesidad de abolir el antiguo contrato entre el pensamiento y el orden. Hay en ese pensamiento que combate el orden antropocéntrico –que habita en su propio seno–, una verdadera amenaza del caos. Ninguna armadura

³ Lawrence, David Herbert, *Estudios sobre literatura clásica norteamericana*, Emecé, Buenos Aires, 1946, p.100.

⁴ Ver Foucault, Michel. “La pensée du dehors”, en *Critique*, Editions de Minuit, Paris, n° 229, juin 1966.

previamente fabricada será útil para enfrentarlo. Por eso Lawrence habla de saltar el horizonte. Dice sobre el objeto de la literatura: “Partir, partir, evadirse..., atravesar el horizonte, penetrar en otra vida... Así es como Melville aparece sin darse cuenta en medio del Pacífico. Verdaderamente ha rebasado la línea del horizonte...”⁵

El horizonte que enmarca, el que fija la identidad de las cosas y de las personas. Atravesarlo es la experiencia según la que, abolido el individuo como límite, el nombre como asociación referencial o identificación genérica, sólo resta el caos.

Para Deleuze, Lawrence, así como Kafka, anuncia “la amenaza en cierne que golpea la puerta”⁶ y en este sentido hace de la escritura el lugar mismo del último hombre, como un grito de necesidad de huir del hombre y alcanzar la deshumanización. Cuando Lawrence viaja a los Estados Unidos, y es advertido sobre el rumbo posible de la cultura, en su ambiguo sentimiento hacia los americanos –de admiración que alcanza hasta la idolatría junto a un resentimiento feroz por las formas de vida capitalistas que él ve enraizándose en la vida de la gente– tiene su momento nietzscheano y se pronuncia por una urgencia: “Fuera, fuera de la humanidad. Al mar. El mar salado elemental. Ir al mar para huir de la humanidad”.⁷

Pero, ¿cómo plegarnos a este contingente, siendo que desde el principio estamos ya codificados?, ¿estamos ya –con el sólo hecho de presentir la necesidad urgente– empezando a salir?, ¿es posible que hayamos alcanzado el devenir no humano del Hombre?

El devenir otro de Lawrence

“El oscuro ser involuntario es un cumplimiento..., el gran conocimiento oscuro que uno no puede tener en su cabeza. Es la muerte para el yo de uno, pero es el brotar de otro”.⁸

⁵ Lawrence, David Herbert, 1946, ob. cit., p. 203.

⁶ Expresión con la que se refiere insistentemente a la función de una literatura menor como diagnosticología de la enfermedad de la época. Ver sobre todo en: Deleuze, Gilles, *Kafka. Por una literatura menor*, Era, Madrid, 1979, y en Deleuze, Gilles, *Crítica y Clínica*, Anagrama, Barcelona, 1996.

⁷ Lawrence, David Herbert. 1946, ob. cit.

⁸ Lawrence, David Herbert, “Mujeres enamoradas”, en *Obras completas*, Tomo 13, Seix Barral, Barcelona, 1987.

Entonces, ¿qué significa desprenderse del Hombre? ¿Qué tipo de abandono es el lawrenciano?

Si Lawrence alcanza el ritmo de lo impersonal, de lo posthumano, lo hace porque procura constantemente liberar los flujos de deseo de su captura bajo el “investimento social”⁹. De ahí también la importancia de los nombres en la obra de Lawrence. A lo largo de sus novelas, Lawrence no ha cesado de inscribir nombres propios en un dominio de expresión que lleva a sus personajes a integrarse y poblar esas zonas de enunciación colectiva, que reúnen rasgos, intensidades comunes. En rigor, no se trata de cosas, objetos o personas. Se trata de “bloques de intensidad”¹⁰. La fuga de Aaron, como ejemplo emblemático, revela los flujos deseantes que circulan bajo la representación psico-capitalista. Aaron emprende la huida. Resta errante el mayor tiempo posible, escapando de su familia, amigos y compañeros de trabajo. A través de ese vagabundeo, el narrador fluye con el personaje. No se puede decir que el autor *acompaña* al personaje en su viaje, sino que ya no se distingue el quién habla del sobre qué se habla. Si se asocia este personaje a la soledad nietzscheana –recordemos que esta no se trata ni de locura, ni de irracionalidad–, es porque allí se alcanza la dimensión precodificada donde queda abolida la función de designación del lenguaje. Será esta dimensión donde habitan lo que Lawrence llama símbolos.

Aunque podría objetarse retomando la tradición de la conciencia como le llama Foucault, que el impersonal oficiaría de sujeto de enunciación, refiriéndose a un quién enmascarado bajo el *se*. Para evitar este mal entendido, Deleuze apela al concepto de noción común de Spinoza, para referirse a estas entidades supra o pre-individuales. Estos desplazamientos hacia el impersonal, al que tanto individuos, personas, objetos, se deslizan, generan cambios en sus vidas o existencias. Son vividas como afectos inmanentes a la vida o afecciones mutuas, que pasan entre nosotros. De ninguna manera son simples representaciones sociales traducidas en respuestas psíquicas, disponibles en el reservorio ideológico de una sociedad.

En una escritura molecular, el deseo no es individual. Es devuelto al terreno propio de la producción de enunciados, y abolido el dualismo del *cogito* (Yo hablo de mí) finalmente el yo se disuelve en el flujo. Las novelas de Lawrence no hablan de la mujer. Como lo vería Deleuze, allí no se

⁹ Acción de axiomatización por parte de la máquina abstracta.

¹⁰ Sobre todo en Deleuze, Gilles y Guattari, Felix, 1979, ob. cit., Cap. 8.

imita a la mujer, se *deviene* mujer. Este devenir mujer no se hace sino en el entrecruzamiento de líneas diversas. Por eso, en un cierto nivel, ya no se distingue el devenir mujer del devenir minero, por ejemplo.

Lawrence hace sobrevenir en la muerte del niño de “Caballito de madera”, al hombre después del hombre. Ya no el Hombre de la Historia –y por consiguiente de la Escritura– sino el devenir niño del Hombre, el hombre sin máscara, o el revés de la máscara del Hombre.

Es entonces en la palabra, constituida en campo de batalla, donde deberá operarse la huida. Lo que Deleuze llama escritura menor, desterritorializada, que lleva al límite los códigos de la sociedad inglesa de principios de siglo. Las puestas en escena de la sexualidad de Lady Chatterfly, son muestras de cómo la libido, ahora como deseo maquínico, alcanza otra cosa que la persona amada, alcanza todo un campo social–histórico. “Finalmente siempre se hace el amor con los nombres de la historia”.¹¹

Se trataría entonces: no de producción real (como si hubiera que convertirse realmente en mujer), ni metáfora simbólica (como si, abandonados o perdidos, homosexuales, tuviéramos que convertirnos en la analogía de la mujer), ni semejanza (como si Lawrence se asemejara a la mujer que lo ha criado, o que lo ha enamorado). Se trataría de una “involución creativa”. De crear la mujer molecular. Dice Deleuze: “Pues el problema no es o no es sólo el del organismo, de la historia y del sujeto de enunciación que oponen lo masculino a lo femenino, lo racional y lo animal, en las grandes máquinas duales. La cuestión es primero la del cuerpo, el cuerpo robado para fabricar organismos susceptibles de ser puestos en relación de oposición. Y en esto Lawrence supo bien lo que hacía, poblando sus páginas de mujeres, como emblemas de los diversos devenires”. “La joven es la primera víctima y ella debe servir de ejemplo”¹².

El tercer género de conocimiento de Spinoza. De la ficción a la afección

La Palabra es como una mosca que nos molesta al anochecer. El hombre vive atormentado por las palabras, que son como moscas, y que le persiguen hasta la tumba, aunque éstas no puedan ir más allá. Yo ya

¹¹ Deleuze, Gilles, *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Cactus–serie, clases vol.3, Buenos Aires, 2005.

¹² Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil Mesetas*, Pre–textos, Valencia, 1994, p. 340.

*me encuentro en una posición en la que las palabras no pueden mordeme, y el aire está limpio, y no hay nada que decir: estoy a solas, dentro de mi propia piel, que es como la cerca de mi propiedad”*¹³.

Entonces, ¿cómo hacer frente al organismo? ¿En qué consiste una escritura molecular? ¿Cómo se opera en Lawrence?

Coincido con Eric Alliez, cuando afirma que será la escritura de Lawrence la clave que llevará a Deleuze a la formulación del concepto de “cuerpo sin órganos”¹⁴. Sería este cuerpo “que no rechaza los órganos sino toda organización molar, segmentarizada y predeterminada”, el que agenciaría los flujos libres del deseo, y que por ello, acabaría con la historia universal y supondría una forma de socialización que no realiza ya la codificación (en el sentido estricto del término) de flujos.

Entonces ¿qué escritura conviene a este cuerpo? Una que se corresponda con el tercer género de conocimiento de Spinoza. Seguramente una tal que deba transformar profundamente la sintaxis. Lo que en Lawrence se produce como un acto de desnudamiento. La sintaxis desnuda desarma al organismo. Visiones, sonoridades, texturas explosivas pueblan las páginas en Lawrence. Pero la ficción lawrenciana, no consiste en desocultar o hacer ver tras ellas algo del orden de lo oculto, sino en “hacer ser”, emprender la lucha, afrontar el caos. Blanchot diría: el vacío, o el silencio en el que las imágenes se despliegan infinitamente. La furia, quizás, que implica hacerse un cuerpo sin órganos.

Lucha, que no tiene como propósito desorganizar sino desterronar (si se me permite la palabra), hacer salir a los términos de sus goznes.

Tal es el rol operativo que juegan esas incontables componentes que pueblan este universo lawrenciano, en el que cada uno va agregándose progresivamente a este baúl sin paredes, a este desierto nuevo, en el que toda ruina conserva el nombre, que ya no nombra, sino que afecta. En esos bloques, cosas, objetos, animales, personas, alcanzan el mismo estatus. Incluso narrador y lector se van imperceptiblemente convirtiendo en uno más de esos “operadores de afección”.

Descodificando los flujos deseantes, haciendo ver las incumbencias entre los “investimientos libidinales” inconscientes y los sociales, se reve-

¹³ Lawrence, David Herbert, “El hombre que murió”, en *Obras completas*, 1987. ob. cit., 12.

¹⁴ Ver en Alliez, Eric, “La condición CSO” o de la Política de la Sensación”, en *Revista Laguna*, nº15, 2004.

la un Lawrence spinozista, que produce en esa operación una concepción cósmico inmanente de la naturaleza.

Últimas palabras

Mientras el psicoanálisis edipizaba los escenarios de ficción, Lawrence desteatralizaba a Edipo, usando un lenguaje técnico excesivo, exotérico. Basta reparar en el nombre de “Fantasía del inconsciente”, para advertir como ya desde ahí nos entrega Lawrence la clave de su programa: desnudar el inconsciente en un devenir animal, conectarse –y no bajo conflicto– con el flujo vital.

Como toda escritura –y toda lectura, debe, para tener el permiso de pertenencia al *logos*, preservar su carácter de Humana, tiene para ello que resguardar a toda costa su legalidad. Kafka nos lo ha advertido: debe acatar y hacer acatar la Ley. Lo que nos asusta en estas escrituras del “todo fluye”, es quedar frente a desbordes quiméricos o frente a la necesidad de elaborar tribunales nuevos, nuevas máscaras. Se teme el riesgo de dejar aflorar los gérmenes fascistoides que anidan en todo pensamiento logocéntrico sin tener cómo enfrenarlos, o de la reterritorialización de estos flujos en un nuevo organismo.

Si Deleuze reúne a Spinoza, Nietzsche, Artaud y Lawrence¹⁵ es porque los cuatro coincidirán en la encarnizada lucha frente a esta cultura del juicio. Es preciso atraer las fuerzas a la superficie, a la superficie del cuerpo sin órganos para que las trampas de la ley aparezcan. Todos ellos coinciden, en apartarse de la deuda, en negarse a los tribunales.

Para ello, el artista debe llegar a sus últimas consecuencias. En rigor, debe continuar, continuar. Cualquier corte, cualquier interrupción en el fluir debe ser impedida.

En esta línea, Lawrence experimenta su propio pensamiento como un doble simulacro de sistema poético-artístico y de método científico. Escribirensayos que rondan en los lindes del delirio teórico más doxático y a la vez excesivo. Acecha al pensamiento moderno, a veces aludiendo la corrección del pensamiento antiguo, otras llamándole oveja con piel de león. No cesa de ofrecernos la invitación a la experimentación. Tras producir el despojo de las certezas implicadas en el cuerpo organizado o re-

¹⁵ En alusión al artículo “Para acabar de una vez con el juicio”, en *Crítica y Clínica*, 1993.

presentado, nos ofrece no obstante innumerables motivos para seguir. No se detiene en el límite ante la Ley. Ha inventado un plano de composición sobre el que es imposible detenerse. Ha inventado el luego vulgarizado “todo fluye”. Escribió (y vivió) en procura siempre de pisar ese territorio donde la salud no es tranquila incomodidad. Desnuda el secreto de la escritura, como desnuda el secretito de familia o el sucio secretito social.

Siguiendo la expresión deleuzeana, podemos decir que Lawrence recoge la flecha de Spinoza, para venir a clavarse allí donde la sociedad inglesa recogía los ecos de una nueva teoría sobre la escritura y del deseo.

Una afectología frente a una epistemología de la representación, una ética de la experimentación molecular o vitalismo en lugar de una moral interpretativa del juicio o de la ley. ¡Beatitud!

La idiotez de la política

Marcela Rosales (UNC)

“Todo el *logos* es metáfora, transporte, *pathos*.”

Pascal Quignard

“¿Cómo se organizarán ahora,

en total silencio,

nuestras asambleas?”

Franz Kafka

En los dos últimos encuentros¹ propiciados por las Jornadas de Filosofía Política realizadas en esta Facultad me propuse ahondar en las implicaciones de una afirmación formulada por Agamben² según la cual el supuesto indiscutido de la teoría política moderna es el enlace entre el *factum loquendi* y el *factum pluralitatis*. Según entiendo, tal enlace pervive en el pensamiento contemporáneo a través de ciertas categorías dominantes que –aun cuando sujetas a una profunda revisión crítica y transformación– limitan nuestro campo de experiencia posible y nuestro horizonte de expectativas tornando a veces más clara, a veces menos, la necesidad de arribar a un momento teórico realmente catacrético.

Pero en tanto éste se produzca, y quizás con la esperanza de contribuir a su gestación yo he procurado valerme de algunos recursos retóricos como metáforas y analogías para comprender mejor las consecuencias de aquella conexión, utilizando como clave de lectura del anudamiento entre ficción, historia y deseo humano que produce el discurso político moderno, algunos textos de Kafka. Como he venido haciendo, me centraré también aquí en Hobbes y Spinoza.

“El verdadero fin del Estado es la libertad”³, afirma Spinoza en el TTP. Pero sabemos por Kafka que “el sentimiento de la libertad es uno de los más sublimes y puede producir un engaño estúpido”⁴. Esta reflexión

¹ Cf. Rosales, M., “El *factum loquendi* como criterio de inclusión/exclusión social. El uso de la palabra del amo como servidumbre voluntaria” en *Cuadernos de Nombres* N° 7, Córdoba, Brujas, 2010, pp. 63–69, y “¿Qué hacer? Prudencia, resistencia, *Acting out*”, ponencia presentada en IX Jornadas de Filosofía Política, FFyH, UNC, 2010.

² Agamben, G., *Medios sin fin*, Pre-Textos, Valencia, 2001, p.59.

³ Spinoza, B., *Tratado Teológico Político*, Alianza, Madrid, 2003, p.415.

⁴ Kafka, F., “Informe para una Academia”, en *América. Relatos breves*, Hyspaméri-

que bien podría haber sido hecha por un filósofo, aparece en labios del mono Pedro, quien ha sido condenado de por vida a una jaula. El mono se devana los sesos buscando una salida liberadora hasta que por fin alcanza la revelación...*en sus propias entrañas*: la clave está en “imitar” a sus captores “en gestos y palabras”, vale decir, reproducir el lenguaje del amo. En la desesperación producida por el cautiverio, Pedro comprende que la libertad entendida como “soberanía de movimientos” que él asociaba a la idílica selva, no es más que un “engaño estúpido”. De ahora en adelante si quiere salir de la jaula e ingresar a la sociedad de los amos debe incorporar el nomenclador humano, i.e. su código de signos.

Pues bien, a primera vista y esforzándome en obviar las profundas diferencias entre ambos, se me ocurre que Hobbes y Spinoza estarían de acuerdo con Pedro en que es un engaño pensar la libertad como soberanía de movimientos. Spinoza como sabemos advierte sobre la necesidad de no confundir libertad con contingencia pues aquélla no suprime sino que presupone la *necesidad de actuar*, i.e. la predeterminación causal del obrar⁵. Pero tampoco Hobbes atribuye tal soberanía al hombre del hipotético estado pre-social. Es cierto que dice que sólo la “libertad natural” (fuera del Estado) es absoluta y la única que “propiamente puede llamarse libertad”, pero enseguida aclara que se trata de una libertad de los cuerpos para actuar conforme a la propia voluntad (deseo o inclinación) la cual está siempre determinada por motivaciones que operan como causas de la acción. De modo que, para Hobbes, libertad y necesidad son “coherentes”⁶.

En el estado de naturaleza hobbesiano la contraparte real de la “libertad absoluta” de los cuerpos declarada en principio es la servidumbre causada por el imperio de las pasiones, i.e. la “nada” de la libertad o la libertad reducida a la nada por la mutua oposición de voluntades y fuerzas en competencia por los bienes. En tanto que para Spinoza el derecho o poder de cada individuo fuera del estado político, en la medida en que es el de “uno solo”, es más una opinión que una realidad puesto que su garantía de éxito es nula⁷.

Otra posible coincidencia “en la superficie” entre los tres “pensadores” sería la conexión entre la libertad en tanto idea ligada a la imaginación y

ca, Buenos Aires, 1985, p. 382.

⁵ Spinoza, B., *Tratado Político*, Alianza, Madrid, 2004, pp. 96–97.

⁶ Hobbes, T., *Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, FCE, México, 2001, p.172.

⁷ Spinoza, B., *ibid.*, p. 98.

el sentimiento de “lo sublime”. Claro que son Burke y Kant, y no Hobbes o Spinoza, quienes se encargan de revelar la naturaleza parcialmente contradictoria de este último, pero quién sabe si podrían haberlo hecho sin las reflexiones de sus predecesores. Lo cierto es que tanto Hobbes⁸ como Spinoza⁹ han remarcado la coexistencia conflictiva en el seno del conato humano de autoconservación, de dos afectos encontrados vinculados por su origen al anhelo de libertad. Me refiero, para decirlo kantianamente¹⁰, a la “esperanza de reparo” y el “temor al peligro” que conducen al hombre a la sociedad política.

Pero las coincidencias aparentes no acaban ahí. Tanto Spinoza como Hobbes piensan que sólo habrá convivencia pacífica donde exista un código de signos común que permita realizar compromisos mutuos de no agresión y desarrollar en paz un conocimiento adecuado o cierto de las causas. Sin embargo, tanto la teoría como la práctica política en Occidente han erigido el código lingüístico de determinados grupos humanos en criterio jurídico de inclusión/exclusión. En el caso de Spinoza, la exclusión de los mudos y de los extranjeros que no dominan la lengua nacional —quienes aun cuando tuvieran potestad para debatir sobre asuntos públicos serían de hecho “afásicos”— es explícita¹¹.

Matheron considera que esta exclusión de los mudos es fútil y la atribuye a que “sin duda Spinoza los asimila a simples de espíritu”¹², i.e. a tontos o idiotas. Por mi parte, no encuentro para nada trivial y sí, por el contrario, bastante significativa la equivalencia que se traza tanto a nivel de enunciado teórico como en las prácticas institucionalizadas de poder entre interdictos, mudos, dementes, servidores, extranjeros, mujeres y niños, pues todos ellos en su condición de *alterius juris* durante mucho tiempo fueron tratados como simples de espíritu. La palabra ‘idiotia’ resume en ellos los tres sentidos adquiridos históricamente: 1. “*idios*”: son simples, únicos en su singularidad, en su diferencia; 2. “*idiotas*”: no participan de la cosa pública; 3. “*idiotas*”: son imbéciles de nacimiento o porque carecen de la educación adecuada.

⁸ Hobbes, T., *Elementos de Derecho natural y positivo*, Alianza, Madrid, 2005, p.144.

⁹ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico* (trad. Vidal Peña), Orbis, Buenos Aires, p. 223, 228 y 231.

¹⁰ Cf. Kant, I., *La Crítica del Juicio*, Losada, Buenos Aires, 1961, pp. 107–109.

¹¹ Spinoza, B., *ibid.*, pp. 136–7 y p.196.

¹² Matheron, A., “Femmes et serveurs dans la démocratie spinoziste”, *Revue Philosophique*, N°2, 1977, p.182.

Para ellos salir de la “afasia” a la que fueron reducidos implicó históricamente una “solución” no demasiado alejada de la descubierta por Pedro: luchar por la inclusión incorporando el lenguaje de los derechos, el cual todavía hoy sigue siendo el lenguaje del Estado. Pero el riesgo siempre presente en el horizonte de estas luchas ha sido incurrir en otra estupidez: mimetizarse con el Amo y pasar de oprimidos a opresores. Parafraseando a Abensour el desafío constante es *preservar el impulso hacia lo sublime y al mismo tiempo evitar deslizarse* hacia el tentador: “*la comunidad soy yo*”¹³ (esa otra dimensión de lo sublime, señalada por Burke¹⁴, donde el poder no comunica y se impone por el terror). La vida política parece pues signada por la amenaza de la estupidez. Me pregunto entonces ¿qué hace posible a la estupidez?

Según André Glucksmann, su condición de posibilidad es la “idiotéz”, pero entendida en un sentido diferente a los tres señalados, pues en este caso el idiota lejos de ser mudo o afásico, “habla, se explica, trabaja mentalmente e intenta persuadir y convencerse”¹⁵. Con esta idiotéz no se nace sino que se la adquiere a través de seis etapas, la primera de las cuales –y la única que me interesa aquí– es la “necroscopia” que consiste en cadaverizar los signos congelando de una vez por todas su sentido, *apartando la significación de la confusión babeliana de los significantes y significados* y poniendo así fin a la ambigüedad del lenguaje que tantos conflictos provoca entre los hombres. Ahora bien, ésta parece ser la dirección emprendida por Hobbes.

Yves Zarka¹⁶ sostiene que la teoría política del filósofo de Malmesbury no es una física ni una sociología sino una “semiología del poder”. Ciertamente creo que es posible reconstruir en ella una analítica tripartita, a saber: 1. de los “signos como poder”; 2. de los “signos bajo el poder”, y 3. del “poder como signo”¹⁷. Haré una referencia breve sólo a las dos primeras.

¹³ Abensour, M., *La democracia contra el Estado*, Colihue, Buenos Aires, 1998, p.95.

¹⁴ Cf. Burke, E., *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo bello y lo sublime*, Alianza, Madrid, 2005.

¹⁵ Glucksmann, A., *La estupidez. Ideologías del posmodernismo*, Península, Barcelona, 1988, p.157.

¹⁶ Zarka, Y.Ch., “*Hobbes and Modern Political Thought*”, en Skinner, Q. y Zarka, Y., *Hobbes. The Amsterdam Debate*, Georg Olms Verlag AG, Hildesheim, 2001, pp.10–15.

¹⁷ Rosales, M., “Una perspectiva filosófica, histórica y crítica sobre la teoría política de Thomas Hobbes”, *Revista Estudios*, CEA–CONICET (en prensa).

Según Zarka, al pasar la teoría hobbesiana del orden físico–natural al plano ético–político se produce una real inversión de una *filosofía del cuerpo* a una *filosofía de la mente*, en la cual las doctrinas de las representaciones, la palabra y el signo pasan a ocupar un lugar dominante. El hombre es presentado como un *ser deseante* y como un *ser de habla*, un hablante.

El paso que va de lo cuantitativo a lo cualitativo, del simple efecto físico del poder –entendido como mera fuerza o energía– al logro de un bien, se produce cuando Hobbes afirma que *el poder de un hombre consiste en sus medios presentes para obtener algún bien futuro*. Se atraviesa entonces un primer umbral: el de la representación, donde cada reacción psicológica adquiere una apariencia subjetiva. Aquí, tanto el *poder original* (capacidades del cuerpo y de la mente) como el *instrumental* (amigos, riquezas, etc.) son considerados en su *valor de uso*.

A su vez, un segundo umbral es traspasado cuando Hobbes considera a estos poderes en función de las *relaciones interpersonales* establecidas mediante el lenguaje: allí sus efectos pasan a ser indirectos, mediados por signos. Hobbes no dice que las riquezas, las amistades poderosas, etc., sean en sí mismas un poder, sino que son signos del poder adquirido por quienes las poseen. Las acciones mismas procedentes de la fuerza física pasan a ser consideradas en el intercambio verbal con los otros, como signos del poder de la mente (por ejemplo, el batirse a duelo). De manera que tanto los poderes naturales como los adquiridos se vuelven “poderes” por su relación con los signos en el intercambio verbal con los demás. *El poder*, según Hobbes, *no es otra cosa que su exceso en relación con el de otro/s*, pues se lo determina a través de una comparación mediada por signos que operan como significantes y que al hacerlo se vuelven ellos mismos “poder”.

Ahora, el problema es que el lenguaje comprende una categoría peculiar de signos que son específicamente diferentes de los signos naturales y sobrenaturales. Los signos lingüísticos se caracterizan por la arbitrariedad de la relación entre el significante fónico y el significado mental, lo cual genera la natural ambivalencia del lenguaje. Esto marca sus cuatro funciones: recordar pensamientos, enseñar, expresar la propia voluntad e intenciones y persuadir a los demás. Las palabras introducen la ambigüedad en los signos naturales de las pasiones (éstas pueden ser fingidas) y viceversa, las pasiones afectan la conexión entre significantes y significados (lo que para uno es crueldad, para otro es justicia). En consecuencia, sólo puede haber caos y violencia donde cada uno determina por sí lo que

entiende por mío, tuyo, bueno, malo, justo, injusto, etc.

La institución del Estado significa precisamente el pasaje de los actos de habla equívocos e ineficaces del estado natural a la palabra escrita, unívoca y eficaz de la ley; el pasaje de la arbitrariedad de los signos privados a los signos públicos instituidos que hacen posible la paz. El Estado estatuye una verdad oficial y enseña a través de maestros y universidades una doctrina moral y política “verdadera”. Este es el lugar que Hobbes pretende para su teoría, pues la paz requiere que el soberano auxiliado por la “Ciencia Política” fije “el uso y definición de todos los nombres sobre los que no hay acuerdo y que inclinen a la controversia.”¹⁸

En Spinoza, en cambio, si bien el *factum loquendi* es un criterio de exclusión, hay claramente una ruptura con la lógica de la representación y de la clasificación. Coincido con Balibar en que Spinoza se opone a la enseñanza oficial de la filosofía *como si hubiera visto en ella una restricción ejercida sobre y por el filósofo* que estaría vinculada al ejercicio de una *función normativa* o a una “policía de los signos” para propiciar, por el contrario, una especie de “democratismo de la verdad”¹⁹.

Si para Hobbes la verdad depende de que, por un lado, la relación entre nombres y conceptos no fluctúe y, por otro lado, la autoridad instaure y asegure el código único; para Spinoza se trata de pasar del conocimiento inadecuado que bajo el influjo de las pasiones une nombres con imágenes confusas, al conocimiento adecuado y, por ende, verdadero, de las nociones comunes –las cuales “como están igualmente en la parte y en el todo no podrían ser nombres”²⁰– hasta llegar a la ciencia intuitiva que revela que todas las ideas verdaderas son, como afirma Balibar, *estrictamente equivalentes*.

Pues bien, me gustaría creer que hay una correlación necesaria entre este “democratismo de la verdad” –como metafóricamente le llama Balibar– contrario a la instauración del código único, y el democratismo político que atraviesa el análisis spinoziano del mejor Estado, ese que tendría como fin la libertad. Pero soy consciente de que esto implicaría pensar spinozianamente sin Spinoza, pues como advierte Matheron²¹, para lograr el equilibrio de fuerzas el Estado spinozista *deja fuera a más de la mitad*

¹⁸ Hobbes, T., *Elementos de Derecho Natural y Positivo*, Alianza, Madrid, 2005, p.310.

¹⁹ Balibar, É., *Nombres y lugares de la verdad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1994, pp.31–36.

²⁰ *Ibid.*, p.33.

²¹ Matheron, A., *op.cit.*, pp.199–200.

de la población adulta (aunque también es cierto que la “política no ha sido jamás la última palabra de Spinoza”). Sin embargo, creo que Bento hubiera suscrito gustoso la siguiente lectura de un cuento²² de Kafka con la que concluiré.

En *el pueblo de los ratones*, ha ocurrido algo extraordinario: el canto de una ratona, Josefina, ha embelesado a las masas. Tal acontecimiento resulta fuera de lo común por dos razones: en primer lugar, porque ese sacrificado pueblo no ama la música (aunque según se cuenta antes lo hacía); para ellos, la mejor música es la paz que sus múltiples enemigos le impiden conquistar. En segundo lugar, porque si bien el canto de Josefina o mejor, su silbido —ya que éste es realmente el idioma de los ratones— no tiene en sí mismo nada extraordinario (es sólo un *silbido más débil y tenue que el de los demás*), ha logrado copar las asambleas populares.

Pero, según el narrador —un ratón que se autodefine como “opositor a medias”— Josefina no se conforma con la admiración y el silencio respetuoso con que la multitud la escucha. Ella quiere más que un sitial privilegiado momentáneo, quiere la diferencia absoluta: desea ser eximida de trabajar. Para lograrlo no escatima ningún recurso, ni siquiera los más bajos: finge todo tipo de achaques amenazando a su auditorio con dejar para siempre de cantar. Pero el laborioso pueblo, desprecia el ocio y hace oídos sordos a su pretensión como si fuera el capricho de un niño.

Josefina está convencida de la estupidez de las masas que no comprenden la magnificencia de su arte ni retribuyen como debieran sus afanes por la protección y la paz de todos. Una *lógica inherente a su ser la impele* no obstante a *levantar la mano hacia la corona más sublime*: ella quiere estar *más allá de la ley*. Desea que todos trabajen y callen, menos ella. Pero el pueblo no cede, *no capitula incondicionalmente ante nadie*. Su máxima en este punto es el laboeciano “No hagáis nada”. Finalmente la ratona ejecuta la amenaza: se oculta y se reduce al silencio destruyendo ella misma su propio poder.

A mi modo de ver este es un relato maravillosamente spinoziano. Josefina comienza siendo el “idiota” de Glucksmann que se cree *dueño del código* y termina siendo el “idiota” de Spinoza: mudo y (auto)excluido de la asamblea popular por *simple de espíritu*. No entiende que esos cuerpos apiñados unos con otros, con las *cabezas hundidas en el pelaje del vecino*, se disfrutan en su arte a sí mismos. Su goce no está en escucharla “a ella” sino en reconocerse en su silbido como aquel pueblo que, según las le-

²² Kafka, “Josefina, la cantora o el pueblo de los ratones”, *op.cit.*, pp.389–407.

yendas, en otros tiempos cantaba. Por eso imbuido de un “común afecto” la cuidaba como un padre a un hijo, consciente de que *la diferencia de fuerza entre el pueblo y un individuo es tremenda*.

Contra lo que cree Josefina, no es la libertad de la que ella goza en la Asamblea la que asegura la paz del pueblo sino a la inversa, es la sostenida voluntad de éste de acatar el común decreto de igualdad lo que hace posible el espacio de libertad del que disfrutaban tanto la cantora como el opositor a medias. Ahora, dado que la multitud se constituía a sí misma al constituir el momento político y no a la inversa, las asambleas estarán tan silenciosas sin su canto como antes lo estaban frente a él. No habrá realmente diferencia pues el canto de Josefina nunca fue otra cosa que la memoria del pueblo.

Para terminar, quizá exista un quinto sentido de “idiota”. Puede que Josefina, sorprendida *en sus entrañas* por una revelación exactamente opuesta a la de Pedro, vislumbrara que la salida de la prisión *del* amo era el silencio, *el abismo que abre el logos detrás de cada una de sus olas*²³: i.e. *aquel “sublime originario” del cual según los retóricos proviene la libertad de la palabra. Tal vez desde que los griegos acuñaran el nombre “isegoría”, éste haya sido el mayor arcano de la democracia (y de la política): no la sabiduría de sus gobernantes sino su idiotez.*

²³ Quignard, P., *Retórica especulativa*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2006, p.45.

TRAYECTO IV

Observações iniciais sobre a idéia de modo inexistente em Espinosa

Luís César Oliva (USP, Brasil)

“As idéias das coisas singulares ou modos não existentes devem estar compreendidas na idéia infinita de Deus tal como as essências formais das coisas singulares ou modos estão contidas nos atributos de Deus (II 8)”¹. Esta enigmática proposição está entre as mais discutidas da *Ética* de Espinosa. Na tradição da metafísica do possível, cuja expressão máxima viria pouco depois, com Leibniz, o intelecto divino trazia uma coleção de possibilidades, dentre as quais a vontade divina, absolutamente livre, escolhia uma para criar. Espinosa rompeu abertamente com tudo isso, demonstrando geometricamente que tudo é necessário, seja pela essência, seja pela causa. Não haveria, portanto, possíveis não criados, a não ser como uma ficção, que só nossa ignorância permite imaginar. Se é assim, como lidar com modos não existentes, cujas idéias estão contidas no intelecto divino (ou idéia infinita de Deus)? Isto não seria abrir a porta dos fundos para os possíveis, expulsos pela porta da frente?

Além disso, como conciliar a noção de modo inexistente com a definição de “pertencer à essência”, oferecida poucas páginas antes? Afirmar Espinosa: “Digo pertencer à essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida; ou aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e, vice-versa, que sem a coisa não pode ser nem ser concebido (II def. 2)”². Se a essência põe a coisa e é inconcebível sem ela, tanto quanto a coisa é inconcebível sem a essência, como falar de um modo inexistente? Seria um modo sem essência? Como ter a idéia de tamanho absurdo? E ainda assim Espinosa fala de modos inexistentes, ou pelo menos de idéias de modos inexistentes.

O enunciado de II 8 nos diz que as idéias de coisas ou modos que não existem estão compreendidos na idéia de Deus, assim como as essências formais das coisas estão contidas nos atributos de Deus. Pelo próprio enunciado podemos ver uma assimetria: Espinosa não diz que as essên-

¹ As citações da *Ética* de Espinosa seguirão a tradução brasileira da obra, em preparação pelo Grupo de Estudos Espinosanos da USP, daí a ausência de paginação. O número romano indica a parte e o arábico indica a proposição referida. Quando se tratar de definição, axioma, escólio ou corolário, isso virá dito entre parênteses.

cias formais *das coisas não existentes* estão contidas nos atributos, mas fala apenas *das coisas*. Ou seja, se há sentido em falar de idéias de modos inexistentes sem maiores explicações, não é possível fazer o mesmo com os modos ideados. Estes, como esclarecerá o corolário seguinte, só podem ser ditos *não existir senão* compreendidos nos atributos de Deus. Estamos falando, portanto, de maneiras diversas de existir, e não de existência *versus* inexistência. Porém, antes de abordar o corolário, vejamos como Espinosa demonstra a proposição. Segundo ele, ela é patente pela proposição anterior, e sobretudo pelo escólio anterior. Isto nos obrigaria a ir a outra das mais comentadas proposições da *Ética*, a proposição II 7: “A ordem e conexão das idéias é a mesma que a ordem e conexão das coisas”.

Não há espaço, agora, para analisar esta proposição². Porém podemos nos perguntar: em que esta última proposição torna patente a proposição II 8 ? Talvez a serventia do excursus pela proposição 7 seja mostrar que as idéias dos modos não existentes, enquanto idéias, são essências formais que só podem ser causadas por Deus modificado em outros modos de pensar. Estas idéias devem estar para sua série de causas pensantes assim como os ideados estão para sua série de causas corpóreas. Todos, idéias ou corpos, igualmente dependentes da potência divina. Porém, se os modos ideados não existem, como aplicar o modelo da mesma ordem e conexão nos dois atributos? A desvinculação da idéia e do ideado imporia um descompasso na ação da potência divina, rompendo a ordem? Não se poderia dizer isso sem quebrar a igualdade entre a potência de pensar e de agir de Deus³. Portanto, para não produzir este absurdo (que a demonstração de II 8 se poupa de enunciar), as idéias de coisas inexistentes devem estar contidas na idéia infinita de Deus, e não de qualquer maneira, mas da mesma maneira como as essências formais das coisas estão nos atributos de Deus. Como já dissemos, Espinosa não diz “essências formais das coisas não existentes”. Se o dissesse, a definição de “pertencer à essência” ruiria. Mas, por dizer apenas “essências formais”, sabemos que está falando de um positivo, assim como as idéias das coisas inexistentes, só por serem idéias, são também um positivo, e devem ter com os outros positivos ideais a mesma conexão causal que os positivos corporais têm

² Para uma análise mais detalhada desta proposição, veja-se nosso artigo “Da independência dos atributos à ordenação das coisas”, no prelo, que sairá em um volume editado pela UECE.

³ Sobre isso, ver Jaquet, Ch., *L’unité du corps et de l’esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, PUF, 2004, pág. 20.

uns com os outros. Finalmente, estes positivos não existentes, como manda o escólio da proposição 7, devem constituir uma e a mesma coisa sob atributos diversos. Se há idéias de coisas inexistentes, deve ser assim. Porém se pode perguntar: há mesmo idéias de coisas não existentes?

Trata-se de algo que Espinosa não põe em questão. A formulação de II 8 não é hipotética e, de fato, estas curiosas idéias já haviam sido mencionadas na parte I. No segundo escólio de I 8, Espinosa diz que, se os homens prestassem atenção à natureza da substância,

por substância inteligiriam isso que é em si e é concebido por si, isto é, cujo conhecimento não carece do conhecimento de outra coisa. Por modificações, porém, isso que é em outro e cujo conceito é formado a partir do conceito da coisa em que são. Por isso podemos ter idéias verdadeiras de modificações não existentes, visto que, embora não existam em ato fora do intelecto, todavia a essência delas é de tal modo compreendida em outro que podem por ele ser concebidas, ao passo que a verdade das substâncias fora do intelecto não está senão nelas próprias, já que são concebidas por si (grifos meus).

De acordo com este excerto, a própria idéia de modo como algo em outro e concebido por este outro conduz naturalmente à idéia de modo não existente. Isto porque a existência (dita fora do intelecto) não entra em sua noção, por oposição à substância, a quem pertence necessariamente existir. Não é portanto por existir fora do intelecto que um modo é um modo. De um jeito ou de outro, ele inere à substância e é concebido por ela e seus atributos. A idéia de um modo não existente não é, portanto, um absurdo. Estritamente enquanto contidas nos atributos divinos, as essências formais das coisas não existem “fora do intelecto” (nos termos do escólio) nem “duram” (nos termos da parte II), mas estão compreendidas na essência de um ser que é causa de si e de todas as coisas, ou seja, (nos termos da demonstração de I 35) elas seguem necessariamente da essência divina, o que significa que *necessariamente são*. Portanto, mesmo que “não existam”, as essências formais das coisas são objetos de idéias verdadeiras (de modificações não existentes), visto que, como diz II 3, em Deus é dada a idéia de sua essência e de tudo que dela segue, ou seja, dos atributos e dos modos.

Estes modos não existentes serão então, do ponto de vista da existência “fora do intelecto”, meras possibilidades? A parte I continua nos

respondendo, agora na segunda demonstração de I 11:

De toda coisa deve ser assinalada a causa ou razão tanto por que existe, quanto por que não existe. P. ex., se existe um triângulo, deve ser dada a razão ou causa por que existe; se, por outro lado, não existe, deve ser dada também a razão ou causa que impede que exista, ou seja, que inibe sua existência. Esta razão ou causa, na verdade, deve estar contida ou na natureza da coisa ou fora dela. P. ex., a razão por que não existe um círculo quadrado, sua própria natureza indica; não é de admirar, já que envolve contradição. Ao contrário, da só natureza da substância segue também por que existe, a saber, já que envolve existência (ver prop. 7). A razão, porém, por que um círculo ou um triângulo existem ou por que não existem não segue de sua natureza, mas da ordem da natureza corpórea inteira; com efeito, disto deve seguir ou que o triângulo existe agora necessariamente ou que é impossível que exista agora.

O círculo ou o quadrado contidos nos atributos não são uma potencialidade que pode se realizar ou não. Algo os determina a existir ou não existir, a saber, a ordem da natureza corpórea inteira. Por conseguinte, pelo que a parte I nos pôde esclarecer, a idéia do modo não existente é a idéia do modo que, enquanto tal, é uma essência contida nos atributos divinos e que existe com eles, somada à idéia da ordem da natureza corpórea inteira que exclui a existência “fora do intelecto” destas mesmas essências.

Vejamos se o corolário de II 8 confirma o que descobrimos até o momento:

Dai segue que, na medida em que as coisas singulares não existem senão enquanto compreendidas nos atributos de Deus, seu ser objetivo, ou seja, suas idéias, não existem senão enquanto a idéia infinita de Deus existe; e quando se diz que as coisas singulares existem não apenas enquanto compreendidas nos atributos de Deus, mas também enquanto são ditas durar, suas idéias também envolvem existência, pela qual se diz que duram.

O corolário positiva aquilo que havia de negativo no inexistente. Como antecipamos no início desta apresentação, agora fala-se de coi-

sas que não existem *senão* compreendidas nos atributos (e não mais de coisas que não existem), por oposição às coisas que também existem na duração. São dois estratos de existência, dos quais o primeiro abrange todo e qualquer modo e o segundo, apenas os modos que duram. O que determina a entrada no segundo grupo? A crer na parte I, a ordem da natureza inteira⁴. O mais interessante é que a sombra da II 7 (“A ordem e a conexão...”) faz que as idéias também tenham dois estratos de existência: enquanto meramente contidas na idéia infinita de Deus e enquanto duram. Presumivelmente, a ordem da natureza ideal inteira tem o mesmo papel de determinação.

Por outro lado, se a idéia de modo inexistente é a idéia de algo positivo, visto que a própria idéia é um positivo, ela também contém algo de negativo, a saber, a negação de sua existência na duração (lembrando que negação, em Espinosa, não é o mesmo que privação, ou seja, não implica falta ou carência para a coisa, mas apenas uma ausência). É bem verdade que esta negação não tira a positividade da essência eterna que é seu objeto, porém tira um de seus estratos de existência, o que só pode ocorrer, como vimos, devido à ordem da natureza inteira. Portanto, a idéia do modo não existente, embora seja *uma* idéia, deve ser composta. Ela implica, como vimos, uma associação de idéias, associação necessária para o conhecimento da duração das coisas cuja essência não envolve existência. Sem a associação, o que temos é uma idéia mais simples, pela qual se pode pensar a natureza da coisa, sem pensar nas causas externas que determinam sua existência ou não-existência, e que fazem parte da ordem da natureza inteira.

Sobre isso, é preciso fazer algumas observações. Quando temos idéias verdadeiras das essências dos modos, estas essências são, em certo sentido, inseparáveis das idéias de suas causas. Como nos mostra o *Tratado da Emenda do Intelecto*, “para formar o conceito de globo, finjo *ad libitum* uma causa, a saber, o semi-círculo ser girado ao redor do centro, e dessa rotação como que nasce o globo”.⁵ O globo não é propriamente sepa-

⁴ No mesmo sentido: “Embora os modos existam, podemos concebê-los como não existentes, donde se segue que, quando consideramos apenas a essência dos modos e não a ordem da Natureza toda, não podemos concluir, da existência presente deles, que deverão existir ou não existir posteriormente, ou que tivessem existido ou não existido anteriormente”. Espinosa, B. *Carta 12*, in Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1973, pág. 382.

⁵ Espinosa, B., *Tratado da Emenda do Intelecto*, in Os Pensadores, *op. cit.*, parágrafo 72, pág. 67. Tradução levemente modificada.

rável de sua causa, embora o semi-círculo seja pensável separadamente, porque de fato a ação causal só está presente quando o semi-círculo está em movimento. Por sua vez, estando este em movimento, é impossível não pensar no globo, de modo que há imanência do efeito em sua causa. Porém, diz-nos Espinosa, esta idéia é verdadeira ainda que jamais um globo tenha surgido assim na natureza. Logo, a idéia verdadeira do globo nos diz pouco sobre a idéia verdadeira da existência ou da inexistência do globo. A ação causal que constitui a própria essência da coisa não é ela mesma a ação causal cuja idéia se associa à idéia desta coisa para indicar sua existência. Mas talvez o *TIE* possa dar outro exemplo mais ilustrativo para nossa questão.

No parágrafo 78 desta obra, falando sobre a idéia duvidosa, Espinosa nos diz que nunca existe dúvida devido à própria coisa de que se duvida. Porém a dúvida existirá

por outra idéia que não é tão clara e distinta que possamos dela concluir algo de certo acerca do que se duvida, isto é, a idéia que nos lança na dúvida não é clara e distinta. Por exemplo, se alguém nunca pensou nos erros dos sentidos, seja pela experiência, seja de outra maneira qualquer, jamais duvidará se o sol é maior ou menor do que aparece. Por isso os rústicos se admiram frequentemente ao ouvir que o sol é maior que o globo terrestre, mas a dúvida nasce pensando-se nos erros dos sentidos... e se alguém, depois da dúvida, adquirir o verdadeiro conhecimento dos sentidos, e como por meio deles as coisas são representadas ao longe, tira-se de novo a dúvida⁶.

Portanto, só falamos de uma idéia duvidosa quando a idéia de uma essência é associada a outra idéia, obscura, que põe a primeira em dúvida. A *Primeira Meditação* cartesiana nos oferece fartos exemplos desta operação. Como porém o que aqui nos interessa são as idéias verdadeiras de coisas não-existentes, cumpre destacar o processo de exclusão da dúvida, quando se passa a ter uma idéia clara e distinta daquilo que punha a primeira idéia em dúvida; por exemplo, o funcionamento dos sentidos ou a natureza de Deus, que não pode ser enganador. Nesse caso, exclui-se a dúvida, deixando em seu lugar um conhecimento verdadeiro ampliado em relação ao que se tinha antes, conhecimento que pode ser justamente o da existência da coisa na duração, ou, naquilo que mais nos interessa,

⁶ *Op. Cit.*, pág. 69.

o conhecimento da não-existência da coisa na duração. Não vem ao caso aqui levantar as dificuldades para obtermos um conhecimento adequado da duração (o que será objeto da proposição 30 da parte II), mas destacar o caráter de composição inscrito na idéia de algo inexistente, caráter que se deixa revelar privilegiadamente, no terreno do conhecimento inadequado, pela análise da idéia duvidosa. Quanto ao terreno do conhecimento adequado, embora este nos escape, vale remeter-mos a um trecho da demonstração da própria proposição 30: “a duração de nosso corpo depende da ordem comum da natureza e da constituição das coisas. E o conhecimento adequado da maneira como as coisas foram constituídas é dado em Deus enquanto tem as idéias de todas elas, e não enquanto tem a idéia do corpo humano”. Se o conhecimento adequado da existência de um objeto não é dado pelo conhecimento da essência do objeto, é claro que a idéia verdadeira deste objeto existente (ou não-existente) envolve uma composição com outra idéia.

Em suma, vemos que não há por que temer que as idéias de modos não existentes rompam a ordenação entre as idéias e as coisas. Tais idéias são idéias de positivities, ainda que impliquem a associação com outra idéia que exclua a existência destas positivities na duração. Esta outra idéia, por sua vez, embora imponha a exclusão de um dos estratos de existência do objeto, é também a idéia de uma positividade, a saber, a ordem da natureza ou a constituição das coisas (que não comporta aquele objeto). Esta solução, porém, não será completa sem a verificação dos seus desdobramentos para a continuação da *Ética*, em particular no que se refere à questão da eternidade, tal como retratada na parte V. Mas isto será tema de um futuro trabalho.

Compreensão lógica de Deus sive Natura em Spinoza

Ravena Olinda Teixeira (UECE, Brasil)

Alex Pinheiro Lima (UFC, Brasil)

“Spinoza, o filósofo cujo nome fez tanto alarde no mundo, era judeu de origem”. É com estas palavras que Colerus, seu mais polêmico e fiel biógrafo, inicia “A vida de Spinoza”.¹ Judeu de origem, mas livre pensador por formação. “Spinoza revelou desde sua infância e ainda melhor depois, em sua juventude, que a natureza não lhe havia sido ingrata. Reconhece-se facilmente que ele possuía a imaginação viva e um espírito extremamente ágil e penetrante”. Estudou latim, teologia e física quando se encanta “com a máxima de Descartes, que estabelecia que não se deve jamais nada receber como verdadeiro que não tenha sido anteriormente provado por boas e sólidas razões”³.

É daqui que começa o trabalho que ocupará toda sua vida, tentará provar unicamente pela razão como se constitui o real, como podemos conhecê-lo de forma adequada e como devemos nos guiar com a posse desse conhecimento. Projeto que não se apresenta como novidade na história do pensamento por ser análogo à natureza da filosofia e idêntico, em linhas gerais, a todos os filósofos ditos racionalistas. A novidade não se encontra no caminho percorrido, mas nos resultados encontrados. Neste trabalho, exporemos, especificamente, o conceito de Deus/Natureza em Spinoza, que encontramos na primeira parte da *Ética*. Faremos uma leitura interna com o intuito de nos aproximarmos o máximo possível do pensamento do autor.

Na primeira parte da *Ética*, livro publicado só depois de sua morte, nós encontramos as bases que irão sustentar toda filosofia de Spinoza. Sua intenção parece simples: demonstrar que existe apenas uma substância em toda a realidade, as demais sendo atributos ou modificações (modos) deste Ser, retirar Deus da ordem transcendente, pensando-o como ima-

¹ Diz-se polêmico porque Colerus, pregador alemão da comunidade luterana de Haia, parecia estar disposto a difundir a imagem do filósofo como ateu de má índole, como era comumente associado COLERUS, Jean. *Vida de Spinoza*. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Disponível em: <<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/4939/15139.html>>. Acesso em: 28 set 2010.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

nente a sua produção. Spinoza ficou vulgarmente mais conhecido pelas ideias defendidas nesta primeira parte e nossos manuais o descrevem como filósofo panteísta.

Sua *Ética* é demonstrada segundo a ordem geométrica, como seu título indica, e foi inspirada nos *Elementos* de Euclides. Os seus cinco livros são precedidos de prefácios, definições e axiomas, que sustentam a ordem das proposições com suas demonstrações, escólios, corolários, lemas e postulados. Vê-se, logo à primeira vista, que abrimos um livro diferente dos demais pela forma mais próxima dos livros matemáticos.

As definições da primeira parte do livro indicam aquilo que o filósofo entende por causa, coisa finita, substância, atributo, modo, Deus, coisa livre e eternidade. O método de definir os conceitos que serão trabalhados é similar ao das ciências, e se denomina axiomático dedutivo, pois dado os axiomas e definições pode-se deduzir todo o resto. Essa aproximação entre Filosofia e Geometria surge com Descartes no século XVII, trazendo a esperança de contribuir para que se alcançasse maior rigor nos argumentos. Por isso, Descartes e Spinoza recorrem tantas vezes aos exemplos matemáticos, que falam de triângulos, círculos e retas, porque pretendem tratar das coisas por suas definições sem recorrer a nenhum conhecimento exterior.

Os axiomas são verdades que não precisam de demonstração, ou seja, são por si mesmos demonstrados. Os do primeiro livro tratam da existência em si e por outro, como se segue causa e efeito, ideia verdadeira, coisa existente e inexistente. São, assim como as definições, de suma importância para a ordem de exposição, que se iniciará com as preposições.

As sete primeiras proposições da primeira parte demonstram a unidade substancial. A exposição é lógica, se filia em seu início ao axioma I e nas definições de substância e modo, fundam a existência do real, afirmando que “tudo o que existe, existe em si mesmo ou em outra coisa”. Por conseqüência, não existe terceira instância, o lugar de todas as coisas encontra-se fixado, logo tudo é ou causa de si ou causado por outra coisa. Como aquilo que existe em si mesmo, a substância é o ser que causa ontologicamente toda a realidade. Ela é constituída de atributos, que fazem parte da sua essência, e modos que devem se entendidos como suas afecções, existem por ela e só por ela são concebidos.

De acordo com a proposição EI, P. 5, se existissem duas substâncias, ou mais, como afirmam Aristóteles e Descartes,

Elas deveriam distinguir-se entre si pela diferença dos atributos ou pela diferença das afecções. Se elas se distinguíssem apenas pela diferença dos atributos, é de se admitir, então, que não existe senão uma única substância de mesmo atributo. Se elas se distinguíssem, entretanto, pela diferença das afecções, como uma substância é, por natureza, primeira, relativamente às suas afecções, se elas forem deixadas de lado e ela for considerada em si mesma, isto é, verdadeiramente, então não se poderá concebê-la como sendo distinta de outra, isto é, não podem existir várias substâncias, mas tão somente uma única substância.

Da unidade substancial, tal como nunca fora pensada antes, visualizada de forma indeterminada em Plotino e Giordano Bruno, passa-se a demonstração de sua infinidade pela proposição EI, P. 8, que afirma: “toda substância é necessariamente infinita”. Sua demonstração é simples: se existe uma substância, ela pertencerá à existência sem limitação, que é o mesmo que dizer de forma infinita, já que o próprio conceito de limitação implica a existência de outro ser que limite. Logo, sua existência, por ser única, só poderá ser entendida como ilimitada ou infinita, pois não se pode admitir nenhuma negação no seu ser.

Consequentemente, não se pode confundir a natureza da substância, que será identificada a Deus, com a natureza humana. Nesta última a existência surge e perece de acordo com a ordem das coisas, é passiva de afetos, limitações e desejos, aquela não.

Para o filósofo, “a definição verdadeira de uma coisa não envolve nem exprime nada além da natureza da coisa definida”⁴. É por isso que, “nenhuma definição envolve ou exprime um número preciso de indivíduos”⁵. E “para cada coisa existente, há necessariamente alguma causa precisa pela qual ela exista”⁶. Essa causa “deve estar contida na própria natureza e definição da coisa existente ou deve existir fora dela”⁷. A definição de substância, ou seja, “aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo

⁴ SPINOZA, Benedictus de. *Ethica – Ética*. Edição bilíngüe Latim–Português. Tradução e Notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. Utilizaremos as seguintes siglas para as citações internas da *Ética*: indicaremos a parte citada em algarismos arábicos, seguida da(s) letra correspondente para indicar as definições (Def), axiomas (Ax), proposições (P), demonstração da proposição (D), postulados (Post), lemas (L), prefácios (Pref), corolários (C), escólios (S) e Apêndice (Ap), com seus respectivos números. Cf. E1P8S2.

⁵ *Ibid.*, op. cit.

⁶ *Ibid.*, op. cit.

⁷ *Ibid.*, op. cit..

é concebido”, explica verdadeiramente a natureza da coisa definida, não envolve um número preciso de indivíduos, que serão posteriormente analisados.

Deus, como o ser que mais realidade tem, só pode ser constituído de infinitos atributos, mesmo que nós só possamos conhecer dois. Por sua vez, cada um deles deve ser concebido por si mesmo. Tal foi o erro de Descartes segundo Spinoza, pensar os diferentes atributos como se fossem substâncias. Pensando desta forma, aprofundou ainda mais as dualidades entre corpo e alma que encontramos em Platão e nos Escolásticos, a tal ponto que teve que remeter a fonte de ligação entre estas duas substâncias, no homem, a glândula pineal, movida pelos espíritos animais, esta “hipótese mais oculta que todas as qualidades ocultas”⁸.

Deus, em Spinoza, trata-se de uma afirmação absoluta da existência, o próprio pulsar da vida, a teia da existência, a causa de todas as coisas ou a nervura do real. Se o prova na proposição EI. P. 11, como se segue, de 4 formas diferentes, é para que não reste qualquer razão de dúvida. 1) Ele existe de forma necessária, pois sua essência implica existência, assim como, da essência do triângulo segue-se que a soma dos seus três ângulos seja igual a dois retos. 2) Para cada coisa que existe devemos indicar a razão da sua existência, que se encontra na própria natureza da coisa ou fora dela. Por conseguinte, da própria natureza de Deus encontramos a causa da sua existência, e como não existe razão ou causa que impeça a sua existência, devemos concluir que ele existe necessariamente. 3) Todos sabem que poder existir é potência, “se o que agora existe necessariamente não consiste senão de entes finitos, então estes entes são mais potentes do que um ente absolutamente infinito”. O que implica contradição, logo Deus existe necessariamente. 4) Se poder existir é potência, segue-se que quanto mais realidade uma coisa possuir, tanto mais terá forças para existir por si mesma. Deus, como ser que tem uma potência absoluta e infinita de existir, existe de forma absoluta.

Com isso, chegamos às proposições EI, P. 12, P. 13 e P. 14, nas quais Spinoza fala da contradição que seria assumir a divisibilidade substancial. Se a dividíssemos, existiriam duas ou mais coisas infinitas e causa de si, o que implica um absurdo. A substância só pode ser infinita, o finito sendo somente uma forma de participação. Por isso, “além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância”⁹. Com isso, pode-se afir-

⁸ E5Pref.

⁹ E1P14.

mar que “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido”¹⁰.

Estas verdades são implicadas diretamente do axioma EI, 1 e demonstram, mais uma vez, a diferença entre Spinoza, Descartes e toda tradição religiosa. No escólio da proposição EI, P. 15, o filósofo desliga-se uma vez mais do pensamento que entende Deus como imagem do homem. Como racionalista, ele investe na superação do conhecimento inadequado de Deus, pois este abre espaço para as superstições que geram doutrinas de submissão e dominação, impossibilitando o livre pensamento.

O filósofo fala que “sem Deus, nada pode existir nem ser concebido”¹¹, asserção que poderia ser retirada dos livros sagrados. Mas para ele, Deus não pode ser concebido à semelhança dos homens, ou seja, constituído de corpo e mente, e estar sujeito a paixões. Como veremos, essa forma de compreender o divino se relaciona ao conhecimento por imagens, ou imaginação, e revelam Deus de forma extremamente confusa.

Deus não pode ser corpóreo, pois por corpo se entende uma certa quantidade que tem comprimento, largura e profundidade. Não se pode definir, desta forma, um ser absolutamente infinito. Mas não ser corpóreo não significa que a extensão não faça parte da sua essência, constituído-lhe um atributo. É o que será demonstrado ao longo da proposição EI.P. 15. A extensão, enquanto substância corpórea, é distinta do corpo por ser única e indivisível, só concebida pelo intelecto. Pois a matéria é a mesma em todo lugar, “nela não se distinguem partes, a não ser enquanto a concebemos como matéria afetada de diferentes maneiras”¹². Verdade inconcebível para as doutrinas religiosas que têm a ideia de que Deus, como ser perfeito, não pode ser constituído de matéria, porque desta advém todas as imperfeições.

Spinoza entende Deus de forma distinta. Se a sua ética e a sua política são diferentes das éticas e políticas tradicionais, é porque resultam de concepção ontológica que, por sua vez, é igualmente distinta. Deus, como causa imanente, causa primeira, causa por si mesmo e causa eficiente, é a própria realidade em movimento, a Natureza em infinita e eterna produção. Como substância que perpassa toda a realidade, Deus só pode ser entendido abstratamente, por um esforço da razão. Por conseguinte, a distinção das coisas só pode se dar modalmente. O exemplo

¹⁰ *Ibid.*, P15.

¹¹ *Ibid.*, *op.cit.*

¹² *Ibid.*, P15S.

da água, que o filósofo utiliza no final da proposição EI. P. 15, esclarece bem essa ideia de unidade. Ele fala que: “concebemos que a água, enquanto água, se divida, e que suas partes se separem umas das outras, mas não enquanto substância corpórea, pois, enquanto tal, ela não se separa nem se divide.”

Os elementos essenciais que constituem todas as coisas corpóreas fazem parte da Extensão, assim como os elementos que constituem as ideias fazem parte do Pensamento, seguindo-se, da mesma forma, todos os entes que existem na realidade. Por fim, todos fazem parte de Deus, enquanto Ele é afetado de diferentes e infinitas maneiras, já que se segue da sua necessidade.

Com isso, Spinoza pode afirmar que infinitas coisas se seguem “exclusivamente, de maneira absoluta, da necessidade da natureza divina”¹³. Nada podendo existir nem ser concebido sem Deus, ou seja, fora de suas leis eternas e imutáveis. Como nada existe fora de Deus, nenhuma coisa pode coagi-lo a agir, por isso, ele opera com liberdade absoluta, sendo causa livre de sua produção. O filósofo escreve:

Da mesma maneira que da natureza do triângulo se segue, desde toda a eternidade e por toda a eternidade que a soma dos seus três ângulos é igual a dois retos, da suprema potência de Deus, ou seja, de sua natureza infinita, necessariamente se seguem – sempre com a mesma necessidade– infinitas coisas, de infinitas maneiras, isto é, tudo¹⁴.

Deus é causa livre, nesse sentido, porque da sua natureza se seguem todas as coisas e não porque tenha livre vontade de ação. Ele não tem vontade porque nada Lhe falta, nada deseja, nada ama ou odeia. Seu intelecto e a sua vontade são idênticos à sua potência. Ele produz porque existe e existe porque produz, isto é, “[...] sua essência e sua existência são uma única e mesma coisa”¹⁵. Deus determina todas as coisas a operar, sendo causa eficiente tanto da essência quanto da existência das coisas, tudo é necessário porque tudo se segue da sua natureza, não podendo ter sido produzidas de nenhuma outra maneira, pois então Deus poderia ser outro, o que é um absurdo.

¹³ *Ibid.*, P17D.

¹⁴ *Ibid.*, P17S.

¹⁵ *Ibid.*, P20D.

Com isso, à medida que penetramos na primeira parte da *Ética*, nos afastamos do Deus–pessoa e nos aproximamos do Deus–Natureza, com suas leis eternas e imutáveis e o bom teólogo percebe a necessidade do estudo da física para o conhecimento de Deus.

O conhecimento equivocado

Cátia Cristina Benevenuto (USP, Brasil)

Introdução

No *Tratado Teológico Político*, Espinosa cerca a região do sagrado, de forma que filosofia e religião devam permanecer separadas. No entanto, o filósofo não pretende que essa distinção possa evitar ou minimizar meramente a influência da Igreja instituída na produção do saber. Em verdade, o que ele intenciona é uma separação de natureza política, uma vez que a Bíblia, no século XVII, constitui uma das principais fontes de legitimação de poder. E uma vez que a Bíblia é uma forma de legitimação de poder, é igualmente uma forma de legitimação da Lei. Se nos deslocarmos até o capítulo IV do *Tratado Teológico Político*, intitulado “Da lei divina,” vemos que ele inicia-se com uma distinção entre as leis da natureza e as leis dos homens: “A palavra lei, tomada em sentido absoluto, significa aquilo que faz um indivíduo, ou todos, ou alguns de uma mesma espécie, agir sempre de uma certa e determinada maneira.” A lei depende, ou da necessidade natural, ou da decisão do homem.

Assim, essa *lei que depende da necessidade natural*, compreendida sob o âmbito da razão é chamada lei da natureza ou divina e a lei compreendida sob o domínio das paixões é a lei dos homens, se refere aos seus desejos, medos e é essa que os conduz a esfera da política e da superstição. Essa confusão entre tais leis –da física e dos homens–, se dá unicamente quando se permanece sob as condições do imaginário. E, diante desses saberes impregnados de imaginação, nossa intenção é delimitar o lugar que conhecimento imaginativo ocupa na superstição, bem como, o que a circunda: os signos, as imagens, como estes são interpretados pelo vulgo. Será que Espinosa intencionou uma correção intelectual daqueles que vivem a mercê do imaginário e da especulação dogmática? Para Macherey,¹ no mundo da imaginação não há lugar para interpretações. Por um lado, o próprio *Tratado Teológico Político* nos remete a imaginação em seu maior campo de atuação e interpretação, por outro lado, procuramos entender o que Macherey quer dizer: a imaginação é em si mesma

¹ Macherey, Pierre. *Introduction à L'Etique de Spinoza*. PUF– Paris, 1994–2ª parte– p.190.

um universo de conhecimento parcial e confuso, ou seja, é pertinente à imaginação que o conhecimento se dê desta maneira e não de outra; é isto que o comentador pretende enfatizar quando diz que *não há no mundo da imaginação lugar para* interpretações. Certamente que podemos entender a imaginação e até mesmo interpretá-la, desde que possamos admitir como premissa que ela é esse conhecimento equivocado e parcial acerca das coisas do mundo.

Signo, Imagem e Imaginação

No *Tratado da Reforma da Inteligência*, Espinosa apresenta o conhecimento imaginativo como sendo o primeiro *modo* de conhecimento: “Percepção pelo ouvir dizer ou por algum outro sinal que se designa convencionalmente.” Já na segunda parte da *Ética*, quando Espinosa apresenta sua teoria do conhecimento, vemos que o conhecimento imaginativo é classificado como sendo do primeiro *gênero*: “Percepção das coisas a partir dos sentidos; que os sentidos representam mutilada e confusa sem a ordem própria do intelecto. Por isso; conhecimento originado da experiência errática a partir dos signos; conhecimento por opinião ou imaginação”². Podemos ver que em ambas as obras, Espinosa apresenta o conhecimento imaginativo como oriundo dos signos e/ou sinais. Isto nos permite dizer que a imaginação é também um conhecimento por representações, ou seja, por signos. Dado isso, perguntamos: e o que é o signo? Qual a dimensão que ele ocupa na obra espinosana no campo da superstição? Pensar a importância do signo para um filósofo que, de certa maneira, privilegiou a razão, seria mesmo coerente? Pensamos que sim, uma vez que intencionamos circundar a superstição. E o que mais poderia permeá-la senão os signos, as imagens, enfim as representações. Como diz Vinciguerra³, “Espinosa pensou o signo, pois Espinosa pensou o imaginário. (...) As palavras são signos; ou seja, os signos *das coisas* e por serem *coisas* é que estão na imaginação e não no entendimento,” afirma o autor. Certamente, Espinosa jamais ignorou ou até mesmo des-

² Espinosa. *Ethica*. Tradução e notas– Tomaz Tadeu. Autêntica Editora– Belo Horizonte, 2007. Et.II– esc. prop. XL. Todas as citações concernentes à *Ética* referem-se a esta edição.

³ Vinciguerra, Lorenzo. *Spinoza et le Signe: La Genèse de L’imagination*. J.Vrin– Paris, 2005– p.09.

valorizou a imaginação em função da razão. O imaginário é aquilo que primeiramente nos deparamos, através dos sentidos. Sentimos e com isso imaginamos, e esse sentir é real, embora esteja desprovido da verdade e por isso “conhecimento originado da experiência errática; a partir dos signos; conhecimento por opinião ou imaginação”⁴.

Deleuze⁵, discorre sobre os signos classificando-os em três sentidos: Primeiro: “o signo é sempre a idéia de um efeito captado em condições que o separam das suas causas”. Esses são os chamados signos indicativos, efeitos da relação entre o nosso corpo e o corpo exterior. E essas indicações fundam uma ordem de signos ditos convencionais, ou seja, a linguagem. Num segundo sentido: “o signo é a própria causa, mas captada em condições tais que não compreendemos a sua natureza, nem sua relação com o efeito.” Temos o exemplo de Adão, que por ter um entendimento equivocado, interpreta o ordenamento de Deus como uma proibição para não comer do fruto, essa proibição foi tal como uma Lei, um mandamento de Deus. Ou seja, o efeito como uma sanção, e a causa como uma lei moral. E nesse sentido, não houve um entendimento da concepção das causas, da composição das relações. Por isso, estes signos na compreensão do comentador podem ser também chamados de *imperativos* ou efeitos de revelação, seu único sentido é de nos conduzir à obediência. Num terceiro sentido: “o signo é aquilo que garante do exterior esta idéia desnaturada da causa ou esta mistificação da lei”. A causa interpretada com lei moral necessita de uma autenticação, uma garantia exterior. Temos agora o exemplo dos profetas. Cada profeta interpretou o signo adaptado a sua opinião. Estes são os chamados *interpretativos* e são efeitos de *superstição*. Entendemos que esses três sentidos formam uma linguagem de imaginação e *essencialmente equívoca*. Visto isso, podemos começar a entender o motivo de uma distinção entre as idéias,⁶ em adequadas e inadequadas. É próprio das *idéias inadequadas* o apelo ao exterior, pois não se explicam por si próprias, porque necessitam da exterioridade, da relação com o objeto exterior para serem explicadas. Podemos afirmar

⁴ Et.II– esc. prop.XL.

⁵ Deleuze, Gilles. *Espinosa e os Signos*. Tradução– Abílio Ferreira. RÉ S Ed. Ltda– Lisboa, 1989.

⁶ Idéia é um conceito que a mente forma por ser uma coisa pensante. Idéia adequada, não necessita da relação com a exterioridade para ser explicada. Idéia inadequada, necessita da relação com o objeto exterior para ser explicada, carece de suas premissas. Cf. Et. II.

que são signos que solicitam as interpretações da imaginação.⁷

Bem, ao analisarmos o envolvimento e desenvolvimento do signo com relação à superstição, vemos claramente que na *Ética* encontramos o fundamento do signo, ela nos fornece suas premissas, tanto no campo do sagrado, como no imaginativo. Contudo, a relevância do signo, encontra-se visivelmente no *Tratado Teológico Político*. É lá, no campo do sagrado, quando Espinosa fala acerca da Escritura que a obra assume, portanto, o lugar mais forte do desdobramento histórico da imaginação; e o signo pode ser compreendido como sendo a gênese do conhecimento imaginativo. Entretanto, para entendermos como ele se constitui e em que consiste sua natureza, nos reportaremos à parte II da *Ética*. É a partir do conceito espinosano de imagem, no escólio da prop. XVII, que inicia-se a definição do processo imaginativo. Vejamos:

“Chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo humano, cujas idéias nos representam os corpos exteriores como estando presentes, embora elas não restituam as figuras das coisas. E quando a mente considera os corpos dessa maneira, diremos que ela os imagina. Aqui para começar a indicar o que é o erro, gostaria que observassem que as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, não contém nenhum erro; ou seja; a mente não erra por imaginar, mas apenas enquanto é privada da idéia que exclui a existência das coisas que ela imagina como estando presentes. Pois, se a mente, quando imagina soubesse, ao mesmo tempo, que essas coisas não existem realmente, ela certamente atribuiria essa potência de imaginar não a um defeito de sua natureza, mas a uma virtude, sobretudo se essa faculdade de imaginar dependesse exclusivamente de sua natureza, isto é (pela def.7.ET.I) se ela fosse livre”.

Ora, ao averiguarmos a definição 7 da *Ética* I, como ressalta Espinosa; “diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada.” Fica claro porque o ato de imaginar não é livre, pois ele está relacionado sempre com a exterioridade, qual seja, as imagens ou objetos ou signos. E ainda que para o filósofo, as imagens não restituam as figuras das coisas, pois que não são as ima-

⁷ Et.II– esc. prop. XVII e esc. prop.XVIII.

gens que são representativas, mas sim, suas idéias; não podemos negar que em princípio é a imagem que traz consigo uma realidade mutilada e confusa. Apresentando-nos uma aparência enganosa às coisas mesmas. Mas, como dissemos acerca desse imaginário, essa imagem também é real. Real enquanto imagem. As imagens são constituídas pelos corpos em suas maneiras de operar. E na medida em que o corpo é uma atividade imaginativa, as imagens são o que podemos chamar de modificações dos movimentos corporais e através das idéias que seus atos passam a ter um significado. Não há um lugar intrínseco de semelhança entre as imagens e os corpos exteriores; a imagem é o efeito de uma relação. A idéia de imagem é a anunciadora de alguma coisa, a qual ela só faz alusão, pois ela não é a detentora da sua própria significação.

Todavia, não iremos nesse texto nos aprofundar no extenso processo de significação. Em nosso entendimento o filósofo não priorizou uma “teoria da significação.” Sobretudo, o que vale ressaltar, é que para Espinosa o processo significativo é algo natural, a significação humana é parte de um processo infinito, do qual o homem não é a fonte em sentido absoluto. E o que isso quer dizer? De fato, compreendemos que o fundamento desse processo é a experiência. Ela é a responsável pelo sentido dos signos, ou ainda, a necessidade é o princípio do processo significativo; o que nos leva a acreditar que a significação se dá por uma necessidade essencialmente existencial.

Bem, voltemos às imagens. Essas se seguem quase que imediatamente, porém como uma consequência,⁸ ou seja, é o que Espinosa chama de *concatenações*. Essas *concatenações* é que nos permite atribuir-lhes significado.

“Se o corpo humano é afetado de uma maneira que envolve a natureza de algum corpo exterior, a mente humana considerará esse corpo exterior como existente em ato ou como algo que lhe está presente, até que o corpo seja afetado de um afeto que exclua a existência ou a presença desse corpo”⁹.

Por isso quando Espinosa se refere às imagens, ele diz que “as imagens são constituídas apenas de movimentos corporais,”¹⁰ bem como, res-

⁸ Vinciguerra, L., 2005, p. 170.

⁹ Et. II—prop. XVII.

¹⁰ Idem. Cor. Prop. XLIX.

salta no escólio da prop. XVII, que “as imagens não restituem as figuras das coisas.” E por não restituírem as figuras das coisas, não são elas— as imagens, que são representativas, mas sim suas idéias; elas também não são cópias e os objetos exteriores não são seus modelos. Pois, não seguem um original, ou seja, um original que lhes servem de moldes. É justamente de acordo como esse novo conceito, que Espinosa pôde desfazer um outro, qual seja: de que as imagens e suas idéias são erradas. As imagens por assim dizer são errantes *vagae*, mas não erradas, defeituosas/enganosas, mas não falsas. Uma vez que a mente não se engana porque imagina, engana-se porque não sabe que imagina. A imagem em si é perfeita, por isso real enquanto imagem; ela se dá na potência do corpo e tem por idéia, as idéias que as representam e significam as coisas *res* e não somente os corpos *corpora*.

No capítulo II do *Tratado Teológico Político*, podemos nos utilizar de um exemplo, uma vez que a idéia de imagem, tem sempre a necessidade de outras coisas para significar uma coisa. Neste caso, o profeta, que necessita sempre de um signo e não somente porque ele acredita em Deus, mas por acreditar que a revelação ou a força vem de Deus. Por esse motivo Espinosa disse que *os profetas estavam certos da revelação de Deus não pela revelação nela mesma, mas por algum signo*. Ou seja, a imagem não significa nada isoladamente, “ao menos nada em particular, não podendo significar em si seu próprio conteúdo,” diz Vinciguerra¹¹. A imagem é constituída de relações entre os corpos e somente a partir dessas relações que ela passa a ser significante, sem contudo ter significação, pois ela não significa nada em si mesma, realiza-se das modificações corporais e conforme já assinalamos, o corpo é puramente atividade imaginativa. E como ressalta Chauí¹²:

“A imaginação, efeito das afecções corpóreas, move-se numa região de signos indicativos que assinalam a situação presente de nosso corpo, mas que são tomados como expressão da natureza íntima das coisas, sem relação conosco. Isto imprime aos signos uma característica própria: a instabilidade (tantas cabeças, tantas sentenças). No entanto,

¹¹ Vinciguerra, L., 2005, p.190.

¹² As idéias para Espinosa não são imagens, mas sim conceitos do pensamento. A idéia é um modo de pensar e por isso não consiste nem na imagem de alguma coisa, nem em palavras. A essência das palavras e das imagens é constituída exclusivamente de movimentos corporais, os quais não envolvem de nenhuma maneira o conceito de pensamento. Por isso a distinção entre idéia e idéia imaginativa.

o signo surgira exatamente com a função de conjurar a dispersão espacial das coisas e a fragmentação temporal dos acontecimentos. Sua função era essencialmente estabilizadora. Para realizá-la, será preciso que ultrapasse a dimensão indicativa e se torne imperativo. (...) Os signos imperativos se convertem em signos revelados e sua fonte é o poder divino”.

Em verdade, Espinosa não propõe uma correção intelectual do *vulgo* através de uma propagação de conhecimentos que criaria uma sociedade adequada à verdadeira finalidade da vida humana. Ao contrário, ele vê positividade na imaginação. Esta não é a falta, o outro vazio da razão, mas a veia das instituições. O imaginário é o que permite a vinculação entre os indivíduos, a dinâmica de um Estado. Eliminar a imaginação é eliminar o homem de sua vida natural. O imaginário se estende à vida social, o meio em que se produzem as relações entre os grupos. Por isso, ela surge primeiramente como um efeito das afecções corporais que ao produzirem signos indicativos das coisas, criam uma ilusão realista, passamos a acreditar que o signo diz a essência da própria coisa. E como há uma pluralidade de signos, acrescenta-se à ilusão realista, uma instabilidade de significações conferidas ao mundo. Ao mesmo tempo, a imaginação, permite uma estabilização das diversas percepções que formamos em um imaginário comum. É a estruturação de um sistema de conhecimento por associação desses elementos isolados e estabilizados que são os signos. Assim, o signo que apontava tão somente para o mundo, passa a organizá-lo, reiventando-o, ou seja, adquire força imperativa. E esta conversão do signo indicativo de algo, como: preceito, em norma ou ainda em valor, que organiza a diversidade de significados. E essa diversidade como vimos, é uma operação da própria imaginação. E como somos incapazes de compreender a totalidade das conexões entre os fatos e circunstâncias, tornamo-nos presas desses preceitos, através do medo e da esperança, pois imaginamos que um desígnio superior trama os acontecimentos por vir.

Com efeito, essa confusão também é responsável por uma outra ilusão, qual seja, as idéias imaginativas¹³ segundo as quais a história humana, assim como a natureza, operam segundo fins. E propriamente nesse momento instalam-se o medo e a esperança, que se nutrirão desta idéia, da inconstância perante os desígnios de uma vontade divina ou superior. Contudo, tais idéias imaginativas também se originam de movimentos

¹³ Et. IV – prop. I.

corporais, iniciam-se da exteriorização, ou seja, necessitam de uma conexão com o exterior para serem compreendidas. Desprovidas de interioridade, essas idéias dependem dos signos para se fixarem; essas após uma breve reinteriorização, que sob a forma de normas e valores, retornam à vida exterior, depositando num Ser Transcendente – superior e externo, a origem e o fundamento da ordenação do espaço e do tempo comuns. Este Ser Superior, na medida, que é um produto da imaginação, também é por ela afetado, passando a adquirir características que lhe são peculiares, ou seja, se o agradamos, em troca, temos a bem aventurança, se o desagradamos, em troca, sofremos com as desventuras. A imaginação forja-lhe uma vontade onipotente e caprichosa. Esta vontade implicará num conhecimento de seus desígnios; é preciso evitar a sua ira e satisfazer seus desejos para que permaneçamos em harmonia e não sejamos invadidos por alguma desgraça. Nasce então a religião institucionalizada (ou a superstição), como uma resposta ao conhecimento dos desígnios de Deus e de sua vontade soberana. As cerimônias e ritos, enfim, toda liturgia é uma consequência natural. E como estamos diante do fundamento da lei, a religião, assim concebida, apenas realiza sua tendência imanente, transformando-se em teocracia.

Entretanto, a crítica espinosana ao poder teológico-político unifica os vários elementos presentes em sua ontologia, em sua teoria do conhecimento e em sua antropologia. Há simultaneamente inúmeras distinções: entre o Deus das Escrituras e o Deus *sive natura* da *Ética*, entre a imaginação e o intelecto, entre paixão e ação, entre servidão e liberdade. Observamos que todas essas distinções promovem uma crítica, na medida em que desvendam o imaginário e o seu *modus operandi*. Esta análise das operações imaginativas – dos signos chamados imperativos, da revelação às leis e valores, não visam de maneira alguma a eliminação da capacidade imaginante. Somente o exame do imaginário é que capacitará distinguir-mos, a força imaginante, bem como, a fraqueza das idéias imaginativas. E é isto que nos permitirá revelar os modos pelos quais tais idéias operam e se cristalizam em todos os campos da existência e com isso criam um estatuto moral vítima da superstição; que confunde passividade e liberdade, que finda condenando os afetos. Vitimados pelo medo de castigos e na esperança de alegrias contingentes, cidadãos transformam-se em servos. “Nada do que uma idéia falsa tem de positivo é suprimido pela presença do verdadeiro enquanto verdadeiro”¹⁴. Por isso vimos essa confusão e in-

¹⁴ *Tratado Teológico Político*. Cap. IV.

versão de ordem e interpretação da lei. Uma vez que é lei era fundamental aos legisladores para conter o *vulgo* e por isso usada erroneamente para evocar as coisas naturais e não em seu sentido próprio que é “um ato de alguns ou de todos os indivíduos para que possam agir em conformidade a uma certa e determinada maneira”¹⁵.

Compreendemos que essas interpretações equivocadas, esses acontecimentos linguísticos se assim podemos chamar (uma lei que é em tudo humana, porque criada por homens), se situam na doutrina da imaginação, nesse imaginário humano. Dado isso, e mesmo Espinosa não tendo priorizado uma teoria da significação. Entendemos que ele priorizou desvendar, sobretudo, compreender, qual a origem desses acontecimentos, para identificar e conhecer quais elementos presentes no modo de operar da imaginação e diferenciá-los do intelecto. Por outro lado, esta diferenciação entre as operações do imaginário, não aponta para sua negação, para uma supervalorização do intelecto. O homem tem plena condição de reconhecimento entre esses dois estados “paixão” e “razão”, pois essa identificação mesma da paixão, propriamente da imaginação, já se torna uma afirmação da atividade do entendimento, e nessa medida, libertação. Esse é um dos motivos pelos quais, a política espinosana está situada no campo das paixões, que é o denominador comum de toda a natureza humana. O componente afetivo jamais poderá ser anulado. Justamente, por isso, podemos compreender claramente, que não é a razão, mas sim as paixões que dominam os homens, a mente que é impregnada pelas idéias imaginativas e, portanto, é nesse campo (da imaginação) que irão emergir os mecanismos de “emendas” das paixões. Mas a correção delas, não significa nenhuma recusa. Uma vez que é da natureza dos homens estarem sujeitos a ilusões e um conhecimento confuso. Em contrapartida, é também de sua natureza a possibilidade de conhecimento adequado em que se afirma a maior ou menor atividade do próprio entendimento. As regras interpretativas formuladas por Espinosa em relação ao texto bíblico, não se limitam a encontrar o sentido exato dos textos, mas, sobretudo, o sentido genético desses. Não obstante, podemos dizer acerca de uma estratégia política; denunciar o imaginário teológico, sem, contudo, abolir a ilusão imaginária que é própria da condição humana. O homem que passa a ter conhecimento dessa condição tem agora todos os mecanismos para

¹⁵ Aunque otros autores, desde distintos enfoques de la filosofía de la mente contemporánea, también la sostienen, como por ejemplo D. Davidson (bajo el concepto de “dualismo anómalo”) y D. Chalmers (bajo la teoría del “dualismo naturalista”).

saber que é o autor, produtor de signos e dogmas. Afinal, ele é o dono de seu discurso quando compreende; está fundamentado sob a verdade e não sob a obediência. Deixar de deduzir a obediência da ordem transcendente, para deduzí-la da ordem do real, este também é o trabalho da política.

La actualidad de las tesis spinocistas sobre el problema mente–cuerpo. Una aproximación a Spinoza desde la Teoría del doble aspecto de Thomas Nagel

Claudio Marín Medina (Chile)

El siguiente ensayo pretende abordar el problema mente–cuerpo desde la perspectiva de la filosofía de la mente contemporánea, pero en referencia a como Spinoza aborda tal cuestión. Lo que intentaré mostrar es que existen ciertas conexiones implícitas o explícitas entre la denominada “Teoría del doble aspecto” sostenida principalmente por Thomas Nagel¹ y la explicación spinoceana sobre el tema. Estas conexiones podrían dar cuenta de la relativa actualidad² del pensamiento de Spinoza en el debate mente–cuerpo contemporáneo.

El problema mente–cuerpo

Si bien las teorías sobre la mente humana y su relación con el cuerpo se pueden remontar casi a los orígenes de la filosofía occidental, es aceptado que la forma que el debate tiene en la actualidad se remonta a la filosofía de Descartes. Si bien éste, con su radical distinción entre la sustancia material y el pensamiento, se instauró como uno de los fundadores del desarrollo de la ciencia moderna, también generó un debate que sigue vigente en toda una rama de la filosofía contemporánea. La intuición cartesiana sobre la diferencia entre la subjetividad y la objetividad, entre la realidad cualitativa de la conciencia y la realidad cuantitativa de lo material, en fin, entre el mundo fenoménico y el mundo fisicoquímico, funda lo que en la actualidad se sigue llamando el problema mente–cuerpo.

Ahora bien, ¿en qué consiste este problema? Para poder clarificarlo introduciré un ejemplo cotidiano. Imaginemos que yo estoy en mi casa en un día de calor. Me encuentro sentado en el sofá del *living*, comienzo

¹ Digo “relativa”, pues considero que el lenguaje actual sobre dicha cuestión dista del lenguaje metafísico de Spinoza y del contexto del cual ella surge.

² Descartes, R., *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Gredos, Madrid, 1987, pp. 30 – 31.

a sentir sed (soy consciente de dicha sensación) y “deseo” saciarla. “Recuerdo” que el día anterior había dejado un jarro de agua en la nevera y “creo” que aún sigue ahí. “Decido” pararme e ir hacia la cocina, abro la puerta de la nevera, tomo el jarro con agua (que efectivamente estaba ahí), vacío el líquido de jarro en un vaso y lo bebo. Con ello paulatinamente comienzo a “sentir” que la sensación de sed desaparece.

Esta situación que parece tan cotidiana es el típico caso en donde se muestra cómo el problema mente–cuerpo toma forma. La situación parece transparente, pero la reflexión filosófica ha mostrado que no es del todo así, por ejemplo, ¿qué diría Descartes, el moderno originador de este problema, al respecto? Es probable que el filósofo afirmara la transparencia de la situación, pues transparentes son los contenidos de mi conciencia. Así, no podría dudar que ‘siento’ sed y ‘deseo’ saciarla, que ‘recuerdo’ haber dejado agua en la nevera y que ‘creo’ que ella permanece ahí, que ‘tengo la voluntad’ de levantarme e ir a buscar el agua, que ‘percibo’ que me levanto y voy hacia la cocina, realizando todo lo necesario para en definitiva eliminar dicha sensación. Sí, todo en ello es transparente, pero nada en ello involucra la existencia de un cuerpo que sintiera y que fuera consciente de aquello. Es decir, lo único transparente sería mi conciencia o, en otras palabras, los contenidos y procesos de primera persona. Esto puede resumirse en las propias palabras de Descartes:

Yo soy una cosa pensante, esto es, una cosa que duda, que afirma, que niega, que entiende pocas cosas, que ignora muchas, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente; pues, como antes advertí, *aunque las cosas que siento o imagino quizá no sean nada fuera de mi, estoy seguro de que los modos de pensar que llamo sensaciones e imaginaciones, en cuanto que sólo son ciertos modos de pensar* [las cursivas son mías], están en mí”.

Sin embargo de la misma situación, explicada más de 300 años después, la neurobiología podría decir que ahí no hay más que procesos neuroquímicos y neuronales periféricos y centrales, que al actuar de manera sistémica pueden ser descritos como procesos mentales. Recalcando la idea de que lo único transparente serían dichos procesos neurobiológicos de tercera persona, relegando al aspecto mental a un fenómeno sistémico o superveniente a lo físico³, a un mero epifenómeno o, en casos más extremos, al mito.

La forma en que he presentado el problema intenta destacar un aspecto

³ Cfr. Searle, J., *La mente: Una breve introducción*, Norma, Bogotá, 2006, p. 256 ss.

central del mismo, me refiero al fenómeno de la consciencia y la distinción entre la objetividad del mundo físico y la subjetividad del mundo mental. En este sentido resulta conveniente y útil la forma en que Searle enuncia el problema:

Tenemos una cierta representación de sentido común de nosotros mismos como seres humanos que es muy difícil casar con nuestra concepción ‘científica’ global del mundo físico. Nos pensamos a nosotros mismos como agentes *conscientes, libres, cuidadosos, racionales* en un mundo del que la ciencia nos dice que consta enteramente de partículas físicas carentes de mente y de significado. Ahora bien. ¿Cómo podemos conjugar esas dos concepciones? ¿Cómo, por ejemplo, puede ser el caso de que el mundo no contenga otras cosas que partículas físicas inconscientes y que, con todo, contenga también consciencia? ¿Cómo puede un universo mecánico contener seres humanos intencionales –esto es, seres humanos que pueden representar el mundo en sí mismos? ¿Cómo, para decirlo brevemente, puede un mundo esencialmente carente de significado contener significados?⁴.

Como es posible apreciar, la cuestión se juega en la conciliación de la visión científica del mundo, que se modula desde la objetividad en una ontología de tercera persona y nuestra forma particular y subjetiva de ser conscientes de los fenómenos, lo que se estructura en una ontología de primera persona.

El problema así presentado supone la integración, en una visión unificada de la realidad, de dos aspectos que parecen irreconciliables. En este sentido creo que las posibles respuestas o las teorías en disputa deberían caer dentro de una ontología monista de lo real (excluyendo al dualismo sustancialista), lo que garantizaría una explicación unificada de la realidad tanto física como mental (cuestión que se ajusta a los ideales científicos). Pero, si se toma en serio el carácter real de la ontología de primera persona, es decir, la realidad de nuestra consciencia, se debe aceptar que este monismo no puede ser reductivo (ni un materialismo eliminativo ni un idealismo serían opciones válidas), pues ello precisamente atenta contra el carácter propio y particular tanto de lo físico como de lo mental. En definitiva el problema como lo entiendo podría expresarse de la siguiente forma: ¿Cómo integrar a lo cuantitativo, objetivo y no-consciente del mundo físico, lo cualitativo, subjetivo y consciente de lo mental? ¿Cómo realizar ello sin postular dos mundos completamente irreconciliables y,

⁴ Searle, J., *Mentes, cerebros y ciencia*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 17.

al mismo tiempo, conservando las características de las ontologías en las cuales se expresan tanto lo físico como lo mental?

Una vía de respuesta al problema planteado de esta forma se vislumbra en un dualismo no sustancialista (¿dualismo de propiedades? ¿Dualismo de atributos?). Esta forma de dualismo es en su base una teoría monista de la realidad, que postula que tanto lo físico como lo mental son características o “aspectos” de lo mismo o de una única sustancia. Thomas Nagel ha sido uno de los principales defensores de esta tesis en la filosofía contemporánea, la cual él denomina “teoría del doble aspecto”.

La Teoría del doble aspecto de Thomas Nagel

Esta teoría se sostiene en la idea del carácter irreductible de lo mental (y en particular de la consciencia) a lo físico. Nagel sostiene que la visión científica actual no puede captar ni explicar la realidad de la consciencia, precisamente porque mientras que la consciencia es una realidad de primera persona, esto es, una realidad que tiene un “punto de vista” particular y único, la ciencia es un discurso que se desarrolla desde la tercera persona, es decir, desde un “punto de vista” que puede ser compartido. El argumento clásico que afirma la no reducción se encuentra en “¿Qué significa ser un murciélago?”, en donde el autor postula que, a pesar de que la ciencia nos permita conocer la estructura y las funciones de un organismo como un murciélago, a pesar de que podamos explicar los procesos sensitivos y neuronales que permiten a dicho ser percibir el mundo de una determinada manera, ello no implica que podamos entender cómo es percibir el mundo para un murciélago, es decir, ello no implica que podamos comprender el punto de vista particular del murciélago y, por ende, no podamos entender qué es ser un murciélago. No poder comprender ello muestra que hay “algo” que se escapa a la concepción física de la realidad y que, por ende, no pueden ser deducida desde dicho punto de vista⁵. De lo anterior se deduce el carácter irreductible de la consciencia.

Ahora bien, la teoría del doble aspecto es aquella tesis que sostiene que “los fenómenos mentales son los aspectos subjetivos de estados que pueden ser también descritos físicamente”⁶. Esta teoría afirma que lo mental y lo físico o, son dos propiedades de una realidad subyacente que

⁵ Nagel, T., *Ensayos sobre la vida humana*, F. C. E, México, 2000, p. 275 ss.

⁶ Nagel, T., *Otras mentes*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 142.

es única y que no es esencialmente ni física ni mental (monismo neutral), o, que lo que entendemos como realidad material posee aspectos tanto físicos como mentales. En ambos casos hay dos consecuencias directas. Primero, hay un rechazo del dualismo sustancialista, pero también al materialismo y al idealismo; segundo, esta visión supone un cambio radical en la concepción científica de la realidad material.

Si bien la teoría de Nagel se opone a todos los “ismos” ya mencionados, es claro que sus dardos apuntan principalmente a las posiciones materialistas reinantes (tanto reduccionistas como no reduccionistas). Pues lo que el autor quiere mantener con esta tesis es la irreducibilidad de nuestros estados subjetivos (mentales) a un mero correlato neuroquímico o conductual. La pregunta que se plantea entonces es cómo se integra este aspecto o propiedad de la realidad a la visión objetiva y científica de ella. Nagel sostiene que si bien nuestra mente y nuestra consciencia es esencialmente subjetiva y desarrollada en una ontología de primera persona, ello no niega el hecho de que ciertos procesos mentales pueden ser de alguna manera objetivizados, en tanto que pertenecen a un sujeto que existe en un determinado momento en un determinado lugar, propiedades típicas del mundo objetivo. Sin embargo Nagel es consciente de que su respuesta no es suficiente ni acabada, más bien sostiene que hasta el momento es la mejor respuesta que se puede encontrar, o más bien es una idea programática a partir de la cual se debería desarrollar el conocimiento científico futuro, ciencia que necesariamente debería incluir los puntos de vista de primera persona y de tercera persona en su explicación de la realidad, para lo cual debería desarrollarse una cierta revolución en la concepción de la ciencia. Aquí Nagel presenta su lado más pesimista, en tanto que no vislumbra de qué manera podría desarrollarse dicho cambio paradigmático.

La teoría del doble aspecto en Spinoza

Retomando la versión que he presentado del problema mente–cuerpo, ahora me avocaré al análisis de ello en la teoría de Spinoza. Daré por supuesto gran parte del desarrollo del Libro I de la *Ética*. De ello daré por sentado que las tesis básicas de Spinoza plantean un monismo sustancialista. Este monismo en principio estaría acorde con las condiciones propuestas para una teoría que pueda responder adecuadamente al problema mente–cuerpo en su versión presentada.

Sin embargo profundizaré en otra de las tesis que explican el modo en que Spinoza plantea la relación mente–cuerpo, la cual también se ajustaría a dichas condiciones: me refiero al no reduccionismo de lo físico y lo mental.

En la primera parte de la *Ética* Spinoza desarrolla sus ideas ontológicas generales, esto es, respecto de qué es lo que existe. De acuerdo al primer axioma de esta parte, “todo lo que existe es, o en sí o en otro”⁷. Es decir, todo lo que es, o es sustancia o modos. La sustancia es causa de sí en el mismo sentido que es causa de los modos que son en ella, es decir, la sustancia es causa inmanente de todas las cosas, tanto infinitas como finitas (E1p18). La esencia de la realidad o la sustancia es su potencia, es decir su capacidad infinita de ser y obrar (E1p34). La esencia de la sustancia se expresa en infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa de determinada manera la infinita potencia de la sustancia. Los atributos de la sustancia son inconmensurables, es decir, no hay nada en común entre ellos, por lo que ningún atributo puede ser deducido de otro. Ahora bien, esto último es un punto crítico para comprender la relación que establece Spinoza entre lo físico y lo mental. En efecto, los atributos son distintos entre sí, pues cada uno de ellos expresa ‘sólo’ de una determinada manera la esencia de la sustancia (¿análogo a los dos aspectos de la realidad postulados por Nagel?), por lo que es posible concebir cada uno de ellos de manera independiente el uno del otro. Sin embargo esta independencia no fractura lo real, no niega su unidad, pues cada uno de ellos expresa ‘lo mismo’. Siendo así, si bien cada atributo –o modificación de un atributo– expresa lo mismo de distintas formas, no es posible atribuir propiedades de un atributo –o modificación de un atributo– al otro. Si ese fuera el caso, los atributos ya no serían inconmensurables entre sí y podría ser explicado uno por el otro. De ser explicado un atributo por el otro, entonces serían indiscernibles, dado lo cual Spinoza no podría afirmar la existencia de múltiples atributos, sino de uno sólo, cuestión que como sabemos no es el caso.

Lo anterior es análogo a la afirmación más contemporánea que sostiene que: no es posible describir estados mentales a partir de hechos físicos (tesis no reduccionista). En consecuencia, al igual que Nagel, Spinoza sostiene una tesis no reduccionista de lo mental a lo físico.

Ahora bien, ¿qué distingue a los hechos físicos de los estados mentales? Se podría hacer una lista acabada de ello, pero por ahora creo que es

⁷ Spinoza, B., *Ética, demostrada según el orden geométrico*, Alianza, Madrid, 1987.

suficiente decir que lo físico se distingue por su carácter espacial, cuantitativo, objetivo (de tercera persona) y por estar causalmente determinado; mientras que lo mental es cualitativo, subjetivo (de primera persona), reflexivo y posee cualidades deductivas⁸. Es decir mientras que una explicación física de la realidad debe apelar a las relaciones causales que se establecen entre distintos elementos descritos como físicos (“cuerpos” en el caso de Spinoza), la explicación de lo mental debería dar cuenta de las deducciones que se establecen entre los distintos elementos descritos como mentales (“ideas” para el caso de Spinoza).

Esta distinción de atributos que se refieren a lo mismo o a la sustancia única, permiten a Spinoza establecer una correlación inmanente entre la sustancia y sus modificaciones y las expresiones de ello desde los diferentes atributos. Esta tesis sostiene que para cada ítem físico x , existe un correlato mental $I(x)$ ⁹. Esta idea es explicitada por Spinoza en términos generales en E2p7, donde sostiene que “el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas”, la cual es aplicada en términos particulares para el caso del hombre en E2p13, donde afirma que “el objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y no otra cosa”.

Si tomamos lo anterior desde la definición que Nagel realiza de la teoría del doble aspecto, podríamos decir, parafraseando a Spinoza que: la descripción del orden y conexión de las ideas y la descripción del orden y conexión de las cosas describen lo mismo, esto es, la sustancia o los modos que ella produce inmanentemente. Lo que se describe es lo mismo, pero cada descripción presenta lo descrito desde un “aspecto” determinado (de primera persona o de tercera persona).

Ahora, siguiendo a Bennett¹⁰, sostengo que si bien las ideas de Spinoza posibilitan la interpretación de una determinada correlación psicofísica (que no debe ser confundida causal, por lo ya argumentado), pienso que si la teoría es coherente con lo postulado en E2p7 y con la concepción de atributo spinoceano, esta correlación no sólo es concebible entre lo mental y lo físico, sino que también entre lo mental y la totalidad de expresiones de lo real (los “otros” infinitos atributos que Spinoza nunca llega a nombrar). Esto no generaría un desequilibrio entre los atributos, pues cada uno de ellos expresa la esencia de la sustancia de una forma distinta.

⁸ Searle, J., *La mente: Una breve introducción*, Norma, Bogotá, 2006, p. 259.

⁹ Bennett, J. *Un estudio de la ética de Spinoza*. F. C. E., México, 1990, p.121.

¹⁰ *Ibid.*

Por ejemplo, puesto que una de las propiedades del pensamiento es la intencionalidad, es decir, que las almas o mentes son ‘acerca de’ cosas; y que dicha intencionalidad posibilita que el Pensamiento sea reflexivo, es decir que tenga sus propias ideas como objeto; de aquí no se sigue que un atributo exprese más realidad que el otro, sino sólo que cada uno de ellos expresa la esencia y realidad de Dios de una forma particular. Pensar lo contrario sería sostener que así como el Pensamiento es reflexivo, la Extensión también debería serlo, lo que sería aplicar características de un atributo en otro, lo que contradice lo expuesto por Spinoza en E1p10 (“cada atributo de una misma sustancia debe concebirse por sí”).

Se ha argumentado que una de las inconsistencias en el pensamiento de Spinoza respecto de la relación mente–cuerpo, está dada por una cierta dependencia de lo mental respecto de lo físico, cuestión que no se da a la inversa. En efecto, la tesis de que cada cuerpo tiene un correlato mental, que es una idea determinada, pareciera que rompería con el carácter inconmensurable de los atributos y, por ende, podría romper con la tesis no reduccionista. Sin embargo creo que dicha interpretación no da cuenta en términos precisos de lo que el filósofo sostiene principalmente en la primera parte del Libro II de la Ética. Luego de sostener E2p7, y antes de afirmar E2p13, Spinoza afirma que “lo primero que constituye el ser actual de alma humana no es más que la idea de una cosa singular existente en acto” (E2p11). Cuando Spinoza define “cosa singular” como algo que es finito, no está afirmando que ello se expresa en algún atributo determinado. En principio, dada la definición, una “cosa singular” podría ser una modificación finita cualquiera que, como tal, puede ser expresada tanto desde el punto de vista de lo físico como el punto de vista de lo mental. Por otra parte, cuando el autor define “cuerpo” (E2d1) la define como una modificación de la sustancia en cuanto dicha modificación es vista como algo extenso (físico). Finalmente, cuando se define “idea” (E2d3) Spinoza es cuidadoso al aclarar que ella es un “concepto”, en tanto no es producto del “padecimiento” del alma (o del pensamiento), sino de su propia actividad.

Dado todo lo anterior, cuando Spinoza sostiene E2p13, no está diciendo otra cosa que: la idea que constituye nuestra alma no es más que un modo finito que también tiene una expresión en la extensión o, de otro modo, hay modificaciones finitas que tienen una expresión física y, al mismo tiempo, una expresión mental. Lo anterior es precisamente la tesis general de la teoría del doble aspecto.

Conclusiones

Este texto tenía como objetivo mostrar las coincidencias existentes entre las teorías de Spinoza y de Nagel respecto de la relación mente–cuerpo. En primer lugar se ha mostrado que ambos autores, a partir de bases conceptuales distintas sostienen una posición no reduccionista de lo mental. En segundo lugar se ha sostenido que ambos, a partir de la tesis no reduccionista y de una concepción monista y unificada de la realidad, postulan una forma de dualismo no sustancialista, que en términos generales se ha llamado “teoría del doble aspecto”. Dado lo anterior, entonces cabría preguntarse si efectivamente esta visión de la relación mente–cuerpo supone, como sostiene Nagel, un cambio radical en nuestra concepción de la ciencia. Cabría preguntarse si concebir a lo físico y lo mental como dos formas de presentarse lo mismo es, en definitiva, una idea tan radical que requiere una nueva visión radical de la realidad y del conocimiento científico.

Do paralelismo psicofísico na Parte II da *Ethica* de Benedictus de Spinoza

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE, Brasil)

Jayme Mathias Netto (UECE, Brasil)

Introdução

Sem dúvida podemos afirmar que boa parte dos problemas que a Metafísica cartesiana apresenta é decorrente de sua concepção da substância, exposta no artigo 51 da primeira parte de sua obra *Princípios da Filosofia*¹. A partir desta concepção, impõe-se a questão: como estabelecer a relação no homem, entre as duas substâncias? Como relacionar o que constitui a natureza e a essência da substância corporal (a extensão em comprimento, largura e altura), com o que constitui a natureza e a essência da substância que pensa? Ou dito de outra forma: como explicar a relação entre os atributos principais (pensamento e extensão) das substâncias (mente e corpo)?

Em 1649, em sua última obra publicada em vida, *As paixões da alma*, Descartes expõe o que pode ser considerado uma resposta a esta questão: a responsável pela troca de informações entre as substâncias cartesianas seria uma “pequena glândula” (a glândula pineal), que dentre muitas outras funções não inteiramente explicadas ou demonstradas por Descartes, teria também a função de transmitir ao corpo as informações da mente².

No entanto, a resposta de Descartes, ou como a ela se refere John Cottingham, sua “tortuosa explicação”³, antes de resolver a questão, aumenta ainda mais sua dificuldade. No dizer de Cottingham:

É quase desnecessário dizer que essa estranha noção dificilmente fornece uma solução para o problema da causalidade psicofísica; se é

¹ Descartes, René. *Princípios da Filosofia*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997, p. 45.

² Descartes René. *As Paixões da Alma*. Introdução de Gilles–Gaston Granger. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 213–294, art. 31, p. 228.

³ Cottingham, John. *Dicionário Descartes*. Tradução Helena Martins; revisão técnica de Ethel Alvarenga. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 74.

difícil ver como a minha alma imaterial pode fazer com que minhas pernas e meus braços se movam, não é mais fácil, em princípio, ver como ela pode gerar impulsos em minha glândula pineal ⁴.

O conceito de paralelismo em Benedictus de Spinoza pode ser considerado como uma solução para a questão cartesiana. Nosso cuidado nesta afirmativa se prende ao fato de a hipótese de que Spinoza desenvolveu o paralelismo com a clara intenção de resolver esta questão não pode ser demonstrada. No entanto, o seu contrário também não pode ser demonstrado; ou seja, permanece sempre como uma possibilidade.

1. O Paralelismo como ponto de chegada

Spinoza escreve na proposição 7 da Parte 2 da *Ética* que “A ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas”. É o paralelismo, ou a afirmação de uma só e mesma conexão de causas, isto é, as mesmas coisas seguindo-se umas das outras, “[...] quer concebamos a natureza sob o atributo da extensão, quer sob o atributo do pensamento, quer sob qualquer outro atributo” (E2P7S)⁵. Martial Gueroult afirma que o termo “coisas” na proposição 7 refere-se aos modos dos outros atributos além do atributo pensamento. E conclui: “Donde resulta que a ordem e a conexão das ideias no pensamento é a mesma coisa que a ordem e a conexão dos modos nos diversos atributos” ⁶.

Para demonstrar a proposição 7 Spinoza utiliza o axioma 4 da parte 1: “O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último”, explicando que: “[...] a ideia de qualquer coisa causada depende do conhecimento da causa da qual ela é o efeito.” (E2P7D). E o axioma, enquanto tal, não necessita de demonstração. Como corolário desta proposição, Spinoza deduz que “[...] a potência de pensar de Deus é

⁴ Ibid., p. 74.

⁵ Spinoza, Benedictus de. *Ethica – Ética*. Edição bilingüe Latim–Português. Tradução e Notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. Utilizaremos as seguintes siglas para as citações internas da *Ética*: indicaremos a parte citada em algarismos arábicos, seguida da(s) letra correspondente para indicar as definições (Def), axiomas (Ax), proposições (P), demonstração da proposição (D), postulados (Post), lemas (L), prefácios (Pref), corolários (C), escólios (S) e Apêndice (Ap), com seus respectivos números.

⁶ GUEROUT, Martial. *Spinoza. v. 2 (L'Âme)*. Paris: Aubier–Montaigne, 1997, p. 66.

igual a sua potência atual de agir”, explicando que isto significa que “[...] tudo o que se segue, formalmente, da natureza infinita de Deus segue-se, objetivamente em Deus, na mesma ordem e segundo a mesma conexão, da ideia de Deus.” (E2P7C). Fundamentando-se na passagem do escólio da proposição 17 da parte 1: “[...] a onipotência de Deus tem existido em ato, desde a eternidade, e assim permanecerá eternamente.”, Gueroult escreve que “Potência atual como ela produz, tem produzido, produzirá eternamente com a mesma necessidade a infinidade das coisas numa infinidade de modos que decorrem da natureza de Deus” ⁷.

No entanto, ainda que não referido explicitamente na sua demonstração, o paralelismo pressupõe a independência dos atributos e o monismo substancial, ou seja, só pode haver uma única substância. Quanto ao primeiro ponto, Spinoza afirma na proposição 10 da parte 1: “Cada atributo da substância deve ser concebido por si mesmo”. Por conseguinte, os modos de qualquer atributo que seja não envolvem mais que o conceito do atributo do qual são modos. Assim, os modos do atributo extensão ou os corpos e os modos do atributo pensamento ou as ideias que constituem a natureza do homem são modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de forma certa e determinada (E1P25C). Onde, os corpos têm Deus como causa apenas enquanto ele é considerado sob o atributo extensão; da mesma maneira, as ideias têm Deus como causa apenas enquanto ele é considerado sob o atributo pensamento (E2P6). Victor Delbos em sua análise do paralelismo observa que ainda “[...] se sob esse aspecto os diversos atributos e seus modos respectivos sejam irredutivelmente distintos, eles têm suas determinações subsumidas à mesma ordem e regras segundo as mesmas relações” ⁸.

Quanto ao segundo ponto, o monismo substancial, é indispensável para o paralelismo que a substância seja única, pois o que faz com que a ordem e a conexão das ideias sejam as mesmas que a ordem e a conexão das coisas é que trata-se da mesma substância, ora compreendida sob um atributo, ora sob o outro. Para Delbos, “A doutrina do paralelismo retém, pois, tudo o que a concepção da unicidade da substância encerra de inteligível, combinada à ideia de atributos heterogêneos” ⁹.

No que concerne à Marilena Chauí o paralelismo é entendido como

⁷ Ibid., nota 53, p. 74.

⁸ Delbos Victor. *O Espinosismo*: Curso proferido na Sorbonne em 1912–1913. Tradução de Homero Silveira Santiago. São Paulo: Discurso, 2002, p. 82.

⁹ Ibid., p. 82.

sendo uma idéia da filosofia de Leibniz, para conceber a de Spinoza, apoiada em um argumento de que “há um ponto idêntico no infinito no qual se fundem as retas paralelas”¹⁰. Haveria, portanto um ponto em que os atributos diferentes se fundiriam, como se eles fossem realidades diferentes. O que não ocorre na filosofia de Spinoza visto que em nenhum momento é demonstrada a simplicidade de Deus. Pois o próprio Spinoza em sua obra *Ethica*, faz referência aos atributos e às substâncias identificando-os entre si, como na proposição XX: “Deus, ou, por outras palavras todos os atributos de Deus”. (E1P19). Portanto, os atributos são eternos e infinitos, não sendo predicados ou nomes divinos, mas sim a expressão de um único ser absolutamente complexo e não simples.

Segundo Chauí:

A noção de paralelismo é inseparável da concepção leibniziana da expressão, que, por seu turno, é inseparável das idéias de simplicidade divina e de mundos possíveis. Para Leibniz, há expressão quando alguma relação se estabelece entre heterogêneos: é assim que o espírito pode exprimir a matéria, a mônada pode exprimir o universo, a luz pode exprimir o decréscimo da sombra e esta da luz etc. Ora, a marca essencial da expressão espinosana é que ela é sempre necessariamente uma relação entre homogêneos: cada atributo exprime a essência de Deus, cada modo exprime a natureza de seu atributo; nenhum atributo exprime um outro, e nenhum modo exprime algo à essência de um outro atributo¹¹.

Podemos notar que para concebermos o paralelismo psicofísico, teríamos que aceitarmos uma heterogeneidade na relação dos modos com os atributos. Mas como vimos Spinoza expressa como sendo uma relação homogênea: Pensamento, idéias. Extensão, corpos.

2. O Paralelismo

Com o paralelismo Spinoza estabelece uma identidade de ordem entre as ideias e os corpos ou *isomorfia*, isto é, a identidade entre as séries dos

¹⁰ Chauí, Marilena de Souza. *Nervura do Real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo. Companhia das letras. 1999, p. 739.

¹¹ *Ibid.*, p. 739.

atributos da substância absoluta; e uma identidade de conexão entre as duas séries ou *isonomia*, isto é, os atributos produzem seus respectivos modos autonomamente, mas eles agem segundo um mesmo encadeamento e sob princípios iguais. Enfim, é estabelecida a identidade de ser ou *isologia*, isto é, a mesma coisa é produzida no atributo pensamento sob o modo de uma ideia e no atributo extensão sob o modo de um corpo ¹².

Deleuze faz uma distinção entre o *paralelismo epistemológico* e o *paralelismo ontológico*. O primeiro ou o paralelismo epistemológico está expresso na proposição VII, na sua demonstração e no seu corolário; este é descrito como o paralelismo que se estabelece entre a ideia e o seu ideato, e segundo Deleuze, nos conduz a simples unidade de um “indivíduo”, formado pelo modo de certo atributo e a ideia que representa exclusivamente este modo. Este tipo de paralelismo “implica a correspondência, a equivalência e a identidade entre um modo do pensamento e um modo tomado no seu atributo bem determinado”, podendo ser expresso pela forma geral: “um só e mesmo indivíduo é exprimido por um certo modo e pela ideia que lhe corresponde”; ou seja, a toda ideia corresponde qualquer coisa, pois nenhuma coisa poderia ser conhecida sem uma causa que a fizesse ser, e a toda coisa corresponde uma ideia, pois Deus forma uma ideia da sua essência e de tudo o que dela resulta. Considerado sob o aspecto das ideias e dos corpos, este paralelismo se desdobra num caso particular: o *paralelismo psico-físico*¹³.

O segundo paralelismo ou paralelismo ontológico está expresso no escólio da proposição VII; este é o paralelismo que se estabelece entre os modos de todos os atributos, modos estes que não se distinguem senão pelos atributos; ou seja, “uma só e mesma modificação é exprimida por todos os modos correspondentes que diferem pelo atributo”; ou seja, os modos de todos os atributos expressam, nos seus respectivos gêneros, uma única modificação da substância, à semelhança dos atributos distintos que expressam uma única substância.

Gueroult vai distinguir o paralelismo epistemológico em dois tipos: o paralelismo extracogitativo e o paralelismo intracogitativo. O primeiro ou o paralelismo extracogitativo é a “ideia considerada como essência

¹² Deleuze, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002, p. 74 – 75.

¹³ Neste parágrafo estamos nos baseando e citando Deleuze em: Deleuze, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*, op. cit. e Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 1985. (Arguments). Deleuze interpreta o termo “indivíduo” como significando “a unidade de uma ideia e de seu objeto”, baseado na E2P21.

objetiva ou representação de uma coisa diferente de um modo do atributo pensamento”¹⁴; ou seja, este paralelismo é dotado de função representativa, pois se dá entre as ideias e os modos dos outros atributos não mentais. Este tipo de paralelismo é o fundamento da correspondência entre a ideia e o seu objeto e explica a necessidade desta relação de correspondência entre a ideia e o seu objeto, garantindo assim que toda ideia tenha seu objeto. O segundo ou o paralelismo intracogitativo se dá no interior do próprio atributo pensamento de duas formas:

1ª. entre a ordem e a conexão das ideias e a ordem e a conexão das causas no interior do atributo pensamento;

2ª. entre a ordem e a conexão das ideias e a ordem e a conexão das ideias das ideias¹⁵.

A primeira forma do paralelismo intracogitativo “corresponde ao aspecto formal (ou ser formal), modo do pensamento e causa compreendida na cadeia infinita de causas no pensamento”¹⁶. Esta primeira forma é a responsável pela concatenação lógica de nossas ideias segundo a ordem das causas primeiras no interior do atributo pensamento, ou ordem da inteligência, que é a mesma em todos os homens, possibilitando à alma escapar da ordem fortuita das afecções do corpo ou associações de ideias. Ordem fortuita esta que possibilita ao homem passar imediatamente do pensamento de uma coisa ao pensamento de outra que não tem qualquer semelhança com a primeira, isto é, não tem nenhuma relação causal ou nenhuma conexão lógica. Como por exemplo, do pensamento da palavra *pomum*, um romano passará imediatamente ao pensamento de um fruto que não tem qualquer semelhança com este som articulado, nem nada de comum com ele, a não ser que o corpo deste homem foi muitas vezes afetado por estas duas coisas ao mesmo tempo: ele ouviu muitas vezes a palavra *pomum* ao mesmo tempo em que via o fruto (E2P18S).

A segunda forma do paralelismo intracogitativo corresponde “à ideia considerada em sua forma ou natureza, como ideia da ideia”, isto é, a ideia considerada como saber ou conhecimento¹⁷. Esta segunda forma é a garantia de que “quem sabe, sabe que sabe”, isto é, tem a certeza, pois a ideia da ideia não é senão a forma da ideia, enquanto é considerada como um modo do pensar sem relação com o objeto (E2P21S).

¹⁴ Gueroult, *op. cit.*, v. 1, p. 70.

¹⁵ *Ibid.* v.2, p. 65–74.

¹⁶ *Ibid.*, p. 70.

¹⁷ *Ibid.*, p. 70.

O paralelismo intracogitativo, considerado conjuntamente sob suas duas formas, é o fundamento da possibilidade de conhecermos a correspondência entre a ideia e o seu objeto, ou seja, é o que garante da função representativa do paralelismo extracogitativo.

Conclusão

Ao adotar o monismo substancial, Spinoza possibilita a completa interação entre mente e corpo, que doravante não são mais duas substâncias, mas modos de dois atributos da substância única. Importante observar nesta relação que enquanto modo do atributo pensamento a mente não se submete ao corpo, modo do atributo extensão nem o corpo à mente, justamente por serem a mesma coisa, ora concebida sob um aspecto, ora sob outro. “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso.” (E3P2).

Segundo Delbos:

[...] a relação de hierarquia estabelecida pelo aristotelismo entre corpo e alma, segundo as relações da matéria com a forma e segundo uma lei geral de finalidade, dá lugar aqui a uma relação de correspondência e mesmo de identidade, excluindo em princípio toda eminência da alma sobre o corpo ¹⁸.

Ainda podemos perceber que não havendo nenhuma relação de causalidade entre mente e corpo não há também entre vontade e movimento. A concepção cartesiana nega aquilo que ela mesma introduz. “Ela não pode explicar o que defende, isto é, como a alma pode ser uma fonte de movimento ou, para o movimento dado, um princípio de direção” ¹⁹. O que Spinoza responde como sendo modificações de uma única substância: Deus.

Temos por fim como consequência que Spinoza está refutando tanto uma explicação realista de produção de idéias quanto uma explicação idealista de produção das coisas. Já que se houvesse uma relação causal entre os atributos poderíamos dizer que os corpos criam idéias, em uma visão sensualista do conhecimento, ou que as idéias causam corpos, como

¹⁸ Delbos, *op. cit.*, p. 85.

¹⁹ *Ibid.*, p. 85.

no caso de um intelecto criador. Segundo Fragoso:

Quanto à primeira, na recusa da explicação realista da produção de idéias, Spinoza nega que a causa das idéias ou modos do atributo pensamento sejam o próprio ideado ou as coisas percebidas por estas idéias; quanto à segunda, na recusa da interpretação idealista da produção das coisas, Spinoza nega que a causa das coisas ou modos do atributo extensão sejam idéias presentes anteriormente no ser divino que atuariam como modelos das coisas a serem produzidas ²⁰.

Podemos concluir que ao afirmar a imanência e uma única substância existente e como tal enquanto produção necessária de infinitas coisas em infinitos modos seguindo da essência de Deus, não há necessidade de um plano transcendente de criação da mente e do corpo, ou a afirmação da perfeição ou imperfeição de um ou de outro. Não podendo haver uma influência recíproca, mas uma identidade real e expressada pela própria substância, enquanto modo. A mente é igual ao corpo, não havendo como afirmar a união de um com o outro, mas uma unidade. Desta forma não há limites à produção de idéias e de estados corporais.

²⁰ FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. A alma como ideia do corpo na *Ética* de Benedictus de Spinoza. Feira de Santana (BA), *Revista Ideação*, n.4, p.37–47. Jan/Jun. 2000, p. 42.

Uma crítica spinozana ao abolicionismo penal

Rodrigo de Souza (UFF, Brasil)

A doutrina penal está longe de encontrar a unanimidade no que diz respeito à anotação das finalidades da pena. As abordagens que podem ser feitas nesse campo explicitam a vinculação entre aquilo que tradicionalmente convencionou-se chamar de política e o Direito, servindo a espantar a separação por vezes pretendida.

Tratando dos movimentos de política criminal, três grandes manifestações contribuem para a compreensão da própria finalidade do Direito Penal¹.

Visando a proteção e promoção dos direitos humanos, a novíssima defesa social propõe um permanente e multidisciplinar exame crítico das instituições jurídico-penais como meio de reformá-las e, até mesmo, aboli-las. Em face das finalidades da pena, recusa a ideologia do tratamento, defendendo que o Estado coloque à disposição do apenado o maior número possível de condições que permitam que ele opte, voluntariamente, por não delinquir.

No sentido oposto, os movimentos de Lei e Ordem, aproveitando o alarme social que é gerado pela prática do crime, tendem a recomendar a intervenção penal como forma de minorar as práticas criminosas. Baseando suas proposições na necessidade de punição, seus defensores recomendam a adoção seja da pena de morte seja de longas penas privativas de liberdade como forma de desmotivar o criminoso à concretização do delito, levando às últimas consequências as ideologias preventivas.

As teorias da prevenção geral são dirigidas a todos os cidadãos. Baseiam-se na crença de que a imposição abstrata de pena é suficiente para efetivar no indivíduo uma coação a ponto de levá-lo a não delinquir. Tradicionalmente a menção à prevenção geral é feita com base na intimidação, dando origem à chamada prevenção geral intimidatória, que trabalha com o temor gerado no sujeito pela simples coação imposta pela norma, como forma de que esse deixe de praticar o ato criminoso.

¹ Araujo Junior, João Marcello de. “Os grandes movimentos da política criminal de nosso tempo – aspectos”. In. *Sistema penal para o Terceiro Milênio*. Atos do Colóquio Marc Ancel. Org. João Marcello de Araujo Junior. Rio de Janeiro: Revan, 1991, p. 65–79.

Já a prevenção especial, ao contrário da geral, dirige-se especificamente àqueles que já delinqüiram estabelecendo-se, desde aqui, diferença substancial. Além do alvo distinto, seu mecanismo de funcionamento não é o mesmo, já que a prevenção especial tenta, por meio da aplicação e execução da pena, evitar nova prática delituosa.

Percebe-se desde já que se assenta a idéia de prevenção no medo, sendo ele o afeto básico que permitirá esse tipo de sustentação teórica.

Assim, quanto maior for a ameaça abstrata de pena, menos estimulado ficará o indivíduo a praticar a conduta proibida. Já a prevenção especial é defendida sob a sua perspectiva de inocuização e/ou intimidação.

Por fim, resta a menção à chamada Criminologia Crítica. Reunindo variadas denominações, representa reação em face da criminologia tradicional, fundada no positivismo². Tem na abolição da pena privativa de liberdade a sua principal bandeira, em face de sua suposta inutilidade como instrumento de controle social ou meio de ressocialização do condenado. Mais do que a extinção da pena privativa de liberdade, chega-se a falar na abolição do próprio sistema penal.

Nesse particular é necessário ressaltar a contribuição significativa de autores, de grande representatividade na América Latina, que chegam a não identificar na pena qualquer tipo de função capaz de legitimá-la, não havendo dúvida de que a crítica ao sistema penal que mais ecoou em nosso continente é aquela esposada pelo professor argentino Eugênio Raúl Zaffaroni. Há muito que seus trabalhos vêm ensaiando um profundo questionamento do sistema punitivo³, precisamente com a enunciação de sua teoria negativa ou agnóstica da pena que, de maneira geral, questiona a legitimidade do sistema penal.

A conclusão pela desnecessidade do Direito Penal obriga uma nova justificativa para sua existência, já que essa não pode ser negada, servindo a proposta agnóstica da pena como modelo para que se possa refletir acerca da conveniência e da necessidade do Direito Penal.

² Araujo Junior, João Marcello de. *Op. Cit.*, p. 73 e 74.

³ Em co-autoria com os professores Alejandro Alagia, Alejandro Slokar e Nilo Batista. Referência completa – Zaffaroni, Eugênio Raúl; Batista, Nilo; Alagia, Alejandro; Slokar, Alejandro. *Direito penal Brasileiro* – I. Rio de Janeiro: Revan, 2003.

I) A teoria agnóstica da pena

Ao tratar de sua teoria da pena, em linhas gerais, Zaffaroni afirma que⁴:

a pena é um exercício de poder, que não tem função reparadora ou restitutiva, nem é coerção administrativa direta. Trata-se, sim, de uma coerção que impõe uma privação de direitos ou dor, mas que não corresponde aos outros modelos de solução ou prevenção de conflitos (não faz parte da coerção estatal reparadora ou restitutiva nem da coerção estatal direta ou policial). Trata-se de um conceito de pena que é negativo por duas razões: a) não concede qualquer função positiva à pena; b) é obtido por exclusão (trata-se de coerção estatal que não entra no modelo reparador nem no administrativo direto). É agnóstico quanto à sua função, pois confessa não conhecê-la.

Para estruturar sua teoria, o autor trabalha com dois modelos ideais, que estariam em permanente tensão: o estado de direito e o estado de polícia⁵. Tais formulações encontrar-se-iam presentes no interior dos Estados contemporâneos, num intermitente conflito que teria como escopo a tentativa recíproca de exclusão⁶.

O Estado de Polícia seria caracterizado pelo exercício vertical e autoritário do poder, pela supressão dos conflitos por meio do exercício da retribuição e prevenção da pena, sempre de acordo com a vontade hegemônica das classes dominantes, chegando a uma justiça substancialista, ou seja, na qual o conhecimento do bom pertence à classe hegemônica. Os objetivos do Estado de Polícia seriam transpersonalistas, visto que apontados para algo metahumano como o Estado, uma divindade, uma casta ou o mercado. Com isso, cria-se um suposto Estado paternalista que

⁴ Zaffaroni, Eugênio Raul *et alii.*. Idem, p. 99. É sabido, como afirmado na nota acima, que o livro foi escrito em co-autoria com outros quatro professores, entretanto algumas questões levam à menção da obra como própria do professor Zaffaroni no corpo do texto. Além da facilidade de redação, é de se notar que nessa obra consegue-se perceber de maneira nítida a visão desenvolvida pelo professor argentino em obras anteriores.

⁵ Propositadamente se fará a menção às expressões estado de direito e estado de polícia em minúsculas por se tratarem da versão do autor sobre os termos e não das idéias clássicas que em regra são referidas a esses termos.

⁶ Zaffaroni, Eugênio Raul *et alii.* Idem, p. 94 e 95.

deve sancionar, tutelar e ensinar seus súditos⁷.

Já o Estado de Direito seria remarcado por uma prática horizontal e democrática do poder. Nesse modelo ideal tender-se-ia a uma justiça procedimental, na qual o juízo do que é bom pertence a cada ser humano por igual, o que levaria a um direito classificado como personalista, visto que apontado para os seres humanos. Além disso, possuiria características fraternais, uma vez que

deve respeitar todos os seres humanos por igual, porque todos têm uma consciência que lhes permite conhecer o bom e o possível, e, quando articular decisões de conflitos, deverá fazê-lo de modo a afetar o menos possível a existência de cada um, conforme seu próprio conhecimento⁸.

A partir desse conflito, o autor estrutura a negação daquelas que são por ele classificadas como funções declaradas da pena criminal, ou seja, as idéias de prevenção e retribuição, para estruturar, como Tobias Barreto já o fizera, a pena como um ato político, e não um ato jurídico, que se assemelha à guerra. Com isso, constrói o Direito Penal num modelo semelhante ao do direito humanitário:

a pena é um fato de poder que o poder dos juristas pode limitar e conter, mas não eliminar. Uma teoria do direito penal que o programe para limitar e reduzir o poder punitivo até o limite do poder das agências jurídicas é racional porque as orienta para o único objetivo possível dentro de seu âmbito decisório programável. Não se pretende legitimar o poder de outros, mas legitimar e ampliar o poder jurídico, o único cujo exercício é capaz de ver-se orientado, tendo em vista que as agências jurídicas não dispõem diretamente de qualquer outro⁹.

Zaffaroni acredita que, sem a atuação do Direito a tendência é que o estado de polícia se expanda sem limites em direção ao homicídio, à tortura e à destruição do estado de Direito. Aduz que, sem a atuação jurídica para a proteção dos bens jurídicos da coletividade, a tendência seria de que as agências do sistema penal tendessem a vigiar, controlar e reprimir

⁷ *Idem*, p. 92 a 96.

⁸ *Idem*.

⁹ *Idem*, p. 109 e 110.

qualquer resistência às suas idéias. Assim, a teoria agnóstica possuiria como objetivo o aumento da segurança jurídica, compreendida como segurança dos bens jurídicos individuais e coletivos de todos os cidadãos, sendo empreendida como forma de preservar-se o estado de direito.

II) Uma crítica inicial

Nota-se de plano como a ideologia securitária se faz presente na obra do professor argentino, especificamente a noção securitária própria do contratualismo, que encontra em Hobbes o seu grande expoente, bem como todo o seu arcabouço teórico.

O próprio autor reconhece que a sua proposta encontra assento no iluminismo ao mencionar que visa a “obter, no direito penal, elementos orientadores próprios do direito penal liberal, que aprofundem a tradição iluminista e revolucionária (racionalista)”¹⁰. É verdade que faz a ressalva de que não pretende utilizar os elementos legitimantes do poder punitivo próprios do contratualismo, mas talvez, sem perceber, repita o alvo de sua crítica.

Percebe-se que, numa análise mais detida, a estrutura utilizada pelo autor em nada difere daquela que ele mesmo critica. Inicialmente deve-se notar que o mesmo separa a política do Direito para, logo depois, estruturar um novo iluminismo penal. A diferença que pode ser notada é que, ao invés das classes dominantes serem as detentoras da razão, os juristas são aqueles que têm a missão de iluminar o mundo, uma vez que é o poder dos juristas, segundo o autor, que deve ser legitimado como forma de conter-se o poder punitivo, uma vez que esse é o único que pode ser orientado com vistas a essa pretendida contenção.

Flagrantemente o autor adota, ao contrário do que defende, uma solução também transcendente, na qual expropria da multidão a possibilidade de resolver os conflitos, deixando isso nas mãos dos juristas, capazes de dizer aquilo que é bom. Dessa maneira, parece fazer surgir uma nova classe dominante, a dos juristas.

Não se compreende como em uma esquematização como essa se consegue estabelecer uma prática horizontal e democrática do poder, na qual o juízo do que é bom pertence a cada ser humano por igual já que se “deve respeitar todos os seres humanos por igual, porque todos têm uma

¹⁰ *Idem*, p. 112.

consciência que lhes permite conhecer o bom e o possível”. Parece que a solução verticalizada por ele apontada, supostamente garantidora do estado de direito, não se coaduna com a estrutura horizontal indicada nessa mesma proposta.

Frise-se que mesmo a definição de estado de direito do autor pode sofrer questionamentos, já que, ao defini-lo, dá como uma de suas características aquilo que qualifica como justiça procedimental. Dessa maneira, pode-se entender uma preocupação maior com a forma do que com o conteúdo, já que nessas formulações privilegia-se a garantia de um processo democrático a partir do cuidado com a garantia de um número mínimo de direitos¹¹. A partir da afirmação de que direito é potência pode-se colocar em xeque essa noção¹².

Não bastasse isso, observa-se que a proposta que ora se analisa se utiliza da mesma estruturação transcendental que critica, ao mencionar que o estado de polícia possui um exercício verticalizado de poder e propor essa mesma verticalização para a construção do modelo ideal de Direito Penal, findando por realizar o deslocamento da titularidade da autoridade, avocando-a para si¹³.

III) Uma crítica spinozana ao abolicionismo

Uma proposta jurídica baseada na transcendência não pode fornecer um horizonte distinto daquele que foi criticado, como um arcabouço imanente o pode fazer. Numa proposta imanente de teoria da pena na qual a teoria spinozana seja o foco, a pena necessariamente tem de ser vista a partir de outra perspectiva além das tradicionais categorias prevenção/retribuição. Com isso, é fundamental afirmar-se, de acordo com SPINOZA,

¹¹ Como o faz, por exemplo, Habermas Jürgen. *Direito e Democracia. Entre fati-cidade e validade*. Vol. II. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

¹² Sabendo-se que o quadro dentro do qual tal afirmação é realizada é por demais distinto daquele estruturado por Spinoza.

¹³ A crítica que é em regra encontrada na doutrina brasileira à formulação que se apresentou é a feita por Santos, Juarez Cirino dos. *Op. Cit.* p. 475 e 476. A perspectiva utilizada pelo autor é diversa daquela aqui abordada, uma vez que sugere reparos à teoria analisada a partir do viés materialista-dialético por ele defendido. Alega que o componente agnóstico pode indicar uma renúncia ao interesse científico de investigação das funções reais ou latentes da pena, bem como na ausência de análise das questões criminais por meio da perspectiva da luta de classes, por ele defendida.

a necessidade do Direito, o que já colocaria em xeque a teoria de Zaffaroni. Este só seria dispensável no caso de todos os homens se portarem de acordo com a razão, ou seja, como seres iluminados. Como na prática os homens agem mais com base em afetos do que na razão, torna-se necessário o Direito e, por conseguinte, a sanção:

Ora, se os homens fossem por natureza constituídos de modo que não desejassem senão o que ensina a reta razão, certamente a sociedade não necessitaria de nenhuma lei, bastando apenas fornecer aos homens os verdadeiros ensinamentos morais para que espontaneamente e de inteira e livre vontade, fizessem aquilo que verdadeiramente interessa. Quão diferente, porém, é a constituição da natureza humana! Todos procuram, de fato, o que lhe é útil, mas quase nunca segundo os preceitos da reta razão; pelo contrário, a maioria das vezes desejam as coisas e consideram-nas úteis unicamente por capricho e por paixão, sem olhar para o futuro nem para razões de nenhuma outra espécie. Daí que nenhuma sociedade pode subsistir sem o poder e a força, nem conseqüentemente, sem leis que moderem e coibam o desejo e os desenfreados impulsos dos homens.^{14, 15}

Na esquematização proposta por Spinoza, o Direito aparece como uma das instituições que podem ser fundadas como forma de se permitir a consagração da liberdade. Desta maneira, como a lei tem como objetivo, garantir a segurança e a liberdade, permitindo-se a constituição de algo comum, é possível se notar que uma das metas é a necessidade de conservação dessas condições.

Registre-se que a noção de conservação presente em Spinoza é essencialmente diferente daquela que vislumbra na obra de Hobbes. Enquanto para o pensador inglês sua política tem como objetivo conservar aquilo que existe, para Spinoza a conservação é a forma por meio da qual se progride¹⁶. Percebe-se a ausência de qualquer traço reativo, uma vez que o objetivo spinozano é o de fazer existir aquilo que se conserva. Lembre-

¹⁴ Spinoza, Baruch. *Tratado Teológico-Político*, p. 85.

¹⁵ A quem veja semelhança na abordagem spinozana e aquela formulada por Freud, na particular necessidade de contenção/ordenação dos afetos Semerari, Giuseppe. *Op. Cit.*, p. 117. Veja-se Freud, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago editora, 1997.

¹⁶ Zourabichvili, François. *Le conservatisme paradoxal de Spinoza*. Enfance ET royauté. Paris: PUF, 2002, p. 3.

se que essa noção de conservação encontra-se intimamente ligada a de *conatus*, por sua vez identificada ao direito natural em Spinoza. Se cada corpo se esforça por perseverar em sua existência, percebe-se que o mesmo tende a buscar a conservação. Isto permite que esse tipo de conservadorismo consagre a perseveração dos corpos e não a mera preservação. Para tanto, é necessário que as condições democráticas estejam presentes, uma vez que é na democracia que o homem encontra as condições mais propícias para ampliar a sua potência de agir.

Desta maneira, em face da implicação da perspectiva do conservadorismo com a assunção das condições democráticas, tem-se a instituição do Direito como um dos mecanismos de contrapoder necessários para a garantia dessa democracia, permitindo-se assim as condições essenciais para que o processo de liberação da multidão possa ocorrer. Visa-se a garantia das condições que podem possibilitar a liberação da multidão, mas não apenas a evitação da violação dessas circunstâncias e sim a sua propagação.

Isto pode ser explicado a partir da compreensão de que, na obra de Spinoza a constituição do Estado se dá por meio da produção de práticas, ritos que forjarão as condições por meio das quais se pretende estabelecer o Estado podendo-se que afirmar que a política spinozana é uma prática constituinte, inata ao humano.

Como os homens em regra portam-se mais de acordo com os afetos do que com a razão, cabe ao Estado promover práticas, ao mesmo tempo em que é fundado por elas, mesmo que estas incidam no campo afetivo, que contribuam para a concretização da liberdade. Essas práticas são mencionadas na obra do filósofo a partir da noção de civilidade. É de se notar que, em Spinoza, a expressão, que muitas vezes é traduzida como piedade¹⁷, não significa aquilo que vulgarmente se costuma entender. Na obra spinozana a *pietas* pode ser entendida como civilidade, ou seja, parâmetros de conduta, que implicam num certo agenciamento público, próprios do processo de constituição da política spinozana, fundamentais para a construção do comum, essencial para a concretização da comunidade política. Isso é fácil de entender uma vez que se recorda que a política spinozana é uma política de ação, constitutiva e não meramente ideativa. São práticas que levam à conformação democrática, a uma atuação sob a condução da razão. Nas palavras do autor: “quanto ao desejo de fazer o bem, que surge por vivermos sob a condução da razão,

¹⁷ *Pietas* em latim.

chamo de civilidade”¹⁸.

Lembre-se que, pela condução da razão, o homem é levado a procurar o bem comum e, por óbvio, não fará o mal ao outro homem. Assim, a civilidade finda por constituir-se em um conjunto de práticas que levam o indivíduo à construção do comum, por meio da promoção de afetos socialmente positivos, podendo o Direito ser encarado sob essa perspectiva.

Desta maneira, o Direito finda por ser um desses instrumentos por meio dos quais se pode incentivar essa sorte de práticas. Falar-se em uma função conservadora do Direito, e especialmente do Direito Penal não significa exclusivamente o asseguramento de direitos e a promoção de práticas. A promoção e garantia de novos direitos também pode ser possibilitada por essa função conservadora. Recordando a passagem anteriormente citada, se os homens se portassem exclusivamente conduzidos pela razão, isto não seria necessário. Como a experiência indica o contrário, entende-se reafirmada a necessidade do Direito, como instrumento de conservação das condições democráticas.

Apesar disso, poderia caber outro tipo de questionamento, apontado para a necessidade do Direito Penal. Mais uma vez o recurso à teoria spinozana pode fornecer uma resposta positiva, desde que combinada a uma particular visão do Direito Penal.

Como a atuação do homem é, em regra, regida pelos afetos e, apenas um afeto mais forte e em sentido contrário é capaz de arrefecer a influência de outro afeto, tem-se que o Direito deve promover a propagação de afetos contrários aos socialmente negativos. Assim, ao se falar de Direito Penal, estar-se-á mencionando exclusivamente um ramo do Direito capaz de tutelar as mais graves formas de infração previstas por um grupo. A distinção entre ele e os outros ramos do ordenamento jurídico não é qualitativa e sim, quantitativa. Com isso, as medidas que devem ser promovidas pelo arcabouço jurídico devem tentar produzir afetos mais fortes do que aqueles que são incentivados por outras subdivisões do Direito, nada além disso. Como se percebe se é afirmada a necessidade do Direito, não há razão para não se concordar com a necessidade do Direito Penal, visto que este é apenas uma das vertentes do sistema jurídico, não havendo distinção ontológica entre ele e o Direito como um todo.

A partir desse entendimento, que identifica a função do Direito Penal como idêntica àquela do ordenamento jurídico, pode-se compreendê-lo como mais do que um simples instrumento preventivo, de proteção de

¹⁸ Spinoza, Baruch. *Ética*, Parte IV, Proposição XXXVII, Escólio 1.

bens jurídicos necessários a permitir-se a liberdade à multidão. Entretanto, a atribuição de uma nova função ao Direito Penal a partir da obra spinozana é tema para outra intervenção.

TRAYECTO V

El ingenio en Gracián y Spinoza: el común habitar en el tiempo

Andrea B. Pac (UNPA -UARG)

I. Conceptos comunes

Existen conceptos que, con variaciones en su uso, son comunes en todas las épocas. Basta prestar atención a sus apariciones para descubrir que muchos autores, en áreas diversas de la cultura y del pensamiento, hacen uso de él, a veces de manera explícita y con interés en la construcción del mismo, a veces simplemente porque es un concepto vivo en la época. La noción de ingenio es uno de estos casos. Recorriendo una vez más la biblioteca de Spinoza, encontramos que Gracián, uno de los autores que enriquece el concepto de ingenio en el siglo XVII, habita en ella. Y, conociendo que se trata de un concepto relevante para la política spinozana, es inevitable detenerse en él, aun a riesgo de que se trate solamente de un falso eco, apenas una similitud fonética.

No obstante, no será la primera vez que se intente identificar en Spinoza rastros de la noción de ingenio elaborada en los autores del siglo de oro español¹, ni que se argumenta que existe entre ambos una afinidad que supera la presencia de Gracián en la biblioteca de Spinoza². Por estos motivos, aun a riesgo de confundir ‘buenas musas por malas sirenas’³, seguiré el eco no con la intención de establecer influencias o afinidades sino con la esperanza de tener una mejor comprensión de cómo Spinoza habita en su época a través de uno de los conceptos de ella que habita en él.

II. Dificultades metodológicas

Las especulaciones sobre las lecturas hechas por un autor se desarrollan en un inevitable umbral de incertidumbre. Como observa Moreau, “la ausencia de un libro de una biblioteca no es una prueba [de que el dueño

¹ Cf. Moreau, P-F, “Spinoza y Huarte de San Juan” en Domínguez (comp.) *Spinoza y España*, Ediciones Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1994.

² Cf. Carvajal, Julián, “Resonancias de Gracián en Spinoza” en Domínguez (comp.) *ibid.*

³ Cf. Gracián, B., *El Criticón*, Losada, Buenos Aires, 2010, p. 618.

no lo haya leído]²⁴... lamentablemente, tampoco su presencia es prueba de que haya sido leído y, menos aún, de que tal lectura tenga algún efecto en el pensamiento del lector. Lo cierto de acuerdo con el inventario de la biblioteca de Spinoza, es que se halla en ella el Volumen III del *El Crítico* (aunque se desconoce cuál es la edición: si la de Madrid de 1657 o la de Lisboa de 1661⁵). En cualquier caso, la obra de Gracián fue sumamente popular en su época y, así como Moreau afirma que no es inverosímil que Spinoza conociera la obra de Huarte de San Juan, tampoco lo es que conociera más que este único volumen y este único texto.

Otro aspecto que en este caso se desarrolla en un terreno impreciso es la dispar valoración que dicha obra recibió en su tiempo⁶. Se sabe que el jesuita recibió una sanción por parte de su orden a raíz de su publicación; pero, aparentemente, ésta se debió más a su enriquecimiento consecuen- cia de las ventas y a su desobediencia, que al contenido del relato. En cualquier caso, admiradores y detractores no agotan las preguntas que siguen en pie alrededor del *Crítico*. ¿Es éste sólo el resultado de un conceptualismo amañado (por lo demás, innegable en su estilo) o es una obra de penetración de la psicología humana?; ¿es un ejemplo de pesimismo cristiano o el resultado de quien, sin indignación moral, pinta la naturaleza de los hombres en sus rasgos más oscuros pero reales?

Por último, las referencias al ingenio en la obra de Gracián son tan polisémicas como lo son en la época en general. El ingenio (o concepto) puede consistir tanto en el estilo literario (que no es el aspecto que aquí nos interesa) como en el talento, la penetración, la idiosincrasia, o el carácter de un individuo. Aun así, en ninguna ocasión tiene el vital sentido político del ingenio spinoziano (que es el que está en el trasfondo de mi interés del concepto en su época).

Estas dificultades son tan irresolubles como inevitables y exigen algunas decisiones metodológicas. Supondré pues la lectura o el conocimiento del texto aunque no haya prueba ni de ello ni de lo contrario. Esto hará posible, más allá del uso impreciso de los conceptos, el señalamiento de di-

⁴ Moreau, *op. cit.*, p. 155.

⁵ La Primera Parte del *Crítico* fue publicada en 1651 y 1658; la Segunda Parte, en 1653; la Tercera, en Madrid, 1657 y Lisboa, 1661; las tres juntas se publicaron por primera vez en Barcelona, 1664. Las reediciones posteriores a la muerte de Spinoza se realizaron a partir de 1682. Otras obras de Gracián publicadas en vida de Spinoza que tratan el concepto de ingenio son *Arte de ingenio* (1642), y *El Discreto* (1646).

⁶ Cf. Romera-Navarro, Introducción al *Crítico*, Tomo I, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1938 [online], disponible en www.cervantesvirtual.com.

ferencias en la posición de ambos autores con respecto a su comprensión de las miserias y de las virtudes humanas, tanto como el intentar hacer pie en paralelos lo mejor fundados que sea posible. Con estos cuidados, se analizará primero la cuestión de la actitud moralista de Gracián a la luz de una lectura spinoziana de su *Criticón* (principalmente de su libro III), y luego buscaremos en él manifestaciones del concepto de ingenio que enriquezcan la lectura del mismo en la ética y la política de Spinoza, y la lectura de Spinoza en su tiempo.

III. Los tipos humanos

Gracián es conocido como un representante del Siglo de Oro, además de uno de los moralistas característicos del movimiento cultural de la contrarreforma. Carvajal afirma, no obstante, que no sería uno de los que Spinoza tiene en mente al referirse a quienes “se tiene por divino[s por saber] denigrar con mayor elocuencia o sutileza la impotencia del alma humana”. Por el contrario, estaría entre los que “han escrito muchas cosas preclaras acerca de la recta conducta, y han dado a los mortales consejos llenos de prudencia” (*ÉIII*Pref). En su trabajo, Carvajal muestra de qué manera los consejos de Gracián coinciden con el análisis spinoziano de los placeres y las pasiones. Argumenta, también, que la diferencia entre ambos es evidente “desde el punto de vista de su método y su forma expositiva” pero que en lo que atañe al contenido, en particular con respecto a las pasiones, las coincidencias son notables⁷.

En cuanto al contenido, diremos que los pasajes elegidos por Carvajal para mostrar la analogía en la descripción de algunas pasiones en particular son coherentes con su hipótesis. Con respecto al método, en cambio, considero que la diferencia no puede ser tenida por menor; el método no es un aspecto “formal” en la *Ética*, como pretende Carvajal. Asimismo, el estilo graciano es un elemento constitutivo de la descripción de las pasiones y los tipos humanos, así como de la actitud que adopta Gracián con respecto a ellas.

Tomemos por ejemplo el mito de la entrada de la mentira en el mundo (*Criticón* III, III), según el cual todos la prefirieron a la verdad: los príncipes, los varones, los oficiales, los cortesanos porque hallaron a ésta demasiado amarga; los sabios, porque prefirieron la teoría a esa verdad

⁷ Carvajal, *op. cit.*, pp. 205–206.

práctica; los mercaderes la rechazaron por preferir la oscuridad de sus tiendas a la luminosidad de la verdad; las mujeres (a quienes Gracián menosprecia de manera inequívoca), por poco conveniente para obtener de los hombres lo que desean. Sólo los niños y los locos bebieron del vaso de la verdad: los primeros, “engañados con aquella primera dulzura” porque la bebieron mezclada con leche; los últimos, “porque no dieron en la cuenta”. Pero nadie la prefirió a sabiendas de modo que, en su lugar, quedó erigida la mentira.

Ciertamente, Gracián no es niño ni loco. Tampoco es príncipe, ni mercader, ni sabio. Pero es de creer que con estos grupos agota más o menos las posibilidades de los tipos humanos. Ahora bien, su distancia con respecto a la humanidad que describe es tal, que o bien debemos pensar que adopta un punto no humano, o bien debemos adivinar en el fondo un efecto peculiar de la ironía: el que permite al lector identificarse con alguno de los tipos delineados pero sin sentirse atacado por la descripción —suponiendo incluso que el autor también pertenece a alguno de ellos.

Asimismo, en otros pasajes, la descripción de la miseria es tan extrema, que la propia hipérbole quita verosimilitud e intención crítica al retrato. De hecho, tanto la ciudad de los pérfidos (a donde conduce el camino de la serpiente que sigue Critilo), como la ciudad de hombres buenos sin excepción (a donde conduce el camino de la paloma que sigue Andrenio), merecen por igual la reprobación irónica de Gracián. Con respecto a los primeros, el Narigudo explica a Critilo que siempre van solos porque: “por éstos y éstos se dijo: *cada lobo por su senda*”⁸. A los segundos, Juan de Buen Alma describe así: “repara en aquél, todo bocadeado, Don Fulano de Mazapán, que cada uno le da un pellizco. Aquel otro es el canónigo Blandura, que todo lo hace bueno”⁹.

Por otro lado, también hay momentos en los que la crudeza de las afirmaciones parece superar la complicidad de la ironía, como cuando en su reescritura de refranes populares afirma: “Que por ningún acontecimiento se diga, que la voz del pueblo es la de Dios, sino de la ignorancia, y de ordinario por la boca del vulgo suelen hablar todos los diablos”¹⁰. O cuando define al “Vulgacho” como “hijo primogénito de la Ignorancia, el padre de la mentira, hermano de la necedad, casado con la malicia”¹¹. Estos son

⁸ *Criticón* III, VI, p. 551.

⁹ *Ibid.*, p. 553.

¹⁰ *Ibid.*, p. 563.

¹¹ *Criticón* II, V, p. 312.

pasajes en los cuales el estilo no deja dudas con respecto a la reprobación, y dan lugar a afirmar que Gracián presenta una “gran penetración de la naturaleza humana, de todas las pasiones y de las tres peores: ignorancia, envidia y miedo. Ve el mundo como es y no se hace ilusiones sobre la naturaleza humana, pero suele ser demasiado negro”¹².

Es evidente que Gracián no manifiesta una actitud mundana. Con todo, no hay duda de que su vida habría sido hartamente miserable y su ingenio hubiera sido mucho más pobre (según su propia descripción del concepto, como se verá más adelante), si él mismo tomase siempre en serio su propia descripción de los hombres. No contaríamos con mejor ejemplo del ánimo torvo que Spinoza atribuye tantas veces a quienes detestan a los hombres, que el contenido en varios pasajes del jesuita español.

IV. El ingenio

Se ha dicho ya, la de ingenio es una noción corriente en el siglo XVII. Moreau afirma que “juega un papel central en los textos humanistas y luego en la época clásica: no sólo en Huarte, sino también en Vives, Gracián, Cervantes”¹³. En el primero “interviene para explicar por qué, siendo así que todas las almas son iguales, los individuos y las naciones tienen capacidades tan diversas, tanto para el saber como para las actividades prácticas”¹⁴. Por su parte, Hidalgo-Serna sostiene que en su obra *Arte de ingenio* Gracián busca mostrar la “triple ‘fuerza’ (agudeza) del ingenio humano (...): –el arte cognoscitivo–filosófico del pensamiento ingenioso y la función lógica del concepto (‘agudeza de concepto’); –la agudeza estético–literaria (‘agudeza verbal’); y –la aplicación práctico–moral del ingenio (‘agudeza de acción’), que constituye el centro de gravitación de su filosofía moral”¹⁵.

Las múltiples dimensiones del concepto hacen comprensible la polisemia antes referida pero, al mismo tiempo, develan su complejidad. El ingenio puede, como concepto, ser un rasgo de estilo. Pero no se trata de un estilo vacío de sentido: a él corresponden una forma de conocimiento

¹² Romera-Navarro, *op.cit.*, p. 21.

¹³ Moreau, *op. cit.*, p. 157.

¹⁴ Moreau, *op. cit.*, p. 158.

¹⁵ Hidalgo-Serna, *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián: el ‘concepto’ y su función lógica*, Anthropos, Barcelona, 1993, p. 5.

y una práctica. Esta última se muestra en la interpretación del ingenio como la idiosincrasia de una nación. En efecto, Gracián abunda en descripciones de los diferentes pueblos a partir de algún rasgo idiosincrásico distintivo:

...de un invencionero dijo [el Acertador]:

—Este, sin más ver, es italiano.

De un desvanecido, inglés; de un desmazalado, alemán; de un sencillo, vizcaíno, de un altivo, castellano; de un cuitado, gallego; de un bárbaro, catalán; de un poca cosa, valenciano; de un alborotado alborotador, mallorquín; de un desdichado, sardo; de un tozudo, aragonés; de un crédulo, francés; de un encantado, dano¹⁶.

El ingenio como rasgo del carácter permite identificar también a los individuos. Es así que, en el mismo pasaje, el Adivinador identifica en los hombres “el estado y el empleo”. Admirado, Andrenio solicita conocer el secreto de su arte y el Adivinador ofrece “sacarte tan adevino como yo con la experiencia y el tiempo”¹⁷. Así, el ingenio en su sentido práctico es, a su vez, objeto de conocimiento: un conocimiento de lo individual surgido de la experiencia. Y, como tales, ambos (la idiosincrasia y su conocimiento) arraigan en el cuerpo.

En Huarte, la relación entre cuerpo e ingenio se da por la mezcla de humores¹⁸. Gracián no desarrolla una teoría de este corte. Pero en el *Criticón* encontramos, por ejemplo, un contrapunto entre el cuerpo y el carácter de los alemanes que expresa la valoración graciana a través de una relación entre ambos. Cuando Andrenio los considera bellos y “de mi ingenio”, se inicia con Critilo el siguiente intercambio:

¹⁶ *Criticón* III, III, pp. 488–489. Hay en la obra varios pasajes similares. No podemos dejar de mencionar, sin embargo, la detallada caracterización de cada nación según su pasión dominante que aparece en I, XIII: la soberbia es propia de los españoles; la codicia de los franceses; el engaño, de los italianos; la ira, de los africanos; la gula y la embriaguez, de los alemanes; la inconstancia, de los ingleses; la simplicidad, de los polacos; la infidelidad, de los griegos; la barbaridad, de los turcos; la astucia, de los moscovitas; la atrocidad, de los suecos; la injusticia, de los tártaros; las delicias, de los persas; la cobardía, de los chinos; la temeridad, de los japoneses; la pereza, de los americanos; la lujuria, común a todos. Cabe aclarar que esta distribución de las pasiones no siempre se mantiene idéntica (cf. *Criticón* III, II, entre otros sitios).

¹⁷ *Criticón* III, III, p. 489.

¹⁸ Moreau, *op. cit.*, 158.

- ...me atrevo a decir que son los más grandes hombres de la Europa.
- Sí (...); pero no los mayores.
- Tiene dos cuerpos de un español cada alemán.
- Sí; pero no medio corazón.
- ¡Qué corpulentos!
- Pero sin alma.
- ¡Qué frescos!
- Y aun fríos.
- ¡Qué bravos!
- Y aun feroces.
- ¡Qué hermosos!
- Nada bizarros ¹⁹.

No se infiere de aquí que el tamaño del cuerpo y la grandeza del ingenio sean directa ni indirectamente proporcionales entre sí. Pero sí, que existe una corporalidad propia de un grupo de individuos (vg. los alemanes) que coincide con un carácter común, porque individuos de complejión similar son afectados por otros cuerpos de manera semejante: “según concibe cada uno o según percibe, así le da el color que quiere [a la verdad], conforme al afecto y no al efecto. (...) según es la afición, así es la afectación”²⁰. Esto se explica en parte porque el ingenio es producto de la naturaleza²¹ y en este sentido se diferencia del arte, que lo perfecciona²².

En efecto, Mignini señala que en la época el ingenio coincide con el talento que resulta de la naturaleza de los artistas y se manifiesta de manera espontánea en sus obras, a diferencia de la técnica que no se sigue de la naturaleza sino de una ciencia adquirida²³. Gracián afirma que genio e ingenio son “los dos ejes del lucimiento discreto; la naturaleza los alterna, y el arte los realza”. “Concebir y discurrir” hacen al genio y al ingenio, respectivamente. Ambos son necesarios y ninguno puede pretender bas-

¹⁹ *Criticón* III, III, pp. 491–492.

²⁰ *Criticón* III, V, p. 543.

²¹ Hidalgo–Serna, *op. cit.*, p. 10.

²² Así, del “señorío en el decir y en el hacer” dice Gracián: “Comienza por la naturaleza y acaba de perfeccionarse con el arte”, *El discreto*, en *Moralistas castellanos*, Océano, México, p. 364.

²³ Mignini, F., *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1981, pp. 285ss.

tarse sin el otro en un hombre de valía intelectual y moral²⁴.

En tanto que conocimiento no racional, en su aspecto práctico, el ingenio no aspira a un conocimiento de lo universal mediante la abstracción o la definición. La meta del filosofar ingenioso es, por el contrario, el conocimiento particular y la expresión imaginativa de las semejanzas, de las correspondencias y de aquellas relaciones que constituyen la historicidad y las nuevas circunstancias de la res ²⁵.

Este conocimiento de sí, de la circunstancia y de lo circundante según la afectación (el afecto en términos spinozanos) no es, pues, un conocimiento racional sino histórico y corporal que los individuos adquieren con su experiencia y que los va modelando como los individuos que son, de manera tal que define una ética. En esta dimensión, “en lugar de la deductiva función moral de la razón, inventa el ingenio de continuo nuevas formas de comportamiento a partir de las necesidades del ser humano y de las circunstancias en que éste se encuentra”. El ingenio no es conocimiento teórico sino práctico y constitutivo del hombre como individuo humano: “a los hombres les queda sólo una posibilidad para hacerse personas: la facultad de constatar relaciones y diferencias entre las cosas para llegar a conocerse a sí mismos y a descifrar el mundo”²⁶. El ingenio es conocimiento—implicación con el mundo que rodea a cada individuo.

Por este motivo, para Gracián el hombre de ingenio no es el imitador, ni el que inventa formas de expresión llamativas pero vacías. La ciencia, sin ingenio, es vana y soberbia: “de verdad hincha mucho y no hay peor locura que enloquecer de entendido ni mayor necesidad que la que se origina del saber”²⁷. Es la misma ciencia de los sabios que, en el episodio arriba referido, rechazan la verdad por demasiado práctica. Es por eso que, al llegar a la caverna del olvido, el Honroso desprecia escritos porque “entre mucha adulación no tiene rastro de verdad ni de sustancia”; porque “no corresponde lo que éstos escriben a lo que aquéllos obran”, porque “son expositivos secos como esparto”. En cambio, conserva los de escritores que “han sido grandes ingenios, todos son cuerpos con alma”²⁸. El ingenio es, se puede decir, potencia de implicación, conocimiento y acción.

²⁴ *Discreto*, p. 361.

²⁵ Hidalgo-Serna, *op. cit.*, p. 6.

²⁶ Hidalgo-Serna, *op. cit.*, p. 14.

²⁷ *Criticón* III, VII, p. 581.

²⁸ *Criticón* III, VIII, pp. 607–609.

Conclusión

Estilo, conocimiento y ética. Esas son tres dimensiones que el ingenio adopta en Gracián y que, ya sea a través de la lectura del *Criticón*, ya sea por su pertenencia al siglo, resuenan con eco familiar para los lectores de Spinoza. Se podría profundizar en trazar analogías al respecto, pero (por razones de espacio) nos contentaremos ahora con subrayar brevemente tres puntos de referencia, a modo de conclusión.

Primero, la intención no condenatoria que caracteriza a Spinoza y que puede argumentarse en algunos aspectos de Gracián en lo tocante a las debilidades humanas. La misma intención está supuesta en el tratamiento spinozano del ingenio. Luego, recordaremos que al analizar el concepto de ingenio en Spinoza, Moreau lo define como el concepto que designa el nudo afectivo (no racional) constitutivo de la individualidad de cada modo finito²⁹. El *ingenium* de cada uno se define por una composición afectiva única que caracteriza la naturaleza individual de cada hombre o de cada pueblo. Por ser afectivo, el ingenio se constituye a partir del cuerpo y de sus experiencias, de cómo imagina cada uno su relación con las cosas.

También las naciones tienen ingenios variados (aunque las descripciones del *TT-P* no hagan gala de los detalles pintorescos del *Criticón*). Cabe subrayar no obstante que tanto en el *TP* como en el *TT-P*, este reconocimiento de un ingenio propio de cada nación tiene consecuencias políticas, porque los órdenes políticos adecuados para cada una variarán en función de la orientación de sus ingenios (cf. *TT-PIV*; *TT-PV*; *TPX7*). Asimismo, la concepción de la libertad, que conduce a la noción de ser *sui juris*, involucra el ingenio de los individuos.

Las implicaciones políticas del concepto de ingenio son, en este sentido, las más interesantes de analizar en el pensamiento político spinoziano. Y el análisis de la noción, tanto en textos que podemos conjeturar han sido leídos por Spinoza como en autores que aparentemente desconocía pero con los que compartía el aire común de la época, es valioso para enriquecer la comprensión del pensamiento de Spinoza a partir de su habitar en el siglo XVII.

²⁹ Cf. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, PUF, Paris, 1994.

Spinoza, Newton y John Toland. Consecuencias políticas del movimiento

Fernando Bahr (UNL, Conicet)

En el primer capítulo de su bello estudio sobre *The Radical Enlightenment*, Margaret Jacob sostiene que las dos grandes revoluciones del siglo XVII en Europa, la Revolución inglesa de 1648 y la Revolución científica que llega a su clímax con los *Principia mathematica* de Newton en 1687, guardan entre sí profundas relaciones a pesar de sus no menos profundas diferencias. “En la temprana Europa moderna, dice Jacob, las ideas acerca de la naturaleza y sus operaciones estaban vinculadas a la manera en que la gente concebía la condición humana, moral o política”¹. Y agrega: “Antes de que podamos abordar las esclarecidas reglas para el orden humano que anunciaron los filósofos radicales del siglo XVIII, debemos entender el cuadro cósmico o natural que ellos extrajeron del nuevo cuerpo de saber científico acerca de la naturaleza”².

Nuestro propósito en el presente trabajo es exponer algunas ideas del irlandés John Toland (1670–1722), un autor plenamente consciente de las relaciones que indicaba Margaret Jacob. Toland, en efecto, un heredero confeso de los republicanos de 1648³, se nutrió de la renovación filosófico–científica del siglo XVII buscando dotar a aquel programa político de una fuerza teórica capaz, esta vez sí, de hacerlo triunfar en los países centrales de Europa occidental. Éste es el contexto en el que debe ser entendidas su crítica a Spinoza y su interpretación de Isaac Newton, crítica e interpretación que se encuentran en las *Letters to Serena* (1704).

1. El error de Spinoza

John Toland redacta las *Letters to Serena* entre 1701 y 1702, durante su estancia en Berlín⁴. Son cinco cartas, las tres primeras de las cuales,

¹ Jacob, M., *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans*, Cornerstone Book Publishers, Louisiana, 2006 (1ª ed. 1981), p. 1. Traducción nuestra.

² *Ibid.*

³ Recordemos que Toland había editado obras de, entre otros, John Milton (1698), Algernon Sidney (1698) y James Harrington (1700). Al respecto, véase Champion, J., *Republican learning. John Toland and the crisis of Christian culture, 1696–1722*, Manchester University Press, Manchester and New York, 2003, especialmente cap. 4.

⁴ Para conocer las circunstancias que rodearon la composición de estas cartas, véase

dirigidas a “Serena”, es decir, a Sofía Carlota, reina de Prusia, dieron nombre al conjunto. Sus temas son diversos, aunque confluyen en la denuncia de prejuicios que corrompen la religión y envician los sistemas filosóficos⁵. Aquí nos concentraremos en las dos últimas cartas, que se ocupan, respectivamente, de la crítica al sistema de Spinoza y, en continuidad con esta crítica, de la defensa de un panteísmo compatible con el nuevo modelo científico.

La primera se titula “A un caballero de Holanda, donde se muestra que el sistema filosófico de Spinoza carece de todo principio o fundamento”⁶. El error de Spinoza, según Toland, radicó en que, después de haber afirmado “una sola sustancia en el Universo o que la materia de todas las cosas en el Universo no es sino un Ser continuo, en todas partes de la misma naturaleza aunque diferentemente modificada y dotada de atributos incambiables, esenciales e inseparables” (p. 138), “en ningún lugar siquiera insinuó que el movimiento era uno” (p. 139) de tales atributos, mencionando sólo el pensamiento y la extensión. En apoyo de su interpretación, Toland, además de tener presentes las proposiciones I y II de la Parte II de la *Ética*⁷, cita la carta a Henry Oldenburg de septiembre de 1661, en la cual Spinoza afirma que debe entenderse por atributo “todo aquello que es en sí y se concibe por sí”, algo que puede predicarse de la extensión, pero no del movimiento “puesto que se concibe en otro y su concepto incluye la extensión”⁸.

El haber afirmado la extensión como atributo de la sustancia, y no el movimiento, concluye Toland, llevó a Spinoza a concebir la materia “naturalmente inactiva” (p. 143). Así lo probarían dos pasajes de la Ética.

la introducción a Toland, J., *Lettres à Serena et autres textes*, édition, introduction et notes par Tristan Dagron, Honoré Champion, Paris, 2004, pp. 9–60.

⁵ Los títulos de las tres primeras cartas son “Acerca del origen y la fuerza de los prejuicios”, “Historia de la inmortalidad del alma entre los paganos” y “El origen de la idolatría y los fundamentos del paganismo”.

⁶ Toland, J. *Letters to Serena*, Bernard Linton, London, 1704, pp. 131–162. Traducción nuestra. En lo sucesivo, citaremos de acuerdo con esta edición indicando el número de página en el cuerpo del trabajo.

⁷ Proposición I: “El Pensamiento es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa pensante”. Proposición II: “La Extensión es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa”. Citamos de acuerdo con Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Alianza, Madrid, pp. 112–113.

⁸ Spinoza, B., *Correspondencia*, carta 2, introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1988, pp. 80–81.

En el primero (II, 13, Ax. 1), se establece que “todo cuerpo, o se mueve, o está en reposo”⁹; en el segundo (II, 13, lema II), se demuestra que “todos los cuerpos (...) en términos absolutos pueden moverse o estar en reposo”¹⁰. Teniendo en cuenta, pues, que Spinoza, por un lado, en ningún momento hace mención a una causa externa que pondría en movimiento a los objetos que están en reposo, y, por el otro, concibe a la materia como inactiva, el resultado final sería aporético (cfr. p. 144). Ahora bien, el origen último de esta aporía antifilosófica se encuentra en este segundo punto: Spinoza, por prejuicio, no se habría atrevido a pensar la materia tan esencialmente móvil como extensa.

Toland encuentra las pruebas de tal prejuicio en la correspondencia de Spinoza. Más específicamente, en las cartas a Tschirnhaus de 1675 y 1676, donde el autor de la *Ética*, instado a definir el movimiento, manifiesta que lo deja para otra ocasión “puesto que aún no lo he redactado ordenadamente”¹¹. Spinoza, dice Toland, elude el problema, y lo seguirá haciendo en epístolas sucesivas, aun cuando considere “inútiles, por no decir absurdos” los principios cartesianos que atribuyen el origen del movimiento a un Dios trascendente y niegue validez a la pretensión (cartesiana) de demostrar *a priori*, por la mera extensión, la naturaleza de la materia (cf. pp. 150–151). Para Toland, de estas dos críticas se desprende una solución manifiesta, a saber, que la materia no es mera extensión y que el movimiento es una propiedad inescindible de ella. Spinoza, sin embargo, no es consecuente al respecto y se limita a repetir que “quizá un día, si tengo vida suficiente, trate con usted más claramente estas cosas, ya que hasta el momento no he tenido tiempo de ordenar nada al respecto”¹². Una muestra más, según Toland, de que los prejuicios no sólo dominan la vida del vulgo, de que también “hombres del mayor candor y juicio pueden en muchas cosas ser seducidos” por ellos (p. 155).

En este punto cabrían dos comentarios. El primero es que Toland tenía razón al considerar que la solución era manifiesta. Spinoza mismo la estableció en el *Breve tratado* negando tanto que el origen del movimiento pudiera provenir de una causa externa a la materia como que la materia pudiera ser reducida a extensión. Al respecto, dice:

⁹ Spinoza, *Ética*, ed. cit., p. 130.

¹⁰ *Ibid.*, p. 131.

¹¹ Spinoza, *Correspondencia*, carta 60, ed. cit., p. 343.

¹² *Ibid.*, carta 83, p. 412.

*Efectivamente, nosotros concedemos que, si el cuerpo fuera una cosa que subsiste por sí misma y, por otra parte, no tuviera ninguna otra propiedad que el largo, el ancho y el alto, entonces no habría en él, en cuanto que sería auténtico reposo, ninguna causa para comenzar a moverse a sí mismo. Pero nosotros hemos establecido anteriormente que la naturaleza es un ser del cual se afirman todos los atributos. Y, si esto es así, nada le puede faltar para producir cuanto haya que producir*¹³.

Más aún, un poco más adelante, Spinoza afirmaba incluso que el movimiento era una propiedad eterna de la materia y que la definía tanto como el entendimiento definía la cosa pensante. El pasaje es muy claro:

*Por lo que toca a la naturaleza naturada universal o a los modos o creaturas que dependen inmediatamente de Dios o son creados por él, no conocemos más que dos de ellos, a saber, el movimiento en la materia y el entendimiento en la cosa pensante. Pues bien, nosotros decimos que éstos han existido desde toda la eternidad y permanecerán inmutables por toda la eternidad: una obra ciertamente tan grande como correspondía a la naturaleza del artífice*¹⁴.

El segundo comentario es que Toland no pudo conocer el *Breve tratado* porque se publicó sólo en 1852 y que, aun cuando la hubiera conocido, tal vez no habría cambiado del todo su parecer sobre el poder del prejuicio en Spinoza en vista de lo que éste agrega en una nota al pasaje que acabamos de recordar. En esa nota Spinoza aclara, en efecto, que “lo que aquí se dice del movimiento de la materia, no está dicho en serio, porque el autor aún piensa hallar su causa, como en cierto sentido ya lo ha hecho *a posteriori*. No obstante, esto puede quedar muy bien aquí, porque nada se funda en ello o depende de ello”¹⁵. Spinoza, pues, parece no haber podido concebir una materia *naturalmente* dotada de movimiento, y, por tanto, ni siquiera la lectura del *Breve tratado* habría podido impedir que Toland afirmara, *contra* Spinoza, la tesis principal de su carta, a saber, que “*el movimiento es esencial a la materia*, es decir, tan inseparable de

¹³ Spinoza, B., *Tratado breve de Dios, del hombre y de su felicidad*, prólogo, traducción y notas de A. Domínguez, Alianza, Madrid, 1990, p. 70.

¹⁴ *Ibid.*, p. 93. Cursivas nuestras.

¹⁵ *Ibid.*

su naturaleza como su impenetrabilidad o extensión” (pp. 158–159) y que “la materia no puede ser correctamente concebida ni, en consecuencia, correctamente definida sin él” (p. 160).

Ahora bien, ¿es ésta una *refutación* de Spinoza? ¿Prueba la validez de esa objeción que el sistema de Spinoza es “no sólo falso, sino también precario y carente de cualquier tipo de fundamento”? Nadie parece haberlo entendido así. Citemos dos casos. Manlio Iofrida, por ejemplo, sostiene que, en realidad, Toland, lejos de refutar a Spinoza, radicalizó la filosofía de éste transformándola en una filosofía de la “fuerza–materia” alejando todavía más al autor de la *Ética*, si cabe, de cualquier versión del teísmo¹⁶. El otro ejemplo podría ser la *Letter to Eusebia* publicada anónimamente en 1707, cuatro años después de las *Letters to Serena*. Su autor, William Wotton, afirma allí: “Lo que el Sr. Toland añadió al esquema de Spinoza es esto. Hizo al *movimiento esencial a la materia*, o sea, dotó a la *materia* de *automovimiento*; debemos suponer, por lo tanto, que intentó superar todos los defectos de la hipótesis de Spinoza, esto es, *hacer un mundo sin Dios*”¹⁷. Para Wotton, la teoría de Spinoza requería todavía de una deidad a la hora de explicar los fenómenos de la naturaleza; esa exigencia, en cambio, desaparecía si se aceptaba la opinión de Toland, a saber, “si se aceptara que la materia es un principio dotado de automovimiento”¹⁸. Toland, por lo tanto, de acuerdo a estos dos intérpretes que representan fielmente a todos sus intérpretes, no se propuso refutar a Spinoza sino corregirlo; las consecuencias que deriva de tal corrección se harán notables en la carta siguiente.

2. Las posibilidades de Newton

El quinto y último escrito de las *Letters to Serena* se presenta, efectivamente, en explícita continuidad con la que acabamos de presentar. Su título es: “El movimiento es esencial a la materia; en respuesta a ciertas observaciones de un noble amigo acerca de la confutación de Spinoza”. El objetivo de Toland en esta carta es probar que “toda materia natural y cada parte y parcela de ella ha estado siempre en movimiento y nunca

¹⁶ Cf. Iofrida, M., *La filosofia di John Toland: Spinozismo, scienza e religione nella cultura Europea fra '600 e '700*, Milano, Franco Angeli, 1983, p. 132.

¹⁷ Citado por Colie, R., “Spinoza and the Early English Deists”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 20, N° 1, enero 1959, p. 45.

¹⁸ *Ibid.*

podría ser de otra manera” (p. 167). De lo contrario, dice, esto es, si definimos la materia como pura extensión, tal como propone el “noble amigo”, deberíamos concebirla “desprovista (...) de toda cualidad sensible, sin partes, proporción o cualquier relación, en tanto todas éstas dependen inmediatamente del movimiento” (p. 168).

Toland mantiene la crítica a Spinoza, por lo tanto. De acuerdo con Spinoza, sin embargo, niega que en la naturaleza haya vacío: “porque no hay sino una clase de materia en el universo, y, si es infinitamente extensa, no puede haber partes absolutas independientes unas de otras” (p. 174)¹⁹. Lo que llamamos “cuerpos”, por lo tanto, “no son más que diversas modificaciones de la extensión general de la materia en la cual están contenidos y a la cual ni disminuyen ni aumentan” (p. 176). En cuanto a la noción misma de *vacío*, para Toland, sería un ejemplo de los abusos de lenguaje en los que suelen caer los filósofos cuando toman por entes reales “ciertos términos inventados con muy buenos propósitos por los matemáticos” (p. 179). Lo mismo sucedería con las concepciones absolutas de *tiempo* y *espacio*. En efecto,

dado que los matemáticos tuvieron ocasión de suponer un espacio sin materia así como una duración sin cosas, puntos sin cantidad y cosas semejantes, los filósofos, que no podían dar cuenta de la generación de movimiento en la materia, a la que concibieron inactiva, imaginaron un espacio distinto de la materia, al que consideraron extenso, incorpóreo, inmóvil, homogéneo, indivisible e infinito (p. 181).

La apuesta de Toland es audaz. A ningún filósofo de su tiempo podía ocultársele que negar validez a las nociones absolutas de tiempo y espacio, así como negar el vacío, significaba enfrentarse a Isaac Newton, esto es, dar poco menos que un paso hacia el abismo. Toland asume el riesgo: “el hombre más importante del mundo en mi contra”, dice (p. 182)²⁰. No obstante, así como en la carta anterior había “refutado” a Spinoza radicalizando su teoría, aquí sostiene que la aparente afirmación del carácter absoluto del tiempo y del espacio por parte de Newton puede ser

¹⁹ Sobre la negación del vacío en Spinoza, cfr. *Ética*, I, 15, pp. 65–66.

²⁰ “Por mi parte, no podría creer más en un espacio absoluto, distinto de toda materia como siendo un lugar de ella, que en un tiempo absoluto diferente de las cosas cuya duración se considera. Y, sin embargo, se dice que Newton no solamente cree eso sino que también trataba el tiempo y el espacio de la misma manera” (pp. 182–183).

interpretada en un sentido favorable a su propia concepción²¹. En efecto, la definición del espacio establecida en los *Principia*, según Toland, si da la impresión de contradecir la actividad de la materia, es sólo porque la perspectiva de Newton en esa obra es “matemática”, no filosófica. Para Toland, Newton tenía conciencia de ello; no así los newtonianos, quienes, como suelen hacer los filósofos, dice, atribuyeron existencia real a un espacio que originalmente sólo había sido imaginario, matemático e ideal.

La diferencia postulada por Toland entre Newton y sus intérpretes, entre el prócer milenarista dedicado a la alquimia y Samuel Clarke, por ejemplo, quien en su “Boyle lecture” de 1704 reinterpretó la filosofía natural de Newton con el explícito propósito de combatir las ideas de hobbistas y spinozistas, está avalada por numerosos estudios²². ¿Puede derivarse de allí, sin embargo, que Toland tenía razón, es decir, que podía hacerse compatible la ciencia newtoniana con su filosofía hilozoísta? La respuesta parece ser positiva, puesto que el propio Isaac Newton se ocupó de purificar sus escritos con objeto de erradicar cualquier posible vínculo en este sentido.

Para comprobarlo es preciso recurrir a la *Opticks*, cuya primera edición en latín, traducida por Samuel Clarke, data de 1706, es decir, dos años después de las *Letters* de Toland. Mejor dicho, hace falta recurrir a los borradores de las *queries* o interrogantes que Newton incorporó hacia el final del tratado “en orden a ulteriores investigaciones que otros puedan llevar a cabo”²³. En unos de esos borradores, Newton escribía: “(...) pare-

²¹ Toland cita uno de los pasajes que pondría a Newton en contra de su filosofía: “Porque los tiempos y los espacios son sus propios lugares y también los de todas las otras cosas. Todas las cosas están situadas en el tiempo según el orden de la sucesión y en el espacio según el orden de la situación. Pertenecer a su esencia el hecho de ser lugares, y es absurdo que los lugares primarios sean móviles. Éstos son, pues, los lugares absolutos, y sólo son movimientos absolutos las traslaciones de unos a otros” (p. 183. Citamos según Newton, I., *Principios matemáticos de la filosofía natural*, introducción, traducción y notas de Eloy Rada García, Alianza, Madrid, 1998, pp. 34–35).

²² Tres trabajos de Margaret Jacob merecen ser recordados en este aspecto: *The Radical Enlightenment*, ed. cit., capítulo 3; “John Toland and the Newtonian Ideology”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 32, 1969, pp. 307–331; y “Hazard revisited”, en Ph. Mack y M. Jacob (Eds), *Politics and Culture in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987. Recordemos, por otra parte, que las *Boyle lectures* fueron establecidas en 1701 por Robert Boyle para defender la religión natural cristiana “contra infieles notorios, esto es, ateos, teístas, paganos, judíos y mahometanos”.

²³ Newton, I., *Opticks: or, a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*, The Second Edition, with Additions, London, 1718, p. 313.

ce haber sido una antigua opinión que la materia depende de una Deidad en relación tanto con sus leyes de movimiento como con su existencia. Estas leyes son pasivas, y afirmar que no hay otras es hablar en contra de la experiencia (...) toda materia debidamente formada está acompañada de signos de vida”²⁴.

En la versión finalmente impresa este pasaje no aparece²⁵. Philipp McGuinness se pregunta por qué pudo haber ocurrido. Su respuesta nos pone de nuevo sobre la huella de las estrechas relaciones entre ciencia, filosofía y política que mencionábamos al comienzo de este trabajo. Dice McGuinness: “Declarar públicamente que «toda materia debidamente formada está acompañada de signos de vida» habría alineado a Newton con Toland y el herético Bruno. Uno sospecha que Newton puede haberse hecho prisionero de su propia ideología, atrapado en el callejón sin salida de la ortodoxia”²⁶. Entre Toland y Bruno, podría haberse agregado a Spinoza, quien en un famoso pasaje de la *Ética* (II, 13. sc.) había sostenido que todos los cuerpos “aunque en diversos grados, están animados”²⁷. En cualquier caso, esta compañía habría espantado a Newton, el cual en la edición de 1718 ya no se preguntó por qué medios actúan los cuerpos a distancia, la cuestión a la que quería responder el borrador de la *query* 23, limitándose a declarar que había usado el término *atracción* “sólo para significar en general cualquier fuerza por medio de la cual los cuerpos tienden unos a otros, sea cual fuere la causa”²⁸. Su cautela metodológica era también política. Newton sabía que los movimientos reformistas ra-

²⁴ Cambridge MSS, British Museum, MS. Add. 3970, fols. 619r. La cita proviene de Jacob, M., “John Toland and the Newtonian Ideology”, p. 323.

²⁵ Después de las adiciones hechas, esta *query* pasa a ser la número 31 de la edición de 1718.

²⁶ McGuinness, Ph., “Newton, Toland, science and the status quo”, en Toland, J., *Christianity not Mysterious. Text, Associated Works and Critical Essays*, edited by Ph. McGuinness, A. Harrison y R. Kearney, The Lilliput Press, Dublin, 1997, p. 317. Recordemos que Toland tuvo un papel fundamental en la difusión de los tratados de Giordano Bruno en Inglaterra y hablaba con admiración de todos ellos, en especial del *Spaccio della bestia trionfante*; véase al respecto la carta de Toland publicada en la *Nova Bibliotheca Lubecensis*, Vol. VII, Lubecae, 1756, p. 158.

²⁷ Spinoza, *Ética*, ed. cit., p. 129. Tristan Dagron se apoya en el papel fundamental que cumplía este pasaje de la *Ética* en la interpretación cabalística de la filosofía de Spinoza ofrecida por Johann Georg Wachter en su *Elucidarius cabalisticus* (1706) para sostener que Wachter era, precisamente, el “gentilhombre holandés” a quien Toland dirigió la carta en que se “refutaba” a Spinoza (véase su introducción a Toland, J., *Lettres to Serena*, ed. cit., pp. 55–56).

²⁸ Newton, I., *Opticks*, ed. cit. p. 351.

dicales de 1650, y el propio Toland, encontraron en la materia animada el trasunto filosófico de las masas autónomas, sin iglesia institucionalizada y sin rey²⁹: el Caballero de la Reina y Presidente de la Royal Society durante 23 años no podía en ningún caso ser emparentado con semejante ideología.

²⁹ Cf. al respecto, Solís Santos, C., “Isaac Newton, filósofo de la fuerza”, en J. Echeverría (ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración II*, *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Vol. 21, Trotta-CSIC, Madrid, 2000.

Spinoza, Schelling: la oposición de necesidad y libertad

Laura Casabella Velazco (UNSAM / IUNA)

La obra de Spinoza, más que la de Schelling, pone de relieve la aporía de necesidad y libertad. Spinoza entiende por *libre* a la substancia única e infinita, o sea, a Dios que es aquello que se determina y es causa de sí, en consecuencia es también causa libre y necesaria de todo lo que existe; denomina entonces *necesario* a aquello que deriva de otra causa tanto con respecto a su esencia como a su existencia. De esto se sigue que nada puede ser ni concebirse sin Dios puesto que todo es comprendido en él. Por el contrario, Schelling sostiene que el hombre posee un principio independiente respecto de Dios, a saber, el espíritu, en virtud del cual se halla por encima y por fuera de la naturaleza, es decir, el ser-en-Dios que aquí se postula es capaz de libertad. En efecto, pese a reconocerse deudor de Spinoza, sus objeciones apuntan, fundamentalmente, a la causalidad y el determinismo de la tesis panteísta, esto es, que la causalidad absoluta en un Ser deja al resto de los seres en una inacción absoluta, incluso resultan determinados en sus pensamientos y aspiraciones.

Como se advierte, nos atendremos exclusivamente al problema ontológico de la libertad y no a la dimensión práctica de la misma, es decir, no haremos alusión a la libertad política. Nos limitaremos aquí a desarrollar dos cuestiones: en primer lugar, expondremos brevemente la relación de necesidad y libertad en la *Ética*¹ de Spinoza a partir del concepto de substancia; en un segundo momento, desplegaremos el mismo planteo a partir del concepto de Dios y las respectivas críticas propugnadas por Schelling en el escrito *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*².

¹ Spinoza, B., *Ethica ordine geometrico demonstrata*, con note di Giovanni Gentile, Laterza & Figli, Bari, 1915 [*Ética demostrada según el orden geométrico*, Trad., Vidal Peña, Alianza, Madrid, 2009].

² Schelling, F. W. J., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Felix Meiner, Hamburg, 1997. [*Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Trad. H. Cortés – A. Leyte, Ed. bilingüe, Antropos, Barcelona, 1989] Se han confrontado ambas ediciones. Sobre esta pareja de conceptos, Schelling sostiene “Sin esta contradicción de necesidad y libertad, no sólo la filosofía, sino todo superior querer del espíritu se hundiría en la muerte propia de aquellas ciencias en las cuales tal contradicción no tiene aplicación. Evadir el pro-

Hemos presentado la contraposición de necesidad y libertad como uno de los principales problemas que ofrece el sistema de ambos pensadores. Para abordar la cuestión que acabamos de sugerir comenzaremos por caracterizar la substancia en Spinoza, o sea, el Ser eterno, infinito e indeterminado, esto es, aquello que es causa de sí, en sí y por sí, en razón de su misma naturaleza, puesto que la existencia de la única substancia es dada por la propia naturaleza de ésta, por ende, es causa de sí, en tanto aquí esencia implica necesariamente existencia, esto significa que si la existencia de Dios no deriva de ninguna otra causa, tampoco puede ninguna otra causa privar a Dios de su existencia. Es por eso que los infinitos atributos de los que consta la substancia, existiendo necesariamente, expresan la esencia eterna e infinita de la substancia no su existencia, de lo que se desprende que Dios es la única substancia absolutamente infinita en la naturaleza, dice Spinoza “*Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse.*”³ Sobre esta formulación Schelling dispensa una de sus críticas, a saber, que no existe cosa que sea en sí y por sí fuera de la substancia, es decir, que todas las cosas en tanto esencia y en tanto existencia –incluido el hombre– quedan bajo la sola potestad de Dios puesto que se siguen de la necesidad de su esencia porque Dios es causa inmanente y primera de todas las cosas, en consecuencia, sólo él es causa libre, infinita, inmutable e indivisible. Seguidamente, Spinoza dice: “Una cosa que ha sido determinada a obrar algo, lo ha sido necesariamente por Dios; y la que no lo ha sido por Dios, no puede determinarse a sí misma a obrar”⁴. Schelling también impugna el determinismo del sistema spinocista, ya que si éste expresa el supuesto según el cual la esencia, la existencia, el obrar y el modo de hacerlo, las ideas, las cosas, los modos del pensar, el hablar, el callar y los apetitos se siguen necesariamente de la naturaleza de Dios, en cuanto que consta de infinitos atributos, significa que todo el existir y el obrar resultan determinados por Dios, o bien quedan bajo su jurisdicción, de lo que se sigue que ninguna cosa determinada puede transformarse en indeterminada y que no hay lugar para lo contingente puesto que también la manera y el orden de las cosas han sido producidos en virtud de la necesidad de su naturaleza. Incluso voluntad y

blema renunciando a la razón se asemeja más a una huida que a una victoria. Con los mismos derechos, otro podría sin embargo darle la espalda a la razón y la necesidad sin que hubiera ningún motivo de triunfo por ninguno de los dos lados.” pp. 115–177.

³ Spinoza, B., *op. cit.*, Pars prima “De Deo”, Proposición. XV [I Parte “De Dios”, p. 62].

⁴ *Ibidem.*, Proposición XXVI [p. 80].

entendimiento se postulan en esta cadena causal, es decir, Dios determina a ambas nociones a existir y a obrar, ambas se siguen de su necesidad y no de su libre voluntad.

Por otro lado, respecto de la identificación de Dios con las cosas, Schelling advierte que si bien se ha tomado como representante clásico a Spinoza, entiende que no existe una diferencia ontológica entre Creador y criatura más tajante que la que halla en este sistema, puesto que Dios es causa de sí y también causa eficiente de la esencia y de la existencia de todas las cosas, mientras que lo finito es en otro y concebido a partir de ese otro, razón por la cual la reunión de las cosas finitas no pueden constituir lo infinito.

Hasta aquí hemos expuesto lo referente a lo divino, en lo que sigue presentaremos lo que concierne a lo humano. Spinoza manifiesta,

“... los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al solo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que los determinan. Y, por tanto, su idea de «libertad» se reduce al desconocimiento de las causas de sus acciones, pues todo eso que dicen de que las acciones humanas dependen de la voluntad son palabras, sin idea alguna que les corresponda”⁵.

A diferencia del ente supremo, la esencia del hombre no implica existencia, es decir que su existencia es relativa, incluso el alma humana se desprende del entendimiento divino y, en tanto, Dios constituye la esencia del alma y erige también todas las ideas de ésta, ni siquiera la facultad de imaginar que tiene el alma es libre, así lo manifiesta “No hay en el alma ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así hasta el infinito.”⁶ Schelling objeta esta afirmación y señala que en el sistema spinocista no hay autonomía porque resultan determinados hasta los pensamientos, es decir, quedan sometidos al orden necesario como todo lo demás; contrariamente, el pensador alemán considera que si bien el pensamiento es engendrado por el alma,

⁵ *Ibidem.*, Pars secunda – Proposición XXXV [II Parte – “De la naturaleza y origen del alma”, p. 157] Como lugar paralelo en la misma obra podemos señalar, “...los hombres se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y a querer, porque las ignoran.” I Parte – Apéndice, p. 97.

⁶ *Ibidem.*, Proposición XLVIII [p. 176].

un pensamiento es una fuerza que opera de manera autónoma dentro del alma y, por lo mismo, se acrecienta, en sus palabras, “hasta doblegar y someter a su propia madre.”⁷ Seguidamente, Spinoza considera que el hombre puede ser subsumido bajo la categoría de cosas singulares, lo que equivale a decir que es finito y limitado, en otras palabras, entiende que sólo Dios es causa de la existencia y de la perseverancia de las cosas. Schelling cuestiona la idea de que la duración del ser del hombre dependa necesariamente de una causa exterior a él, ya que si Dios retira su poder el hombre perece indefectiblemente.

Se alude así explícitamente al segundo punto a desarrollar, el planteo schellingiano. Téngase presente que, el tratado sobre la libertad humana versa, entre otras cuestiones, sobre la construcción “correcta” de dicho concepto, esto es, una concepción en la cual se establezca compatibilidad entre el concepto de libertad y el sistema. Para ello, es preciso exponer, brevemente, la definición de Dios –lo absoluto, o lo divino– dada aquí no sin antes aludir a la crítica de la cual se deriva, dice Schelling “El error del espinocismo no consiste en absoluto en la afirmación de tal necesidad inquebrantable en Dios, sino en considerar esta necesidad como impersonal y sin vida”⁸. Desde su perspectiva, el sistema espinocista concibe el aspecto real de lo absoluto, o sólo lo concibe respecto de su obrar en el fundamento, y eso lo conduce a una necesidad ciega y carente de entendimiento; contrariamente, el pensador alemán postula una doble naturaleza en Dios, a saber, el fundamento y la existencia, dos principios correlativos y mutuamente condicionantes, ya que si bien el fundamento –que no es más que la voluntad de revelación–, precede a la existencia, necesita que Dios exista como acto para ser, por tanto, es la escisión de ambos principios la condición de posibilidad de la manifestación. En síntesis, entiende que Dios es una vida en potencia que debe efectivizarse y el hombre la condición para hacerlo, dice “La consecuencia de las cosas a partir de Dios es una autorrevelación de Dios, pero éste sólo se puede revelar a sí mismo en aquello que le es semejante, en seres que actúan por sí mismos y cuyo ser no tiene más fundamento que Dios, pero que son, así como Dios es”⁹. Schelling sintetiza en este pasaje parte de su ontología, ciertamente, no impugna la inmanencia de las cosas en Dios postulada por el panteísmo, sino más bien, que lo infinito subsuma a lo finito por

⁷ Schelling, F. W. J., *op. cit.*, p. 137.

⁸ *Ibidem.* p. 259.

⁹ *Ibidem.*, p. 137.

disminución ontológica, esto es, que la relación entre Dios y los seres sea de tipo mecánico en la que lo emanado o producido no sea nada por sí mismo. De allí que rechace el concepto de inmanencia si entiende por él un modo de comprensión estático o inerte de las cosas, propone en su lugar el concepto de devenir como lo característico de la naturaleza de las cosas, de manera que para escindirse de Dios el hombre debe proceder de algo distinto de Él, a saber, *el espíritu*¹⁰, *que no es sino la voluntad que se contempla a sí misma, en virtud de la cual obra con plena independencia respecto de Dios. Precisamente, arguye que si bien nada existe fuera de Dios, el fundamento de las cosas reside en aquello que en Dios mismo no es Él, esto es, el fundamento de su existencia. Considerado dialécticamente, todo ser debe realizarse en su contrario, por ende, Dios necesita del hombre del mismo modo que el hombre necesita de Dios, en rigor, la realidad efectiva de Dios se realiza por el hombre, depende de él, puesto que Dios es espíritu –unidad inseparable del bien y del mal–, requiere de la separación de ambos para ser y dicha separación sólo es posible en el hombre, en él prevalece la misma unidad escindida ya que tiene dentro de sí la fuente libre de su automovimiento hacia el bien y hacia el mal, de esto se deduce que la decisión libre por el mal es la condición de posibilidad de la revelación, es decir, sin la existencia del mal, la omnipotencia de la unidad no se podría manifestar; esto es, Dios mismo no podría ser personal sin tal condición. En efecto, recordemos que Schelling toma como punto de partida el conocimiento abstracto y la rigidez del sistema spinocista, derivada, según él, de la falta de contradicción de necesidad y libertad. Así, en estos términos, se refiere al núcleo de nuestro trabajo, puesto que, si bien Spinoza plantea la identidad de necesidad y libertad, no establece la confrontación, que es la única causa de la acción. En lo que hace a dicha relación Schelling postula:*

¹⁰ Dice Schelling, “El principio surgido a partir del fundamento de la naturaleza por el que el hombre está separado de Dios, es su mismidad, que, sin embargo, a través de su unión con el principio ideal, se vuelve espíritu. La mismidad en cuanto tal es espíritu, o el hombre es espíritu en cuanto ser que se refiere a sí mismo, particular (separado de Dios), y esta relación constituye precisamente su personalidad. Pero debido a que la mismidad es espíritu, se eleva desde lo propio de una criatura a aquello que está por encima de lo propio de una criatura; es voluntad que se contempla a sí misma en la libertad total y ya no es instrumento de la voluntad universal que crea en la naturaleza, sino que está por encima y fuera de toda naturaleza.” p. 179.

“Este es el punto en el que habría que reunir necesidad y libertad, si acaso son conciliables. Si esa esencia fuera un mero ser muerto, y en relación con el hombre, un ser meramente dado, entonces se habría anulado la responsabilidad propia y con ella toda libertad, puesto que la acción sólo puede surgir de esa esencia con necesidad. Pero es precisamente esa propia necesidad interna la que es ella misma la libertad, y la esencia del hombre es esencialmente su propio acto: necesidad y libertad están compenetradas formando una única y misma esencia que sólo consideradas desde distintos lados aparece como lo uno o como lo otro, y que es en sí libertad, pero formalmente necesidad”¹¹.

El pasaje se construye por oposición, es decir, Schelling vuelve a servirse de la dialéctica entre eternidad y tiempo, ser y devenir, puesto que si bien entiende que el hombre es un ser originariamente no decidido, éste autodetermina su esencia desde la eternidad en el acto de creación originaria y al radicar esa decisión en el plano inteligible queda fuera de todo tiempo. Ahora bien, en cuanto el hombre nace queda fuera de lo creado, es libre y responsable de todas sus acciones, por tanto, puede incluso oponerse a la elección precedente. Se hace evidente, en parte de esta tesis, el peso de la tradición platónica¹² en Schelling, sin embargo, es de raigambre espinociana el principio a partir del cual construye su sistema. Recuérdesse que, pese a las críticas, considera que ningún sistema parcial abarca el concepto de libertad, entiende que se ha de superar tanto el realismo unilateral como el mero idealismo. Para ello, propone la mutua compenetración de ambos, razón por la cual no rechaza la filosofía spinozista, sino más bien la incorpora, reconoce que Spinoza alcanza la parte real y el idealismo la parte ideal de lo que denomina un auténtico sistema

¹¹ *Ibidem.*, p. 229. Schelling postula la identidad de necesidad y libertad en Dios del siguiente modo: “Por ello, el ser inteligible sólo puede actuar según su propia naturaleza íntima, al igual que sólo puede actuar de un modo totalmente libre y absoluto, o lo que es lo mismo, la acción sólo puede proceder de su fuero interno según el principio de identidad y con una absoluta necesidad, la cual es también la única libertad absoluta, pues sólo es libre aquello que actúa según las leyes de su propia esencia y que no se encuentra determinado por ninguna otra cosa ni dentro ni fuera de él.” p. 227. Cabe confrontar a esta consideración lo sostenido por Spinoza “...sólo Dios es causa libre. En efecto, sólo Dios existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza [...] y obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza [...] Por tanto, sólo él es causa libre.” *op. cit.*, Pars prima “De Deo” – Proposición XVII [pp. 68–69].

¹² Cf. *Rep.* X, 618b–c – 620a.

de la razón, esto se refiere específicamente, a un concepto de naturaleza dinámico y espiritual superior al de Spinoza, en tanto, *reina la libertad*¹³.

Sobre el final de esta breve confrontación concluimos lo siguiente, Spinoza hace derivar de la necesidad de la naturaleza divina y en un determinado orden causal: la esencia, la existencia, el modo de obrar, las ideas, las cosas, el pensamiento, la imaginación, la voluntad y los apetitos. Por consiguiente, los hombres se creen libres porque ignoran que obran por el solo mandato de Dios. Por otro lado, resulta evidente que Schelling construye su sistema a partir de muchas de las tesis de Spinoza, hemos visto que critica tanto el determinismo como la causalidad del sistema pero no la inmanencia de las cosas en Dios sino al carácter de cosa, tanto de los seres como de la voluntad, es decir, cada actuación se encuentra determinada en una cadena causal, de esto se desprende la falta de vida y el modo abstracto de este sistema y, por tanto, resulta a los ojos de Schelling una visión mecanicista y no dinámica de la naturaleza, de allí se sigue que la inmanencia que él propugna no impide la libertad del hombre puesto que éste se halla fuera de toda conexión causal, así concilia la supuesta incompatibilidad entre libre albedrío humano y sistema. En definitiva, el hombre se distingue de Dios para no perderse en Él, es decir, lo infinito aquí no subsume a lo finito por disminución ontológica, más bien, lo finito es la condición efectiva de lo infinito, es decir, la unidad indivisa del bien y del mal en Dios se vuelve divisible en el hombre y lo hace precisamente porque en el acto libre en el cual elige el mal permite que éste se revele.

¹³ Schelling, F. W. J., *op. cit.*, p. 145.

¿Spinoza sceptique malgré lui? El lado libre de toda auténtica filosofía según Hegel

Ricardo Cattaneo (UNL)

Puede llamar la atención que Hegel haya traído a colación el pensamiento de Spinoza al momento de sopesar el linaje de una de las versiones más difundidas del escepticismo postkantiano: la de Enesidemo–Schulze¹. Particularmente, si se recuerda el margen acotado que Spinoza le concede al tema del escepticismo en sus escritos; al punto que Richard Popkin llega a señalar que “Spinoza no ve al escepticismo como un fantasma que recorra la filosofía europea”². Aún así, cabe tener presente que, además del interés de Hegel por el spinozismo, no han sido pocos los pensadores que abrevaran de los escritos de Spinoza a fines de siglo XVIII, ni han sido pocas las polémicas impregnadas por su filosofía, cuando ésta lograra remontar las aguas del río Rin hasta su curso medio³.

No obstante, no pretendemos examinar aquí todas las referencias de Hegel a Spinoza,⁴ ni mucho menos constituírnos en tribunal de la reparación histórica ante las interpretaciones por momentos “torcidas”⁵ del sua-

¹ Gottlob Ernst Schulze nació en Heldrungen en 1761, estudió en Wittenberg y fue profesor en Helmstädt desde 1788 hasta su muerte en 1833. Entre sus obras se destacan: *Enesidemo, o sobre los fundamentos de la Filosofía Elemental ofrecida en Jena por el Sr. Prof. Reinhold. Junto con una defensa del escepticismo contra de las pretensiones de la crítica de la razón* (1792), *Crítica de la razón teórica* (1801), *Aforismos sobre lo Absoluto* (1803), *Principales momentos del modo de pensar escéptico sobre el conocimiento humano* (1803).

² Popkin Richard, “El escepticismo y el antiescepticismo de Spinoza” en *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, F.C.E., 1983, p. 362.

³ Vid. Solé Jimena, “La doble recepción del spinozismo en Alemania durante el siglo XVIII”, en *Tópicos* N° 19–20 (2010), pp. 187–214.

⁴ Algunos de los estudios más importantes al respecto han sido indicados en nuestro anterior trabajo: “La exposición del Absoluto y lo inefable. Hegel y su recepción de Spinoza”, en *Spinoza Segundo Coloquio*, D. Tatián (comp.), Buenos Aires, Altamira, 2006, pp. 45–53.

⁵ “Pero tampoco falso (*falsch*), porque la verdad no admite contrario (*veritas sygillum sui et falsi*, Spinoza); sino, a lo sumo, algo fallido o torcido (*schief*) que debe ser ordenado y articulado dentro de unidades cada vez más complejas, entonces se torna en algo «de veras», o «de verdad» (*wahrhaft*: «conforme o sujeto a verdad»).” Duque Félix, *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998, p. 552. Cabe revisar hasta qué punto tal interpretación de Hegel ha sido influida por F. H. Jacobi y sus *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendels-*

bo respecto de la filosofía del marrano. Proponemos en cambio atender a un par de referencias puntuales a la *Ética* de Spinoza que hace Hegel en uno de sus escritos menos frecuentados, con la intención de promover la comprensión del sentido de las mismas.

Se trata de la definición de *causa sui* y la proposición 18 de la Primera parte “De Dios”, las cuales son citadas por el suabo en su artículo *Relación del escepticismo con la filosofía. Exposición de sus diversas modificaciones y comparación del más moderno con el antiguo*⁶. Artículo que es, en realidad, una recensión escrita por Hegel de una obra de Schulze, publicada finalmente en el *Kritisches Journal der Philosophie* (1802).⁷ Más precisamente, el autor refiere a tales afirmaciones al momento de dar cuenta de la entrada en escena de lo que denomina la “figura implícita del escepticismo”⁸; la cual se diferencia de la figura *explícita* que puede ser reconocida y, según Hegel, en forma paradigmática, en el diálogo *Parménides* de Platón.

Como puede observarse hasta aquí y de acuerdo a nuestro listado general de “escépticos más conocidos”, no deja de ser un tanto desconcertante el recurso de Hegel a tales modelos, platónico y spinozista, para dar cuenta de esas figuras explícitas e implícitas del escepticismo⁹. Pero, para nuestro mayor desconcierto, la interpretación del suabo no se detiene allí. Procura dejar sentado que ambas figuras constituyen, a su vez, el lado

sohn de 1785 (hay trad. al español: Jacobi F. H., *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, trad., intr. y notas de J. L. Villacañas, Madrid, Biblioteca Universal, 1995, pp. 55–290).

⁶ Hegel G. W. F., *Gesammelte Werke. Bd.4 Jenaer kritische Schriften*. Hg. von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler. Meiner, Hamburg, 1968. En adelante: GW, seguido del número de página y de la traducción al español de María del Carmen Paredes (Madrid, Nueva Visión, 2000).

⁷ Jaeschke Walter, *Hegel Handbuch. Leben–Werk–Wirkung*, Stuttgart/Weimar, Metzler, 2003, p. 132 ss.

⁸ GW 4.208; trad. p. 6. Luego vuelve sobre el tema en GW 4.223; trad. 82.

⁹ En el marco de un proyecto de investigación titulado “Tradición clásica y filosofía moderna” (2005–2008) hemos explorado algunas referencias a tales autores en una de las historias del escepticismo consultadas a fines del siglo XVIII. Cf. Stäudlin Carl Friedrich, *Geschichte und Geist des Skepticismus vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion*, Leipzig, 1794 (I Band: Plato, pp. 250–262; II Band: Hobbes und Spinoza, pp. 68–70). El mismo Hegel refiere críticamente a Stäudlin en GW4.211; trad. 69. Por otro lado, no hemos podido cotejar aún las posibles referencias de otros historiadores, tales como J. Brucker, J. F. Budde o D. Tiedemann. Vid. Bonacina Giovanni, *Filosofía ellenistica e cultura moderna. Epicureismo, stoicismo e scetticismo da Bayle a Hegel*, Firenze, Le Lettere, 1996.

negativo (o *dialéctico*, como le llamará posteriormente) de toda verdadera o auténtica filosofía. El escepticismo se hallaría así en relación intrínseca con dicha filosofía (como reza el título de la recensión de Hegel), la cual no podría ser tenida por un mero dogmatismo del cual solo cabe desentenderse.

Ahora, proponemos esta revisión de tales textos en el marco del Coloquio Spinoza debido a la extrañeza que provoca la vinculación estrecha (identificación quizás) del pensamiento del marrano con el escepticismo, siendo que no se trata allí de afirmaciones provenientes de la religión revelada. Pues no se trata de la “crítica devastadora de las pretensiones del conocimiento revelado” que, como señala Popkin, Spinoza lleva a cabo mediante la aplicación del método cartesiano y de un completo escepticismo¹⁰. Lo que Hegel extracta para su recensión corresponde mas bien al campo de la ciencia y de la metafísica, donde la posición de Spinoza parece haber sido más bien la opuesta: un antiescepticismo radical, que excluye desde el vamos la posibilidad de una duda escéptica y, por ende, de la hipótesis cartesiana del genio maligno –con todos los problemas que dicha hipótesis le ha traído aparejado¹¹.

A continuación, brindaremos una reconstrucción sucinta del marco teórico en el que tuvieron lugar tales referencias, de modo tal que nos permita ofrecer luego un breve comentario acerca del significado de las expresiones vertidas por el suabo en dicho artículo. Ello nos permitirá considerar a su vez tales referencias a la luz del análisis que hace Popkin, acerca del doble carácter escéptico y antiescético con que se nos presenta la filosofía de Spinoza. Con todo, intentaremos responder a las siguientes preguntas: ¿en qué sentido cabe comprender que ese “aspecto esencial del escepticismo” del que habla Hegel, podría estar presente en

¹⁰ Popkin, *ob. cit.*, p. 340 ss. *Vid.* Del mismo autor: “Baruch Spinoza”, en *The Columbia History of Western Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1999, p. 376.

¹¹ Para el tema del “escepticismo y antiescepticismo” en Spinoza: *vid.* Popkin, *Historia*, *ob. cit.*, p. 353 ss. En su artículo sobre Spinoza, Popkin expresa: “Mientras Descartes sostuvo que el escepticismo ha sido superado en orden a la búsqueda [de la verdad], Spinoza pugnaba por que la actividad filosófica misma excluye la posibilidad de una duda escéptica seria. Si uno conoció una verdad [cualquiera], una proposición matemática por ejemplo, uno conoció que no hay base para la duda. Solo la ignorancia o la estupidez podría dar cuenta del escepticismo. Cualquiera que conoce la idea de Dios conoce que Dios no puede ser un engañador, y por eso no hay en absoluto razón para la duda. La verdad es la medida de sí misma y no necesita nada más para certificarse”. Popkin, “Baruch Spinoza”, *ob. cit.*, p. 377 (la traducción es nuestra).

toda filosofía como su lado negativo? ¿Podría ser el caso también de Spinoza, aunque él no lo haya reconocido expresamente?

Es preciso indicar, en primer lugar, que el artículo de Hegel “Relación del escepticismo con la filosofía” (1802) no debe ser entendido como una polémica cerrada contra el escepticismo de Schulze. Ya el título dice otra cosa y con ese “pequeño tratado”¹² sobre el escepticismo su autor pretende dejar en claro mucho más.¹³ En resumidas cuentas, la comparación del escepticismo “más moderno” con el antiguo pretende poner de manifiesto la relación de ambos con la filosofía y las determinaciones propias de sus diversas modificaciones, según fueran recogidas por las fuentes clásicas: Sexto Empírico y Diógenes Laercio. El reconocimiento de la riqueza de los *tropos* contribuye así a “bajarle los humos”, digamos, a quienes creen haberse colocado sobre los hombros del escepticismo antiguo para “dudar más racionalmente”¹⁴, oponiéndose a toda filosofía considerada dogmática bajo la figura de la denominada “no-filosofía” (*Unphilosophie*)¹⁵.

En el contexto de una serie de trabajos orientados a lograr concebir la idea de filosofía sobre la base de la distinción kantiana entre entendimiento y razón, Hegel reivindica un escepticismo al que considera *auténtico* por ser esencial a todo sistema filosófico¹⁶. Un escepticismo que “no se

¹² Jaeschke, *ob. cit.*, p. 132.

¹³ Cf. Duque, *ob. cit.*, pp. 386–392. Al punto que Hegel, mucho tiempo después de publicar dicha recensión, sigue confirmando lo allí expuesto ante sus oyentes de la Universidad de Berlín, al momento de presentar su sistema enciclopédico en forma compendiada (esto es, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*).

¹⁴ Cf. GW 4.197; trad. p. 53.

¹⁵ Cf. GW 4.197; trad. p. 54. Además de Schulze, esta posición era representada por F. H. Jacobi, quienes veían por entonces a la filosofía kantiana como un epígono más del racionalismo dogmático, el cual no había acertado a dar un paso más allá del escepticismo humeano. Esa oposición, por otro lado, se da sobre un debate de más amplio espectro acerca del modo como los escépticos se consideraban a sí mismos. Según Ezequiel de Olaso, los escépticos “no suelen considerarse a sí mismos como filósofos, porque en rigor no profesan una doctrina sino que recomiendan una actitud”. “Certeza y escepticismo”, en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Tomo 20: *El conocimiento*, Madrid, Trotta/CSIC, 1999 p. 110. Hegel, en el escrito al cual nos remitimos, sostiene que “el escepticismo tenía su lado positivo *únicamente* en el carácter, no se proponía como una herejía o una escuela, sino como una *agogé*, una educación para un modo de vida (...)”. GW 4.216; trad. 75.

¹⁶ Cf. Cattaneo Ricardo, “Interés por el escepticismo y sistematización de la filosofía en Hegel”, en *Tradición clásica y filosofía moderna*, F. Bahr (comp.), Santa Fe, UNL, 2011 (en prensa).

dedica a *dudar* de las verdades del entendimiento”,¹⁷ sino que ante la “vacilación de todo lo finito” (producido por el entendimiento)¹⁸ se dedica mas bien “a *negar* completamente toda verdad de un conocimiento tal”¹⁹. El *Parménides* de Platón reúne, como decíamos, tales condiciones en forma eminente. Pues en sus sucesivas hipótesis han sido destruidas recíprocamente las pretensiones de verdad que conllevan, en forma unilateral, cada una de las contraposiciones en que se enreda el entendimiento. Las referencias a Spinoza, como veremos en seguida, cabe considerarlas en esta línea de interpretación.

En segundo lugar, cabe señalar brevemente que la otra vertiente de escepticismo auténtico remite a los *tropos* o razones para dudar atribuidos por entonces a Pirrón de Elis y que hoy consideramos provenientes más bien de Enesidemo²⁰. En su artículo, Hegel refiere a Arcesilao y Carnéades (pertenecientes a la denominada “Nueva Academia”) y, fundamentalmente, a Agripa (con sus cinco nuevos tropos, cuya relevancia para la exposición del sistema merece ser investigada)²¹. En último término, Hegel se ocupa del escepticismo de Schulze, que pretende negar toda relación con la filosofía por considerarla dogmática en su totalidad (como si toda ella fuera racionalista –desde Descartes a Kant, pasando por Leibniz y siguiendo con Reinhold–), aviniéndose solo a la certeza que resulta de los “hechos de la conciencia” y midiendo todo lo demás por este único rasero.

Puede constatare de qué modo Hegel busca ampliar, con su recuperación de tales fuentes clásicas, la alternativa dogmatismo o escepticismo, con la tríada dogmatismo, escepticismo y filosofía. Tríada que le permite entresacar una crítica a Schulze por no haber sabido escoger la forma auténtica de escepticismo, a pesar de haber hecho uso de un nombre insigne: *Aenesidemus*. Es decir, por no reconocer que la filosofía se recuesta en la crítica escéptica contra el dogmatismo (no–filosófico, propio del sentido común), pero no para persistir en la mera oposición, esto es, en la “antinomía”. Porque la condición de posibilidad de la filosofía (crítica, dado que se piensa en la estela del kantismo) yace justamente en que, en

¹⁷ GW 4.207; trad. 65.

¹⁸ GW 4.214; trad. 73.

¹⁹ GW 4.207; trad. 65.

²⁰ Hankinson R. J., *The Sceptics*, New York, Routledge, 1995, pp.120–121.

²¹ Mendoza Hurtado Marcelo, “Escepticismo y justificación en la filosofía hegeliana a partir de la *Fenomenología del espíritu*”, en *Cuadernos Filosóficos* N° IV (2007), pp. 182 ss.

toda antinomia, la contradicción evocada por el escepticismo no tenga ni pueda tener la última palabra (de otro modo, quedaría embretada en una aporía irresoluble –como lo advierte Hume–).

Luego, el suabo pretende justificar en dicho artículo que una verdadera filosofía es infinitamente más escéptica que el escepticismo de Schulze. Y ello se debe a que la actividad propia del entendimiento lleva no solo a poner (o dar razón de) una afirmación entre otras, sino, a la vez, a que sea reconocida la negación recíproca que tal posición conlleva. Tal negación se configuraría así sobre el trasfondo de un espacio de alternativas que se excluyen recíprocamente, impidiendo que una de ellas pueda ser tenida por verdadera sin más (y mucho menos por *la* verdad)²².

Ahora, lo que allí está en juego, como señala Brauer, no es el haber pasado por alto la distinción entre afirmaciones y negaciones, ni el haber considerado a toda proposición positiva como posible fundamento para negar una proposición contraria. “La idea es más bien pensar ya el término positivo como implicando una acción negativa y a la negación como *exposición* de un rasgo contrario pero implícito en ella”²³. La noción de *negación* presupone así tal espacio de alternativas dicotómicas que Hegel concibe como inherente al lenguaje “natural” (donde los conceptos se presentarían en pares de opuestos). Pero, ¿no es el caso también de la *Ética* de Spinoza, cuyas determinaciones constituyen a la vez una negación? ¿Y no sucede ello acaso desde la primera definición de la *Ética*, en la cual los conceptos que la componen se excluyen recíprocamente a la vez que se complementan?

Hegel piensa que en el sistema filosófico de Spinoza hay operando (solo que “*implicite*”) el mismo escepticismo, la misma negación de toda determinación finita que concibe el entendimiento en toda proposición. Veamos el caso de la definición con la cual Spinoza da comienzo a su *Ética*, recordemos: “Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente”²⁴. Lo existente sería una abstracción –*sensu hegeliano*– porque

²² En el Prólogo de su gran obra de 1806 el suabo sostiene por ello que “Lo verdadero es el todo”. Hegel G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, trad. de Wenceslao Roces, Madrid, F. C. E., 1999, p. 16. Sobre tales alternativas excluyentes, *vid.* Brauer Daniel, “Negación y negatividad en Hegel”, en *Escritos de filosofía* N° 25–26 (1994), pp. 101–120, esp. 112 ss.

²³ Brauer, *ob. cit.*, p. 114 (las cursivas son del original).

²⁴ Spinoza Baruch, *Ética, demostrada según el orden geométrico*, trad. de Oscar Cohan, México, F.C.E., 1996, p. 11.

su concepto se forma aislando una parte de una totalidad con la que está indisolublemente vinculado y porque al hacerlo, quedan excluidos el resto de los rasgos del fenómeno que son contrapuestos a lo que se considera su carácter esencial. En su artículo sobre la relación del escepticismo con la filosofía, el suabo explica esto diciendo que el concepto de esencia solo puede ser puesto, o sea, solo puede darse razón de él en cuanto es abstraído de la existencia. Pues “una excluye a la otra; una es determinable solo en tanto que exista una oposición con la otra; si ambas se ponen unidas como una, entonces su unión entraña una contradicción y ambas son negadas a la vez”²⁵.

En el mismo sentido cabe comprender la proposición 18 de la Primera parte de la *Ética*: “Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas”²⁶. En este caso, al poner o dar razón de la causa inmanente como una con el efecto (y la causa solo es causa en la medida que niega al efecto) entonces el concepto de causa y efecto es negado.²⁷ Y si se lleva esto más lejos aún, esto es, a toda proposición de la razón y en ellas terminan por resolverse en dos proposiciones que se contradicen estrictamente –tales como: Dios es causa y Dios no es causa, es uno y no es uno, múltiple y no múltiple–, entonces, concluye el suabo, “el principio del escepticismo: *contra todo argumento hay otro igual del lado opuesto*, entra allí en escena con toda su fuerza”²⁸. Vemos así de qué modo Hegel ha recurrido a tal definición y a tal proposición de la *Ética* con el fin de proponerlas como ejemplos del modo cómo la razón supera la contradicción formal entre conceptos del entendimiento, dando entrada así a la denominada “figura *implícita* del escepticismo”²⁹.

En síntesis, podemos señalar que para Hegel el escepticismo auténtico constituye la “íntegra negación de toda verdad del entendimiento”³⁰, o de esas típicas contraposiciones en que se enreda desde siempre la filosofía: el ser y la nada, la esencia y la existencia, el nacer y el morir, lo uno y

²⁵ GW 4.208; trad. 66. Sobre tales alternativas excluyentes, *vid.* Brauer Daniel, “Negación y negatividad en Hegel”, en *Escritos de filosofía* N° 25–26 (1994), pp. 101–120, esp. 112 ss.

²⁶ Spinoza, *ibid.*, p. 29.

²⁷ Cf. GW 4.208; trad. 66.

²⁸ *Idem.*

²⁹ Indudablemente, tales referencias se hayan mediadas tanto por su recepción de los tropos escépticos, como por el tratamiento kantiano de las antinomias de la razón pura. Todo lo cual no podemos examinarlo aquí.

³⁰ GW 4.207; trad. 65.

lo múltiple, el todo y las partes, etc. Tales contraposiciones, de ser llevadas al extremo, conducen al absurdo y parecen destruirse recíprocamente (al menos para el entendimiento –distinción esta que Hegel plantea en la estela kantiana–). Pero ello no significa, como señala Duque, que se destruya la verdad. Por el contrario, “la verdad es –vista negativamente– la *destrucción misma* de la pretensión unilateral, por parte de los extremos enfrentados, de querer ser y ser concebidos en y para sí, singular y aisladamente”³¹.

Cierto es que, en general y si tal fuera el caso, se suele prestar mayor atención a los polos de la oposición y no se advierte aquél espacio de alternativas en el cual se inscriben. Por otro lado, según lo interpreta Brauer, “la negación no consiste solo en la exclusión de un aspecto o de la totalidad de un tema (lo predicado en A es no–B) sino en *la manifestación de un rasgo que le es esencial*: su modo de ser fragmentario”³². Y ello nos remite nuevamente al núcleo de nuestro tema: la consideración del escepticismo como rasgo esencial de todo sistema filosófico. Para Hegel, por tanto, el valor del escepticismo auténtico consiste en que “él mismo es el lado negativo del conocimiento del Absoluto, y presupone inmediatamente a la razón como lado positivo”³³. En tal sentido, la filosofía de Spinoza ayudaría a concebir así la negación de todo lo particular, a la cual necesariamente tiene que llegar todo filósofo. Tal sería, dice Hegel, “la *liberación* del espíritu y la base absoluta sobre la que éste descansa”³⁴.

Por ello mismo el suabo expresa, en su artículo de 1802 sobre la relación del escepticismo con la filosofía, que tal figura implícita del escepticismo puede ser encontrada “(...) en todo auténtico sistema filosófico, pues es el lado libre de toda filosofía de esa índole”³⁵. Pero, en especial, en el sistema de Spinoza pues “ser spinozista es el punto de partida *esencial* de toda filosofía”³⁶. Destacamos allí el carácter *esencial* de tal punto de partida para poner de manifiesto que el mismo no es dejado atrás al comienzo del sistema omnívoro de Hegel, sino que se inscribe en el centro mismo del camino lógico del pensar, en su *Doctrina de la esencia*³⁷.

³¹ Duque, *ob. cit.*, pp. 390–391.

³² Brauer, *ob. cit.*, p. 113.

³³ GW 4.207; trad. 65.

³⁴ Hegel G.W.F., *Lecciones de historia de la filosofía*, México, F.C.E., 1997, p. 285.

³⁵ GW 4.208; trad. 66.

³⁶ Hegel, *Lecciones*, *ob. cit.*, p. 285.

³⁷ Cf. Hegel G.W.F., *Ciencia de la lógica*, trad. de Félix Duque, Madrid, Abada/UAM, 2011, p. 592 ss. (GW 12:370 ss.).

Atenidos a este segundo libro de la “Lógica objetiva” de Hegel quizás debamos examinar, pero en otra ocasión, las polémicas que en la filosofía francesa contemporánea han despertado estas lecturas hegelianas de Spinoza³⁸.

³⁸ Cf. Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris, Decouvertè, 2004 (hay trad. en Buenos Aires, Tinta limón, 2006) y Doz André, “Spinoza lecteur de Hegel? A propos d’un ouvrage de P. Macherey”, en *Revue de Métaphysique et de Morale* 89, N° 1 (Janvier–Mars 1984), pp. 99–122.

Marx, lector anómalo de Spinoza

Miriam van Reijen (U. de Tilburg, Holanda)

I. Introducción

El título de esta contribución está tomado de un artículo de Nicolás González Varela, publicado en la revista *Mosca Cojonera*¹. Es claro que González remite con este título al libro sobre Spinoza de Antonio Negri, *La anomalía salvaje*². Aquí trataré los *Cuadernos Spinoza* de Carlos Marx, es decir los cuadernos de estudio de 1841 (cuando tenía 23 años y era estudiante de Filosofía en Berlín). En ellos, copiaba citas que seleccionaba del *Tratado teológico-político* (TTP) y de algunas cartas de Spinoza, probablemente de la edición de E.G. Paulus publicada en 1802 en Alemania³. Marx escogió pequeños fragmentos del texto en latín; a veces añade una palabra y a veces se equivoca al copiar e introduce errores en él. Estos *Cuadernos Spinoza* de Marx fueron editados por primera vez en 1929 en las obras completas de Marx y Engels⁴ y están publicados solamente en Francia y en Italia⁵.

Según González, Negri no ha tomado en cuenta seriamente los cuadernos de Marx en *La anomalía salvaje*, porque no considera cómo estos cuadernos repercuten en los trabajos maduros de Marx. Mi intención aquí es poner en escena cómo lee Marx el TTP de Spinoza, es decir cómo lee a Spinoza (quien lee a su turno la Escritura y reproduce los resultados de esta lectura en su TTP), y cómo se manifiesta esta lectura marxiana del TTP en sus cuadernos.

¹ González Varela, N., *Mosca Cojonera*: <http://fliegecojonera.blogspot.com>.

² Negri, A., *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Anthropos, Barcelona, 1993.

³ Spinoza, *Opera quae supersunt omnia. Itcrum edenda curavit, praefationes, vitam auctoris... addidit*, Jena, H. E. G. Paulus, 1802 – '03, 2 vols.

⁴ Marx, K. y Engels, F., *Gesamtausgabe I*, vol. 1/2, Berlin, 1929, pp. 108–110.

⁵ Marx, K., “Le TTP et la Correspondence de Spinoza: trois cahiers d’étude de l’année 1841”, *Cahiers Spinoza I*, Paris, Éd. Réplique, 1977, pp. 29–158 (latín-francés).

Marx, K., *Quaderno Spinoza 1841*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987 (latín-italiano).

II. ¿Una lectura anómala?

¿Por qué se puede llamar anómala o subversiva a la lectura que hace Marx de Spinoza? Pienso que hay varios motivos. En primer lugar hay un motivo biográfico. Con estos cuadernos Marx se opone a su padre, quien quería que estudiara la carrera de Derecho. Así lo hizo algunos años, pero después de la muerte de su padre en 1838, cambió de carrera. Estos cuadernos son los primeros resultados de su dedicación a la filosofía. En ellos, Marx sale a la luz con un Spinoza como filósofo político, 60 años después del Spinoza de Jacobi, Mendelssohn y Lessing en su “debate sobre el panteísmo” en Alemania, y 120 años antes del “giro hacia lo político” de Althusser y otros en Francia, en los años 60 del siglo pasado.

Desde luego, se puede decir que Spinoza mismo es un salvaje anómalo y subversivo, como escribe Negri. En su vida fue repudiado y excomulgado, y sus libros fueron prohibidos: el *TTP* (1670) fue prohibido en 1674, y sus Obras Póstumas en 1677. La *Ética* fue incorporada en el *Index* en 1679. En el siglo XVIII “spinozista” fue un insulto, una provocación: con o sin razón, se usaba spinozista como sinónimo de diabólico o monstruoso para acusar a cualquiera que se quisiera importunar⁶.

Pero también Marx es subversivo, empezando por su relación con Hegel. Marx desarrolla una filosofía política propia en su *Crítica de la filosofía de derecho de Hegel*, un año después de su elaboración de Spinoza (1842). Allí, pone a Hegel patas arriba: según Hegel, el derecho y el estado son etapas en el desarrollo del espíritu; según Marx, no es el Estado sino la democracia lo que sigue a la sociedad burguesa –que es la verdad de la monarquía. Además, mientras para Hegel la Biblia es un símbolo filosófico, Marx va más lejos. Bajo la influencia de Bruno Bauer, un atea humanista y teólogo revolucionario, ve en la Biblia solamente un mito.

Pero el motivo que llama más la atención es que, en su selección de citas, Marx saca las frases de Spinoza de su contexto y las pone en otro orden. También cambia el orden de los 20 capítulos del *TTP*. Matheron distingue 4 grupos en este nuevo orden⁷. Marx comienza con fragmentos de los capítulos 6, 14 y 15, y saca de ellos los argumentos que Spinoza utiliza precisamente para distinguir los milagros, las creencias y la teología

⁶ Citton, Y., *L'envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Éd. Amsterdam, 2006.

⁷ Matheron, A., “Le Traité Théologique-politique vu par le jeune Marx”, *Cahiers Spinoza I*, Paris, Éd. Réplique, 1977, pp. 159–213.

por un lado, y la razón por otro. Después, saca fragmentos de los capítulos políticos 16 a 20, y los pone en orden contrario. Finalmente, saca pocos textos de los capítulos 7 a 13 y 1 a 5, que tratan de la exégesis de la Biblia —claramente, eso no le interesa a Marx.

En cuanto al contenido, la lectura de Marx subraya lo más subversivo de Spinoza: la crítica de la religión (lo teológico) y el alegato a favor de la democracia y la libertad de expresión (lo político). En ambos temas protesta contra los poderosos teológicos y políticos, de conformidad con el subtítulo y con los tres objetivos del *TTP* que Spinoza ha anunciado en su carta a Oldenburgh en 1665⁸.

III. ¿Qué es lo que Marx rescata de su lectura, o cómo lee Marx a Spinoza?

Como ya he dicho, hay dos temas que Marx elige y que sobresalen en los cuadernos: la crítica de la religión y la filosofía política. En concreto: la crítica al poder político de los teólogos y a la religión institucional, y la libertad de expresión y la democracia. En Spinoza ambos temas están relacionados y fundados en su metafísica y su antropología.

El joven Marx humanista —el que Althusser distingue y pone en contraste con el Marx científico de *El Capital*— acentúa en Spinoza la distinción entre, por un lado, ideología o imaginación o teología y, por otro, razón o ciencia. Es verdad que esto es el punto de partida de Spinoza en *TTP*: distinguir teología y filosofía, creencia y ciencia. Después de haber hecho eso (en los capítulos 1 a 15) el *TTP* contiene también la filosofía política de Spinoza: el Estado o el gobierno (*imperium*) tiene que garantizar y promover la libertad de filosofar y hablar en general y el cultivo de la ciencia, en contra del poder político de los teólogos y de las iglesias. Pero Marx lee el *TTP* casi solamente como filosofía política, dejando de lado la exégesis detallada de Spinoza. A pesar de la radicalidad de su filosofía política, la razón para prohibir el *TTP* no fue ese alegato a favor de la libertad de expresión sino la crítica de la religión. Este fue el motivo del resentimiento por dos siglos, durante los cuales la prohibición del *TTP* redundó no obstante en más ediciones de la obra en toda Europa, y de muchísimos escritos en contra.

⁸ Cf. Carta XXX, sept. u oct. 1665 en Spinoza, *Epistolario*, Buenos Aires, Colihue Clásica, 2007.

IV. La crítica de la religión

Marx no copia los fragmentos donde Spinoza describe y explica el fundamento teórico–antropológico de la religión, los prejuicios y la superstición. Parece que el deseo, la ignorancia y el miedo, es decir el porqué, la explicación de esos fenómenos, no se adecuan al proyecto de Marx: mostrar simplemente la estupidez de la religión, como mistificación, como el opio del pueblo. Está más interesado en la sociedad específica y sus condiciones socioeconómicas, que en la naturaleza humana. Por su motivo político, no quiere mostrar el fundamento antropológico de la religión; en consecuencia pierde de vista –como Spinoza escribe en su *Tratado político*– al hombre como es, en favor del hombre como debe ser o como él quiere que sea. Pero justamente la explicación de la superstición que da Spinoza es el enlace con su filosofía política.

Tampoco copia Marx fragmentos sobre la utilidad y el posible efecto positivo de la religión o fe auténtica, como la justicia y la *caritas*, ni habla del carácter saludable de la obediencia para el vulgo, tal como lo considera Spinoza y lo han mostrado Matheron y Bove⁹. Omite todo lo relacionado con la religión universal, como por ejemplo los 7 artículos de la verdadera religión que enuncia Spinoza en el capítulo XIV. Entonces, la religión para Marx –y así presenta a Spinoza– solamente es “opio del vulgo”.

Para Marx, libertad de religión quiere decir ateísmo, es decir ser libre es igual a no ser sometido por la religión. Imaginación significa padecer en vez de actuar. Ser libre significa deshacerse de la imaginación religiosa y política, que llevan al vulgo a “luchar por su esclavitud, como si fuera su libertad”, como escribe Bruno Bauer, citando Etienne de la Boétie. Libertad verdadera equivale a ateísmo. Entonces, la crítica de la religión constituye la base de toda crítica.

V. La filosofía política

Marx subraya con su selección de fragmentos que para Spinoza la democracia es la forma de gobierno más favorable a la libertad más radical

⁹ Matheron, A., *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier Montaigne, 1971 y Bove, L., *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996.

y completa, también para expresarse. Es verdad que la democracia para Spinoza es el tipo de gobierno más natural, humano y deseado, pero él no espera nada bueno de un cambio de forma de gobierno, y menos por medio de una revolución radical. Ante todo Spinoza quiere tranquilidad, paz, estabilidad y seguridad, porque todo eso constituye la condición necesaria para el bienestar, el desarrollo social, económico y cultural; todavía más, para la libertad y la felicidad humana.

Cualquier otra forma de gobierno como la monarquía, la aristocracia y hasta la tiranía, están en el fondo basadas en la democracia, porque es el poder de multitud el que sigue o no sigue al gobierno. “Cada pueblo tiene el gobierno que merece”. Esa idea se deriva de un principio naturalista de Spinoza: no hay otro derecho que el poder. Tener derecho significa ser capaz. Y en eso no hay diferencia entre “estado natural” o “estado civil”. Ser capaz, poder, es algo natural, es absoluto, porque es simplemente imposible abandonarlo, es imposible aun por medio de un contrato.

La libertad de expresarse en Spinoza es radical, no tiene límite con respecto al contenido de las expresiones, pero sí lo tiene con respecto a la forma de expresarse. Solamente en el caso de un “hablar performativo” o en el caso de una práctica o comportamiento o acto claros, el gobierno tiene que juzgar si está amenazada la seguridad y estabilidad del Estado, o el bienestar o el desarrollo físico o mental personal de algún ciudadano. Está permitido “insultar” o maldecir a alguien, pero no excluirlo o maltratarlo.

VI. Conclusión: ¿lee Marx a Spinoza de una manera adecuada?

Marx no ha escrito un comentario sobre el *TTP*. Pero, como he expuesto y argumentado en esta contribución, de la manera en que Marx elige, ordena y excluye fragmentos del texto de Spinoza, se puede deducir cómo lo lee. O, mejor dicho, cómo encaja a Spinoza en su filosofía propia que está desarrollando como joven y reciente estudiante de filosofía.

Para terminar, quiero señalar muy brevemente tres puntos fundamentales en los que Marx no parece estar de acuerdo con la filosofía de Spinoza, y por eso deja afuera fragmentos fundamentales: la naturaleza del hombre, de la religión y de la sociedad. Parece que Marx no toma en cuenta el naturalismo de Spinoza y no se da cuenta de la diferencia entre naturalismo y materialismo. Por eso no concuerda con la idea spinozana del hombre, de la religión y de la política en la naturaleza.

La naturaleza del hombre: Spinoza es naturalista pero no materialista excluyente. Hay dos atributos, pero de la misma y única substancia, que nosotros conocemos. El cuerpo humano y la mente humana son verdaderamente sólo dos maneras de manifestarse de la misma “cosa” (*modus, res*), y por eso los podemos concebir y nombrar de manera diferente, por su aspecto físico o por su aspecto mental.

Según Spinoza el hombre es parte de la naturaleza –no vive “dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio”¹⁰. En este sentido, Spinoza no es “humanista”; no trata solamente del hombre, sino de todo. Su dios tampoco se preocupa por los hombres sino por todo y se manifiesta en todo.

Crítica de la religión: En este tema Marx simplifica a Spinoza aún más. Es verdad que Spinoza critica con vehemencia la religión supersticiosa y el poder político de las iglesias y sus funcionarios. Pero admite una función positiva y útil de la religión. Esta es favorable no solamente para la salvación del individuo sino también para la paz y la estabilidad del Estado. Marx toma la religión simplemente como religión y no ve ninguna función política en eso. Acentúa, con los fragmentos escogidos, el lado negativo de la obediencia; no habla de la virtud que puede ser la obediencia dentro del Estado. Omite por completo lo referente a la religión como “sendero hacia la salvación para los ignorantes”, como dice Matheron¹¹. Tampoco concede importancia alguna al conocimiento de dios: la religión simplemente es un mito y dios es simplemente lo que Hegel llama “el espíritu absoluto –es decir, la *substantia* de Spinoza, además de la conciencia de sí mismo de Fichte, y todo eso es solamente una idea”¹². Para Spinoza existe una religión universal y verdadera, que tiene una función buena para los creyentes sinceros, así como la religión revelada puede tener una función positiva para el vulgo. Y este “vulgo” no tiene nada que ver con una clase socioeconómica; se refiere a los ignorantes, los motivados por sus pasiones, y Spinoza cuenta entre ellos explícitamente a los poderosos. Ser vulgo, ignorante, no tiene tanto que ver con las relaciones sociales como con un rasgo propio de la naturaleza humana. Las creencias especulativas son efecto de la ignorancia.

La filosofía política: El naturalismo de Spinoza significa también que las relaciones culturales o sociales o políticas son relaciones naturales, y

¹⁰ *Ethica* III, prefacio.

¹¹ Cf. nota 9.

¹² Matheron, A., “Le Traité Theologique–politique vu par le jeune Marx”, ed. cit.

ocurren según leyes y reglas naturales. Todo se “sigue de la misma necesidad y eficacia de la naturaleza que las demás cosas singulares”¹³. Spinoza no es idealista ni utopista en su filosofía política; es realista, y por eso no habla de progreso. Quiere entender las relaciones y los conflictos sociales, en vez de criticarlos, despreciarlos o transformarlos. Claro, entender algo puede (necesariamente) llevar a un cambio; es más: el entender mismo ya es un cambio muy importante. El sabio spinozano encuentra el verdadero bien en el conocimiento del dios spinozano, pero el supremo bien es compartir ese conocimiento y esa felicidad con los demás.

¹³ *Ethica* III, prefacio.

Spinoza y Deleuze: el amor, la pasión, la fuga...

Pablo Martín Méndez (UBA, UNLa, CIC)

En uno de los tantos relatos de Charles Bukowski, aparece un fragmento que tal vez condense en pocas palabras todo el trayecto que vamos a recorrer en las páginas siguientes. Ese breve fragmento dice simplemente: “La miré. Todo el cielo y la tierra corrían por aquellos ojos”¹. A través de estas hermosas y concisas palabras, observamos el despliegue de un amor que en principio parece dirigido hacia un determinado sujeto y sin embargo franquea tan sólo sus ojos para alcanzar finalmente al mundo entero. Al igual que las palabras de Bukowski, el pensamiento y la filosofía de Baruch de Spinoza y Gilles Deleuze nos adentran de una manera más amplia, pero no por eso menos sencilla, en el inmenso movimiento del que nacerá el amor. Mediante el recorrido de dicho pensamiento llegamos a entender que las cosas se suceden del modo más sencillo: hay una afectación que aumenta la potencia de acción del cuerpo y produce alegría en el alma, hay una idea de aquello que afecta al cuerpo de un modo favorable y produce amor. Y a pesar de todo, no dejamos de advertir que en nuestros días esta sucesión sumamente simple presenta enormes dificultades, hasta el punto de convertirse en un problema y a la vez en una exigencia irrealizable: resulta peligroso que el sujeto trastabillo y pierda la cordura detrás de aquello que ama, del mismo modo en que es ciertamente inaceptable transitar la vida sin experimentar amor alguno. En medio de ambas opciones, asistimos a la proliferación de un amor que trata de aferrarse inútilmente a alegrías vertiginosas e inconsistentes, un amor mezquino y obligado que se apega a aspectos tales como la profesión, las personas cercanas, la salud, las pequeñas experiencias y toda una serie de nimiedades que detienen al movimiento de la alegría y nos alejan del verdadero amor al mundo. Spinoza ha sostenido que el amor es un esfuerzo por conservar la alegría, un esfuerzo que siempre corre el riesgo de derivar en las más grandes frustraciones e impotencias. Pues bien, en nuestros días existen terribles gérmenes y venenos que pretenden asentarse en un esfuerzo semejante.

¹ Bukowski, Ch., “Animales hasta en la sopa”. En *La máquina de follar*, Anagrama, Barcelona, 2005, p. 169.

I. Alegría

Se debe estar sumamente afectado por la alegría para observar a los cuerpos como los observaba Spinoza, para distinguirlos de acuerdo a las relaciones de movimiento y de reposo, de rapidez y de lentitud, y no en razón de una supuesta sustancia². Cuerpos simples, partículas que se desplazan a velocidades diversas, que se compelen entre sí y dan lugar a un cuerpo o individuo más complejo cuya singularidad radica precisamente en mantener cierta relación de movimiento y de reposo. A ese conjunto de partículas que pertenecen a un individuo bajo tal o cual relación, Deleuze lo denomina *longitud* de un cuerpo: “Un individuo está caracterizado entonces por una relación muy compleja de movimiento y de reposo, que agrupa como siendo suyas infinidades de partículas”³. Pero hay todavía más, porque a cada relación de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud, corresponde un determinado grado de potencia. Se trata de la *latitud* de un cuerpo, es decir, de su capacidad de afectar y de ser afectado a partir de una determinada relación de composición o grado de potencia. Agreguemos enseguida que este modo de definir a los cuerpos evade las formas y los sujetos para no percibir otra cosa más que extensiones e intensidades: “*La latitud está compuesta de partes intensivas bajo una capacidad, de la misma manera que la longitud está compuesta de partes extensivas bajo una relación*”⁴. De ahí que todo individuo o cuerpo complejo se encuentre compuesto por partes extensivas cuyas superficies pueden ser mayores o menores, y que la relación entre esas superficies sea precisamente lo que determina a la latitud del individuo. Más específicamente, las partes que se relacionen por medio de superficies grandes darán lugar a cuerpos “duros”, las partes que lo hagan a través de superficies pequeñas conformarán cuerpos “blandos” y las partes que se desplacen continuamente entre sí darán paso a los cuerpos “fluidos”⁵. Haciendo uso de la terminología deleuziana, podríamos señalar también que esta relación de superficies traza una serie de líneas sumamente heterogéneas, a saber: una *línea dura o molar* que aparece en la relación de las superfi-

² Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, FCE, México, 2005, II, Lema I, p. 63.

³ Deleuze, G., *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Cactus, Buenos Aires, 2006, p. 308.

⁴ Deleuze, G. y Guattari, F., *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, Valencia, p. 261.

⁵ Cf. *Ibid.*, II, Axioma III, p. 65.

cies grandes, una *línea flexible o molecular* como resultado de la relación entre superficies pequeñas y una *línea de fuga o de desterritorialización absoluta* producida por la relación y la interacción de superficies que se desplazan continuamente. Así pues, tenemos toda una cartografía demarcada por múltiples graduaciones de intensidad, una cartografía hecha de “líneas” que verían de acuerdo a las diferentes relaciones de composición. Así también, Spinoza ha querido considerar a las acciones y a los apetitos humanos “*igual que si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos*”⁶.

Si consideramos que los diferentes afectos implican tanto a la naturaleza del cuerpo que afecta como a la naturaleza del cuerpo afectado, veremos entonces que la alegría se define por las potencias de un cuerpo y otro, veremos todo un movimiento en donde los cuerpos se encuentran, se componen entre sí y dibujan líneas moleculares que conducen a un grado de potencia más elevado⁷. Siguiendo nuestros propósitos, podríamos concebir entonces a la alegría como un proceso o movimiento de *desterritorialización*, esto es, un movimiento mediante el cual abandonamos nuestra constitución modal, nuestras maneras de afectar y de ser afectados, y nos disponemos a nuevas afecciones, o mejor dicho: a ser afectados y afectar de muchísimos modos. Es necesario señalar que en el movimiento de la alegría del que aquí se trata las partes extensivas de los cuerpos, las partes del cuerpo que afecta y del cuerpo que es afectado, siempre se encuentran “poco a poco”, siempre de un modo gradual y sumamente delicado. Como menciona Deleuze, en el orden de los encuentros las conveniencias suelen ser parciales, dado que no todas las partes extensivas de los cuerpos entran en la relación, sino tan sólo aquellas que precisamente convienen entre sí. De ahí que toda alegría trace, al menos en principio, una línea molecular. El aspecto fundamental de esta línea consiste en la introducción de una corriente de flexibilidad, de un flujo de partículas, que atravesará las rigideces de toda línea dura y dará gradualmente paso a una nueva longitud de los cuerpos así relacionados. Ocurre que en la línea dura o molar los afectos se encuentran segmentarizados y planificados, divididos a partir de territorialidades bien definidas que garantizan la identidad de cada instancia⁸. Para decirlo en otros términos, la línea dura procede a través de cortes y distribuciones de carácter binario, distribuciones del tipo joven–viejo, rico–pobre, hombre–mujer, etc., en donde el

⁶ *Ibid.*, III, p. 103.

⁷ Cf. *Ibid.*, II, Axioma I, p. 64; IV, P XVIII, p. 187.

⁸ Cf. Deleuze, G. y Guattari, F., *Mil Mesetas*, op. cit., pp. 200–201.

paso de un segmento a otro tiende a estar previsto desde el principio hasta el final. Recurriendo a Spinoza, podríamos sostener también que en la línea dura los cuerpos tan sólo se relacionan a partir de la impotencia o la negación, es decir, a partir de aquello que no tienen⁹. Ahora bien, el afecto de la alegría implica la introducción de un sinnúmero de segmentaciones finas y de minúsculas fisuras, de toda una serie de “micromovimientos” que atraviesan a esos cuerpos y los arrastran hacia otro tipo de longitudes y distribuciones, hacia otro tipo de relaciones que ya no trazan una línea dura, sino más bien una línea molecular de desorientación o desterritorialización. De modo que las relaciones segmentarizadas y planificadas dan paso a relaciones menos localizables y más exteriores a ellas mismas, pues siempre se trata de flujos y partículas que tienden a escapar de los cortes trazados por la línea dura.

II. Amor

Deberíamos observar el hecho de que el amor nace precisamente en esta relación desterritorializada de flujos y partículas; más aún, todo el movimiento que hemos recorrido hasta ahora, el movimiento de la alegría con sus líneas flexibles y moleculares, no podría sostenerse sin amor. Spinoza señalaba que el amor surge cuando el alma realiza un esfuerzo por imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo¹⁰. Nótese entonces que el amor implica un esfuerzo determinado, un esfuerzo que se produce a partir de la satisfacción que en el amante genera la presencia aquello que ama, “satisfacción por la cual la alegría del amante es fortalecida o, al menos, sostenida”¹¹. Tiene que producirse alegría para que el amor pueda nacer, de la misma manera en que tiene que producirse amor para que la alegría se pueda sustentar e incluso fortalecer. Y es que la alegría requiere de inmensos esfuerzos e inmensos amores que conllevan peligros siempre latentes.

Hemos podido advertir que en las sociedades contemporáneas tiende a proliferar una idea sumamente inadecuada, una idea que vincula a la alegría con la simple destrucción de las líneas duras que nos atraviesan. Esa idea incita en cada uno de nosotros la necesidad de esforzarnos para

⁹ Cf. Spinoza, B., *Ética*, op. cit., IV, P XXXII, Esc., pp. 196–197.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, III, P XII, p. 114.

¹¹ *Ibid.*, III, Def. VI, p. 157.

alcanzar un modo de vida flexible, un modo de vida que aparece como la garantía inmediata de una alegría supuestamente duradera. Está por demás claro que la destrucción de la línea dura y la búsqueda constante de flexibilidad no pueden realizarse sin ciertos esfuerzos, pero el problema es que dichos esfuerzos siempre se llevan adelante sin criterio alguno, destruyendo irresponsablemente cualquier cosa o cualquier relación que se consideren mínimamente rígidas. Resulta difícil creer que hay amor y alegría en una manera semejante de proceder. En todo caso, aquí el esfuerzo proviene de la impotencia, transita la tristeza y termina vinculándose con el odio. Todavía más: cuando la alegría y el amor aparecen nunca se refieren a un movimiento y esfuerzo concretos, sino tan sólo a una exigencia abstracta y siempre latente que conduce al amor hacia cosas tales como la profesión, la pareja, los allegados, el vecindario y, en fin, un sinnúmero de supuestas alegrías de las cuales sólo se tiene una idea aproximada y, por lo tanto, inadecuada. Aquella exigencia abstracta y desanclada es la consecuencia directa de un movimiento destructivo cuyo tránsito a través de la alegría se produce en forma demasiado rápida y forzada, impidiendo así toda composición fortuita y regresando demasiado pronto a las peores rigideces de la línea dura. En medio de tanta flexibilidad, de tanta incertidumbre y de tanto malestar, los individuos no pueden hacer otra cosa más que retomar las latitudes y territorios cercanos, aferrándose a los mismos con todas sus fuerzas y protegiéndolos continuamente de cualquier avatar, de cualquier afecto, que tienda a disolverlos. Vemos entonces que el esfuerzo del alma es un esfuerzo sumamente ambiguo, porque si por un lado evita la interrupción de la línea molecular, y en consecuencia del movimiento de la alegría, por el otro, en cambio, puede reconducir a dicha línea hacia los cortes y rigideces propias de la línea dura. De modo que la tarea más adecuada consista quizá en distinguir al esfuerzo del que nos habla Spinoza, el esfuerzo implicado en el amor, del esfuerzo desesperado de amor en donde todo deviene excesivo y forzado.

Cabe recordar que Spinoza entiende que el esfuerzo del alma se produce de manera simultánea al esfuerzo del cuerpo: “el esfuerzo o la potencia del alma al pensar, es igual y simultáneo, por naturaleza, con el esfuerzo o potencia del cuerpo al obrar”¹². De ahí que el esfuerzo del alma siempre tienda a promover la existencia y la conservación de los cuerpos que imaginamos como causa de nuestras alegrías. De ahí también que en esa clase de esfuerzo se produzca un segundo movimiento a través del

¹² *Ibid.*, III, P XXVIII, p. 126.

cual los flujos y las moléculas liberadas por la alegría adquieren una nueva relación de composición con sus correspondientes grados de potencia. Volviendo a utilizar la terminología deleuziana, diremos que se trata de un movimiento de *reterritorialización* de los flujos y moléculas, esto es, un movimiento en donde el tránsito de la alegría alcanza su umbral y conforma un estadio o grado de potencia más elevado. Al menos en principio, el movimiento de reterritorialización no implica un retorno o regresión hacia la línea dura, sino más bien una modificación de sus segmentos, de sus cortes y de sus distribuciones, las cuales, precisamente, entran en otro tipo de relación. Sin embargo, el esfuerzo del espíritu y del cuerpo nunca es lo suficientemente grande como para garantizar la conservación del nuevo estadio al que hemos accedido. Antes bien: dado que la relación se encuentra compuesta por partes susceptibles de ser afectadas de muchísimos modos, siempre es posible que alguna de ellas genere un afecto contrario a la alegría, un afecto de tristeza, cuya consecuencia consistirá en conducir al alma hacia la denominada “fluctuación del ánimo”¹³. Precisamente aquí se producen los afectos por los que suele transitar el amor, como las alegrías inconstantes de la esperanza y la seguridad, y las tristezas, también inconstantes, del miedo y la desesperación. El problema consiste en que esta situación de continua incertidumbre puede derivar en una reterritorialización tan rígida que tienda a impedir el surgimiento de afectos no planificados. Cuando algo semejante sucede, el amor, o lo que queda de él, regresa rápidamente hacia la línea dura —línea que, evidentemente, ya no es igual a la de antaño, porque ahora se alimenta de un amor excesivo que retiene al alma en la consideración de un solo objeto, de manera tal que le sea casi imposible pensar en otros¹⁴. En las sociedades contemporáneas atravesadas por el imperativo de la flexibilidad, esa línea no puede sostenerse demasiado tiempo; más aún, aquí no hay esfuerzo y amor que alcancen para retener al cuerpo y al espíritu en una sola relación. El problema podría resumirse del siguiente modo: si por un lado somos incitados a ser cada vez más flexibles, por el otro, en cambio, nos encontramos constantemente obligados a reterritorializar dicha flexibilidad mediante el esfuerzo y el amor. Y el resultado de esta contradicción es ciertamente notorio: mientras más rápido se disuelven las relaciones, más perjudiciales son los encuentros, más se transforma la alegría en una exigencia irrealizable y, en definitiva, más desesperado, excesivo y frus-

¹³ Cf. *Ibid.*, III, P XVII, Esc., p. 117–118.

¹⁴ Cf. Spinoza, B., *Ética*, op. cit., IV, P XLIV, Esc. p. 209.

trante se vuelve el amor. Llegados a esta instancia, deberíamos aclarar entonces si realmente existe algún modo de evitar al exceso de amor y a la consecuentes reterritorializaciones forzosas de nuestras alegrías.

III. Fuga

Deleuze se pregunta “Qué quiere decir amar a alguien”, a lo cual responde: “Captarlo siempre en masa, extraerlo de un grupo, aunque sea restringido, del que forma parte, aunque sólo sea por su familia o por otra cosa; y después buscar sus propias manadas, las multiplicidades que encierra en sí mismo (...). Juntarlas con las mías, hacer que penetren en las mías, y penetrar las suyas”¹⁵. Esta última frase nos permite apreciar el surgimiento de una línea sumamente diferente a la línea dura y a la línea molecular, una tercera línea cuyo trazado no implica en modo alguno la relación entre los grandes o los pequeños segmentos, sino más bien el choque y la explosión de ambos, una línea que, por eso mismo, siempre se trazará a partir de las relaciones entre los cuerpos fluidos. Deleuze ha denominado a dicha línea como *línea de fuga o de desterritorialización absoluta*. En esa línea nosotros encontramos una salida, quizá frágil y preliminar, pero en cualquier caso real, a los dilemas que atraviesa el amor.

A pesar de que suela dirigirse a un sujeto determinado y separado de los demás, el amor siempre nace de una mirada, de un gesto o de cierto rasgo físico que no se relaciona estrictamente con la organización de los cuerpos habitualmente concebidos: “Él es vegetariano y dejará de serlo en el momento de sus amores con Felice. Está fascinado por la idea de dientes entre los cuales quedan pedazos de carne”¹⁶. Se trata de la alegría molecular acompañada de microperecepciones, de la alegría en donde las partículas liberadas se reterritorializan en un amor que a su vez transforma a los cuerpos así relacionados, incluso cuando esos cuerpos sigan adjudicándose a ciertos sujetos. Sin embargo, el movimiento no termina ahí, porque del mismo puede surgir una línea de fuga o de desterritorialización absoluta, una línea de ruptura por la cual tenderá a pasar el mundo entero. Esta tercera línea se traza en la relación de cuerpos fluidos

¹⁵ Deleuze, G. y Guattari, F., *Mil Mesetas*, op. cit., p. 41.

¹⁶ Deleuze, G., *Derrames*, op. cit., p. 174. El fragmento citado se refiere a las relaciones entre Kafka y Felice.

e imperceptibles, de cuerpos cuyo carácter se mantienen completamente ajenos a los organismos y a los sujetos. Como dirá Deleuze, en la línea de fuga “Uno ha pintado el mundo sobre sí mismo, y no a sí mismo sobre el mundo”¹⁷. Y por supuesto, el amor que surge de esa línea ya no es un amor dirigido a tal o cual sujeto, ni siquiera a tal o cual molécula; por el contrario, el amor de la línea de fuga es un amor al mundo entero, al mundo con todos sus procesos y devenires. Va de suyo que la línea de fuga no implica la excusión de las demás líneas, sino más bien el establecimiento de una relación considerablemente compleja entre ellas. Sucede que en el trazado de la línea de fuga los sujetos o personas amadas funcionan como “agentes de transmisión” que conectan al cuerpo y al espíritu con un sinnúmero de procesos políticos, históricos, económicos y sociales: “A través de cada ser que amamos, lo que invertimos es un campo social, son las dimensiones de ese campo social”¹⁸. En otras palabras, aquello que amamos es todo un movimiento de territorialización y desterritorialización, un movimiento en donde se traza la línea que llevará a nuestros cuerpos cada vez más lejos, hasta el momento en que llegamos a confundirnos con el mundo entero.

Pero resultaría ingenuo creer que este movimiento se produce fácilmente y sin riesgo alguno, cuando en verdad conlleva una gran cantidad de peligros latentes. El más común de todos consiste en concebir a la línea de fuga como una alegre huida personal que deja atrás al mundo y sus diferentes vaivenes. Esta clase de creencia se vuelve inconsistente por dos sencillas razones: en primer lugar, porque ya hemos visto que de la línea de fuga nace un amor que tiende a poner en juego a toda una serie de fenómenos políticos y sociales; en segundo lugar, y en relación a lo antedicho, porque la línea de fuga y el amor resultante de la misma no pueden sustentarse como tales sin conectarse con otras líneas y otros amores similares. Debemos ser capaces de conectar nuestras líneas de fuga, y ello no sólo para sortear las peores rigideces de la línea dura, sino también para evitar que las latitudes recorridas nos arrojen hacia un punto en el cual toda intensidad se vuelve sumamente insoportable: “Una intensidad es mala, es radicalmente mala cuando excede el poder de aquél que la experimenta, cuando excede el poder correspondiente, que es el poder de ser afectado”¹⁹. Ahora bien, seguiríamos siendo ingenuos al considerar

¹⁷ Deleuze, G. y Guattari, F., *Mil Mesetas*, op. cit., p. 202.

¹⁸ Deleuze, G., *Derrames*, op. cit., p. 33.

¹⁹ *Ibid.*, p. 308.

que aquella conexión no requeriría de mucho más que el esfuerzo de buscar a las líneas de fuga de los demás y conectarlas con las nuestras. Por el contrario, es necesario tener en cuenta que las líneas de fuga no siempre se componen entre sí; más aún, puede suceder que la línea de un grupo o individuo obstaculice a la de otro y la arroje rápidamente hacia la línea dura. De modo que la cuestión es sumamente compleja, dado que la conexión de las líneas de fuga implica un inmenso y formidable esfuerzo, un esfuerzo que nos haga capaces de conectarnos con las líneas de los demás sin tener que destruirlas o destruirnos a nosotros mismos. Tal vez en una conexión semejante encontremos al amor eterno e infinito del que nos hablaba Spinoza, esto es, el amor pleno y sin exceso que nace de una alegría acompañada por la idea del mundo entero como causa de todas las cosas.

Hacer o no hacer: esa es la virtud.

Resonancias ético—ontológicas entre Spinoza y el taoísmo filosófico

Matías Soich (UBA)

En este trabajo señalaré ciertas afinidades entre la filosofía de Spinoza y el taoísmo filosófico (IV–III a.C.) en torno a su tratamiento de la virtud. En primer lugar, abordo la noción taoísta de *de*, su estatus ontológico y su manifestación como ideal espiritual y práctico para el ser humano. En segundo lugar repaso brevemente la relación spinozista entre esencia, potencia y virtud, para concluir señalando las principales resonancias entre estas dos filosofías. En ambas, la virtud es concebida lejos de todo enfoque moralizante, como una potencia de acción determinada por la propia naturaleza.

I. Virtud y no—acción en el Laozi

El *De*, poder del *Dao* y poder de las cosas

La palabra china *de* es comúnmente traducida como “virtud”. El ideograma está compuesto por tres elementos, que significan “caminar”, “mente/corazón” y “rectitud”; para Preciado, antiguamente el término representaba un caminar dirigido por una mente recta, es decir, una buena conducta¹. Sin embargo, en el taoísmo filosófico este sentido más bien moral fue siendo desplazado por el de fuerza, potencia o eficacia. Wang Bi (226–249), uno de los más importantes comentaristas antiguos del *Laozi* (obra más conocida como *Daodejing* o *Tao-te-king*), interpretó el carácter *de* (virtud) valiéndose de su homófono *de* (lograr, obtener). Para él, la virtud consiste en el obtenimiento², es una eficacia que puede ser ejercida positivamente y que conduce a la plenitud. El *de* taoísta connota pues algo similar a la *virtus* latina.

Pero el *de* es además la eficacia del principio universal (*dao*), que

¹ Lao Tsé, *Tao Te Ching*. Los libros del Tao (ed. y trad. de Iñaki Preciado Idoeta), Trotta, Madrid, 2006, p.68.

² “Virtue consists of attainment”. Lao-tzu, *The classic of the way and virtue: a new translation of the Tao-te ching of Laozi as interpreted by Wang Bi* (translated by Richard John Lynn), Columbia University Press, New York, 1999, p.119.

engendra, sostiene y destruye todas las cosas. *Dao* significa literalmente camino y ley: es la ley autosuficiente de la naturaleza, inmutable e incapace. Su realización en las cosas particulares es el *de*, o más precisamente *xuande*, la virtud “oscura” o “misteriosa”: “El Tao los engendra, la virtud los alimenta (...) El Tao los engendra y alimenta, hace que crezcan, que se desarrollen (...) es su nombre «misteriosa virtud»” (*Laozi* 51)³.

El Tao engendra y sostiene a los diez mil seres a través de su virtud o poder. Este poder no se ejerce en abstracto ni en el vacío: no hay poder sin resultados, el *de* es inseparable del surgimiento y la supervivencia de las cosas particulares. El “oscuro poder” de la ley natural se ejerce en y a través del accionar de las diez mil cosas, y por eso el primero de los sentidos que Chen propone para *de* es “la manifestación del *dao* como naturaleza”⁴. El poder de las cosas es pues el poder del *dao*, y cada una obtiene su vitalidad de él: lo que se aleja del Camino pierde su virtud y perece sin remedio (*Laozi* 21,55). El segundo sentido propuesto por Chen para *de* es el de la naturaleza innata específica de cada cosa, lo que ésta recibe del *dao* y la hace ser lo que es⁵. El *de* se manifiesta pues en ambos “planos”. En lo Absoluto: como poder o eficacia del *dao*; en lo relativo: como poder o eficacia de las cosas singulares. El poder de lo relativo no es sino el poder de lo Absoluto desarrollándose en su silenciosa autonomía: “El *dao* es la Totalidad, que a través del *de*, la Particularidad, se manifiesta en la singularidad de los seres”⁶.

El *wuwei*, modalidad de acción de la Virtud

¿Cómo se ejerce esta virtud o poder “taoíco”? La clave está en un término que no es exclusivo del taoísmo⁷, pero que juega en él un papel clave: el no-actuar (*wuwei*). Si el *de* funcionaba como una suerte de bi-

³ Todas las citas del *Laozi* fueron tomadas de la traducción directa del chino de Preciado Idoeta (*op.cit.*)

⁴ Chen, M. E., “The Meaning of Te in the Tao Te Ching: An Examination of the Concept of Nature in Chinese Taoism”, en *Philosophy East and West*, Vol. 23, Nº 4, Oct 1973, pp.457–470, p.463.

⁵ Chen, M. E., *op.cit.*, pp.465–466.

⁶ Preciado Idoeta, I., *Las enseñanzas de Lao Zi*, Kairós, Barcelona, 1998, p.56.

⁷ En efecto, el *wuwei* juega un importante papel como ideal espiritual y práctico en todos los grandes pensadores del periodo pre-imperial. Cf. Slingerland, E., *Effortless Action. Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, Oxford University Press, New York, 2003.

sagra ontológica entre lo Absoluto y lo relativo, el *wuwei* es la “bisagra práctica” entre la eficacia del *dao* y la de las cosas. Los dos caracteres son *wu* (“no” o “nada”) y *wei* (“actuar”, “hacer”); literalmente, entonces, *wuwei* significa no-actuar. Sin embargo el sentido literal no es el que mejor explica el sentido taoísta de esta expresión. *Wuwei* no implica sumirse en una pasividad indolente, tampoco un quietismo ascético. No es la negación de toda acción, sino de un tipo de acción particular: *wei*. Según los intérpretes⁸, lo que se niega es la acción consciente, o bien la acción premeditada y con propósitos, la acción forzada, la acción cargada de expectativas. Hay un motivo que recorre todos estos matices: ya sea por desdoblamiento reflexivo, por proyección de fines o por soberbia ontológica, la acción del tipo *wei* involucra siempre un cierto grado de *separación entre el agente y el acto*⁹.

El *wuwei* y el Tao: cómo es que el Tao no actúa, pero no deja nada sin hacer

Hasta aquí sólo dijimos lo que el *wuwei* no es. ¿Cómo definirlo positivamente? En primer lugar, no-actuar es la acción característica del *dao*: “El Tao permanente no actúa, mas nada hay que deje de hacer” (*Laozi* 37). Esta acción que no actúa es calificada como *ziran* (natural o espontánea). Slingerland distingue tres sentidos de la expresión *ziran*: 1) el estado primordial de una cosa; 2) no-coaccionado, y 3) interno o perdurable, en el sentido de un estado de cosas que ha llegado a ser a través del desarrollo de tendencias internas a la cosa misma¹⁰. Nos interesan especialmente los dos últimos: en la acción natural, lo que actúa lo hace a partir de sí mismo y no en virtud de algo exterior. Literalmente, *ziran* significa “correcto/así por sí mismo”. Según el capítulo 25 del *Laozi*, lo natural es la única cosa que el *dao* sigue.

Por encima del camino, por último, está lo “natural” [ziran] (...) no como un nivel más, sino como el modo perfecto del camino: es tam-

⁸ Cf. por ejemplo Preciado Idoeta, I., *op.cit.*; Slingerland, E., *op.cit.*; Loy, D., “Wei–Wu–Wei: Nondual Action”, en *Philosophy East and West*, Vol. 35, Nº 1, Jan. 1985, pp.73–86; Watts, A., *El camino del Tao*, Kairós, Barcelona, 2006; Jullien, F., *Tratado de la eficacia*, Perfil, Buenos Aires, 1999.

⁹ Loy, D., *op.cit.*

¹⁰ Slingerland, E., *op.cit.*, pp.89 y ss.

*bién el régimen pleno de la eficacia (...) lo natural no imita a nada, no tiene nada más arriba: lo que lo caracteriza, a diferencia de todo el resto, es que no se remite a nada más que a sí mismo*¹¹.

Ahora bien, si siguiendo lo natural la virtud del *dao* produce todas las cosas, ¿por qué la modalidad de su acción es llamada no-acción (*wuwei*)? Por un lado, porque como dijimos antes no se pretende negar *toda* acción, sino sólo las acciones forzadas que implican una separación entre el agente y el acto. En este sentido, la acción del *dao* es *wuwei* porque el *dao* es su accionar. Por otro lado, *wu* no sólo significa la negación lógica (“no”) sino también la nada o el no-ser en un sentido ontológico, entendidos no como una privación absoluta, sino como la manifestación más plena de la naturalidad. Vacío y nada son la principal nota ontológica del *dao* y están intrínsecamente asociados a la eficacia¹². Así, al “no-actuar” se suma el sentido de *wuwei* como “actuar a partir de la nada”. Wang Bi se pregunta: “¿Dónde obtiene uno la virtud? Uno la obtiene del *Dao*. ¿Cómo puede uno llevar a cabo el *Dao*? Uno lo lleva a cabo funcionando a partir de la nada”¹³. Para Wang Bi, tanto el *dao* como su virtud están vacíos¹⁴; es justamente por eso que su acción nace espontáneamente, sin que nada la obstaculice.

El *wuwei* y el hombre: cómo es que el sabio no actúa, pero no deja nada sin hacer

El sabio taoísta, modelo ético y espiritual del ser humano, es caracterizado como alguien que se mueve libremente por el mundo, respondiendo a todas las situaciones sin esfuerzo. Porque no combate, nada en el mundo puede combatir con él; porque no actúa, nada en el mundo deja de ser hecho. Coherentemente con la prioridad ontológica de la nada, el sabio debe aspirar al vacío interior para lograr la máxima virtud, entendida siempre como eficacia. El *wuwei* del sabio implica un desprendimiento de todas las cosas “externas” que obstaculizan su tendencia innata: los deseos, la

¹¹ Jullien, F., *op.cit.*, p.109.

¹² “Metafísicamente, el poder del *wuwei* y la naturalidad está basado en la prioridad lógica y ontológica de la Nada sobre el Algo”. Slingerland, E., *op.cit.*, pp.104–5.

¹³ Lao-tzu, *The classic of the way and virtue: a new translation of the Tao-te ching of Laozi* as interpreted by Wang Bi, edición citada, p.119.

¹⁴ *Ibid.* p.65.

ambición social, la erudición, todos componentes de la acción de tipo *wei*. Frente a esto, el *Laozi* dice que “practicar el Tao es menguar día a día; menguar y menguar hasta llegar al no-actuar [*wuwei*], no se actúa, mas nada hay que se deje de hacer” (*Laozi* 43). “No se actúa” quiere decir: se actúa *naturalmente* (*ziran*) a partir de la nada (*wu*), dejando que la propia virtud obre por sí misma, libre de impedimentos exteriores. Dicho por la negativa: no actuando en el modo *wei*, el sabio no altera el curso natural de las cosas; dicho por la positiva: actuando a partir del *wu*, se identifica con el proceso natural. Su virtud es idéntica a la del *dao*, tanto por su origen (la nada o acomodamiento a lo natural) como por sus consecuencias (la mayor eficacia posible). Así, tanto el *dao* como el sabio “favorece[n] el curso natural de los infinitos seres, mas sin osar actuar” (*Laozi* 64). Actuar según el *wuwei* es pues acomodar la propia virtud o potencia a la virtud del *dao*: “Sólo abrazando la vacuidad como virtud puede uno asegurar que las propias acciones sean conformes con el *Dao*”¹⁵. Lo que el sabio deja emerger no es sino la virtud/potencia/eficacia más propia, que ha obtenido del *dao* —aquello que lo hace ser lo que es.

En este sentido el *wuwei* implicaría una cancelación de la dualidad agente-acto¹⁶. Ya no es uno quien actúa, sino el *dao*. “No-actuar” es finalmente dejar-actuar; no un actuar-frente-al-mundo, sino un actuar-con-el-mundo que no se distingue de la espontaneidad del proceso cósmico. Mientras que en las acciones *wei* el agente pretende separarse del curso de los eventos y controlarlo según su voluntad —y entonces es cuando el agente moral se juzga virtuoso, sin serlo— en el *wuwei* agente y acto no se separan porque el agente *es* el acto. Ha habido un reconocimiento intuitivo de que las cosas *se hacen*; quien logra esto no se juzga virtuoso, pero ejerce la totalidad de su virtud.

II. Virtud y acción en Spinoza

Actuar y operar, ser y conocer

Para Spinoza, la virtud es inseparable de la potencia. Conocemos la íntima relación entre potencia y esencia: en la moneda del mundo, ambas coinciden en la cara de lo absoluto. “La potencia de Dios es su esencia

¹⁵ Lao-tzu, *The classic of the way and virtue: a new translation of the Tao-te ching* of Laozi as interpreted by Wang Bi, edición citada, p.86.

¹⁶ Loy, D., *op.cit.*

misma” (EI, 34)¹⁷. Aquello cuya esencia implica la existencia (o también, aquello cuya *potencia* implica la existencia), no puede sino autoafirmarse y existir (EI, 11). Desde el punto de vista de los modos (la otra cara de la moneda) la esencia actual de cada cosa singular también coincide con su potencia (*conatus*, EIII, 6, 7). Si bien la esencia de una cosa singular no implica su existencia, la identidad entre su esencia y su potencia está dada por el hecho de que todas y cada una de las cosas singulares es una expresión de la potencia total de la Naturaleza (EI, 25). En una cara de la moneda, entonces, sólo hay infinita potencia y afirmación del ser; en la otra, infinitas afirmaciones singularizadas de esa potencia absoluta. No hay sino una única potencia y una única esencia, la de Dios, *por la cual son y obran él mismo y todas las cosas* (EI, 34). Es imposible ser sin obrar y sin producir efectos.

Así pues, ser=obrar, esencia=potencia. La diferencia es que, mientras que la potencia de existir de la Naturaleza es absoluta, incondicionada y necesaria, la potencia de existir de una cosa singular se define por la de todas las demás, pues la razón de su existencia no está en sí misma, sino en el entramado infinito de las causas exteriores. No es pues lo mismo ser/obrar *absolutamente* que ser/obrar *condicionadamente*. La distinción pasa por el origen de la determinación: determinarse a sí mismo, o ser determinado por otra cosa. Para la acción autodeterminada o libre, en la cual lo que obra lo hace según las leyes de su propia naturaleza, Spinoza reserva el verbo *agere* (obrar o actuar), mientras que para la acción compelida, en la cual lo que obra es constreñido por otra cosa, emplea el verbo *operari* (operar)¹⁸. Hablando con propiedad sólo Dios actúa y sus modos *operan*, pero en tanto expresiones de la potencia divina, también puede decirse que éstos actúan —en ese sentido la potencia de una cosa también es su esencia. A esta equivalencia se suma la *virtud*, introduciendo el color propiamente ético del proyecto spinozista:

Por virtud entiendo lo mismo que por potencia; (...) la virtud, en cuanto referida al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre en cuanto que tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse a través de las solas leyes de su naturaleza (EIV, def. VIII).

¹⁷ Todas las citas de la *Ética Demostrada según el Orden Geométrico* pertenecen a la traducción de Vidal Peña, Madrid, Editorial Nacional, 2004.

¹⁸ EI, def. 7.

Para el hombre, la virtud es una potencia de obrar (*virtute, seu potentia*, EIII, 55 Esc.) en el sentido de *agere* (*actio, seu virtus*, EV, 4 Esc.): a partir de las leyes de nuestra propia naturaleza, desplegando los efectos que ésta puede producir. El sentido común queda invertido: ser virtuoso no es ser bueno sino actuar a partir de uno mismo, y su contrario no es el vicio sino el padecimiento, pues cuando padecemos solamente operamos (*operari*) –nuestros actos se explican por una causa exterior (EIII, Def2). El esquema es el mismo para todos los atributos. Para la Extensión, Spinoza da el ejemplo del golpe: en tanto se sigue únicamente de la estructura física del cuerpo humano, la acción de golpear es en sí misma una virtud (EIV, 59 Esc.). En el Pensamiento, actuar virtuosamente consiste en conocer por medio de ideas adecuadas, es decir ideas cuya concatenación puede entenderse por medio del alma misma (EIV, 23). Y en tanto el alma es causa adecuada de las ideas que en ella son adecuadas, obra (EIII, 1). Conocer por ideas adecuadas es pues la forma del actuar (*agere*) bajo el atributo Pensamiento. Desde el punto de vista del alma humana, la ecuación *ser=obrar* se resignifica como *ser=conocer*. El conocimiento es el esfuerzo mismo del alma por perseverar en su ser (EIV, 26): otra forma de la virtud.

El tercer género de conocimiento: el hombre libre no “actúa”, pero todo se hace

Las maneras y grados de ser y obrar no son iguales: *cuanta más perfección tiene una cosa, tanto más obra y menos padece* (EV, 40). Es decir, cuanta más perfección, realidad, esencia, potencia o virtud (términos que Spinoza utiliza como sinónimos¹⁹) tiene una cosa, tanto más todo lo que hace se sigue únicamente de sí misma. También el conocimiento, virtud del alma, se medirá por su nivel de autonomía: en el grado más bajo (la imaginación) la potencia de obrar del alma es mínima y depende de causas exteriores, mientras que en el mayor grado de conocimiento y de virtud (el tercer género) el alma conoce a Dios, y a las cosas como expresiones de sus atributos (EIV, 28; EV, 25). Ahora bien, en el conocimiento de

¹⁹ Además de la definiciones de *realidad* (EII def.6) y de *virtud* (EIV def.8)), véase por ej. EV, 25, donde los términos *virtud*, *potencia*, *naturaleza* y *esfuerzo* son explícitamente empleados como sinónimos.

Dios por el tercer género, no somos “nosotros” quienes “lo” conocemos. Desubjetivación spinoziana del conocimiento: “El conocimiento no es la operación de un sujeto, sino la afirmación de una idea en el alma”²⁰. Las ideas afirmadas en este género conciernen a ciertos atributos de Dios en su “comunidad de esencia” con nuestra alma y con otras cosas singulares, comunidad que nos permite experimentar que somos afirmaciones de la eternidad. Al menos en el mayor grado de conocimiento, hay un sentido en el cual no soy *yo* quien *tiene* la idea. La mayor virtud y acción del alma humana consiste en último término en el acceso a una intuición particular, la de que Dios se expresa a través de ella. El conocimiento propio del hombre libre es una acción (*agere*) pero ésta, en su forma más elevada, se descubre como divina. Una vez más, no se trata de un sujeto-agente separado de sus actos. Para el hombre libre, el ser habla el lenguaje de lo impersonal: la mayor acción no la actúa, sino que *se* realiza; él no afirma las ideas, éstas *se* afirman –el orden universal las afirma– a través de él.

III. Resonancias

Señalo brevemente las principales resonancias que surgen entre ambas filosofías:

1. En ambos casos, la naturaleza de las cosas singulares es concebida mediante la noción de *fuerza* o *potencia*, ligada a la acción eficaz o la producción de efectos. La potencia de cada cosa es (una parte de) la potencia de lo Absoluto (Dios/*dao*) ejerciéndose a través de ella.

2. En el taoísmo, esta potencia activa que todas las cosas (entre ellas el hombre) obtienen del *dao* recibe el nombre de *de*, término que pierde su sentido moral para connotar eficacia. Para Spinoza, la potencia con que cada cosa se esfuerza para perseverar es en el ser humano la virtud, desplazando nuevamente el sentido moral del término. Tanto el *de* como la virtud funcionan como “bisagras”, anclando la ética en la ontología.

3. La acción virtuosa es una acción autónoma y espontánea que surge cuando la esencia de la cosa no es determinada por algo exterior (noción taoísta de *ziran*, noción spinozista de acción libre/*agere*). En este sentido, la más alta virtud es la de lo absoluto, única “cosa” verdaderamente libre; las cosas son tanto más virtuosas cuando más acomodan su modo de operar al de lo Absoluto (noción taoísta del “vaciamiento del yo” para

²⁰ Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Buenos Aires, 2004, p.74.

dejar surgir las tendencias innatas; noción spinozista del *agere* como ser la *causa adecuada* de las propias acciones).

4. En el ámbito humano, el ideal ético es alcanzar la mayor virtud/acción posible, que consiste en el reconocimiento vivencial de que dicha acción es una parte de la (acción de) la realidad absoluta. En este sentido, la mayor virtud desde el punto de vista humano implica cierta desobjetivación o cancelación de la dualidad agente-acto: la mayor acción es aquella en la que no “hago” nada, sin embargo todo *se hace* (noción taoísta de *wuwei*, tercer género de conocimiento spinozista).

Para finalizar, señalo también algunas *disonancias*. En primer lugar, mientras que para Spinoza la virtud del alma humana es el *conocimiento* y, por lo tanto, la mayor virtud es el mayor conocimiento, para el taoísmo el conocimiento pertenece a las acciones que “separan” al hombre de la naturaleza (*wei*); la mayor virtud implica entonces no-conocer. En segundo lugar (y más importante), las resonancias que describimos se producen al nivel de los *efectos* del pensamiento. No hemos llegado aún a lo que acontece a nivel de los mecanismos, más profundos, de su *producción*: allí encontraremos probablemente dos formas no imposibles, pero sí diferentes, de pensar: por conceptos (Spinoza) y por figuras (taoísmo)²¹. Dos modos del pensamiento que producen un mismo resultado y que se abren a un mismo espacio, ni moral ni estático, sino ético y procesual.

²¹ Deleuze, G. y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993, pp. 89–91.

Potencia de lo arcaico. Spinoza y los chinos

Diego Tatián (UNC / Conicet)

Hay algo indomesticable que llamo lo anterior y que opongo al pasado como la lava eruptiva se opone y desbasta la corteza sólida y mucho más reciente de las viejas explosiones sedimentadas. Según los antiguos japoneses el origen se capitaliza. Los primeros antiguos son menos antiguos, menos cargados de lo anterior que los más recientes, ellos son cada vez más eruditos, cada vez más conocedores, cada vez más concentrados, cada vez más ebrios. En 1340, el Abad Kenkó ha escrito en su diario: “No es el ocaso de la primavera lo que anuncia el verano sino algo más fuerte que el declinar”. Hay algo indeclinable. Hay un empujón que no conoce tregua. Las cosas que comienzan no tienen fin.

Pascal Quignard

...sería una gran imprudencia y presunción de nuestra parte, recién llegados respecto de ellos [los chinos] y apenas salidos de la Barbarie, querer condenar una doctrina tan antigua porque parece no concordar de entrada con nuestras nociones escolásticas ordinarias.

G. W. Leibniz

El presente trabajo no se propone principalmente un estudio de las menciones que en el *corpus* spinozista pudieran existir acerca de China, la filosofía china y en general de los chinos (hasta donde sabemos sólo una, pero muy importante, hacia el final del capítulo III del *Tratado teológico-político*), ni se concentra en la recepción y circulación de la filosofía de Spinoza en China y entre los filósofos chinos, como su título podría sugerir, sino que más bien tiene otros dos objetivos.

En primer lugar –haciendo valer el vocablo “chino” metafóricamente como exótico o exóptico, todo lo que cae fuera de la mirada, desconocido y no familiar– realizar un somero relevamiento de lo extraño en el pensamiento de Spinoza: chinos, pero también turcos y japoneses –aunque dejando aparte lo muy extraño, como las amazonas invocadas en la última

página del *Tratado político*, o el enigmático “brasileño negro y sarnoso” del sueño que relata en una carta a Pieter Balling.

En segundo término indagar el profuso y estrecho vínculo que se establece entre los sintagmas “filosofía de los chinos” y “filosofía de Spinoza” en los debates filosóficos de los siglos XVII y XVIII (donde intervinieron autores como Pierre Bayle, Nicolás Malebranche, Gottfried Wilhelm Leibniz, Christian Wolff y más tarde los escritores de la *Encyclopédie*), que se habían desencadenado a partir de los informes y noticias provenientes de las misiones jesuíticas en China desde los textos de Mateo Ricci, llegado al país asiático en 1583 para emprender allí su temprana labor misionera, y en particular de los padres Niccola Longobardi y Antonio de Santa María Caballero, entre otros.

En efecto, lo que hay en discusión en los textos de filósofos modernos acerca de China no es sólo —y tal vez ni siquiera principalmente— las características de una cultura extraña, sino también, bajo ese nombre, una amenaza interna a Europa misma constituida por el spinozismo y los variados libertinismos a los que inspiró (el heterogéneo y a la vez variado movimiento intelectual que Jonathan Israel llamó “Ilustración radical”). Esa amenaza es la del “ateísmo” y la autonomía de la razón respecto de la religión revelada para establecer una filosofía, una política y una moral¹. China no implica sólo lo Otro respecto del cristianismo, sino también una especie de invariante o recurrencia en el tiempo y el espacio del pensamiento que concibe la eternidad de un ser único como principio filosófico: “*On ne peut assez admirer qu’une idée si extravagante, & si remplie de contradictions absurdes, ait pu se fourrer dans l’âme de tant de gens si éloignent les uns des autres*”, escribía Pierre Bayle en su *Dictionnaire*. Spinoza y China designan una misma amenaza a la revelación que se cierne sobre Europa, interna y externa respectivamente. Pero también una corroboración de la universalidad que inviste a la razón humana. El pensamiento chino transmitido desde el siglo XVII por los misionarios de la Compañía, refrenda la filosofía de Spinoza y, sobre todo, la sustrae de ser reducida a un puro delirio privado concebido *contra natura* por una mente anómala. “Mientras más considero las opiniones de los letrados de la China por los informes que nos

¹ “Resulta asombroso que entre las diversas religiones del mundo se haya podido encontrar sólo una que, sin el recurso a la Revelación —y rechazando asimismo los sistemas maravillosos y los fantasmas de la superstición y del terror que pretendidamente son de gran utilidad para la conducta humana— se establece únicamente sobre el derecho natural”, dice Boulanvilliers sobre el confucianismo (*Réfutation des erreurs de Benoit de Spinosa*, Bruxelles, 1731, pp. 303–304).

proporcionan los viajeros –decía Anthony Collins en 1709–, y sobre todo el padre Gobien en su *Historia del Edicto del Emperador de China en favor de la religión cristiana*, más me convenzo de que acuerdan con Spinoza en que no existe en el universo otra sustancia que no sea la materia, a la que Spinoza llama Dios y Straton Naturaleza”².

Uno. En una carta sin fecha a Henry Oldenburg tardíamente descubierta (tal vez escrita a comienzos de octubre de 1665) Spinoza anotaba haber visto en casa de Christian Huygens el libro *El mundo subterráneo* de Kircher y discutido sobre él con su ilustre anfitrión, quien –agregaba– “elogia su piedad mas no su capacidad”³. El autor en cuestión no es otro que Athanasius Kircher, jesuita extravagante y erudito, estudioso de los fenómenos naturales y también especialista en desciframiento de jeroglíficos, en lenguas antiguas como el egipcio y el chino, autor de una obra célebre y muy discutida, publicada en Amsterdam sucesivamente en 1667, 1668 y 1670 bajo el nombre de *La Chine illustrée* (una de las fuentes de los escritos sobre China de Leibniz –con quien mantuvo correspondencia– y seguramente por mucho tiempo la más importante fuente sobre China en Europa). En ella, su autor sostenía que la lengua china de los mandarines proviene de la egipcia faraónica. No obstante la mención de Kircher en la carta a Oldenburg, no consta que Spinoza haya conocido este libro –sin que debamos por ello descartar su posibilidad–, ausente en el inventario de su biblioteca, ni existen tampoco indicios de que haya tenido noticias de otros jesuitas misioneros en China desde fines del siglo XVI.

Sin embargo, una cita nos hace saber de que se hallaba al tanto de los acontecimientos contemporáneos en el país asiático. En el capítulo III del TTP, donde desmonta no la elección sino la exclusividad de la elección que se arroga el pueblo judío, escribe lo siguiente:

² *A Letter to the Learned Mr. Henry Dodwell*, cit. por Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne 1680–1715*, Fayard, Paris, 2009, p. 33.

³ Spinoza, *Epistolario*, Colihue, Buenos Aires, 2007, p. 138. *Mundus subterraneus* (escrita en 1660 y publicada en Ámsterdam en 1665) es la obra maestra de Kircher; en ella se describen todo tipo de realidades ocultas bajo la tierra, líquidos, rocas, grutas..., y se acuña el neologismo “Geocosmos” para designar con este término el conjunto de fenómenos naturales del planeta, concebido como un vasto organismo atravesado de canales en su interior. La conversación entre Spinoza y Huygens versa acerca la teoría de los péndulos –inservibles, según Kircher y contra la posición de Huygens, para determinar longitudes.

“Por mi parte, además, pienso que el signo de la circuncisión tiene, a este respecto, tanto poder, que estoy convencido de que él solo basta para conservar eternamente a esta nación... de hecho, ya tenemos un excelente ejemplo de ello en los chinos; pues también ellos conservan con toda religiosidad una trenza en la cabeza, con la que se distinguen de todos los demás; y tantos miles de años se han conservado así separados, que superan con mucho a todas las otras naciones en antigüedad. No es que siempre han tenido un Estado, sino que siempre recuperaron el perdido; y sin duda lo recuperarán otra vez, tan pronto los tártaros comiencen a debilitarse interiormente a consecuencia de la molicie y la pereza que traen las riquezas”⁴.

La analogía entre el pueblo judío y el pueblo chino se inscribe en un tema muy caro a la tradición de la que el filósofo proviene, cual es la recuperación del Estado, alguna vez poseído y luego perdido desde la destrucción del Templo. ¿Cómo se mantiene, pues, la identidad de una nación que ha sido despojada de su Estado? A este interrogante responde la marca en el cuerpo que distingue de los demás pueblos; la circuncisión, la trenza, son signos que permiten la continuidad, pero a costa de la separación ostensiva de las otras naciones, el consecuente odio de estas y la discordia que resulta de esa afectividad.

Sin embargo, existe una diferencia significativa entre la circuncisión –en tanto marca de la alianza con Dios– y la trenza, distintivo ordenado a los miembros de un pueblo ocupado tras una invasión. En efecto, la coleta de los chinos fue impuesta a partir de 1644 por los manchúes, que ese mismo año habían ocupado Pekín desplazando a la dinastía Ming. Además de otras disposiciones sociales que concernían a las mujeres, a los exámenes civiles, y unos pocos cambios económicos, los invasores tártaros ordenaron que los varones chinos debían afeitarse la cabeza, llevar la coleta y adoptar la vestimenta manchú⁵. El uso de la cabeza afeitada

⁴ Spinoza, *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 1986, pp. 133–134.

⁵ La ocupación de Pekín por los tártaros manchúes que puso fin a la dinastía Ming fue un hecho histórico de impacto, mencionado como ejemplo de verdad fáctica por Albert Burgh, uno de los correspondientes más hostiles que Spinoza haya tenido nunca. En esa carta –que motivaría una respuesta célebre de anticlericalismo y anticristianismo explícitos–, Burgh acusa a Spinoza de negar la divinidad de Cristo (considerada como si de una verdad de hecho se tratara), en la que han creído tantas miríadas de hombres santos, y escribe: “¿No podría acaso de igual modo negar yo que el reino de China haya sido ocupado por los tártaros, que Constantinopla sea la sede del impe-

con trenza, que significó al comienzo marca de dominación y casi de humillación sobre la población china (*han*) por los ocupantes manchúes que establecieron la dinastía Qing, con el tiempo se arraigó profundamente y pervivió hasta bien entrado el siglo XX⁶.

La invocación de la coleta manchú impuesta a los chinos en este pasaje preciso para establecer una analogía con la circuncisión, parte de un error sinológico que no obstante permite a Spinoza constatar el vínculo entre la identidad y la autoexclusión de las naciones, sean estas Estados distintos, sean minorías y grupos internos a un Estado al que no pertenecen originalmente (como los judíos en Holanda, y antes en Portugal y España). Es precisamente entonces que la obra de la política comienza, para inscribir toda esa diferencia institucionalmente en un horizonte de universalidad que no la cancela.

En el mismo capítulo III del TTP donde se halla la referencia a los chinos, hay un pasaje en el que Spinoza parece aludir indirectamente a la llamada “controversia de los ritos”, que dividió a los misioneros cristianos respecto al método de evangelización (en particular a jesuitas y franciscanos, pero produjo también diferencias en el interior mismo de la Compañía de Jesús) y se extendió por más de ciento cincuenta años. La tradición iniciada por Mateo Ricci, en efecto, optaba por la predicación

rio de los turcos, e innumerables hechos semejantes?” (Spinoza, *Epistolario*, cit., pp. 248–249).

⁶ En un viejo artículo sobre “Una posible fuente china de la doctrina de Spinoza”, Lewis Maverick señalaba que en 1649 había sido publicado en Amsterdam el libro *Descriptio Regni Iaponiae cum quibusdam affinis materiae, ex variis auctoribus collecta, et in ordinem redacta*, cuyo autor era el físico y geógrafo amstelodano Bernhard Varen ó Varenius. El apéndice a la segunda parte de esta obra presenta un informe de las diferentes religiones del mundo, entre ellas la *Chinensium religio* y en particular los confucianos –quienes según el texto conciben a Dios como el alma del mundo, y al mundo y todas las cosas creadas como su cuerpo. La conjetura de Maverick es que este libro –probablemente difundido por Van den Enden entre sus estudiantes– pudo haber sido una fuente del joven Spinoza en el momento de acuñar las grandes tesis de su filosofía. En efecto el viejo maestro de latín, que ocupaba el centro del libertinismo y el radicalismo de Amsterdam, había sido miembro de la Compañía de Jesús hasta 1633 y en cuanto tal debió sentir un vivo interés por los informes de los misioneros jesuitas en la China; también luego de abandonar la orden debió sentirse atraído por el pensamiento chino y confuciano en general, como lo estuvieron otros librepensadores europeos del Seiscientos y el Setecientos. Esta sugestiva hipótesis, no imposible, no ha encontrado sin embargo fuentes documentales directas que pudieran probarla (cf. Lewis A. Maverick, “A Possible Chinese Source of Spinoza’s Doctrine”, en *Revue de littérature comparée*, 19, 1939).

indirecta, el estudio de la lengua china y la adopción de las vestimentas y costumbres indígenas, y admitía en los cristianos chinos la “adaptación” de las creencias evangélicas a antiquísimos rituales del lugar, así como tributar honores a Confucio y a los antepasados muertos –en tanto que ya Niccola Longobardi, sucesor de Mateo Ricci, impugnaba la adaptación y defendió la pureza de los dogmas. Los primeros franciscanos que llegaron a China promovieron la predicación abierta con el crucifijo y criticaron las maneras de sus antecesores.

Esa disputa estaba en plena ebullición cuando el TTP era redactado (recién quedaría zanjada en 1773, cuando Benedicto XIV condene la postura jesuita y cierre la Compañía de Jesús). Aunque ninguna constancia nos permite presumir que Spinoza estuviera al tanto de ella⁷, encontramos un pasaje por demás significativo en el que se establece el carácter puramente político de las ceremonias y se desestima su importancia para la felicidad.

“Por lo que respecta a la ceremonia de los cristianos, a saber, el bautismo, la santa cena, las fiestas, las oraciones externas, y aquellas otras, si las hay, que son y han sido siempre comunes a todo el cristianismo, si fueron instituidas por Cristo o por los apóstoles (cosa que a mí no me consta todavía), fueron establecidas como signos externos de la Iglesia universal, pero no como cosas que contribuyan en algo a la felicidad o que contengan en sí alguna santidad... [Por tanto] quien vive en un Estado en el que está prohibida la religión cristiana, está obligado a prescindir de ellas, y podrá, no obstante, vivir feliz. Un ejemplo de esto lo tenemos en el reino del Japón, donde está prohibida la religión cristiana: los holandeses que viven allí están obligados, por mandato de la Compañía de las Indias Orientales, a abstenerse de todo culto externo”⁸.

La referencia no es aquí China sino el Japón, y más adelante –en el capítulo XVI– se revela el motivo “político” de esta adaptación, diferente sin embargo del que defendían los misioneros jesuitas en China. “Quienes gobiernan un Estado cristiano no dudan, para mayor seguridad, en formar alianzas con los turcos y los paganos y mandar que sus súbditos, cuando viven entre ellos, no actúen, en ningún asunto divino ni humano, con más

⁷ Spinoza, *Tratado teológico-político*, cit., p. 161.

⁸ *Ibid.*, p. 349.

libertad que la expresada en esa alianza, o la permitida en ese Estado. Basta ver el contrato de los holandeses con los japoneses, al que hemos aludido anteriormente”⁹. No es lo mismo el apostolado que el comercio ni la evangelización que las alianzas políticas, pero en ambos casos la exterioridad del culto religioso admite ser sacrificada a lo esencial.

El carácter puramente político de las ceremonias –y por tanto también de su prescindencia–, es reafirmado por Spinoza en relación a los turcos, cuyo sistema de dominio las pone en contigüidad extrema con la superstición. En la página del prefacio al TTP que cita la sentencia de Quinto Curcio respecto a la eficacia de la superstición para gobernar a las masas, Spinoza pone como ejemplo a los turcos, quienes han logrado conseguir que toda discusión sea tenida por un sacrilegio, y “no dejan a la sana razón lugar alguno, ni para la simple duda”¹⁰. Esta referencia a los turcos en tanto emblema de estabilidad política por mor de la superstición, reaparece en el *Tratado político* –donde el Estado turco es presentado como antítesis del Estado popular democrático, por naturaleza atestado de controversias¹¹–, e indirectamente en el pasaje de la carta a Burgh que homologa la Iglesia romana con la Iglesia mahometana como poderes puramente políticos y lucrativos, cuyo principal propósito es engañar a la plebe y subyugar los espíritus –si bien la segunda, dice Spinoza lleva considerable ventaja habida cuenta de que “desde la época en que comenzó esta superstición, en su Iglesia no ha surgido ningún cisma”¹².

Chinos, japoneses y turcos –como por supuesto también judíos, egipcios y persas– permiten comprender que religión y política forman un entrevero o, si se quiere, que toda religión tiene un contenido político y toda política un contenido religioso. La antropología de las ceremonias y de las marcas religiosas adoptadas por los pueblos, en efecto, revela,

⁹ *Ibid.*, p. 64.

¹⁰ Spinoza, *Tratado político*, Alianza, Madrid, 1986, p. 124; cf. también p. 155.

¹¹ Spinoza, *Epistolario*, cit., pp. 281–282. Sin embargo, despojadas de su contenido supersticioso todas las religiones que sólo enseñen el credo mínimo del amor al prójimo y el amor a Dios –también la de Mahoma– resultan equivalentes y verdaderas: “Pero en cuanto atañe a los mismos turcos y a los demás gentiles, si adoran a Dios mediante el cultivo de la justicia y la caridad hacia el prójimo, creo que tendrían el espíritu mismo de Cristo y serían salvados, cualquiera sea la opinión que tengan, por ignorancia, sobre Mahoma y los oráculos” (*Ibid.*, p. 189).

¹² Ver Mungello, D. E., “European philosophical responses to non-european culture: China”, en Gerber D. y Ayers, M. (edit.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge University Press, 1998, pp. 89–91.

contra cualquier pretensión de exclusividad, que “la naturaleza es una y la misma para todos”.

Dos. A lo largo de los siglos XVII y –en particular– XVIII, el gusto por los viajes y el contacto con culturas extrañas conmueve las certezas filosóficas y religiosas transmitidas y establecidas en Occidente, e impacta en la conciencia europea con singular intensidad: “Algunos –escribía La Bruyère en el capítulo sobre “Des esprits forts” de *Les Caractères* (1688)– acaban de corromperse por largos viajes y pierden la poca religión que les quedaba: descubren cada día un nuevo culto, diversas costumbres, diversas ceremonias...”. En ese contexto de investigación existencial en “el gran libro del mundo”, China plantea ante todo un problema filosófico para el mundo europeo. La primera obra importante que introduce en Europa el pensamiento confuciano corresponde a un manuscrito de Mateo Ricci editado de manera póstuma en 1615 por su sucesor N. Trigault bajo el título *De Cristiana expeditione apud Sinas*. Se trata de un texto en el que Confucio [cuya obra sería traducida y publicada por primera vez recién en 1687, como *Confucius Sinarum Philosophus*] es presentado como un sabio mayor que cualquier otro sabio pagano, incluyendo a los griegos. Desde entonces, el confucianismo aparece como paradigma y posibilidad de una religión natural cuyas nociones intelectuales y principios morales básicos permiten establecer una forma de vida política armónica que prescinde de la revelación¹³.

Despojada de la carga de amenaza que desde épocas inmemoriales había investido a los turcos y al Islam en general, China aparecía como una

¹³ Las *Mémoires pour servir à l'histoire des sciences et des arts, recueillies par l'ordre de S. A. S. Mgr. prince souverain de la Dombes*, más conocidas como *Mémoires de Trévoux*, y cuyo nombre más usado fue *Journal de Trévoux*, constituye una importante colección de textos de crítica literaria, histórica, geográfica, etnológica y religiosa, fundada por los jesuitas en Trévoux en 1701. En la carta dedicatoria, los redactores explicitan el propósito de proporcionar a un público amplio una consideración fidedigna de las curiosidades que surgen cada día en el mundo, en todas las ciencias, no obstante lo cual la principal tarea del *Journal* acabaría siendo la defensa de la religión y el combate contra sus enemigos declarados, en particular los materialistas de la *Encyclopédie* (Cf. *Journal de Trévoux ou Mémoires pour servir à l'histoire des sciences et des arts*, 1701, Genève, Slatkine Reprints, 1969). El mismo año en que se imprime el *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu* –1708–, en las *Mémoires de Trévoux* aparece un artículo crítico, que a su vez es contestado por Malebranche en un *Avis touchant l'Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*.

alteridad especulativa para pensar la vida humana, con la que confrontar las verdades del cristianismo y de la vida racional; con la que establecer, en fin, una interlocución filosófica en sentido pleno. No sería considerada un puro objeto de conversión religiosa –como dos siglos antes lo habían sido las Indias occidentales–, sino como un sujeto con el que entrar en un diálogo sobre todas las cosas. Será el caso de autores como La Mothe le Vayer [quien discute acerca de la teoría de la salvación de los chinos en *De la vertu des payens* –1642– y elogia a Confucio como el “Sócrates chino”], Leibniz o Wolff –no tanto el de Malebranche, cuyo texto *Diálogo entre un filósofo cristiano y un filósofo chino sobre la existencia y la naturaleza de Dios* presenta un tono inequívocamente apologético (a pesar de lo cual sería imputado de “spinozismo” por el *Journal de Trévoux*¹⁴).

El interés de Leibniz por el trabajo de los misioneros jesuitas en China¹⁵, en cambio, se halla motivado por un propósito político de vastas implicancias filosóficas, a la vez que por una voluntad de intervenir positivamente en la discusión sobre las condiciones de la difusión del cristianismo fuera de Europa –lo que distingue su “sinofilia” de la de *philosophes* y libertinos, quienes, por el contrario, consideraron a la alteridad china como aliada en el combate contra la religión revelada.

La reflexión leibniziana se halla impulsada por una voluntad de diálogo intercultural que afirma la superioridad europea en lo que concierne a la matemática, la metafísica, la lógica y la religión cristiana, a la vez que reconoce el mayor desarrollo del pensamiento chino confuciano en

¹⁴ Algunos escritos de Leibniz acerca de China son el Prólogo a las dos ediciones de los *Novissima Sinica* (1697/1699) [existe versión española: G. W. Leibniz, “Prólogo a *Novissima Sinica*”, en *Escritos políticos II*, versión de Enrique Tierno Galván, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985] ; una carta a A. Verjus de 1700 que se conoce como *De cultu Confucii civili*; el epistolario con el Padre J. Buvet, que se extiende a lo largo de diez años, y el *Discours sur la théologie naturelle des chinois* (1716), que quedaría interrumpido por la muerte de su autor el 14 de noviembre de 1716 [existe versión española: G. W. Leibniz, *Discurso sobre la religión natural de los chinos*, traducción, introducción y notas de Lourdes Rensoli Laliaga, Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Buenos Aires, 2000].

¹⁵ “Pero, ¿quién habría de creer que existiese un pueblo en la tierra que, pese a nuestra opinión de que estamos avanzadísimos en el refinamiento de las costumbres, nos gana en las reglas que regulan la vida civil? Sin embargo, observamos que así ocurre con los chinos, según los vamos conociendo mejor. Si en las artes prácticas somos iguales, si los vencemos en las disciplinas especulativas, también es cierto (aunque casi avergüence decirlo) que nos superan en la filosofía práctica, es decir, los preceptos de ética y política que se acomodan a la vida y costumbres de los mortales” (“Prólogo a *Novissima Sinica*”, cit., p. 57).

la moralidad, la política y la sabiduría práctica en general¹⁶. En el centro de la compleja trama que anudan los problemas políticos, filosóficos y religiosos planteados por China a la filosofía europea, está Spinoza. En efecto, el *Discours sur la théologie naturelle des chinois* –escrito tras la lectura del *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu* (1708) de Malebranche¹⁷– tiene por propósito explícito diferenciar el pensamiento confuciano del spinozismo, con el que era muchas veces asociado cuando no directamente asimilado –según era el caso, precisamente, de la posición de Malebranche, en cuyo texto, en efecto, lo omnipresente es el espectro de Spinoza (de quien se trataba de poner la mayor distancia posible tras la acusación de Arnauld de existir elementos spinozistas en la filosofía malebranchiana¹⁸).

En la huella abierta por Bayle y al igual que él, el autor de *Recherche de la verité* vincula la filosofía china y la metafísica de Spinoza por considerarlas formas de racionalismo monista, ateo y materialista¹⁹. En efecto, según Malebranche –quien a diferencia de la posición leibniziana denuncia con energía la tolerancia de tradiciones confucianas en los ritos cristianos de los chinos conversos– el pensamiento chino es intrínsecamente spinozista (“me parece que hay mucha relación entre las impiedades de Spinoza y las de nuestro filósofo chino”); más aún, se trata de un texto convertible a un diálogo entre un filósofo cristiano y un filósofo spinozista: cuando Malebranche escribe *chino*, esta palabra es siempre sustituible por *spinozista*.

La teología filosófica y natural de los chinos, al contrario, demuestra

¹⁶ Un ejemplar del *Entretien...* –que hoy se conserva con anotaciones del autor de la *Monadología*– le fue enviado en abril de 1712 por Lelong a Leibniz, quien emprenderá su lectura recién en noviembre de 1715.

¹⁷ D. E. Mungello, *op. cit.*, pp.97–98.

¹⁸ Cfr. Yuen-Ting Lai, “The Linking of Spinoza to Chinese Thought by Bayle and Malebranche”, en *Journal of the History of Philosophy* 2 (1985), p. 178.

¹⁹ “No hay que fiarse de las interpretaciones de tales gentes, que son manifiestamente forzadas, más que de un Ateo en Europa que se esforzara en probar, por medio de pasajes, mal reunidos a propósito, de Salomón y de otros autores sagrados, que no hay recompensa ni castigo después de esta vida. Y si por desgracia prevaleciera el Ateísmo en Europa y se tornara la doctrina común de los más sabios Letrados... los Misioneros enviados a Europa por los sabios de la China, estudiando nuestros libros antiguos, tendrían razón para oponerse al torrente de opiniones de estos Letrados y burlarse de sus burlas” (*Discurso sobre la religión natural de los chinos*, cit., p. 158). Esta referencia a autores que niegan el castigo y la recompensa después de la muerte, aunque sin nombrarlo, alude con bastante obviedad a Spinoza, y en particular al TTP.

según Leibniz, la unidad de la razón humana y la absoluta compatibilidad de la ley natural con las ideas de Confucio, que por consiguiente no se contraponen al cristianismo sino que son complementadas y completadas por él. La operación leibniziana consiste en sustraer el pensamiento chino originario de cualquier implicancia materialista o atea (incluidas las promovidas por “ciertos Mandarines Ateos” contemporáneos²⁰), tanto como de las apropiaciones libertinas y de cualquier presunta semejanza entre su significado filosófico-cultural y el fantasma spinozista que recorría Europa.

Lo que los antiguos autores chinos llamaban *Li* o primer principio produce todo necesariamente, incluso la materia (*ki*). Leibniz aproxima este principio –que también traduce por “Naturaleza”– a la *Natura Naturans* y a la antigua representación de la esfera mística –de origen hermético y tal vez anterior– cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna²¹. *Li*, “es decir Dios”, produce necesariamente, “naturalmente y sin voluntad”. Así, “los chinos, lejos de ser reprochables, merecen elogios por hacer nacer las cosas por sus propensiones naturales y por un orden preestablecido”²². Sin embargo, contra la interpretación malebranchiana del *Li* en clave spinozista²³, tanto en lo que respecta a esta idea acerca del principio natural de todas las cosas como en otras”, Leibniz procura distinguir con cuidado el sentido adjudicado por los antiguos chinos de las ideas spinozistas con las que los padres misioneros hacían analogía.

²⁰ *Ibid.*, p. 156.

²¹ *Ibid.*, p. 172.

²² Es sabiduría y justicia pero –se pone en boca del filósofo chino– no es sabio ni justo, es decir no es sujeto: “no sabe lo que hace”, no tiene voluntad ni libertad, “actúa por la sola necesidad de su naturaleza” y, contra la idea de *creatio ex nihilo*, la extensión es considerada “eterna, necesaria e infinita” (N. Malebranche, “Entretien d’un philosophe chrétien et d’un philosophe chinois sur l’existence et la nature de Dieu”, en *Oeuvres Complètes de Malebranche*, t. XV, Vrin, Paris, 1970, pp. 20–27 y 32–33).

²³ Por ejemplo la sentencia confuciana de que “todas las cosas son uno”, o la interpretación del *Li* que lo considera próximo a la doctrina del *Alma del Mundo* “de la cual las almas particulares no serían sino modificaciones, según numerosos antiguos y según los Averroístas, y de alguna manera según Spinoza” (*Ibid.*, p. 176). En efecto, según el Padre Santa María en un pasaje al que refiere Leibniz, los antiguos chinos sostenían, como los Averroístas y como Spinoza, que el alma “es una partícula o modificación de Dios, que no subsiste más como particular después de la muerte” (*Ibid.*, p. 230).

La China de Leibniz presenta pues para Europa una relevancia política y no tanto una amenaza atea para la religión cristiana.

Tres. En el siglo XVIII la filosofía de los chinos ocupará, asimismo, un importante lugar en el género literario más característico de la época: tanto en el *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle (1697, 1702), como en el jesuita *Dictionnaire de Trévoux* (1704–1771) –publicación que sintetiza trabajos lexicográficos del Setecientos–, la *Encyclopédie* de Diderot y D’Alembert y el *Dictionnaire philosophique* (1764) de Voltaire (uno de los principales enemigos de los jesuitas de Trévoux), cuyo propósito declarado era ser una versión accesible, asequible y “portátil”²⁴ de la *Encyclopédie*. Como sostiene Carlos Pujol²⁵, no se trataba de puras obras de consulta para satisfacer curiosidades, sino de intervenciones desmesuradas y precisas en la contienda cultural y filosófica del siglo, una guía que no sólo proporcione conocimientos sino un criterio para orientarse en el pensamiento.

El inicio del artículo “Spinoza” de Pierre Bayle –texto fundamental en la difusión del spinozismo en Europa durante el siglo XVIII– resulta por demás elocuente: “Spinoza (Baruch de). Judío de nacimiento, después desertor del judaísmo y finalmente ateo; era de Amsterdam. Fue ateo de sistema, con un método totalmente nuevo, aunque el fondo de su doctrina era común a varios otros filósofos antiguos y modernos, europeos y orientales (A). Con respecto a estos últimos, basta leer lo que refiero en la observación D del artículo dedicado a Japón y lo que digo más abajo concerniente a la teología de una secta de china (B)”²⁶. En esta nota B, Bayle anota que se trata de la secta *Foe Kiao*, y que fue adoptada por los chinos en el año 65 de la era cristiana²⁷. En cuanto a los japoneses a los

²⁴ En efecto, el título de la edición original –y que se mantuvo hasta la de 1770– era *Dictionnaire philosophique portatif*, y contenía 63 artículos, a los que se fueron agregando otros en ediciones y reimpressiones sucesivas (7 más y una sección suplementaria en la de 1765; 18 y dos secciones suplementarias en la de 1767; otros cuatro en la de 1769...).

²⁵ Carlos Pujol, “Introducción” a Voltaire, *Obras*, Vergara, Barcelona, 1968, pp.108 y ss.

²⁶ Bayle, Pierre, “Spinoza”, en *Diccionario histórico y crítico* [selección], traducción de Fernando Bahr, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2010, p. 333.

²⁷ Se trata de los budistas Ch’an, designados con el nombre de *Foe Kiao* (Ningún-hombre) por los misioneros jesuitas –cuyos informes son en este punto la fuente de Bayle (ver Paul Wienpahl, *Por un Spinoza radical*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990, pp. 92 y ss.).

que remite, en el artículo *Japón* se lee: “...es muy cierto que [Spinoza] ha enseñado, como estos sacerdotes japoneses, que el primer principio de todas las cosas y de todos los seres que componen el universo, son una sola y misma Sustancia; que todas las cosas son Dios y que Dios es todas las cosas, de tal manera que Dios y todas las cosas que existen no son sino un solo y mismo ser”²⁸.

A la vez que denostaba el spinozismo como un ateísmo execrable, Bayle lo mostraba como una doctrina expandida desde épocas remotas por toda la Tierra: “Desde hace mucho tiempo –leemos en la nota A del pasaje anteriormente citado– hay quienes creen que todo el universo no es más que una sustancia, y que Dios y el mundo no son más que un solo ser”. Son mencionados también aquí todos quienes adoptan la doctrina del “alma del mundo”; dos sectas mahometanas (los llamados “hombres de la verdad” [*Ehl Eltahkik*] y los zindikitas), el hereje cristiano David de Dinant, un tal Alexander Epicureus –señalado por Alberto Magno–, los estoicos, panteístas hindúes de la secta *pendets*, sufíes, persas, peripatéticos y hasta Pedro Abelardo. El spinozismo, en suma, sería ubicuo y tan antiguo como la humanidad²⁹. Por lo demás, esta cadena equivalencial se transmite y reproduce de manera asidua durante el siglo XVIII –por ejemplo en la influyente *Histoire de la philosophie payenne* (La Haya, 1724) de Jean Levesque de Burigny, quien remitiendo a Bayle considera que egipcios, persas, cabalistas y estoicos son antecesores de Spinoza, y otros³⁰.

Esta tesis se vincula a otra, de matriz libertina, que niega la universalidad de la religión y el asentimiento a la idea de Dios por todos los pueblos

²⁸ Bayle, Pierre, “Japón”, en *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, Trotta, Madrid, 2010, p. 134.

²⁹ Bayle, Pierre, *Diccionario histórico y crítico*, cit., pp. 340–345. Cfr. el artículo de Fernando Bahr, “‘Spinoza’ en el *Dictionnaire* de Pierre Bayle”, en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Primer coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2005, pp. 44–45.

³⁰ Christian Jacob Kraus (economista introductor de las ideas de Adam Smith en Alemania, traductor de Hume y sucesor de Kant su cátedra universitaria) escribía: “el panteísmo nació a orillas del Ganges tanto como en la del Rin; en la época de Jenófanes tanto como en la de Spinoza; entre los brahmanes y los lamas, los cabalistas y los místicos, los teólogos y los filósofos, en suma, nació en todas partes, en todos los tiempos y en todo tipo de cabezas; esto prueba que se trata de un verdadero producto natural del espíritu humano. Podemos por consiguiente suponer su origen en los hechos más generosos como en las leyes más simples del pensamiento” (*Nachgelassene philosophische Schriften* –pasaje significativamente citado por F. H. Jacobi en sus *Cartas a Moses Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza*).

de la Tierra, según sostenía la apologética cristiana –y en particular los redactores del *Journal de Trévoux*. En la *Continuation des Pensées diverses sur la Comète* (1704), el apartado LXXXV lleva por título “Que se han hallado salvajes en el Canadá que no tenían ninguna religión”, y en la *Réponse aux questions d'un Provincial* (1704–5) se confronta el argumento de los “gacetilleros de Trévoux”, quienes pretenden probar la inexistencia de ateos por el hecho de que el mismo sentido común establece la existencia de una causa primera. Contra lo que Bayle alega la existencia de filósofos que aunque reconozcan la existencia de un ser eterno, necesario y causa primera de todos los efectos de la naturaleza, no por ello dejan de ser ateos –es decir, niegan que ese ser pueda conocer y guiar las acciones humanas, sea libre o sepa lo que hace. Más aún, agrega, “hay filósofos semejantes en Oriente” conforme es posible saber por los “informes de los jesuitas, por no hablar de Spinoza y sus seguidores”³¹. Pero no por ateos –es el núcleo de la posición más célebre y atacada de Bayle– debe considerárseles inmorales, pues “los spinozistas y los letrados de la China disciernen con tanta claridad como los hombres más píos acerca de todos los diversos tipos de bien”³².

En un trabajo sobre la polémica Vossius / Hornius acerca de China, Thijs Weststeijn³³ ha señalado que este vínculo entre spinozismo y pensamiento oriental en el artículo de Bayle debe ser inscripto en una importante dimensión de la “ilustración radical”, que ha sido descuidada por los estudiosos³⁴. Weststeijn advierte, en efecto, una relación estrecha

³¹ Bayle, Pierre, *Escrito sobre Spinoza y el spinozismo*, cit., p. 191.

³² *Ibid.*, pp. 195–6.

³³ Weststeijn, Thijs, “Spinoza sinicus: An Asian Paragraph in the History of the Radical Enlightenment”, en *Journal of the History of Ideas*, 4, 2007, p. 538.

³⁴ En *La ilustración radical*, en efecto, Jonathan Israel atribuye a Bayle el propósito de transmitir ideas radicales –enmascarado tras la denostación del “ateo de sistema”–, pero sin referir la coincidencia entre las ideas de Spinoza y el antiguo pensamiento chino que consta en la extensa nota sobre el filósofo amstelodano del *Dictionnaire*. Antes bien, Israel acentúa los antecedentes griegos y renacentistas que Bayle aduce como prueba de que el spinozismo sería una especie de invariante del pensamiento humano: “[Bayle] –escribe Israel– se esforzaba en cada ocasión de subrayar la omnipresencia de filosofías ateas, deístas y materialistas a lo largo de la historia del pensamiento, con la intención casi deliberada, pareciera, de incitar a sus lectores a dirigirse hacia el pensamiento radical... Bayle citaba en efecto frecuentemente y con aprobación a pensadores como Zenón de Elea, Jenófanes, Meliso, Parménides, Anaxágoras y Demócrito entre los filósofos de la antigüedad, y nunca dejaba de mostrar sus vínculos con Spinoza... Bayle indica asimismo que la idea de Dios elaborada por Jenófanes es ‘de una impiedad abominable’, y agrega: ‘es un spinozismo más peligroso que el que

entre sinofilia y radicalismo (la expresión “ateo virtuoso” es referida tanto a Spinoza como a Confucio), que tiene una especial explicitación en los escritos de Isaac Vossius³⁵.

Bajo la inspiración del texto de Bayle, el artículo sobre “Spinosa” que Denis Diderot –filósofo considerado “radical” por J. Israel– escribe para la *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et de métiers* (1751–1780)³⁶, interpreta el spinozismo como expresión de una experiencia del mundo muy antigua, que remite tanto a la doctrina del “alma del mundo” en los estoicos, como a muchas otras filosofías del occidente y del oriente –por lo pronto, el nombre de Spinoza aparece en la entrada de la *Enciclopedia* dedicada a la “Filosofía de los Chinos”, donde escribe Diderot: “Si ese sistema es tan antiguo como se pretende, no es posible asombrarse lo suficiente por las expresiones abstractas y generales con las que se halla concebido. Debemos admitir que esas expresiones, que durante tanto tiempo han hecho de la obra de Spinoza algo tan ininteligible entre nosotros, no hubiera sido un obstáculo para los *Chinos* hace seiscientos o setecientos años: la lengua espantosa de nuestro ateo moderno es precisamente la que ellos hablaban en sus escuelas”³⁷.

En el artículo “China (de la)” de su *Dictionnaire philosophique*, Voltaire refiere una polémica entre Christian Wolff y Johachim Lange, quien había acusado al primero de “spinozismo” a causa de texto conocido

refuto en el artículo *Spinoza*. Insistía, sobre todo, en la omnipresencia de Spinoza en el pensamiento del Renacimiento” (Jonathan Israel, *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650–1750)*, Éditions Amsterdam, Paris, pp. 171–172).

³⁵ Antiguo amigo de Menasseh ben Israel y de Huygens, Isaac Vossius (1618–89) mantuvo trato con Spinoza a partir del interés común en cuestiones de óptica y de química. En una carta a Jelles de 1669, aún en Voorburg, escribe el filósofo: “Del asunto Helvetius he hablado con el señor Vossius, quien... se desternilló de risa y hasta se asombró de que yo lo consultara sobre tales trivialidades” (Spinoza, *Epistolario*, cit., p. 165). No es imposible que Spinoza haya conocido el libro *Castigaciones ad scriptum Georgii Hornii de Aetati Mundi* (La Haya, 1659), en el que consta su posición con respecto a China.

³⁶ Las voces “Spinosa” y “Spinoste” fueron escritas por Diderot en 1759 y constan en el volumen XV de la *Encyclopédie*, publicado en 1765. Si bien es esta su referencia explícita más relevante, la presencia del filósofo amstelodano se halla esparcida en varios artículos, desde el volumen I mismo, donde su nombre es invocado también en las voces “Alma”, “Ateos” ó “Ateísmo”.

³⁷ Diderot, “Chinois (philosophie des)”, en Diderot / D’Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et de métiers*, vol. III, p. 346.

como *Oratio de Sinarum*. En efecto, en 1721 Christian Wolff había sido nombrado rector de la Universidad de Halle y su discurso inaugural, la *Oratio de Sinarum philosophia practica* [*Acerca de la filosofía práctica de los chinos*]³⁸, desencadenaría una virulenta polémica con teólogos y académicos –en particular con Lange (1670–1744), quien lo acusa públicamente de ateísmo y de *spinozismo*. Recurriendo al ejemplo de los chinos confucianos, el objetivo del *Prorektoratsrede* era pues mostrar que los principios éticos son independientes de la creencia religiosa. Wolff sostiene allí que la moral de los chinos se basa en el conocimiento, a través de la razón, de las nociones de bien y de mal y que, por lo tanto, el ejercicio de la virtud depende de la investigación racional de la naturaleza. Independiente de toda revelación, la moral se funda únicamente en la razón. El ser humano es, por tanto, capaz de actuar de manera virtuosa a partir de sus propias capacidades, sin necesidad de una norma exterior que lo provea de un criterio para juzgar el bien. Los chinos, según Wolff, son el perfecto ejemplo de los ateos, pues no conocen al creador del universo, y sin embargo son virtuosos, pues su virtud es mundialmente reconocida. De modo que la moral es posible aún sin una religión revelada³⁹ –argumento que había sido anticipado por Pierre Bayle en *Continuation des Pensées diverses sur la Comète*, donde sostenía en efecto que el admirable orden político y moral de los chinos prescinde de la religión.

Refiriéndose a esta historia, escribía Voltaire: “El célebre Wolff, profesor de matemáticas de la Universidad de Halle, pronunció en cierta ocasión un excelente discurso haciendo el elogio de la filosofía china; elogió esa antigua especie de hombres que difiere de nosotros en la barba, en los ojos, en la nariz, en las orejas y en el razonar; elogió, decía, que los chinos adoraran a un Dios supremo y amaran la virtud; de este modo hacía justicia a los emperadores de la China, a los *kalao*, a los tribunales, a los letrados. La justicia que se debe a los bonzos es de otro género”. Mientras Wolff, continúa Arouet, atraía a Halle miles de estudiantes de todas las naciones, “en la misma universidad había un profesor de teología llamado Lange que no atraía a nadie; este hombre, desesperado de helarse de frío,

³⁸ M. Albrecht realizó una edición bilingüe de la obra: Christian Wolff, *Oratio de Sinarum philosophia practica/ Rede iiber die praktische Philosophie der Chinesen*, Meiner, Hamburg, 1985.

³⁹ Cf. Wolff, *Oratio de Sinarum*, pp. 24 y ss. Sobre este texto, ver María Jimena Solé, *Recepción, interpretación e influencia de Spinoza en Alemania durante el siglo XVIII*, Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires, inédito, pp. 111–112.

solo en su aula, quiso, como es natural, perder al profesor de matemáticas; según la costumbre de sus semejantes, no dejó de acusarle de no creer en Dios. Lange y su séquito de intrigantes convencieron al rey, quien envió al filósofo matemático un dilema que le permitía salir de Halle en el plazo de veinticuatro horas, o ser ahorcado. Y como Wolff razonaba muy cuerdateamente, no dejó de abandonar la ciudad”.

Voltaire ironiza pues contra los escritores europeos que, sin jamás haber estado en Pekín, acusan al gobierno chino de ateísmo, y concluye con una explícita afirmación de la superioridad religiosa de los chinos: “La religión de los letrados es también admirable. Ninguna superstición, ninguna leyenda absurda, ninguno de esos dogmas que insultan a la razón y a la naturaleza... El culto más sencillo les ha parecido el mejor desde hace más de cuarenta siglos...; se contentan con adorar a un Dios con todos los sabios de la tierra, mientras que en Europa se está dividido entre Tomás y Buenaventura, entre Calvino y Lucero, entre Jansenio y Molina”⁴⁰.

Cuatro. La primera *Spinoza–Renaissance* con el *Pantheismusstreit*, considera al vocablo “spinozismo” como equivalente de “filosofía”. La historia de la filosofía occidental es concebida –por ejemplo por Jacobi– como una prehistoria del spinozismo, donde la razón alcanza su forma última y accede finalmente a su completa potencia de explicación del mundo. No hay otra filosofía que la de Spinoza y quien se decida a filosofar deberá comenzar por ser spinozista. El poder de la razón comienza aquí el desarrollo de su propia plenitud, con independencia de las implicancias que esa afirmación pudiera contener.

Sin embargo, al mismo tiempo, la recepción de Spinoza en los siglos XVII y XVIII detecta algo que trasciende el poder de la explicación racional, del cual el sistema de Spinoza es considerado emblema [por supuesto no es este el caso de Kant, que lo califica como una filosofía del misticismo, dogmática e incomprensible]; algo que trasciende la razón filosófica y matemática; algo incluso no–filosófico en ruptura con la representación del spinozismo como punto de llegada de una historia que habría quedado definitivamente atrás, que más bien permite vincularlo a maneras muy antiguas de pensar el mundo, en culturas muy distintas y muy distantes. Una dimensión *arcaica* en la filosofía de Spinoza, que permite su vinculación con sabidurías antiguas, tal como lo advirtieran, según se ha visto, Leibniz, Malebranche, Bayle, Wolff, Diderot, Voltaire, como así también

⁴⁰ Voltaire, “Diccionario filosófico”, en *Obras*, cit., pp. 508–511.

Herder (quien concibe el spinozismo en tanto expresión de principios dispersos en las culturas más remotas), Schopenhauer (para quien Spinoza es como una “planta tropical en Europa” y cuya “verdadera patria espiritual fueron las orillas del sagrado Ganges”), o Hegel mismo (quien en la *Ciencia de la lógica* y en las *Lecciones de filosofía de la religión* lo vincula con el panteísmo hinduista).

Ese elemento arcaico que el pensamiento de Spinoza contiene en lo más profundo y libera llegado el caso, es lo que hay en él de más peligroso para el orden político fundado en la *revelatio*. No obstante todas las dificultades técnicas de una filosofía no precisamente escrita *ad captum vulgi*, lleva consigo algo simple y elemental, muy antiguo, pasible de ser comprendido por *cualquiera* y abrir la posibilidad de un spinozismo popular que ha logrado conmover las estructuras religiosas y las jerarquías políticas. Pues el “ateísmo”, allí están los chinos para probarlo, es más antiguo que la revelación —y quizás, también, una invariante de la experiencia humana que irrumpe una y otra vez en las culturas, se regenera en las filosofías más distantes en el espacio y más separadas por el tiempo.

TRAYECTO VI

Mesa Redonda Atrapados en Spinoza

Los textos que siguen a continuación corresponden a una mesa redonda formada por los integrantes del *Grupo de Estudios Spinozianos* de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, dirigido por la Dra. María Jimena Solé. El grupo se conformó informalmente en 2008 y luego se formalizó como Grupo de investigación con los siguientes Proyectos de Reconocimiento Institucional: “La noción de *individuo* en Spinoza como problema ontológico–político” (2009–2010) y “La noción de individuo como categoría central en la teoría política Spinoza” (2011–2012). Agradecemos a los organizadores del Coloquio Spinoza por habernos permitido presentar estos textos, tan distantes de lo que suele ser una ponencia en eventos académicos similares, y a los asistentes, por haber recibido nuestras reflexiones con tanta tolerancia, por sus comentarios alentadores y por haber compartido con nosotros, con gran generosidad, sus propias experiencias personales con Spinoza.

Spinozismo en acción o La tarea de leer la *Ética* de Spinoza en equipo

María Jimena Solé (UBA/conicet)

Hace aproximadamente dos años algunos alumnos de la carrera me propusieron armar un grupo de lectura y discusión sobre la *Ética* de Spinoza. Más allá de que me encantó la idea por cierta tendencia natural en mí al trabajo en conjunto, admito que sentí que era mi obligación aceptar. No sólo porque la propuesta contradecía eso que muchas veces oí en los pasillos de nuestra facultad (esto es: que los estudiantes son como una masa inerte y apática a la que les da lo mismo cualquier cosa). Sino sobre todo porque yo acababa de dar en mi comisión de Historia de la Filosofía Moderna unas cinco o seis clases sobre Spinoza. El pedido de leer bien, detenidamente, la *Ética* me confirmaba una vieja sospecha: el intento de hacer “entrar” a Spinoza en unas cuantas horas de clase está condenado al fracaso.

Pero si yo había creído que dar clases sobre la filosofía spinoziana era complicado, las reuniones del grupo de lectura de la *Ética* me enfrentaron a toda otra serie de complejidades. Me vi obligada a plantearme interro-

gantes reales y urgentes, tanto respecto de la filosofía spinoziana como respecto de la filosofía en general y, por supuesto, en respecto de cuál era y cuál debía ser mi rol dentro del grupo. La sensación que me invade al pensar en todo esto es que de todos los participantes, es probable que la que más haya “aprendido” de esta experiencia sea yo.

En tanto que yo era la “Profesora” inmediatamente ocupé mi *lugar natural*. De algún modo, durante el año que nos dedicamos a leer la *Ética*, mi función fue la de dirigir la lectura, señalar núcleos temáticos, indicar problemas del texto, hacer referencia a diferentes interpretaciones posibles, explicitar discusiones veladas con otros filósofos... Pero principalmente, mi función pasó a ser la de hacer “cerrar” su sistema. Sin haberlo previsto, me encontré en la trinchera junto a Baruch, intentando responder a los ataques –muchas veces muy justos– de los nuevos, entusiastas y sumamente irreverentes lectores. Confieso que más de una vez me planteé abandonarlo: que se defiendan solo, pensaba. Hasta que me di cuenta de que tal vez ni yo ni Spinoza debíamos adoptar esa posición “defensiva”. Esta fue una de las primeras cosas que aprendí a lo largo de esta experiencia de lectura grupal: un sistema filosófico no pierde su valor por dejar *cabos sueltos* sino que al contrario, es porque los deja que continúa siendo interesante, fructífero, atractivo. En vez de empeñarme en solucionar los problemas del texto, en responder a cada obstáculo que surgía en la lectura, quizás lo más correcto era dejarlos ahí, permanecer en ellos. Comencé a sospechar que lo que nos acerca a los filósofos que leemos no sea tal vez las respuestas que ellos dieron sino las preguntas que necesariamente tuvieron que dejar abiertas.

Esto fue lo que me hizo pensar que sería una buena idea que cada uno de los participantes escribiera un texto sobre algún aspecto de la doctrina expuesta en la *Ética*, pero que fuera un texto que no tuviera como objetivo explicar o defender una hipótesis interpretativa, que no tuviera en cuenta bibliografía secundaria, sino que reflejara un momento anterior: el de la reflexión en primera persona a partir de algo en la *Ética* que, por algún motivo, les generara atracción, curiosidad o dificultades. Un texto sin pautas formales, cuyo único requisito era el de reflejar la tarea que habíamos desarrollado: leer y discutir la *Ética*. No es sorprendente, ahora que lo pienso, que esta tarea haya motivado otra reflexión que ya no tenía que ver con algún aspecto particular de la filosofía de Spinoza, sino que apuntaba a una cuestión más general: los problemas y dificultades que genera en cada uno la lectura de la *Ética* como texto filosófico, los desafíos

que impone la escritura filosófica, la motivación que condujo a cada uno a leer la *Ética*, la búsqueda individual de ciertas respuestas, las expectativas y las decepciones, en fin: la relación personal que cada uno construyó con Spinoza. La consigna podía resumirse bajo el título “Spinoza y yo”, y en el momento de plantearla se perfilaba como lo más cercano, en definitiva, a una *catarsis*.

Me puse a pensar, entonces, acerca de todas estas cuestiones, en la temida primera persona; y luego de vencer varios impulsos por escribir cosas correctas, lindas, graciosas, en fin, “esperables”, me decidí a comprometerme con la consigna. “Spinoza y yo”. Esto fue lo que escribí:

La *Ética* fue uno de los primeros libros que me compré al poco tiempo de haber empezado a cursar Historia de la Filosofía Moderna, usado, en una librería cerca del Congreso. Fue una pura casualidad. Habíamos quedado en encontrarnos allí con dos amigas (porque ese día ponían a la venta una biblioteca de filosofía recién adquirida) y como llegué tarde ellas ya habían elegido los libros que querían. La *Ética*, en la edición de Fondo de Cultura, fue el primero —entre lo que aún quedaban— que llamó mi atención. Pero no leí el libro inmediatamente. Recién al final de ese cuatrimestre unos compañeros más avanzados en la carrera me invitaron a formar un grupo de lectura de Spinoza. Fue mi primer grupo de lectura y si bien fueron pocas reuniones, me sirvió, por un lado, para comenzar a ingresar a la filosofía de Spinoza y, por el otro, para darme cuenta de que los grupos de lectura eran una muy buena idea. Luego durante el verano preparamos el final de Moderna con mi grupo de amigos. Nuevamente tuvimos que enfrentarnos a la *Ética*, intentando desmenuzarla entre todos. El orden geométrico, que tanto molestaba a mis amigos, no me generaba ningún problema. Al contrario, yo que siempre odié la matemática, sentía una fascinación especial ante ese complejísimo resultado de la potencia y la libertad de un hombre que había vivido una vida tan particular más de trescientos años antes. Luego de dar el examen final (en el que hablé principalmente sobre Spinoza) uno de mis amigos me regaló su ejemplar de la *Ética*, la traducción de Vidal Peña en la edición de Orbis que todavía uso... porque él encontraba el texto insoportable y se había dado cuenta de que yo, inexplicablemente, me había enamorado de Spinoza.

No sé exactamente qué fue lo que me fascinó. La sensación que tenía era que había quedado *atrapada* en su sistema. Tiempo después leí que Pierre Bayle compara el sistema de la *Ética* con una telaraña y me enteré del juego de palabras que hace Nietzsche en algún lugar: “Spinoza–Spinne” (*Spinne* en alemán significa araña). Aún si tanto Bayle como Nietzsche concibieron esta imagen con un sentido negativo –para hacer referencia a las conclusiones absurdas de su filosofía o para denunciarlo como un pensador frío y calculador–, la comparación del sistema de Spinoza con una telaraña me pareció sugerente y, en cierto sentido, adecuado. Al menos me servía para explicar mi situación: yo venía a ser la presa, enredada en los hilos pegajosos e imposibles de cortar. Es cierto que la imagen parece sugerir que hay algo de azaroso o accidental en el hecho de que una presa caiga en la trampa de la araña. Podría pensarse que hay algo de pasividad en una presa que sólo espera a ser devorada por su captor. Pero *spinozianamente* todo eso queda refutado: todo tiene una causa y las consecuencias negativas del padecer terminan en cuanto uno toma consciencia de cuál es su lugar en el mundo. Y quizás Fichte tenga razón al decir que el sistema filosófico que cada uno adopta depende del tipo de ser humano que cada uno es. No lo sé, la cuestión es que me hice spinozista o descubrí que siempre lo había sido... y entonces todo cambió: la telaraña en la que pensaba que estaba atrapada no fue para mí una trampa sino un hogar y en vez de luchar por escapar o de esperar pacientemente la inevitable llegada del predador, me dispuse a explorar el material del tejido, a seguir la geometría de la tela, a disfrutar de su complejísima trama. Spinoza era mi filósofo y yo no podía sino estar atrapada en su telaraña. Esa situación que había parecido azarosa se transformó en necesaria, en absolutamente libre. Los congresos en Córdoba y el contacto con otros “spinozistas” no hicieron sino confirmarlo: yo no era la única allí atrapada ni era la única feliz por estarlo.

La reflexión acerca de mi relación con Spinoza –al igual que, como comprobé en la reunión en la que cada uno de los participantes del grupo leyó lo que había escrito– fue sumamente iluminadora... Porque, ¿qué se hace cuando se descubre una filosofía que nos interpela al punto de poder llamarla propia? *Se la comparte*. Por eso, pensándolo bien ahora, me doy cuenta de que haber aceptado comenzar un grupo de lectura de la *Ética* no fue sólo un resultado de mis simples ganas de hacerlo ni de mi responsabilidad docente. “Conocer y procurar que muchos conozcan conmigo” –o algo así– escribe Spinoza en el *Tratado de la reforma del*

entendimiento.¹ Y es como si él hubiese encontrado la manera de que necesariamente pongamos esa máxima ética en práctica. Porque así como el orden geométrico es el más adecuado para exponer su filosofía, pues se superpone con el orden mismo de la razón y nos permite ser testigos y a la vez ser partícipes del despliegue mismo del universo a lo largo de la sucesión de demostraciones, de igual manera la *Ética* parece un libro escrito para ser leído en conjunto, pues el ejercicio de la discusión y la reflexión colectiva es en sí mismo la confirmación de lo que allí se expone: que somos individuos pero que no somos sustancias, que somos partes de un único ser y estamos atravesados por lazos invisibles que nos mantienen unidos y que si todos nos proponemos un mismo fin, el resultado es la conformación, al menos por un rato, de una única cosa singular más grande y más potente.² El astuto Spinoza debe haber pensado que la complejidad de su texto obligaría a los lectores a reunirse, leer y discutir sus ideas y que al hacerlo verían confirmada su teoría. Leer la *Ética* en grupo es un auténtico ejercicio spinozista... y la alegría que me acompaña luego de cada reunión (una alegría muy particular, que nunca experimenté después de una sesión de lectura solitaria) no hace sino confirmar la tesis central de la *Ética*.

Me doy cuenta ahora, al escribir estos párrafos –los más autorreferenciales que he escrito en mi vida– que la reflexión acerca de “Spinoza y yo” conduce siempre inevitablemente a esta otra: “Spinoza y nosotros”.

¹ La cita exacta es: “Este es, pues, el fin al que tiendo: adquirir tal naturaleza [el conocimiento de la unión del alma con toda la Naturaleza] y procurar que muchos la adquieran conmigo; es decir, que a mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y con mi deseo.” (TRE p. 8)

² “Entiendo por cosas singulares las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada; y si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular.” (E II, def. 7).

Con las gafas de Spinoza

Laura Romina Martín (UBA)

En las siguientes líneas me propongo poner de manifiesto algunas dificultades y paradojas con las que me he ido encontrando a lo largo del trabajo de lectura individual y discusión grupal de la *Ética demostrada según el orden geométrico*.

En este sentido, quisiera comenzar destacando aquella que fue para mí la primera y la más compleja de las dificultades con las que me encontré. Me refiero a la tarea, ardua y lenta, que implicó desentrañar los principios ontológicos de los que parte el autor, a fin de percibirlos con claridad y distinción, sumándose a esa dificultad el constante estado de alerta en el que debía mantenerme para evitar la prevención y la precipitación, es decir, que debía leer sin caer en la confusión de otorgar a los términos y conceptos usados por Spinoza desde el inicio de su obra, la significación que los mismos términos arrastraban desde la tradición. Mi lectura debía por tanto hacer el esfuerzo de soltarse de la involuntaria sujeción a la autoridad (de Aristóteles, de Descartes, etc.) y ensayar una suerte de sublevación que me permitiera incorporar la (re)significación spinoziana a nociones tales como sustancia, accidente, Dios, causa, fin, error, etc. Sin embargo, cabe destacar, que con el devenir de nuestras reuniones nos hemos encontrado, a la manera de condición *sine qua non*, con la necesidad de aceptar estos principios ontológicos, tal como Spinoza los propone, aunque fuéramos dejando algunos cabos sueltos, si persistíamos en el objetivo que nos reunía de leer y discutir la obra en su totalidad.

Ahora bien, debo en lo que sigue destacar con la mayor sinceridad que me he propuesto al escribir estas reflexiones, que el intento de superación de esta etapa resultó ser para mí una significativa trampa. El intento de comprender correctamente la ontología del filósofo holandés, me condujo al extremo de una tal asimilación o internalización de la misma que he caído repentinamente en la insólita situación de ver el mundo, a partir de entonces, bajo una única óptica: la spinoziana. Así, desde un momento determinado pero a la vez impreciso todas mis lecturas filosóficas, literarias, periodísticas, y hasta los hechos más cotidianos, podían expresarse para mí en términos spinozianos. Sorpresivamente la aceptación de dichos postulados ontológicos devino en una lectura spinoziana de autores y teorías incluso anteriores al mismo Spinoza.

Para revertir semejante extravagancia, he considerado que esta ilusión óptica podía explicarse en términos de las influencias filosóficas que decantaron en el pensamiento y en la obra de nuestro autor; y a la vez, podía yo estar percibiendo las influencias que el mismo Spinoza habría hecho sobre el pensamiento de filósofos posteriores. Sin embargo, lo peculiar del asunto que destaco es que entre estas posibles influencias, me he topado no sin asombro, con doctrinas filosóficas de notoria oposición entre sí, e incluso algunas claramente opuestas al pensamiento del mismo Spinoza.

Así, por ejemplo, revisando la historia de la filosofía desde sus orígenes, me encontré con un Heráclito que repentinamente ¡me sonaba spinozista! El cambio incesante de las cosas del mundo que hace que todo fluya, junto a lo ilusorio de aquello que aparenta permanecer sin cambio alguno, y el orden armónico garantizado por el *logos* ¿La sustancia?

Más adelante, ¡Platón me sonaba spinozista! Todo el universo fundamentado en la Idea del Bien ¿De nuevo la sustancia? Y a la vez la misión del sabio, o de aquel que retorna a la caverna, de eliminar los prejuicios y las ilusiones de los hombres que viven sumergidos en el mundo de la imaginación.

Lo insólito es que luego, ¡era en Aristóteles que encontraba pensamientos del marrano! “El [nombre] ente tiene muchos significados, pero todos ellos en relación con algo único y con una naturaleza única”¹. Es decir que el ser es o bien en sí, o bien en otro. Incluso su concepción teleológica o finalística de la naturaleza, notoriamente opuesta al pensamiento de Spinoza, resonaba spinoziana desde momento mismo en que el Estagirita identifica la causa final con la causa formal, siendo ésta inmanente a las cosas mismas ¿Su *conatus*? Finalmente, me he encontrado frente a ciertos párrafos de la *Ética Nicomaquea* totalmente ofuscada por una pantalla que me forzaba a una lectura signada por el pensamiento spinoziano. Un ejemplo de ello lo constituye un pasaje en el cual refiriendo Aristóteles a la actividad de la mente como la perfecta felicidad del hombre, nos dice que una vida puramente basada en tal ejercicio “sería [sin embargo] superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que *hay algo divino en él*”².

¹ Aristóteles, *Metafísica*, introd. trad. exposiciones sistemáticas e índice Hernan Zucchi, ed. DeBolsillo, 2004, IV (GAMMA) 1003 a35.

² Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, trad. y notas Julio Palli Bonet, X, 7, 1177 b25 ss. La cursiva es mía.

Entre las doctrinas filosóficas posteriores al mismo Spinoza mencionaré, para no extenderme por demás, sólo un aspecto de una de aquellas en las cuales nuevamente y ya por demás sobresaltada frente a esta situación, me sorprendí interpretando lo leído bajo un halo spinoziano, me refiero ahora a otra propuesta ética, esta vez la kantiana. Así, en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant nos dice *grosso modo* que la “voluntad santa” es aquella buena voluntad que realiza la ley moral de una manera espontánea, por lo tanto es libre, y no constreñida, puesto que en ella deber y querer coinciden. Obra por deber siguiendo la ley en sí misma.³

Cabe hacer aquí una aclaración. Lo que pretendo en estas líneas es meramente la reflexión de una situación estrictamente subjetiva acerca de mi experiencia con la lectura de la *Ética*. No estoy afirmando que haya una identidad entre estas doctrinas filosóficas y la de nuestro autor, puesto que una afirmación tal requeriría al menos una fundamentación con cierta rigurosidad; y lo que aquí pretendo es simplemente reflejar los avatares particulares por los que he ido avanzando a lo largo de la lectura de la *Ética*, y de su puesta en debate.

Dada esta incomodidad de encontrarme haciendo lecturas spinozianas de obras que no lo eran, ha resurgiendo en mí esta extraña sensación, de la cual con esfuerzo he intentado apartarme, de ver el mundo como si fuese a través de gafas pulidas por las manos del mismísimo marrano. Tal como se vale Paton para ilustrarnos la gnoseología kantiana⁴ de la propuesta de imaginar que los hombres nacemos con unas gafas azules con las cuales “azulamos” el mundo al percibirlo, del mismo modo, creí yo haber obtenido a partir de la lectura minuciosa del texto de Spinoza, gafas, pero esta vez no innatas sino confeccionadas especialmente para mí por el autor de la *Ética*.

La segunda de las apremiantes consecuencias de la lectura, comprensión y asimilación de la obra mencionada, y que quiero poner aquí de relieve, tuvo lugar respecto a una ingenua pero persistente sospecha de que el extenso abanico de problemas filosóficos encontraba de alguna manera una resolución (o tal vez una *disolución*) en el planteo filosófico spino-

³ Véase, Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, estudio introductorio y análisis de las obras Francisco Larroyo, octava edición, ed. Porrúa, México, 1995. Cap. IV.

⁴ Cf. H. J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, London, Allen & Unwin, 1951, I, pp. 166, 168–169.

ziano, dada justamente su ontología. Problemáticas tales como el paso de lo finito a lo infinito, o de las relaciones entre el cuerpo y el alma, por mencionar sólo algunas, conseguían resolverse en la totalidad absoluta, la cual resulta ser una suerte de red de la que emanan o se siguen sus modificaciones, y en la que a la vez todas ellas finalmente se diluyen.

Ahora bien, esta consideración de la filosofía del judío me condujo a una problemática particular, que el mismo autor se propone explicitar a partir del libro II de la *Ética*. El tema al que hago referencia es la pregunta por la efectiva posibilidad que los hombres tenemos de gozar de la beatitud o felicidad suprema. Ésta es una cuestión que parecía evadirse de mi lectura de resolución en la disolución, puesto que revelaba una llamativa paradoja.

Precisamente, dadas las condiciones ontológicas en las cuales los hombres somos situados por el autor, a saber: como inmersos en una red de causas o leyes necesarias y eternas que escapan por completo a nuestro conocimiento y potestad; como modos finitos, que en tanto partes de la totalidad sustancial padecemos mayoritariamente por causa de la afección de cuerpos exteriores sobre el nuestro; – que estos choques entre cuerpos, considerados desde plano de los afectos, generan en los hombres pasiones, tanto tristes –odio, miedo, envidia–, como alegres –amor, aprobación, esperanza–, haciendo que el ánimo fluctúe de un momento a otro por desconocer precisamente el orden de causas que nos atraviesan y atravesarán a lo largo de nuestras vidas. Entiendo que se sigue entonces que los hombres estamos inhabilitados naturalmente para gozar de una felicidad plena, convirtiéndose ésta un ideal inalcanzable. Al mismo tiempo, cualquier esfuerzo por intentar gozar de ella implica necesariamente, al menos *prima facie*, la incongruencia de disolver nuestras particularidades en beneficio de la totalidad. Es decir que, la búsqueda de la felicidad se vuelve para los hombres una suerte de “suicidio” [remito al trabajo presentado por Mariano Cozzi en esta misma mesa], de desenlace del ámbito cotidiano de los hombres que es la imaginación, que si bien es un ámbito de duración y corporalidad es también aquel ámbito que nos identifica y particulariza.

Sin embargo, entiendo que el mismo Spinoza concibe la felicidad no como inalcanzable, pero sí como un logro “arduo”, “difícil y “raro”. Puesto que la misma está ligada estrictamente al conocimiento de uno mismo, de Dios y del orden legal de la naturaleza. Y este conocimiento lejos de provocar una disolución de los hombres, permite el aumento de nuestra

potencia y la posibilidad de afirmarnos como verdaderamente existentes. Así, aunque se borren las huellas particulares, al conocer, no dejamos de ser, sino por el contrario, nos immortalizamos⁵.

Lo que quisiera destacar respecto a esta segunda impresión de la lectura de la *Ética*, de creer que el abanico de problemas filosóficos se disolvía en Spinoza, es que esta sospecha ha perdido la fuerza con la que primariamente surgió al encontrarme con una problemática en la cual la propuesta spinoziana no es intuitivamente sencilla de comprender, y muchos menos fácil de poner en práctica, permitiéndome así hacer lecturas más críticas de su obra.

Finalmente y a modo de conclusión, he notado que la *Ética* es un libro que invita a ser leído y cautiva rápidamente la mirada, pero al mismo tiempo no consiente a ningún lector desatento, ni a ninguna lectura ligera e ingenua, puesto que enseguida lo convierte a uno en presa de un sin fin de extravagancias. Es por ello que destaco la importancia de la lectura en conjunto, puesto que quienes me acompañaron en esta tarea obraron como vigías cautelosos que han velado atentamente mi lectura.

⁵ Véase, Gebhardt, *Spinoza*, trad. Oscar Cohan, Losada, Buenos Aires, 2008.

El suicidio de Spinoza

Mariano Javier Cozzi (UBA)

El siguiente trabajo abordará la problemática del suicidio en la filosofía de Spinoza, pero lo hará desde una escritura –y por tanto desde una perspectiva– literaria. Esto último se debe principalmente a dos convicciones personales.

En primer lugar, creo firmemente que pueden abordarse temáticas filosóficas desde una mirada literaria, a partir de cuentos, novelas o poesías que, sin menoscabar la filosofía ni hacer de ella algo mediocre, pueden, en cambio, llegar a cierto público que jamás se hubiese interesado por un tratado o una monografía estrictamente académica. Una manera metafórica y narrativa es, además, sumamente efectiva. Es decir que, si uno busca transformar la realidad que lo rodea y en especial a las personas con las cuales necesaria y constantemente se convive, es muy útil llegar a ellas por el camino invisible de los sentimientos, de las analogías y los sucesos cotidianos, por el camino implícito y tácito que no se dice (pero se grita) y no sólo mediante argumentos lógicamente correctos.

En segundo y último lugar, considero que la escritura literaria permite una mayor apertura al diálogo, a la posterior discusión y problematización de todo lo que se ha escrito. A través de diversos personajes, el autor puede expresar proposiciones contradictorias sin contradecirse a sí mismo, tan sólo para mostrar la ineludible ambigüedad de la noción o temática en cuestión. Sus afirmaciones, además, expresadas en el modo de la ficción, no son tan perentorias ni concluyentes y se puede, de esta forma, hacer de la verdad una construcción colectiva, en la cual cada uno se reconoce, simplemente, como mero obrero, como quien tan sólo aporta un ladrillo y cede su obra para que otro la continúe.

Por esto no debe entenderse que rechazo toda otra manera de hacer filosofía. Muy por el contrario. Pero en esta ocasión –y acaso procurando una posición en clara disidencia con la estructura e incluso el lenguaje que caracteriza a Spinoza– he elegido el modo literario.

A continuación, pues, ofreceré el cuento intitulado:

El suicidio de Spinoza

El doctor Lodewijk Meyer entró a la pequeña habitación y quedó paralizado en el acto, sus brazos colgando inertes a ambos lados de su cuerpo rígido y tieso, su mirada perdida y al mismo tiempo fija sobre el cadáver de su amigo. Allí, frente a sus incrédulos ojos, estaba Spinoza. O al menos su sombra, aquella difusa estela que había dejado tras su paso, aquel delgado y débil cuerpo que yacía postrado sobre la enclenque cama de madera. ¿Qué habrá sido de su alma?, fue lo primero que pensó Meyer. ¿Por dónde andará? ¿Qué se hace ahora con el paralelismo?, se preguntó. Pero observó su entorno y creyó descubrir también allí, disperso entre la biblioteca, algunos lentes pulidos y unas cuantas hojas manuscritas, a su fiel compañero. ¿Por dónde andará?, volvió a indagar en voz alta. Pero tan sólo escuchó la respuesta silenciosa del viento que aún penetraba en el cuarto a través de la puerta abierta.

Junto con aquella corriente de aire, segundos más tarde, Hendrick van der Spyck ingresó a la habitación. Su primera reacción fue un grito ahogado, un aullido mudo que se atragantó en su garganta y agujereó su corazón.

—¿Qué...? ¿Qué sucedió? —alcanzó a tartamudear. Pero enseguida hubo de sostenerse de una silla, pues tambaleaba y estaba a punto de desmayarse.

—No lo sé. Acabo de llegar —le respondió el doctor mientras corría a ayudarlo—. Lo encontré allí. O... O mejor dicho no lo encontré... —suspiró ensimismado.

—Pero... ¿Qué habrá ocurrido? ¿Acaso...? —. Pero van der Spyck, el pintor, no pudo concluir la frase, pues no se atrevía siquiera a mencionar semejante acontecimiento. Se detuvo, respiró hondo y procuró reiniciar su pregunta. ¿Acaso se habrá suicidado? —murmuró al fin, su voz convertida en un hilillo de sangre apenas audible.

Lodewijk Meyer negó repetidas veces con su cabeza.

—Aunque lo hubiera hecho jamás podríamos confesarlo —sentenció—. Aquel acto echaría por tierra todo su pensamiento. La vida del filósofo destruiría su filosofía.

—¿Por qué?

—Porque el suicidio, según Spinoza, es imposible.

—Pero... ¿Cómo? —protestó van der Spyck—. ¿Y toda esa gente que...? Se interrumpió, aún conmovido, y se limitó a deslizar el dedo índice

sobre su propio cuello al tiempo que bajaba sus párpados e inclinaba la cabeza hacia un costado, como un peso muerto.

—Esa gente no se suicida. Lo creen, equivocadamente, pero es imposible. Nuestro amigo... —balbuceó el doctor, sin atreverse siquiera a mirar hacia el sitio donde descansaba el cuerpo del filósofo. Enseguida tosió, como si necesitara aclarar la voz (o tal vez contener alguna lágrima que pujaba por brotar desde sus pupilas), y firme, con una firmeza que intentaba ocultar la triste vacilación, continuó: —Nuestro amigo habría asegurado que todas esas personas no actúan. Él habría dicho que sólo se dejan arrastrar por las pasiones, por los sentimientos, y, así, la muerte los encuentra, los atrapa... Pero es una muerte ajena, lejana. Una muerte que no se imponen a sí mismos sino que les cae desde afuera, como un felino que se arrojara desde lo alto de un árbol sobre su presa. Ellos mueren, simplemente, pero no se matan. Matar implica más, mucho más. Matar es un acto y todo acto debe ser producto de la razón, no de las pasiones.

—No entiendo. ¿Acaso la razón no podría conducir al suicidio? —insistió el pintor—. ¿Acaso contemplar este mundo en su totalidad, sabiendo todo cuanto ocurre en él, no podría seducirnos hacia el abismo de la nada?

—Jamás. Al menos así lo entendía Spinoza —se defendió Meyer—. ¿Cómo podría la razón proponer semejante acto? Es imposible. El universo entero es racional, ¿no lo ves? —indagó señalando su entorno, procurando abrazar con sus brazos extendidos todo cuanto se encontraba a su alrededor—. Nosotros somos racionales. Sí... También nosotros... —musitó—. Y nuestra razón se expresa en nuestra esencia, en nuestro *conatus*, en nuestro afán por vivir y vivir siempre más, más aún. Todos nosotros intentamos aferrarnos a la existencia con uñas y dientes. El mundo entero procura expandirse sobre la línea de la vida, extenderse y nunca extinguirse. Eso es la razón, eso es lo que ella ordena. Lo sabías, ¿verdad?

El otro dudó durante algunos segundos.

—Ven. Acompáñame —lo invitó Meyer, impaciente—. Ven —insistió tomándolo de la mano y obligándolo a moverse. Ambos hombres avanzaron hacia la mesa y se inclinaron sobre algunas hojas manuscritas que se encontraban allí. Tras largo rebuscar entre ellas, el doctor encontró lo que buscaba y, con un nuevo brillo en sus ojos, triunfante, exclamó: —¿Lo ves? Mira —lo exhortó. Y, acto seguido, leyó:

Cada cosa...

Pero enseguida se detuvo, asustado, y se volteó hacia el cadáver, pues creía haberlo oído hablar. Habrá sido el viento, pensó para sus adentros

sacudiendo la cabeza. Y reinició la lectura:

*Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser.*¹

—¿Lo ves? ¿Puedes verlo? Eso es la razón. Y esa es nuestra razón —afirmó Meyer, extasiado. Y de inmediato saltó a la siguiente línea:

*El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma*².

—¿Entiendes? Y...

—No, espera —lo interrumpió el retratista—. No leas más, por favor. Cada vez que lo haces siento que... —. Se detuvo y, con dedo tembloroso, señaló el cadáver —. Como si reviviera —añadió a modo de explicación.

—Bien, bien —condescendió el otro—. ¿Pero entiendes? Si nos guiamos por la razón, que es la única manera en que podemos actuar, ella nos obligará necesariamente a permanecer vivos. Y más aún: nos obligará a acrecentar nuestra vitalidad, nuestra fuerza, nuestro ímpetu. No podemos matarnos... Sólo morir —dijo al fin, observando furtiva y momentáneamente a su amigo y compañero. Luego, entristecido, agachó su cabeza, dispuesto a irse.

—Espera —lo detuvo van der Spyck—. ¿Y si se tratara de un verdadero acto racional? ¿Y si afirmáramos que Spinoza se suicidó precisamente por seguir a su razón hasta las últimas consecuencias? ¿Y si dijéramos que lo hizo justamente para elevar su potencia al máximo punto posible?

—Pero... Pero... —tartamudeó su interlocutor, confundido—. Pero eso es imposible.

—No tanto —dudó el otro—. Tal vez Spinoza fue verdaderamente racional. Quizás exageradamente racional. Tal vez él, como sólo pocos hombres han podido hacer, comprendió que no hay acto más racional que el suicidio...

—No... No puede ser...

—Espera. Escúchame. No hablo de cualquier suicidio. Tal vez sólo haya sido la tuberculosis... ¿Pero acaso no es cierto, también, que nuestro amigo se suicidó poco a poco, día a día, para alcanzar el conocimiento que pudiera ayudar al resto de la humanidad? ¿Acaso no ha arriesgado su propia piel al publicar sus escritos? ¿Acaso no ha vivido frugalmente en pos de su obra? Tal vez haya sido a causa de la razón, ¿no lo crees? Tal vez Spinoza comprendió que el hombre, como modo, como parte de la

¹ B. Spinoza, *Ética*, Parte III, Prop. VI.

² *Ibid.* Prop. VII.

Sustancia, debe entregarse a ella, debe donarse y darse por ella. ¿Qué otro acto más racional?, ¿qué otro acto podría permitirnos acrecentar de aquel modo nuestra potencia? Ninguno –sentenció–. Sólo la entrega a la totalidad. Puedes llamarla como quieras, puedes llamarla Humanidad, Dios, Estado, Naturaleza, Universo, Vida, Todo o Nada, pero, de cualquier modo, lo único importante es la donación. El suicidio, bien entendido. El empaquetarnos y rodearnos con un bello moño para, así, regalarnos.

–¿Regalarnos?

–Regalarnos, brindarnos, donarnos a una instancia superior. Y así formar parte de ella. Suicidarnos para vivir aún más. Sumergirnos en la más honda oscuridad para resurgir de ella como el fénix, como ardientes llamaradas.

–Pero entonces no hay muerte. Hay acto: se mata. Pero nadie muere. Ya no hay suicidio.

–No –lo contradijo el pintor–. Aún hay muerte. Quien muere es el individuo, el individuo que se entrega en pos de la totalidad.

–Pero el individuo... ¿Qué es el individuo? No, no... –musitó Meyer, confuso y negando una y otra vez con su cabeza–. No. Esto es demasiado complejo. Además... –añadió con un gesto de desdén. Pero se interrumpió, indeciso.

–¿Además? –lo apuró el otro.

–Además Spinoza nunca dijo nada acerca de todo esto.

–Es cierto –admitió Hendrick van der Spyck–. Pero no importa tanto lo que Spinoza haya dicho sino lo que nosotros podemos decir de él, con él, contra él, a partir de él, ¿no?

–Puede ser... Puede ser... –aceptó al fin el doctor, un tanto resignado, un tanto convencido y otro tanto cansado y aburrido–. Pero el tema del suicidio mejor no lo mencionemos.

–Es demasiado complejo –apoyó el pintor–. No lo entenderían.

–Lo mejor será culpar a la tuberculosis.

–Será lo mejor, sin duda.

Y ambos se marcharon, cabizbajos y pensativos.

Spinoza. Bitácora de un largo viaje

Valeria Giselle Rizzo Rodriguez (UBA)

Introducción. Viejas e insistentes inquietudes

Desde la primera vez que leí la *Ética*, desde la primera página, hasta la última vez, hasta la última página, no pude dejar de sentir, como telón de fondo de todos los debates, de todas las lecturas, de todos los ataques y de todos los ensayos de defensa que emprendí, que siempre había algo que se me escapaba. No pude dejar de sentir que había algo así como una clave secreta que, al encontrarla, me daría pleno acceso al intrincado sistema spinoziano. Sin embargo, ¿acaso habría una clave? Y si la hubiera, ¿dónde buscarla?

Podrán acusarme de testaruda o de necia, pero poco me importa. Todo lo que sé es que tengo como compañera una genuina duda, que se está volviendo un verdadero estorbo entre Spinoza y yo. Por lo mismo, paralelo a todo otro trabajo, he decidido emprender la misión de su pronta aniquilación, con sumo cuidado y sumo placer. He decidido dejar de dudar. Claro que no puedo decir en qué estado quedará el mismo Spinoza, ante mis ojos, luego de la concreción de este humilde proyecto. Será un pedestal o será el polvo. ¿Tendré que abandonar el grupo?

En fin, esta vieja inquietud está íntimamente relacionada, entre otras cosas, con las definiciones que nos ofrece la Primera Parte de la *Ética* y las pruebas de Dios, que se encuentran en la Proposición XI de la misma parte. En otras palabras, si hay una clave secreta, para mí, está en la comprensión de tales cuestiones.

Desde un comienzo, lo que me interesa dilucidar es cuánto de nominalismo o de compromiso ontológico hay, por parte de Spinoza, con las definiciones, y particularmente, con la de Dios. Y, en el caso de que efectivamente haya un compromiso con lo definido, cómo se concilia esto con las pruebas de Dios. ¿Se tratan de pruebas de existencia o de existencia necesaria? Además, si, según el mismo Spinoza, tal existencia es, o debería ser, del orden de lo axiomático para cualquiera que piensa con claridad, cómo es que, aún así, la prueba; cómo es que existe una demostración de un axioma, sin caer en contradicción, sin caer en la disyuntiva de que o es un axioma y es indemostrable, o es demostrable, pero no es un axioma.

Para cerrar, tengo que confesar que la idea de salvarlo por el lado de la prueba de existencia necesaria me resulta muy tentadora, aunque no me termina de convencer.

Como si algo en mí se resistiera y quisiera hundirlo...

Capítulo I. Arduas lecturas, ensayos varios y conclusiones parciales

En un comienzo, consideraba esta cuestión como extremadamente problemática, puesto que entendía que para llegar a una aceptación y comprensión, si no plenas, al menos, buenas, del sistema spinoziano, no debían quedar cabos sueltos en el camino. Y que la parte más importante, el núcleo, de la ontología de Spinoza me resultara arbitrario o mal logrado me parecía inadmisibile.

Entonces comencé a leer cada uno de los artículos sobre la cuestión que llegaban a mis manos y a discutir sobre el tema con cada una de las personas que se prestaban al diálogo.

Así fue como empecé a sopesar distintas explicaciones posibles. Por ejemplo, que uno encuentre arbitrarias las definiciones porque, a diferencia de lo que sucede con Descartes, no contamos con el ascenso y el descenso argumental, es decir, la Ética vendría a representar sólo el momento sintético (de descenso), mientras que no contamos con el momento analítico, el momento en que se nos clarificaría el porqué de definir, entre otras cosas, a Dios de la manera en que se lo define. Llegué a la conclusión, entonces, de que esto sería algo que uno mismo, como lector, debería reponer.

Pensé en dos caminos: buscar en los otros escritos del mismo autor, algunas piezas que, al menos, ayudaran a completar el panorama; o tratar, por decirlo de alguna manera, de ponerme en la piel de Spinoza y ver qué camino él había seguido con mis propios ojos. Ambas tareas fueron muy poco fructíferas. La primera, quedo inconclusa, luego de dos abrumantes lecturas del epistolario del filósofo, después de las cuales sólo conseguí un hermoso compendio de frases antispinocistas escritas por la pluma del mismo Spinoza. La segunda, me resultó un cúmulo de meras suposiciones casi sin fundamento, contando entre los textos leídos, incluso con la biografía del holandés escrita por Gebhardt.

Luego, pasé a pensar en la polémica del nominalismo versus el compromiso ontológico, y todo el tema de las definiciones genéticas. Ambas partes de la polémica me resultaron bastante poco felices, quiero decir,

midiendo los pro y los contra de las dos, no pude encontrar ninguna que me cerrara del todo. Consideré, primero, que el nominalismo resultaba bueno en el siguiente sentido: siendo meras definiciones, sin ninguna consideración de existencia, las pruebas de Dios en la proposición XI, adquirirían una mayor necesidad en tanto pruebas, o demostraciones, de algo. Es decir, se hacía menos contradictorio el probar la existencia de Dios. De todas formas, descarté el nominalismo, ya que seguía dejando irresolutos algunos problemas: la arbitrariedad de lo incluido como características esenciales de lo definido y la calificación de axioma que Spinoza le otorga a la necesidad de la existencia de la sustancia (Prop. VII de la Primera Parte), es decir, de Dios (por la definición de Dios), volviéndola entonces, indemostrable, pero aún así demostrándola (Prop. XI).

Me parece importante aclarar en este punto, que el tema de la “axiomatización de la existencia” me resultaba crucial, en tanto lo percibía como sumamente paradójico. Puesto que, por más que él aclare que, para quien piensa realmente de manera clara y distinta, una demostración es completamente innecesaria (y por lo tanto, se trata de un axioma, cosa que por otro lado, dice explícitamente) y que la demostración la hace sólo para aquellos que confunden todo, si realmente se trata de un axioma, entonces es absolutamente indemostrable, y no puede ni siquiera admitir algo así como “demostraciones selectivas”, ya que lo esencial del carácter axiomático es el ser totalmente indemostrable. De otra forma, no podría haber progreso en el conocimiento, puesto que quedaría abierta la puerta a una regresión al infinito.

Por otro lado, en lo que respecta al compromiso ontológico, consideraba que si realmente lo había, entonces se reforzaría el conflicto que presenta el rótulo de axioma dado a Dios y su existencia. Ya que un compromiso tal implicaría (al menos, así lo comprendía en ese momento) una afirmación de existencia, haciendo que la demostración de la misma resultara innecesaria.

Por lo mismo me volqué a contemplar la posibilidad de que se trataran de pruebas de existencia necesaria. Es decir, la existencia de Dios no sería la que está en entredicho, sino, en todo caso, la necesidad de la misma. Y sería ésta la que se está demostrando en la Proposición XI.

Acá, cuando creía que estaba a punto de resolver el misterio, o mejor dicho, de encontrar esa misteriosa clave que tanto anhelaba, se me vino a la cabeza un tema importante, pero que, en medio de tantas deliberaciones, había dejado distraídamente de lado: la definición genética, es decir,

una definición cuyo carácter primordial es constructivo, y no meramente cualitativo ni cuantitativo.

Dado este tipo de definición, consideré que realmente había un compromiso ontológico con todo lo definido por parte de Spinoza, puesto que, entre otras cosas, construir algo es darle a ese algo entidad, peso, realidad. Y que, por lo mismo, para Spinoza, todo estaba dicho y hecho desde un comienzo. Las demostraciones no me resultaban más que “informaciones” y su verdadera función se me asemejaba la de un escudo: pura defensa. Un laberinto analíticamente intrincado, preparado para desalentar a cualquiera que emprendiera un ataque destructivo contra la fortaleza del sistema spinocista... y para encerrar en la misma a todo aquel que, con toda atención y predisposición, se adentrara en ella. ¿Un excelente defensor de sus creencias?

Llegando al final del recorrido, noté, entonces, que la incógnita que me había movilizado en un principio permanecía incognoscible, sin embargo, ya no me resultaba tan inquietante. Seguía percibiendo las mismas contradicciones (lógicas) que antes, las mismas paradojas, pero ya había caído en la cuenta de que el trabajo que verdaderamente (me) importa no es el desglose analítico frase por frase, palabra por palabra; trabajo que sólo agota el pensamiento y desarma el verdaderamente productivo, a mi entender, trabajo filosófico. Es decir, no es que valga todo, ni que no importe la coherencia, pero se trata más bien de una coherencia práctica, de una vitalidad del pensar/hacer, de una efectividad, porque no decirlo así, ética, política...

(Sin embargo, si alguno tiene alguna idea, que colabore en la resolución, en el rearmado del mapa del comienzo de la ontología spinocista, es más que bienvenido... La *espina* siempre queda).

Capítulo II. Antología fragmentada del devenir spinocista (o antiespinocista, ¿quién sabe?) de mi propio pensamiento (y sentimiento)

06 de abril de 2009. Cuestión del nominalismo: “Las definiciones me suenan arbitrarias a más no poder. ¿Por qué define lo que define exactamente como lo define y no de otra manera? Pareciera que la única explicación posible es que este buen hombre ya sabe de antemano lo que quiere, aunque escriba todo un apéndice rechazando el finalismo (las famosas “causas finales”), y comienza la Ética, no sólo sabiendo cómo termina,

sino también cómo quiere que termine. No le encuentro el error a tal postura, sin embargo, no me cierra, la percibo tramposa y poco transparente, poco... “ética”. Pero no encuentro contradicción. Después de todo, uno escribe para (¡qué mal suena este “para” en Spinoza!) expresar algo, una convicción. No se puede dudar de la propia convicción. Eso sí sería contradictorio. Es sólo que Spinoza quiere demostrarla geoméricamente, es decir, como si se tratara de una verdad exacta, universal, irrefutable... matemática. Me suena pretencioso, me dificulta la entrada. Problema mío, supongo (o de mi época tal vez, tan reacia a los sistemas de pensamiento cerrados).”

12 de abril de 2009. Cuestión del compromiso ontológico: “Es básico. Si ya hay un compromiso con la existencia de lo que define, ¿qué sentido tienen las demostraciones? Me sorprende. O hay algo que se me está escapando del todo, o Spinoza es un chanta. ¡Cómo puede ser tan difícil de entender! Si todo lo que plantea es tan convincente como dice, ¿cuál es la necesidad de tanta demostración? Él mismo atenta contra la claridad y evidencia que asegura que sus definiciones, axiomas y varias de sus proposiciones tienen. ¡Ah, sí, ya sé! Tiene que demostrar todo porque la gente está llena de prejuicios, supersticiones, creencias erróneas. Les falta claridad, sus mentes están llenas de ideas *confusas y mutiladas*. ¿Cómo puede ser que siempre me olvide del Apéndice? De todas formas, es extraño: un factor externo es el que da cuenta del funcionamiento interno del sistema. Funcionamiento que, por otro lado, diciéndose matemático, por momentos, lo es bastante poco”.

10 de mayo de 2009. Cuestión de la definición genética: “Es una opción tentadora. No es arbitrario, es constructivo. A medida que define, construye lo definido. A cada proposición, un ladrillo más en el edificio ético. El compromiso ontológico no sería anterior, sino que estaría en el hacer ético mismo. Una “convicción activa”, por decirlo de alguna manera. Pero es raro, aún así hay algo que se me escabulle, que no llego a comprender. Si hay una génesis de la definición y, por lo tanto, de lo definido, ¿entonces antes no habría nada? ¿Y si en lugar de ser un construir, fuese más bien un desvelar? No sé”.

19 de marzo de 2010. “Es tan difícil captar el proceso latente que hay detrás del producto (o resultado, o conclusión) ya terminado, cuando, en realidad, es el proceso lo más interesante, lo más afín al reflexionar filosófico. Sobre todo en este caso, en el que la esencia más profunda del sistema está constituida por la dinámica y la acción. El formato “geométrico”

lo vuelve todo tan estático, concluso, hermético. Casi críptico. Opaca lo más fructífero de la obra y me la vuelve inaccesible”.

10 de junio de 2010. En este momento, podría citar un fragmento relacionado con lo que podría llamarse “cuestión del arrebató de ira contra Spinoza”. Arrebató que no responde más que a la tensión constante entre amor y odio que me asalta cada vez que lo leo, lo discuto, lo pienso, incluso, lo vivo. Pero no hace falta, varios de los aquí presentes sabemos muy bien qué clase de groserías y vociferaciones ocasiona, sobre todo, al comienzo, la lectura del buenazo de Baruch. Hemos, o por lo menos, he degustado toda clase de palabras gruesas, con mucha “p” y muchísima “r”; tremendas palabrotas, cuya fuente se encuentra concentradamente dispersa a lo largo, lo ancho, lo alto, lo profundo, lo tridimensional y lo geométrico de la *Ética*. Sobre todo, lo geométrico de la *Ética*.

23 de junio de 2010. Para mí, no hay muchas más vueltas, lo realmente bueno (y malo), lo efectivo (y frustrante, de vez en cuando) de Spinoza es que, en muchísimos aspectos, resulta indecible. Es esta maravillosa cualidad filosófica la que posibilita el trabajo constructivo, tanto en el pensamiento como en la práctica, la constante apertura (por cerrado que parezca) a constantes actualizaciones y resignificaciones en muchos y más variados ámbitos que el meramente conceptual.

Y es que, tal vez, la realidad sí es spinocista. Tal vez, Spinoza tuvo la suficiente agudeza como para captar verdaderamente “de qué va la historia”.

La forma inconclusa del ser individuo

Pablo Alejandro Maxit (UBA)

Desde el momento en que nuestro grupo encontró un rumbo con sentido marcado, nos orientamos hacia una búsqueda de comprensión del individuo tal como Spinoza lo presenta en la *Ética*, en cuanto a los aspectos ontológico, gnoseológico, como ético y político.

Hicimos el humilde intento de “atrapar” al individuo no obstante saber que en Spinoza lleva la carga ontológica de ser inadecuado. Porque al existe en acto, el modo individual necesariamente está constituido por ideas inadecuadas, recortes de la imaginación como la primera forma de conocimiento.

Y nos ha resultado luego de aproximadamente dos años, que ese <ser individuo> se ha “escapado” incansablemente de los confines de nuestro entendimiento. Ha resultado tan complicado de determinar, incluso en su “ser finito”, que se ha hecho por momentos pequeño e imperceptible como los “cuerpos simples” que sólo se distinguen por su grado de movimiento. Luego también, por momentos, aparentemente inabarcable como aquella idea de un individuo total. Donde: “toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes... varían de infinitas maneras sin cambio alguno en el individuo total”(E2, lema 7).

En relación con estas ideas propias de la imaginación, parecería que definir al individuo –a pesar de su finitud–, implica inevitablemente un dejarlo sin definir. O al menos, hacer de su estructura algo tan permeable que diese el aspecto de lo inconcluso.

Para plantear este inconveniente decidí posicionarme sobre la problemática de la interpretación. Presentar un sentido perspectivista acerca del método mediante el cual son estructuradas las ideas de Spinoza en relación con este concepto tan vertiginoso.

He propuesto el siguiente ensayo sin pretender un trabajo con rótulo acabado, pues incluso mi objetivo es que continúe siendo problemático. Y ya que en los des-encuentros anteriores he podido comprender mínimamente la forma inconclusa del ser individuo en el sistema de Spinoza, veo razonable utilizar esta característica evasiva como un paradójico acercamiento a una comprensión más abarcadora del concepto en cuestión.

I. En efecto, según la definición que Spinoza ensaya de la noción de individuo, “*ser compelido*” es el estado natural de todos estos modos. El individuo viene a estar determinado por una exterioridad y así mismo se establece una cierta relación condicional.

Desde allí encuentro razonable establecer sus límites principalmente de un modo negativo; desde su entorno como constitutivo y mantenedor de esa individualidad. Porque si se lo define como “compelido por todo lo demás”, y se ensayara dicha estructura manteniendo siempre esta relación condicional, parecería que el ser individuo, siempre evasivo, no podría nunca cristalizarse en una definición completa por sí sola. La posibilidad del *individuo aislado* (ese que nosotros hemos intentado “atrapar”), se vería frustrada desde su misma concepción.

En clave espinocista: ser un individuo y al mismo tiempo aislado, implicaría una contradicción en los términos. Porque el carácter que destaca la ontología de este concepto es un estado de interrelación y apertura constante. Sería su peculiaridad de incompleto lo que, paradójicamente, permite ese constante intercambio; y con ello la condición de preservarse en su ser.

Debo decir aquí algo más. Porque a pesar de ser evidente la imposibilidad de un individuo aislado en el sistema de Spinoza, no resulta del mismo modo evidente que el ser individuo no pudiese cerrarse sobre sí mismo, como con muros de piel semipermeable.

Pese a verse solapado, el *modo cerrado de existencia* no sólo se contradice con la inadecuación del individuo modal, sino que también se presenta imposible desde la propia dinámica del individuo como tal: compelido e inacabado.

Todo individuo se definiría como abierto. En caso contrario: a su cierre se diluye. Se pierde entre los dedos del entendimiento que pretenda separarlo y apresarlo... Lo definimos entonces como abierto: En constante intercambio con su entorno.

¿Pero qué significa definir algo como abierto? Se mantiene la terrible paradoja de lo inconcluso... Pues ¿dónde han de encontrarse sus límites?

Ni todas las ideas ni todos los cuerpos podrían pertenecer en el mismo acto a un solo individuo. Su estado perpetuo de separación, su “interminable finitud” persiste a todo intento de completud. He aquí la contingencia de todos ellos por separado. De aquellos que no pueden verse completos sino en el ámbito de todo su entorno, con el cual están equilibrándose constantemente.

Pero este equilibrio permanece únicamente dinámico: –Cuando la unión absoluta y la separación perpetua se vuelven procesos siempre reversibles. Estado medio paradójico como lugar de apertura del individuo.

De alguna forma Spinoza creía posible imaginar esa unión absoluta: Presentando la posibilidad de un “individuo absoluto” lo identificó con la totalidad de la naturaleza. Pero su imagen venía de la imaginación como un conocimiento inadecuado. Tan inadecuado como “hacer de lo infinito lo finito”. Siempre y cuando se entienda que incluso el concepto de naturaleza resulta ser equívoco en Spinoza. Al referirse a ese individuo total, en ningún momento se hace referencia a un individuo sustancial. La naturaleza del individuo para Spinoza no deja de ser modal.

II. Para este segundo momento me he tomado la libertad de elegir elementos venidos a mí de la disciplina Termodinámica, obtenidos ya por previos estudios, ya por interés; y orientarlos hacia la ampliación de los que han sido esbozados básicamente en la breve Física Spinocista de la Ética:

Baruch comienza describiendo los cuerpos mediante sus relaciones de movimiento y reposo. Pero no queda expresamente definido lo que entiende, en definitiva, por movimiento y reposo. Dejando así algunas puertas abiertas a la oportunidad de introducción de otros tantos pensamientos. Parece ser que en el lugar donde no se pronuncian definiciones, se hace presente el espacio de apertura...

Esta supuesta brecha en su sistema no se trataría simplemente de un estado incompleto de la estructura en general. Por el contrario, en esa vaguedad habría en realidad lo que considero un “canal de apertura”; o lo que al menos en este caso, utilizaré como “canal de apertura”.

Desde allí intentaré introducir conceptos termodinámicos referidos específicamente a los sistemas y su relación con el entorno. Cosa muy valiosa tratándose de un ensayo que pretende comprender ciertas características de los individuos y en particular de los “individuos humanos”.

Así es como se abre esta nueva perspectiva de análisis: la posibilidad de considerar a los individuos como “ciertos” sistemas abiertos.

Pero lejos de referirme a los sistemas como esas estructuras deductivas de carácter formal, más bien las comprendo con un sentido equívoco de este concepto. Aunque sería posible reconocer estructuras internas con mayor relevancia que otras, bajo esta perspectiva poca importancia tiene aquello, en tanto se reconoce que los “vestigios” y marcas que cada una

de estas estructuras imprime, tienen absoluta importancia por sí mismas.

En primer lugar, la noción de *equilibrio dinámico* entre individuos, al igual que la noción relativa al “*estado de apertura*” de los mismos, los entiendo aquí en ese sentido: La interrelación que la Termodinámica pretende describir entre los sistemas naturales permite superponer lo que Spinoza describe en relación a los individuos modales y lo que podríamos considerar un “equilibrio entre sistemas”. (Todo sistema abierto es definido como un “conjunto de elementos dinámicamente relacionados, formando una actividad para alcanzar un objetivo” (sistema); “siempre influido por el medio ambiente” (abierto). Alcanzando así un equilibrio dinámico entre el sistema y su entorno).

Este equilibrio no debe entenderse como un estado culminante donde los elementos permanezcan estáticos: Un sistema abierto interactúa constantemente con el ambiente en forma dual; lo influencia y es influenciado. La precipitación del individuo se produce en el mismo instante que su disolución.

Por el contrario, un sistema cerrado no interactúa. No tiene modo de hacerlo. Incluso se hace difícil un pensar modal de algo como eso. Un sistema cerrado parece imposible en la naturaleza. Hasta el acero más duro ha de oxidarse algún día...

(Los sistemas abiertos pueden crecer, cambiar, adaptarse y hasta reproducirse bajo ciertas condiciones ambientales; el cerrado no. Es propio de un sistema abierto compartir con otros sistemas, no así del sistema cerrado).

De modo que estos conceptos brindan cierta claridad esquemática en lo correspondiente a las relaciones que podrían establecerse entre los cuerpos; y en este caso, específicamente entre los individuos en general. Pues sería imprudente reducir el fundamento de estas interacciones sólo al mecanicismo de una física donde apenas si se han esbozado las bases de un dinamismo mucho más complejo que el evidente entre los cuerpos.

El mismo Baruch advierte que al referirse a los modos de un solo atributo, no es acaso más que para la evidente comprensión. Pero no obstante, todo lo que se puede referir a un cuerpo como modo extensional, puede decirse con el mismo sentido de la idea de ese cuerpo en el atributo del pensamiento.

Según creo, estos conceptos permiten una comprensión de dicha interrelación siempre dinámica. Posible de extenderse mucho más allá de la mera materialidad; aunque en ella encuentre su comienzo. Un análisis

estructural capaz de explicar también la dinámica de los afectos: fenómeno con alto grado de importancia en la determinación de los individuos en general (que no sólo se relacionan como modos extensionales a los que llamamos cuerpos, sino también dentro de una dinámica mucho más compleja, en la cual se expresan también como modos del atributo “pensamiento”. En un equilibrio total).

Esta reflexión me ha posibilitado “seguirle los pasos” a la noción de individuo aunque sólo sea desde fuera; sin poder identificarlo como un concepto finalmente determinado. Lo inconcluso de su modo de ser no podrá ser reducido, bajo ningún aspecto, a un concepto que lo identifique concretamente. Semejante deseo debería desvanecerse finalmente.

III. Desde esta perspectiva se presenta inoportuno nuestro deseo de apresarlos <al individuo> como concepto. Aunque fueron muchas las veces que decidí sumergir mi pensamiento dentro de la totalidad que el sistema del filósofo pretendía describir, aquella reflexión totalizadora de su sistema todavía se escapa de mis posibilidades. ¿Será que ninguna de las interpretaciones podría llegar a ser totalizadora en su carácter de reflexión?

En ese sentido, todo acto reflexivo de nuestro conocimiento tendrá una impronta de inadecuado... un modo de ser incompleto. Parecería que nuestra intención de punzar al individuo en una pizarra y estudiarlo con puntero, debería hacerse a un lado en su razón de imposible. Dar lugar mediante la reflexión problemática, a un sentido de apertura que muestre claramente, aunque desde su carácter negativo, cómo se resolvería la dinámica de los elementos en cuestión.

Aquí parece surgir, desde las mismísimas entrañas de cualquier interpretación, lo que podría decirse <categóricamente>: “eso que nunca se dice y en todos los casos es imposible decir en concreto”. Categoría que nunca se dará por ausente en todo acto reflexivo. ¿Por qué se pretende entonces mediante la crítica, una actitud ampliamente abarcativa en toda reflexión?

Es evidente que incluso en la Ética, Spinoza no ha podido evitar esa categoría reductiva del olvido; incluso ahí se omite decir ciertas cosas. Esa inadecuación que muy bien describe Spinoza para las ideas de la imaginación, ese ser inconcluso donde las ideas inadecuadas son tan necesarias, se siguen unas de otras con tanta necesidad que ni el propio sistema de Spinoza puede evitarlas.

Desde aquí, y en carácter de modelo ejemplificador, puede considerarse que la Ética espinociana, considerada en sí misma como un “individuo”, cuenta con un equilibrio dinámico propio. Podría decirse que ciertos grupos de sus proposiciones actúan a modo de estructuras que se relacionan mutuamente como los cuerpos lo harían en un organismo sistémico.

Pero la cuestión del ensayo que me propongo, no bastaría con apreciar y describir el equilibrio dinámico de la Ética y elogiar lo bello de su expresión. En el mejor de los casos, y de modo siempre problemático, la experiencia del ensayo se corresponderá, precisamente, con la acción de perturbar ese equilibrio: –Llegar desde afuera y envestir su estructura con la fuerza del Entorno.

Sólo semejante perturbación sería capaz de posibilitar una nueva interpretación a partir de un renovado equilibrio dinámico; ahora entre las ideas de la Ética y otro grupo de ideas con la capacidad mutua de interrelación dinámica.

¿Quién te entiende, Spinoza?

Agustina Iglesias (UBA)

Siempre, siempre, siempre sucede que a la hora de escribir algo debo realizar un ejercicio de ablandar la letra (sólo que ahora tengo la licencia de mostrarlo) que es, dicho sea de paso, bastante molesto. Esto mismo es lo molesto: estar delante de ustedes, conocidos–desconocidos, expectantes, amigos, pero también jueces parciales de mis intenciones. Es toda una tarea neutralizar esa mirada del otro, el otro que asedia e interpela, que exige y espera. Sería, quizás interesante pensar al otro no ya como un juez, o no pensarme a mí misma como necesaria proveedora de alguna idea provechosa; en una palabra: bajar las pretensiones, tanto de mí misma como de ustedes, lectores desconocidos–conocidos, imaginarios–reales. Y lectores, no lectores de mí como si fuera en efecto una escritora, sino lectores porque ejercitan en este momento la lectura de estas líneas y, además porque son más de uno. Entonces lo primero y fundamentalmente necesario para que nos llevemos bien (dure lo que dure nuestro encuentro) es que nos hagamos medianamente amigos, que no nos presionemos.

Y este es justamente el nudo del conflicto, la tensión (física por cierto) en la que me encuentro con Spinoza, Spinoza no es amigo. Ese es todo el conflicto, Spinoza no es amigo de mi pensamiento, no es amable a mi contextura mental. Así como tenemos un cuerpo, y, hay determinados cuerpos aptos para la gimnasia y, otros que, hablando sin medias tintas nacen “de madera” para ella, hay mentes ágiles para el pensamiento spinocista (que ya sería un género) y otras que no. Ahora, no nos dejemos abatir, ni hagamos un patético refugio en la impotencia de entender a Spinoza sino tratemos de cuestionar, dentro de esta contextura mental, por qué es que no logro entender a Spinoza, o sea en términos que pretendan ser spinocistas.

Creo que lo que más me molesta de la *Ética* es que la misma no me permite decir que es lo que más me gusta de ella si no es en sus propios términos. De entrada ya comienza siendo inflexible: “o hablas como yo o todo lo que digas será utilizado en tu contra”, estas parecen ser, en principio las palabras de nuestro filósofo que habla a través de su abeja reina, la *Ética*. De este modo, somos rehenes de su razonamiento riguroso; estamos cautivos en su mundo ordenado y pulcro. Lo inexplicable, quizás es que no entendamos la pulcritud, que el orden nos des–ordene, que nos

deje en una ruina de pensamiento con la cual nada puede reconstruirse. Pero esta pretensión spinocista que en un primer momento parece cercenarse a entender una exposición ordenada de sus proposiciones muestra más furiosamente sus dientes a la hora de hacer un recorte en la *Ética*. Me parece que es casi imposible recortar la ética y hablar de un solo tema.

Por ejemplo, yo estaba interesada en hablar acerca de la necesidad de tener ideas inadecuadas. Para eso leí como una aplicada alumna todos los libros de la ética que prolijamente plasmaba en un cuaderno. A pesar de ello, parecía que en mi memoria “borraba con el codo lo que escribía con la mano”, las proposiciones simplemente se “esfumaban” o se “desvanecían” de mi dispersa mente al punto de que hoy (después de que pasaron escasos meses de este ejercicio) nadie creería que realmente efectúe tal tarea. Y lo peor de todo y los más desilusionante es que tratar de reconstruir la ética a partir de la memoria sería como para que Spinoza se levantara de la tumba y me golpeará en la cabeza con todas las éticas que encuentre.

Bien, entonces no tengo que hacer un castillo de naipes con las proposiciones de Spinoza para entender la *Ética*, por lo tanto no tengo que tener una idea inadecuada de la misma, puesto que la memoria se encuentra relacionada con lo corporal y de lo mismo únicamente podemos tener un conocimiento mutilado y confuso; entonces, la *Ética* exige tener una idea adecuada de ella, así de simpática es. Ahora bien, ¿cómo podemos entender la *Ética*?, si las ideas inadecuadas no se van y, en efecto tengo una idea inadecuada de ella, ¿cómo hago para además de esta última tener una idea adecuada de la *Ética* en su totalidad? En uno de los encuentros spinocistas se discutió acerca de las ideas inadecuadas. Se mencionó al respecto que tener ideas inadecuadas era realizar un recorte, por ejemplo ver un *árbol*, es decir abstraerlo de su cadena causal, verlo como una sustancia, cuando en realidad es un modo, es decir que está inexorablemente unido a infinitos modos que lo causaron en la existencia y que lo mantienen en ella. Y que una idea adecuada es esto último ¿no?, ver a las cosas, a los modos desde la sustancia y su necesaria efectualidad en la naturaleza. Ahora bien, para contar algo que estuve pensando, me parece que cuando se mata a alguien (matar como el mayor exponente de este recorte pero también podría ser cuando se odia a alguien, y todas las acciones —en el sentido no spinocista del término— y pasiones que pueden derivarse de ese afecto) se lo recorta, se olvida que ese alguien que uno está viendo no está solo en el mundo, *porque no puede estarlo, porque no hay nada solo en el mundo*, porque se olvida que ese recorte tiene padres que lo aman,

amigos, intereses ¿no?, todo lo que forma parte de su mundo interno. Se lo recorta de sí mismo y de los otros, por eso, cuando hay un pariente nos cuesta un poco más faltarle el respeto a alguien, porque ese alguien no está solo de manera visible.

Tal vez este ejemplo pueda esclarecer nuestro (por no decir *mi*) embrollo, ver a las proposiciones así: como que no están solas, cada una de ellas depende de la anterior y de la que le sigue, tal vez esa sería una manera de tener una idea adecuada de la *Ética*, un conocimiento de la esencia de la misma. Esto, lamentablemente ya lo habíamos mencionado, es más *ese* era el problema: la comprensión total de la *Ética*. Sin embargo, podemos introducir una salvedad: la relación entre las proposiciones no es de implicancia lógica, sino de comunicación, es vital: se necesitan para seguir manteniéndose en la *naturans naturata*.

Ahora bien, como había dicho en la supuesta conclusión de mi trabajo aún no empezado, es imposible dejar de tener ideas inadecuadas –por la irreductibilidad de la imaginación. Y otra cuestión, ¿cómo hago para tener un conocimiento de la esencia de la *Ética*, que sin duda debe ser hermoso, sin antes atravesar el conocimiento por nociones comunes? No podría simplemente eludirlo, por la propia exigencia de la *Ética* dar el salto de las ideas inadecuadas (siempre hablando en torno a la *Ética*) al conocimiento de la esencia de la misma sin pasar antes por el conocimiento de las nociones comunes. Y ahora, pensemos lo que nos dice Spinoza con respecto a este punto: las nociones comunes son todas ideas adecuadas y creo entender que en este punto lo adecuado de la idea surge de aquello que es común a todas las cosas y que por eso no constituye la esencia de ninguna cosa singular, ahora bien, ¿cuál es el terreno de lo común?, ¿qué es eso en lo que concuerdan las cosas? Esto nos lleva directamente al lema 2 de la E2 en donde se dice efectivamente que todos los cuerpos convienen en ciertas cosas, como por ejemplo en que todos los cuerpos implican el concepto de un mismo y solo atributo del que son modos. Ahora bien, ¿qué luz podría arrojar esto en torno a mi problema? Digamos, si el conocimiento del segundo género es resultado de ideas adecuadas de las cosas y es necesario como antesala al tercer género de conocimiento que es el de las esencias de las cosas, ¿cómo se aplicaría esto para entender la *Ética*?, ¿es posible seguir este esquema?, digamos, si lo que me perturba es que la *Ética* constantemente se sustrae de mi entendimiento, porque en verdad no es que no la entiendo, sino algo peor, que me la olvido, que no puedo retenerla en mi entendimiento, o sea la entiendo y no la entiendo,

la entiendo cuando la leo (medianamente) y cuando cierro el libro dejo de entenderla y, la pregunta es: si quiero retenerla un poco más en mi duración, ¿cómo hago para poder lograrlo?

P.D.: sin buscar una *verdadera* respuesta en ustedes del tipo binaria (ya que sería muy cómodo de mi parte) digo que si la sugerencia se dirigiese únicamente a hacer una lectura penitente de la *Ética*, la respuesta es que mi ánimo y mis intereses no me lo permiten del todo. Me gustaría tomarlo con el temple con el cual empecé: con calma y sin pretensiones (que no se traduce o reduce a una holgazanería).

APÉNDICE

El deseo (*desiderium*) de venganza como fundamento del cuerpo político¹

Chantal Jaquet (U. de Paris I)

Preocupado por establecer una política que concuerde de la mejor manera con la práctica, y por deducirla de la condición de la naturaleza humana misma, Spinoza no acaricia la ilusión de que los hombres podrían vivir exclusivamente bajo la conducción de la razón. “[...] quienes se imaginan que se puede inducir a la multitud o a aquellos que están abortos por los asuntos públicos, a que vivan según el exclusivo mandato de la razón, sueñan con el siglo dorado de los poetas o con una fábula”². La cuestión es bien conocida, y el autor del *Tratado Político* saca las consecuencias que se imponen de considerar a los hombres tal como son y no tal como él desearía que fueran. La constitución y la conservación del cuerpo político no pueden fundarse, entonces, sobre la sola razón de los hombres, su lealtad o su buena fe, sino que implican el arte de sacar provecho de sus pasiones para obligarlos a vivir como si fueran razonables. Es por esto que la sociedad civil y el cuerpo político no se basan, en primera instancia, sobre un acuerdo fundado en la razón, sino sobre un afecto común. Esto se desprende del artículo 1 del capítulo VI: “Dado que los hombres se guían, como hemos dicho, más por la pasión que por la razón, la multitud tiende naturalmente a asociarse, no porque la guíe la razón, sino algún sentimiento común, y quiere ser conducida como por una sola mente, es decir, por una esperanza o un miedo común o por el anhelo de vengar un mismo daño (*vel desiderio commune aliquod damnum ulsciscendi*).”

Si bien es clásico, después de Hobbes, considerar que un temor colectivo o una esperanza compartida pueden estar en la base de un acuerdo político entre los hombres, es más sorprendente, en cambio, hacer de la aspiración de vengar un daño sufrido en común uno de los principios posibles de la unión y de la constitución de un cuerpo político. Desde luego, Spinoza no dice en el artículo 1 del capítulo VI que el Estado civil

¹ N. del T.: En las traducciones de las citas de las obras de Spinoza se utilizaron las siguientes versiones: *Ética*. Editora Nacional, Madrid 1980. Trad. de Vidal Peña; *Tratado teológico político*. Alianza Editorial, Madrid 2003. Trad. de Atilano Domínguez; *Tratado político*. Alianza Editorial, Madrid 2004. Trad. de Atilano Domínguez.

² TP, cap. I, 5, pág. 87.

está efectivamente fundado sobre esta aspiración a vengarse de un daño sufrido en común, sino que la multitud desea ser conducida más bien por este afecto común —o por otro— que por la razón. Esto implica, sin embargo, que para unir a la multitud y hacer reinar la concordia, el Estado debe apoyarse más bien sobre esta pasión que sobre la razón y demostrar un arte al utilizar la vindicta para que todos, gobernadores y gobernados, hagan por gusto o a la fuerza aquello que es necesario para la seguridad común. A partir de aquí la cuestión se plantea en torno a saber cómo y porqué ese deseo de vengar un perjuicio sufrido en común puede unir a la multitud como un solo cuerpo y una sola mente. En efecto, esta vía de acuerdo abierta por el *Tratado político* parece difícilmente viable, por no decir sin salida, puesto que se enfrenta a un doble problema de perennidad y legitimidad, que pone en juego la naturaleza del cuerpo político y su status. Primero, no se ve fácilmente cómo la multitud podría unirse duraderamente por medio de la vindicta y cómo un cuerpo político estable podría constituirse sobre tal base. Es cierto que la esperanza y el miedo son también afectos fluctuantes e inconstantes, que no pueden dar un cimiento absolutamente seguro al cuerpo político. Pero si bien pueden cesar desde el momento en que se da una garantía, es posible conservarlos a través de promesas o de amenazas y ver al Estado durar, no por otra cosa que por el deseo de seguridad. En cambio, tan pronto como la ofensa es vengada, la razón de la unión desaparece y el cuerpo vengador se disuelve. En segundo lugar, vemos con dificultad cómo el Estado podría ser un Estado de derecho, ya que la venganza engendra venganza, de modo que un cuerpo político fundado sobre esta base pasional está en riesgo de desgarrarse por una violencia incesante, de ser destruido o de degenerar en una tiranía.

Toda la cuestión reside, entonces, en determinar si la aspiración a la venganza de un daño sufrido en común puede realmente ser uno de los fundamentos pasionales del acuerdo de la multitud y servir de medio al Estado para asegurar la obediencia y garantizar los derechos.

I. La originalidad de esta concepción y las razones de su introducción

Antes de responder a esta pregunta, es necesario señalar en primer lugar el carácter original de esta hipótesis sobre un acuerdo político de la multitud sobre la base de una aspiración común a la venganza. Desde luego, en los hechos, la cuestión no sería concebir una inclinación

a la venganza como una inclinación pura. Lejos de ser excluyentes, los diferentes motivos que conducen naturalmente al hombre a aspirar a la sociedad civil se combinan y son reunidos bajo la forma de aquello a lo que Spinoza llama el miedo a la soledad, que habita en todos los hombres en razón de su incapacidad para defenderse y encontrar los medios para conservarse por sí mismos. La aspiración a la sociedad civil no sería, entonces, reducida sólo al deseo de venganza; sin embargo es muy notable constatar que forma parte de los afectos comunes susceptibles de unir a la multitud en un mismo cuerpo.

En efecto, esta eventualidad no está considerada en el *Tratado teológico-político*. Tanto en el artículo 7 del capítulo V como en el artículo 6 del capítulo XVI, el acuerdo mutuo que conduce a fundar el Estado reposa sobre la utilidad común y obedece tanto a motivos racionales como a motivos pasionales, como el miedo o la esperanza de vivir en paz y de beneficiarse de la ayuda de otro para conservarse, pero no se hace ninguna mención de algún deseo de venganza. Tampoco encontramos ningún rastro de la existencia de un móvil vindicativo en el origen de la sociedad política en el escolio II de la proposición XXXVII de la *Ética* IV, consagrado al análisis del estado de naturaleza y del estado civil. El *Tratado político* desarrolla pues una vía enteramente nueva para pensar la constitución del cuerpo político.

Spinoza, en efecto, no parte de un deseo de justicia, como podríamos esperar, sino de una aspiración a la venganza y distingue claramente los dos conceptos. Tanto como la injusticia, la justicia es un concepto político, que no puede concebirse por fuera de un Estado. Designa la voluntad constante de otorgar a cada cual aquello que le corresponde, en virtud de decisiones de derecho común³. La venganza, por el contrario, es un afecto que puede ser concebido por fuera de un Estado y pertenece al registro de las pasiones tristes. Según la definición XXXVII de la *Ética* IV, la venganza (*vindicta*) es “un deseo (*cupiditas*) que nos incita, por odio recíproco, a hacer mal a quien, movido por un afecto igual, nos ha hecho un daño.” En el *Tratado político* el acuerdo de la multitud no parte de un deseo de justicia – y con razón: en el estado de naturaleza no existe –, sino de venganza. La hipótesis de una energía vengativa en el origen del Estado es, entonces, una idea nueva a la cual los comentadores no han prestado la suficiente atención⁴.

³ Cf. TP, II, 23.

⁴ Alexandre Matheron ha puesto al día el rol político de la indignación, pero nadie ha tomado en cuenta el deseo de venganza.

Podemos entonces interrogarnos sobre las razones de esta innovación y sobre las condiciones que la hicieron posible. La introducción de una nueva pasión como motivadora del acuerdo de la multitud es consecuencia del cambio de estatuto y del modo de constitución del Estado en el *Tratado político*. Éste no es ya el resultado de un contrato, como en el *Tratado teológico político*, sino de una composición compleja de cuerpos. Este nuevo móvil pasional es revelador de la naturaleza misma del Estado, de su principio constitutivo y del modo de relación de los hombres que se reúnen para dar forma al cuerpo político. Mucho más que el que resulta del miedo o de la esperanza, el acuerdo nacido del deseo de venganza hace aparecer al Estado como aquello que es, a saber, el resultado de una alianza o de una conspiración y no de un contrato. Si el Estado civil tiene origen en la voluntad de una multitud deseosa de vengarse no se distingue radicalmente de una alianza susceptible de disolverse una vez que los facciosos hayan obtenido satisfacción. ¿Es decir que el Estado, entonces, no sería otra cosa que una alianza más poderosa y los ciudadanos francos conspiradores? Tal conclusión no hubiera escandalizado a Spinoza, puesto que él mismo reivindica esta asociación mostrando que el acuerdo de la multitud para fundar una sociedad civil obedece a los mismos motivos que determinan la formación de una alianza. En efecto, en el artículo 1 del capítulo VI, para explicar la fundación del cuerpo político sobre la base de un afecto común, Spinoza nos remite expresamente al artículo 9 del capítulo III donde estaba estipulado que “los hombres tienden por naturaleza a conspirar contra algo, cuando los impulsa un mismo miedo o el anhelo de vengar un mismo daño.” Los móviles que rigen el acuerdo de la multitud para formar un cuerpo vengador y un cuerpo político son, entonces, los mismos. Spinoza no establece en un principio una diferencia de naturaleza entre la constitución de un cuerpo político y la de una conspiración. En efecto, en el artículo 9 del capítulo III, se trata de una conspiración en el interior de una ciudad ya constituida, mientras que en el artículo 1 del capítulo VI, se trata de una conspiración con vistas a una ciudad aún no constituida. En el primer caso la alianza se formaba en contra de la ciudad, en el segundo se formaba en pro de la ciudad. Sin embargo, alianza o sociedad civil no tienen una esencia radicalmente distinta: obedecen al principio de unión y de composición de cuerpos que rige toda la física de Spinoza⁵: cuerpos que se estrechan y se

⁵ Cf. en la parte II de la *Ética* la definición de cuerpos compuestos que sigue a la proposición XIII: “Cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos

apresuran por darse una forma o que se comunican el mismo movimiento —o la misma emoción, si nos fijamos ya no en el punto de vista físico sino mental. En consecuencia, no es necesario pensar la formación del cuerpo político sobre otro modelo que el de la formación de un cuerpo cualquiera por composición, ni imaginarlo como un momento solemne donde los hombres por contrato deciden transferir su derecho natural a una instancia superior. El cuerpo político nace de una unión de cuerpos que convergen bajo la presión de causas exteriores y que son recorridos por el mismo arrebató de miedo, esperanza o sed de venganza que ellos se comunican. No hay pues un contrato o un compromiso en el origen del Estado, pero sí un movimiento de composición bajo la presión de causas exteriores. Los contratos o pactos no son así otra cosa más que formas verbales o escritas que expresan la comunicación y la conservación de un mismo afecto y duran en la medida en que éstos perduran, como lo destaca el artículo 12 del capítulo II⁶. Spinoza desacraliza así la formación del Estado. En suma, el cuerpo político no es un imperio dentro de otro imperio, sino que obedece al principio que preside la formación de todos los cuerpos. Un Estado no es otra cosa que una alianza que perdura o que se prolonga por otros medios. Es una conspiración compleja que no se distingue de una simple alianza por una diferencia de naturaleza sino por una diferencia de grado. Así, el acuerdo que resulta de la venganza revela la naturaleza profunda de la unión de la multitud y se revela como el síntoma privilegiado.

A diferencia de otras asociaciones, sin embargo, el cuerpo político para Spinoza jamás se disuelve totalmente. Cambia de forma, pero jamás es abolido por completo. La razón es que los motivos que dirigen su constitución permanecen a pesar de las discordias y las sediciones, puesto que el miedo a la soledad es más fuerte. “Puesto que nadie, en solitario,

por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien —si es que se mueven con igual o distinto grado de velocidad— de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos”.

⁶ “La promesa hecha a alguien, por la que uno se comprometió tan sólo de palabra a hacer esto o aquello que, con todo derecho, podía omitir o al revés, sólo mantiene su valor mientras no cambie la voluntad de quien hizo la promesa. Pues quien tiene la potestad de romper la promesa no ha cedido realmente su derecho, sino que sólo ha dado su palabra. Así pues, si quien, por derecho natural, es su propio juez llega a considerar, correcta o falsamente (pues equivocarse es humano), que de la promesa hecha se le siguen más perjuicios que ventajas, se convence de que debe romper la promesa y por derecho natural la romperá”.

tiene fuerzas para defenderse ni para procurarse los medios necesarios de vida. De ahí que los hombres tienden por naturaleza al estado político, y es imposible que ellos lo destruyan jamás del todo”⁷.

Pero si el móvil de la venganza tiene el mérito de hacer sobresalir la naturaleza conspirativa del Estado, no parece muy susceptible, en cambio, de captar toda su especificidad. Parece efectivamente incapaz de dar cuenta de su perennidad. Aunque en los hechos todos los móviles se combinan, no vemos claramente, sin embargo, cómo un Estado podría durar sobre la base de la venganza y a la vez distinguirse de una alianza temporaria. Parecería como que esta tercera vía de acuerdo entre los hombres no tuviera la eficacia de las dos precedentes y estuviera mal adaptada a la constitución y conservación del Estado.

II. Los problemas planteados por la tesis

Construido bajo el modelo de una alianza vengadora, el Estado corre el riesgo de ser frágil y de verse amenazado por una escalada de violencia tanto interna como externa y expuesto a represalias devastadoras. Debería reprimir la venganza de los ciudadanos y librar la batalla contra el enemigo. En estas condiciones, parece evidente que el uso de la aspiración a la venganza no sería un buen medio para que el Estado gobierne y garantice la paz y la seguridad. ¿Cómo entonces puede Spinoza pensar en basar un acuerdo político sobre un afecto tan destructivo?

Si existen pasiones buenas que pueden suplir la debilidad de la razón, la venganza, según su propio testimonio, no forma parte de las mismas, y desde ese punto de vista los tres tipos de afectos pasionales por los cuales la multitud desea ser conducida no se sitúan en el mismo nivel.

La esperanza, en efecto, es una pasión que marca la dependencia respecto a las causas exteriores inciertas, pero es un afecto alegre que aumenta la potencia de actuar. Según la definición XII de la *Ética* III, “La esperanza, *spes*, es una alegría inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo.” En efecto, la esperanza, como lo recuerda la explicación, está siempre mezclada con el miedo, ya que el acontecimiento esperado es incierto. Está impregnada, por esto, de una cierta tristeza. En tanto que alegría, la esperanza posee, sin embargo, una positividad y Spinoza la presenta más

⁷ TP, VI, 1.

bien como el motor de una multitud libre. “Una multitud libre se guía más por la esperanza que por el miedo, mientras que la sojuzgada se guía más por el miedo que por la esperanza”⁸. Si es una pasión triste y, por lo tanto, menos favorable a la potencia de actuar que la esperanza, el miedo, sin embargo, no es una pasión mala en sí. Como su contraria, es siempre un sentimiento mezclado, puesto que la tristeza que comporta es inconstante y no excluye rayos de esperanza dada la incertidumbre del acontecimiento. Spinoza además no afirma nunca que el miedo es malo. Él dice que “los afectos de la esperanza y el miedo no pueden ser buenos de por sí”⁹; pero admite que pueden serlo indirectamente, en especial cuando vienen a contrarrestar una alegría excesiva¹⁰. Esta tesis será corroborada en el escolio de la proposición LIV de la *Ética* IV: “Puesto que los hombres raramente viven según el dictamen de la razón, estos dos afectos —la humildad y el arrepentimiento—, y, además de ellos, la esperanza y el miedo, resultan ser más útiles que dañosos; por tanto, supuesto que es inevitable que los hombres pequen, más vale que pequen en esta materia”. Y añade más abajo: “el vulgo es terrible cuando no tiene miedo”, prueba si las hay de que este afecto triste puede mostrar sus virtudes moderando los excesos.

En cambio, la venganza no puede jamás ser buena y Spinoza no la incluye en la lista de afectos que contienen al vulgo. Como está animada por un espíritu de odio la venganza es siempre mala. Si el miedo y la esperanza pueden ser indirectamente buenos, ese no es el caso del odio. Según la proposición XLV de *Ética* IV “el odio nunca puede ser bueno” y Spinoza se toma el cuidado de precisar en el corolario I que “la envidia, la irrisión, el desprecio, la ira, la venganza y los restantes afectos que se remiten al odio, o nacen de él, son malos”. No se puede ser más claro, la venganza es mala. Entonces es posible preguntarse si el Estado no estaría errando al querer aprovechar el deseo de venganza.

Antes que nada, hay que notar que Spinoza no recomienda al Estado apoyarse sobre todas las aspiraciones particulares a la venganza sino solamente sobre aquellas que se refieren a un daño sufrido en común. Dicho de otro modo, excluye todo acuerdo de la multitud fundado sobre motivos de venganza personales, no acepta otro que el caso de un perjuicio colectivo (como la tentativa de exterminación de una raza, la explotación

⁸ TP, V, 6.

⁹ *Ética*, IV, 47.

¹⁰ *Ibid.*, demostración.

o el despojo a una clase en beneficio de una minoría) o el de un perjuicio individual a través del cual el conjunto de una comunidad se encuentre amenazada y lesionada. Eso restringe pues el campo de móviles vindicativos que rigen el acuerdo.

Pero que la afrenta sea común o no y que queramos vengarla colectivamente, vengarse uno mismo o vengar al prójimo, no cambia en nada el asunto: la venganza no es buena. Podemos aplicarle lo que Spinoza dice de la indignación en la capítulo XXIV de *Ética* IV, “aunque la indignación parezca ofrecer la apariencia de equidad, lo cierto es que se vive sin ley allí donde a cada cual le es lícito enjuiciar los actos de otro y tomarse la justicia por su mano (*suum vel alterius jus vindicare licet*).” ¿Cómo es que la negación de la ley podría dar lugar a las leyes? En estas condiciones, el Estado no parece autorizado a apoyarse en ella. ¿Es decir que tal empresa es ilegítima? Esta conclusión sería por lo menos prematura, e incluso errónea, ya que lo que es malo no necesariamente es ilegítimo.

En efecto, pasa lo mismo con los Estados que con los individuos humanos. Ya sean regidos por el deseo ciego o por la razón, perseveran en su ser por un derecho soberano de naturaleza. Ellos, entonces, actúan siempre con derecho, es decir, en la medida en que se lo permita su potencia y, respecto a esto, no hay nada de ilegítimo en que se basen en el deseo de venganza de la multitud. Spinoza, además, presenta expresamente la venganza como un derecho, especialmente en el escolio II de *Ética* IV, XXXVII: “cada cual juzga, por derecho supremo de la naturaleza, lo bueno y lo malo, y mira por su utilidad de acuerdo con su índole propia [...] y toma venganza (*vindicat*) [...]”. Este derecho es desde luego más imaginario que real, puesto que cada uno no toma de su propio derecho más que la medida exacta dónde tenga el poder de repeler las fuerzas contrarias y de vengar, según lo entienda, un daño sufrido, tal como lo sostiene el artículo 9 del *Tratado político* II. Hay, entonces, para cada uno un derecho de venganza que se extiende hasta los límites de su potencia. La constitución de un cuerpo político no suprime ese derecho a la venganza, sino que lo transmite a la sociedad. La sociedad, nos dice Spinoza en el mismo escolio II de *Ética* IV, XXXVII, debe “reivindicar para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza”. Como todos los derechos, el derecho natural a vengarse no es suprimido sino conservado en el Estado civil, donde el soberano puede hacer uso de él y ejercerlo según lo entienda, dentro de los límites de su propia potencia. Este poder de vengarse es además una de las prerrogativas que manifiestan su autoridad

e independencia. Es particularmente uno de los signos que Spinoza destaca en el *Tratado teológico político* para dar testimonio del hecho de que los Estados de Holanda permanecen soberanos a pesar de la existencia de condes a la cabeza¹¹.

Desde luego, es necesario distinguir el Estado que gobierna con derecho del Estado óptimo, que es instituido según el dictamen de la razón y que dispone de una potencia superior, como destaca Spinoza en el artículo 1 del capítulo V. Desde este punto de vista, un estado justo, que dé a cada quien lo que se merece con un espíritu de equidad y sin odio, es innegablemente superior a un Estado vengador que castigue con crueldad. No queda más que afirmar que la venganza es legítima, como pueden serlo todas las pasiones tristes, en la medida en que es la expresión del derecho natural. Es claro, no obstante, que no es señal de una fortaleza de espíritu y que un Estado que se apoye en ella apenas merece el nombre de Estado, puesto que se encuentra en el grado más bajo de su potencia y se parece más a un desierto que a una comunidad en paz. ¿Quiere decir, entonces, que el recurso a la aspiración de venganza para unir a la multitud es propio de los Estados impotentes y que se equivoca, a falta de la razón, al no preferir, mientras sea posible, el miedo o la esperanza? La pregunta se plantea en torno a saber cómo un Estado puede realmente fundarse sobre tal afecto y desarrollar un arte de gobernar que evite los riesgos de la demagogia y la tiranía. Dicho de otra manera, ¿puede haber en política un buen uso de la aspiración a la venganza?

III. Del buen uso de la venganza: la distinción entre *Desiderium* y *Cupiditas*

Tal como presenta su propuesta en el artículo 1 del capítulo VI, Spinoza parece inclinarse por la afirmativa, ya que admite sin reparos que el Estado debe, a falta de poder conducir a los hombres por la razón, gober-

¹¹ “Por lo que toca a los Estados de Holanda, nunca han tenido, que nosotros sepamos, reyes, sino condes; pero nunca se les entregó el derecho a gobernar. Pues los prepotentes Estados de Holanda, como ellos mismos lo ponen de manifiesto en un informe publicado en tiempos del conde de Leicester, siempre se han reservado la autoridad de amonestar a dichos condes sobre sus deberes, así como el poder para defender esa autoridad suya y la libertad de los ciudadanos, para vengarse de ellos, si degeneraban en tiranos, y para controlarlos de tal suerte que no pudiesen hacer nada sin la aprobación y el beneplácito de dichos Estados” (*Tratado teológico-político* XVIII, p. 394).

narlos por un afecto común cualquiera (*aliquo affectu*). Aunque prefiera la esperanza al miedo, jamás afirma que la aspiración común a la venganza es un motivo de unión inferior a los otros y que ese afecto no sea susceptible de ser bien utilizado.

Para comprender verdaderamente su tesis, es necesario analizar la naturaleza exacta del afecto en cuestión. Es necesario advertir que Spinoza no alude a la vindicta en tanto tal ni incluso a un deseo de venganza, entendido como *cupiditas*, sino a un *desideratum*. Los diferentes traductores reflejan generalmente ese término como “deseo”¹².

Sea cual fuere el objeto al que se dirige, el *desideratum* está presente en la *Ética* como una especie de tristeza ligada a la ausencia de alguna cosa que amamos o que deseamos tener: “esa tristeza en tanto que está relacionada con la ausencia de lo que amamos, se llama *desiderium*.”¹³ El término *desiderium* es de difícil traducción y sin duda la expresión de deseo frustrado, empleada por Charles Appuhn, lo refleja mejor que el término decepción, empleado por Callois en la Pléiade o Pautrat, de ediciones de Seuil. En el caso que nos ocupa, hablar de un deseo frustrado de venganza es más inteligible que hablar de una pena de venganza, o necesitaría de una larga perifrasis y evocar la pena por no poder vengarse. En efecto, el *desiderium* implica una forma de decepción, pero este término está demasiado marcado por una connotación temporal ligada al pasado y no restituye la dimensión de un deseo dirigido al futuro y al que el futuro

¹² Es el caso de la traducción de Saisset, revisada por Laurent Bove, que habla de un “deseo de vengarse de algún daño” (*Traité politique*, traducido por Emile Saisset, París, livre de poche, 2002, VI, § 1, p. 164); es el caso de Madeleine Francès que menciona al lado del miedo y la esperanza “el deseo de vengar algún perjuicio sufrido entre todos” (*Traité de l'autorité politique* traducido por Madeleine Francès, París, Editions, La Pléiade, Gallimard, p. 952) pero también de Appuhn o de Moreau, que hacen alusión al “deseo de obtener venganza” (*Traité politique*, traducido por Charles Appuhn, París, GF, 1966, p. 41; *Traité politique* traducido por Pierre François Moreau, París, Editions Réplique, 1979, VI, § 1, p. 59). Sylvain Zac, hace igualmente mención de “un deseo común de vengar un daño sufrido”; *Traité politique*, traducido por Sylvain Zac, París, Vrin, 1968, p. 89. Charles Ramond, evita confundir sobre el mismo vocablo ‘deseo’ el *desiderium* y la *cupiditas* y habla de “la impaciencia de vengar algún daño sufrido en común”, pero el término ‘impaciencia’ no es muy adecuado por dos motivos. Por una parte, corre el riesgo de introducir una confusión con el pasaje del capítulo XIII de la *Ética* IV, donde Spinoza evoca a aquellos que critican los vicios de los hombres y que con ánimo impaciente prefieren irse a vivir con las bestias, donde emplea la expresión *animi impatientia* y no la palabra *desiderium*. Por otra parte oculta el hecho de que el vocablo *desiderium* es un afecto que tiene una definición bien precisa.

¹³ *Ética* III, 36, escolio.

le ha dado la espalda. Spinoza da una definición bien precisa en la parte III de la *Ética*, definiciones generales de los afectos: “El *desiderium* (n. del t.: *frustración* en la traducción de Vidal Peña) es un deseo o apetito de poseer una cosa, alentado por el recuerdo de esa cosa, y a la vez reprimido por el recuerdo de otras que excluyen la existencia de la cosa apetecida.” El *desiderium* no es, en efecto, radicalmente diferente de la *cupiditas*; como todo afecto, es una forma de deseo o de apetito y por eso no es totalmente falso hablar de deseo de venganza, como lo hacen la mayoría de los traductores. Sin embargo, esto produce una pérdida de sentido y un riesgo de error. A diferencia de la *cupiditas*, en general el *desiderium* expresa la tensión entre la aspiración a una cosa y los obstáculos que impiden efectivamente su realización. Esto es así porque aparece como una aspiración contrariada o un deseo frustrado, que permanece a la espera de satisfacción.

El hecho de que Spinoza evoque un *desiderium* de venganza en lugar de una *cupiditas* no es menor, y las razones de esa elección terminológica son perfectamente lógicas. El *desiderium* es un deseo de dominar o de poseer una cosa de la que el recuerdo está al mismo tiempo vivo, como si ella estuviera presente y reprimida por las imágenes que excluyen su existencia. Aplicado a la venganza, el deseo frustrado es un deseo de hacer pagar con un daño, contrariado por la representación de las causas que excluyen su satisfacción. Se puede comprender ahora que el *desiderium*, el deseo frustrado de obtener venganza, conduce a los hombres a unirse y asociarse ya que la asociación aparece encaminada a realizar el proyecto y a hacer desaparecer la representación de las causas que se le oponen. Si la venganza es mala, en cambio el *desiderium* en tanto tal no es malo en sí, puede ser indirectamente bueno. No hace falta, entonces, confundir la vindicta en sí misma con el *desiderium* de vengar una ofensa sufrida en común. Es por eso que es relevante hacer constar que Spinoza no habla de *cupiditas* sino de *desiderium*. En efecto, si hacemos caso a la definición XXXVII, la venganza tomada como *cupiditas* nos incita al odio recíproco, a hacerle el mal al que nos hizo daño. Entonces, ella es siempre mala. Spinoza insiste en el hecho de que la correcta regla de vida es la de vencer al odio con el amor o la generosidad, y no la de compensarlo con un odio recíproco¹⁴. Es por eso que en el esolio de la proposición X de la parte V de la *Ética*, recomienda que para grabar esa regla en nuestra memoria “debe pensarse en las ofensas corrientes de los

¹⁴ *Ética*, IV, 46.

hombres, reflexionando con frecuencia acerca del modo y el método para rechazarlas lo mejor posible mediante la generosidad”. Si esta regla de vida es difícil de aplicar, está claro en todo caso que hay que esforzarse en renunciar a la venganza en tanto que deseo en acto, *cupiditas*, de hacer el mal. “Quien quiere vengar las ofensas mediante un odio recíproco vive, sin duda, miserablemente”¹⁵.

En cambio, la venganza en tanto que deseo frustrado no es directamente buena pero puede serlo indirectamente. El *desiderium* de venganza es, desde un cierto punto de vista, lo contrario de la *cupiditas* de venganza. En tanto que deseo frustrado, el *desiderium* implica en efecto que el acto vengativo no se produzca porque una determinación externa se opuso, mientras que la *cupiditas* implica que se produzca ya que una determinación interna lo impulsa a realizarse. Recordémoslo, la *cupiditas* es “la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a *hacer* algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella”¹⁶. Consecuencia de un impedimento, el *desiderium* supone luego una determinación a no tomarse venganza, mientras que la *cupiditas* supone una determinación a tomarse venganza. Mientras que la acción de hacer el mal al prójimo no está realizada, el *desiderium*, contrariamente a la *cupiditas*, resulta inofensivo y no puede ser considerado como absolutamente malo. No sólo no es directamente nocivo, sino que puede ser indirectamente bueno al menos por dos razones.

Por una parte, este afecto no es sólo un apoyo a la unión política de la multitud y no es útil únicamente para iniciarla. También es un cimiento poderoso para su conservación, ya que al poder ser satisfecho, conduce a los hombres a soportar duras condiciones de vida y a someterse a reglas penosas. El estado tiene entonces mucho interés en aprovecharlo, ya que este afecto permite perseverar en la obediencia, algo que la inconstancia de la esperanza y el miedo no pueden siempre garantizar de manera tan eficaz. Eso es lo que destaca el ejemplo, dado por Spinoza en la *Ética*, capítulo XIII de la parte IV, de los niños y adolescentes “que no pueden sobrellevar con serenidad las riñas de sus padres, se refugian en la milicia, y escogen las incomodidades de la guerra y un mando tiránico antes que las comodidades domésticas y las admoniciones paternas, y sufren que se les imponga cualquier carga con tal de vengarse de sus padres”¹⁷.

¹⁵ *Ética*, IV, XLVI, escolio.

¹⁶ *Ética*, III, Definición de los afectos I. Cursivas nuestras.

¹⁷ En sus *Discursos sobre la primera década de Tito-Livio*, Maquiavelo destaca

Por otra parte el *desiderium* de venganza puede ser indirectamente bueno si es puesto al servicio de la justicia. Que haya que rechazar las ofensas con generosidad, no implica ofrecer la mejilla izquierda al que me abofeteó la derecha. En efecto, en el capítulo VII del *Tratado Teológico Político* Spinoza insiste sobre el hecho de que ese precepto crístico no es válido más que en tiempos de opresión, o donde es imposible que reine la justicia y donde no sirve de nada responder a la violencia con violencia, ya que se obtendrá una escalada más perjudicial para todos que la primera ofensa. En cambio, en el estado de derecho, es deber de cada uno hacer respetar la justicia y demandar la sanción por los perjuicios sufridos. “Esta doctrina de Cristo y de Jeremías (de que hay que tolerar la injusticia y ceder en todo a los impíos) sólo es válida en aquellos lugares en que la justicia es despreciada y en tiempo de opresión, pero no en un Estado que funciona bien. Más aún, en un buen Estado, en el que la justicia es defendida, todo el mundo está obligado, si quiere dar pruebas de ser justo, a denunciar las injurias ante el juez (Lev 5:1); no por venganza (Lev 19:17–8), sino con intención de defender la justicia y las leyes de la patria, y para que a los malos no les resulte ventajoso ser malos. Todo esto está, además, plenamente de acuerdo con la razón natural”¹⁸.

Si Spinoza considera a la venganza como contraria a la razón y a la justicia, en cambio el *desiderium* de venganza puede ser compatible con ellas y constituir un poderoso ayudante a su servicio, en tanto que permanece en el plano de un deseo frustrado sin que se consume el acto. Desde ese punto de vista, el deseo frustrado de vengar una ofensa sufrida en común puede ser la variante pasional del deseo de justicia, y constituye la imitación de una conducta conforme a la razón. En este sentido puede ser un motor y un resorte de la justicia. En efecto, el acto de castigar un daño sufrido en común, que es responsabilidad del Estado y que constituye el fin al que aspira la multitud ofendida, no tiene en sí nada de malo. Tomado en sí mismo, es la expresión de una potencia, de una virtud. Cualquier acción considerada en sí misma no es ni buena ni mala, se vuelve buena o

igualmente el carácter tenaz e incansable del deseo de venganza que amenaza con sacrificarlo todo en pos de encontrar satisfacción. “Porque si alguien es gravemente ofendido, por el público o el privado, y no es vengado a su entera satisfacción, si vive en una república intenta vengarse, aunque sea a costa de la ruina del Estado, y si vive sometido a un príncipe y tiene alguna grandeza de ánimo, no descansa hasta que se venga de él como sea, aunque así provoque su propio mal” (N. del T.: la cita corresponde a la traducción de Ana Martínez Arancón, Alianza Editorial).

¹⁸ TTP, VII, p. 203.

mala según la proporción de afectos activos o pasivos que la determinan, como lo demuestra la proposición LIX de la parte IV de la *Ética*. “A todas las acciones a que somos determinados por un afecto que es una pasión, podemos ser determinados, sin él, por la razón”. Lo mismo sucede con el acto de castigar como con el de golpear, al que Spinoza se refiere en el escolio de esta proposición¹⁹. Virtud física tomada en sí misma, el acto de golpear es uno y el mismo gesto que es indistintamente una pasión o una acción, según esté unido a la imagen de la venganza o a la de la justicia. Pero poco importa al Estado que el acto de castigar sea el resultado del deseo de justicia o del deseo frustrado de venganza, puesto que el veredicto detrás del que se ocultan los ciudadanos actúa conforme a la ley. El Estado hace uso de un deseo nacido de un afecto pasivo, el *desiderium* de venganza, para producir un efecto que es análogo en acto al de un afecto activo, el deseo de justicia. Como recuerda el escolio, ese deseo frustrado no sería de ninguna utilidad si los hombres pudieran ser conducidos por la razón. Pero no es el caso. A falta de un deseo activo de justicia, hay que utilizar la forma pasional de la venganza. Este *desiderium* de venganza no tiene nada de malo y lejos de intentar perpetuar la frustración, al contrario, intenta satisfacerla. Esto resulta del escolio de la proposición XXXIX, de la parte III de la *Ética*: “Por «bien» entiendo aquí todo género de alegría y todo cuanto a ella conduce, y, principalmente, lo que satisface un anhelo (*desiderium*), cualquiera que éste sea”. No se puede ser más claro: satisfacer el *desiderium* sea cual fuera su naturaleza, es un bien. Por lo tanto, en ausencia de la razón, el acuerdo de la multitud fundado en el deseo de venganza por un daño sufrido en común, no es sólo un mal menor, es, sencillamente, un bien.

Traducción de Anselmo Torres y Cecilia Paccazochi

¹⁹ “La acción de golpear, en cuanto físicamente considerada, atendiendo sólo al hecho de que un hombre levanta el brazo, cierra el puño y mueve con fuerza todo el brazo de arriba abajo, es un virtud que se concibe a partir de la fábrica del cuerpo humano. Así pues, si un hombre, movido por la ira o el odio es determinado a cerrar el puño o a mover el brazo, ello ocurre porque una sola y misma acción puede unirse a cualesquiera imágenes de cosas, y así, podemos ser determinados a una sola y misma acción, tanto en virtud de imágenes de cosas que concebimos confusamente como en virtud de imágenes de cosas que concebimos clara y distintamente. Resulta claro, pues, que no sería de ninguna utilidad ningún deseo que nace de un afecto que es una pasión, si los hombres pudieran ser guiados por la razón”.

Spinoza y la venganza

Notas sobre “El deseo (*desiderium*) de venganza como fundamento del cuerpo político” de Chantal Jaquet

Sebastián Torres (UNC)

I— La venganza está ligada a la estructura retributiva de la justicia arcaica e incluso el término se mantiene en el derecho romano, “vindicta publica”, ya inscripto en la racionalización del derecho, donde son las instituciones las que administran el castigo justo, sin odio ni ira, según la ley y la medida del delito. De la noble venganza al derecho se da un paso que ha convertido este deseo en una acción desmedida e irracional condenada por la comunidad, incluso antes de que el derecho positivo moderno se distanciara de toda figura sustantiva de la justicia y de la promesa de restitución de un orden natural perdido o por venir. Por otro lado, si efectivamente las pasiones vuelven a ocupar un lugar en la física política moderna, en principio serán sólo aquellas que encuentren una forma de catalizar el deseo en interés, el impulso en utilidad (según la conocida tesis de Albert Hirschman²). No sería de extrañar, entonces, que la venganza haya quedado fuera del mapa pasional moderno o circunscripta a la épica heroica o la justicia trágica, según el conocido estado de “locura” hamletiano.

Chantal Jaquet quita el manto del olvido sobre la venganza y la instala como clave de lectura del pensamiento político de Spinoza. A partir de un pasaje del *Tratado político* (TP VI,1), donde la aparición de la venganza parece haber sido paradójicamente pasada por alto en la ya extensa exégesis de su obra, Jaquet no sólo detecta esta anómala mención junto

¹ Algunas ideas aquí expuestas fueron discutidas en un seminario sobre la relación entre Machiavelli y Spinoza dictado en la Universidad de Sao Paulo, en septiembre de 2010. En octubre del 2010 Chantal Jaquet tuvo la generosa disposición de visitarnos en la Universidad Nacional de Córdoba y dictar la conferencia aquí editada, como parte de las actividades previas al Coloquio Internacional Spinoza realizado a fines del mismo mes. La casual coincidencia de este interés por la relación entre venganza y justicias puede ser azarosa, no lo es sin embargo el encuentro con ambos aportes, léase entonces lo que aquí intentaré esbozar como un fraterno agradecimiento al grupo de trabajo de Marilena Chaui y a Chantal Jaquet por su permanente colaboración en los Coloquios de Córdoba.

² Hirschman, A., *Las pasiones y los intereses*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

a las fundamentales pasiones del miedo y la esperanza, sino que inicia su reflexión asumiendo su excepcionalidad: en Spinoza, la venganza es presentada como fundamento de la unión en la constitución del Estado. El hilo argumental que establece este trabajo, a partir de un conjunto de interrogantes que se plantean al inicio y que son prudentemente encausados hacia la trama interna de la política spinoziana, nos permiten, sin embargo, situar el pensamiento de Spinoza en la trama más extensa de la filosofía moderna. Dos interrogantes entiendo que pueden mostrar el alcance de esta lectura: en primer lugar, cuál es la relación entre venganza y justicia, teniendo en cuenta que la clásica distinción entre venganza privada y justicia pública es puesta en cuestión por el carácter común del deseo de venganza, es decir, por un daño hecho a la comunidad, que nos retrotrae no a un delito privado sino a la violencia del conflicto político (o, en otros términos, cuando la distinción entre justicia pública y venganza privada no logra contener el carácter “político” de la venganza); y, en segundo lugar, de qué modo interrogar a los pensadores modernos sobre la justicia, en principio supuestamente desaparecida del horizonte problemático de la filosofía política moderna. Lo que Jaquet nos posibilita pensar, con Spinoza pero también más allá de él, es la trama compleja que vincula venganza y justicia.

Quisiéramos mantenernos en el interior de los márgenes establecidos en esta lectura, guiándonos por los tres puntos que la ordenan: la originalidad de este planteo en Spinoza y las condiciones que lo hacen posible, los problemas presentes en estas consideraciones y, finalmente, la distinción entre *desiderium* y *cupiditas*, a partir de la cual es posible comprender la *transitio* del deseo de venganza a la justicia. Difícil es, sin embargo, resistirse a ir más allá de los límites que este texto se propone, porque también este texto puede ser leído como una invitación para hacerlo. Algo de eso intentaremos aquí, a partir de la vía conflictualista que se abre en la relación Machiavelli–Spinoza, aunque sólo será para indicar algunas posibilidades de lectura³.

³ No voy a detenerme en Machiavelli, sólo me tomo la libertad de citar el pasaje de donde se desprende el problema de la venganza en el conflicto político: “el procedimiento para reunificar una ciudad dividida, [...] no es otro que matar a los cabecillas del tumulto, y nunca se debe aplicar otro remedio. Pues es preciso tomar una de estas tres decisiones: o matarlos, como hicieron los romanos, o expulsarlos de la ciudad o hacerles que se reconcilien con promesas de no volver a ofenderse. De estos tres remedios, el último es el más perjudicial, el menos seguro y el más inútil. Pues es imposible, cuando ha corrido la sangre o se han cometido injurias igualmente gra-

II— ¿Cómo es posible el acuerdo político de la multitud sobre la base de una aspiración común a la venganza? Lo que en primer lugar se trata de pensar, es el tipo de relación implicada en el “acuerdo político” y en el afecto común de la venganza. Esta cuestión refuerza una idea ya presente en muchas lecturas de Spinoza, que el *Tratado político* representa una vía totalmente nueva, pero aquí es planteado de una manera novedosa. En primer lugar, porque la idea de acuerdo político entendida bajo la lógica del contrato no da cuenta del tipo de vínculo político que se establece a partir del deseo común de venganza; en segundo lugar, porque el deseo de venganza no es una inclinación pura ni se puede contraponer a un originario deseo de justicia (pues la justicia es política, y por tanto sería inexistente en el estado de naturaleza). Dos son, entonces, los aspectos que Jaquet va a considerar. En primer lugar, que el deseo de venganza remite a un temor ontológicamente “anterior”: el miedo a la soledad, del cual se siguen todos los afectos, violentos y sociables, que llevan a los hombres a vincularse entre sí. En segundo lugar, y ligado a esta física social, la diferencia primaria entre la alianza o conspiración (propia de la lógica de la venganza) y el contrato, de donde se desprende el problema del afecto común de venganza como fundamento del “acuerdo político”.

Siguiendo a Hobbes, efectivamente el pacto político no es el fundamento de las relaciones entre los hombres, ni el origen de los contratos, sino la garantía de que los contratos puedan ser cumplidos⁴. De tal manera

ves, que una paz hecha por la fuerza resulte duradera, teniendo en cuenta que van a encontrarse cara a cara todos los días, y que es difícil que se abstengan de injuriarse mutuamente, sobre todo porque, con el trato, se pueden provocar a diario nuevos motivos de querella”, *Discursos a la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 2000, III, 27, pp. 395–396.

⁴ La definición que da Hobbes en el *Leviatán* de la pasión de la venganza no deja de ser interesante. En la definición del cap. VI, dice: “El *deseo* de hacer daño a alguien para que condene algo que ha hecho, *venganza*”. La definición hobbesiana es paradójica, porque la pasión retributiva busca que el otro, quien ha cometido un perjurio, reconozca el daño cometido, quedando su padecimiento o el padecimiento de quien ha sufrido el daño en segundo lugar, que se complace no con el sufrimiento sino con el reconocimiento de una falta, es decir, de una acción que no debía haberse realizado contra él. Por varios motivos, que sin embargo cabría revisar, de esta idea de venganza no se siguen otras consideraciones. En principio porque la justicia nada tiene que ver con el derecho natural, y más importante para nuestra lectura, porque, como afirma en el cap. VI: “en todos los casos, tanto la risa como el llanto son movimientos súbitos, que la costumbre tiende a eliminar: pues nadie se ríe de los chistes viejos, ni llora por una antigua calamidad”.

que, las alianzas y conspiraciones que encuentran su causa en el deseo de venganza, acuerdos nacidos de este deseo común, pueden explicar un tipo de asociación entre los hombres, pero poco podrían justificar que dicha asociación repose y promueva alguna garantía y estabilidad. De hecho, el realismo político del *TP* muestra a la venganza como el móvil a partir del cual una multitud se constituye en cuerpo político, pero esto sigue sin responder cómo dicho Estado podría perdurar, si asumimos (y esto lo sugiere Spinoza en *Ética*, III, P XLI, Esc.) que la venganza engendra venganza. Podemos preguntarnos, sin embargo, cuán dependiente es la lógica contractual –en tanto parámetro de la estabilidad del Estado, frente al vínculo de la venganza– de la idea de estado de naturaleza (entendido, por supuesto, como un estado de la afectividad común de los hombres) o, en otros términos, qué acontece afectivamente entre el miedo a la soledad y el deseo de venganza que, de alguna manera, sitúa la cuestión también en la distancia entre la promesa de paz y la promesa de vengar el daño sufrido.

Parte de esta respuesta se encuentra en el fundamental pasaje del *TP* referido por Jaquet: el cuerpo político jamás se disuelve totalmente. Porque los motivos que guían su constitución jamás se disuelven del todo por las discordias, dado que el miedo a la soledad mantiene a los hombres unidos. Por nuestra parte, querríamos introducir otra hipótesis: es justamente porque hay discordia y sediciones que el cuerpo político jamás se disuelve del todo o, en otros términos, la “disolución” se refiere a la forma del gobierno; no tanto a la ausencia de relación (soledad) como a la conflictividad misma que modifica las relaciones existentes. De esta manera, la venganza, que como afirma Jaquet es una pasión compleja, surge de la complejidad misma de los conflictos políticos y, fundamentalmente, de la *memoria* del daño sufrido que se activa en cada discordia política.

III– Este problema, no está tan determinado por el paso hobbesiano del estado de naturaleza al estado civil (donde no puede haber un deseo de justicia), como por la situación machiavelliana de pensar el gobierno político en una ciudad dividida (donde los afectos son “políticos”, es decir, expresión de la conflictividad de la vida común). Esta indicación, claro está, no responde todavía al problema planteado: ¿cómo Spinoza piensa el acuerdo político sobre un afecto tan destructivo?

A diferencia del miedo y la esperanza, que no son afectos en sí malos (motivo por el cual en el realismo político spinoziano serán fundamenta-

les para moderar los afectos destructivos), la venganza, que forma parte de los afectos del odio, no puede ser jamás buena. Como lo señala Jaquet, la distinción bueno–malo no tiene que ver con su legitimidad o ilegitimidad⁵. Como todo afecto, que es expresión del derecho natural, llega hasta donde la potencia lo permite. Lo mismo vale para la constitución del cuerpo político, donde el derecho natural de la venganza es transmitido a la sociedad, de manera tal que es prerrogativa soberana tal derecho, hasta donde alcance su potencia. La respuesta podría estar, entonces, en la distinción del *TP* entre el Estado que gobierna con derecho (todo Estado) y el que gobierna bien, por lo que es preferible un gobierno con equidad y sin odio a la impotencia de un Estado vengador. ¿La venganza se encuentra, entonces, en el fundamento de todo Estado o sólo del Estado tiránico (el más impotente de todos, pero el más destructivo también)? Jaquet asume la alternativa más compleja y sostiene el interrogante, reorientándolo: ¿es posible, como con el miedo y la esperanza, un buen uso de la aspiración a la venganza? Asumiendo siempre la alternativa de lectura más comprometedora Jaquet nos acompaña hasta su argumento final y, sin lugar a dudas, al resultado de la atenta exégesis conceptual que caracteriza su trabajo de interpretación: la distinción entre *cupiditas* y *desiderium*.

Pero antes de abordar el tramo final de su escrito, quisiéramos plantear un interrogante que surge de este segundo apartado. En este camino por el que nos va guiando el análisis de Jaquet, ¿es realmente secundaria la distinción entre venganza particular y venganza común, en tanto *toda* venganza sería en sí mala? ¿Podríamos encontrar en esta distinción la primera *transitio* que permitirá luego comprender el sentido político del *desiderium*?

IV– *Desiderium*: el deseo frustrado por la existencia de causas externas que excluyen su satisfacción. Jaquet ha sacado a la luz lo que quizás sea la más precisa y sensible definición del deseo de venganza que poda-

⁵ A lo dicho por Jaquet, podríamos agregar algo sobre la diferencia que establece Spinoza entre la ira y la venganza, una indicación que creo puede ser relevante para pensar la relación entre venganza y justicia. En III, P. XL, Esc., Spinoza define la venganza junto con la ira: “el esfuerzo por inferir mal a quien odiamos se llama ira, y el esfuerzo por devolver el mal que nos han hecho se llama venganza” [*Conatus malum inferendi ei, quem odimus, Ira vocatur; conatus autem malum nobis illatum referendi Vindicta appellatur*]. Mientras que la ira es inferir un mal (*inferendi*), la venganza es devolver un mal (*referendi*): *referō*, que significa también retribuir, restituir, retornar, está estrechamente ligado a la semántica clásica de la justicia.

mos encontrar en la reflexión filosófico-política. Desde allí, nos propone una explicación del vínculo entre este deseo frustrado y la justicia, para resolver la paradójica tesis de la venganza como fundamento del orden político. Me gustaría detenerme fundamentalmente en el principio de utilidad a partir del cual establece esta relación.

A partir del citado pasaje del *TTP* –donde Spinoza sostiene que las leyes de Jesús y de Moisés no son contrarias– Jaquet muestra que para Spinoza en el Estado donde existe la justicia, quien ha sufrido un daño no puede tomar la justicia en mano propia ni está obligado a “poner la otra mejilla”; su obligación es denunciar las injurias a un juez, “no por venganza”, dice Spinoza, sino por la intensión de ser justo y de que los malos no encuentren ventajas en sus actos, lo que es completamente acorde con la razón. La venganza es contraria a la razón y la justicia, pero el *desiderium* de venganza puede ser una poderosa ayuda para la justicia, sustituyendo el deseo de justicia puede, sin embargo, alcanzar una “imitación” de la conducta según la razón. “Pero –afirma Jaquet– poco importa al Estado que el acto de castigar sea el resultado del deseo de justicia o del deseo frustrado de venganza, puesto que el verdugo detrás del que se ocultan los ciudadanos actúa conforme a la ley”. De lo que se trata es del *buen uso* que puede hacer el Estado de este afecto pasivo, para alcanzar un similar efecto que el ausente deseo activo de justicia. El pasaje final que cita Jaquet es esclarecedor: “Por «bien» entiendo aquí todo género de alegría y todo cuanto a ella conduce, y, principalmente, lo que satisface un anhelo (*desiderium*), cualquiera que éste sea” (E, III, P. 39).

Dos preguntas nos surgen de esta consideración final: la primera, si este planteo requiere asumir la existencia de un buen Estado, cuya justicia no depende del deseo de la multitud pero puede satisfacerlo indirectamente; la segunda, si un Estado cuyas leyes están conducidas por la razón puede, con todo, satisfacer el deseo de venganza.

Todo Estado (orden político) hace *uso* del deseo de venganza, alimentando el odio y el temor entre los hombres, en el caso del gobierno tiránico, o reprimiéndolo, reclamando para sí todo uso de la violencia –la *vindica publica*– a partir del miedo al castigo de la venganza “privada”, como en el caso de la monarquía bien ordenada. En estos casos, podría decirse que la política es la continuación de la venganza por otros medios. Mientras que en el buen Estado, los hombres son conducidos más por la esperanza que por el miedo, de manera tal que la utilidad del *desiderium* no se reduce al sentimiento de frustración sino también al anhelo (como lo muestra Jaquet en el pasaje de la *Ética* que hemos citado), satisfecho

por el enjuiciamiento y castigo de quienes han cometido actos que han dañado a la comunidad⁶. Sustituir el inexistente deseo de justicia, implica no sólo operar a partir de la lógica frustración-miedo, sino principalmente con la del anhelo-esperanza.

Sin embargo, para que esto sea posible, parece que no sólo basta partir de la existencia de un buen Estado. El *desiderium*, considerado a partir de esa compleja morfología entre frustración y anhelo, nos permite pensar que esta frustración dice algo más que la sola imposibilidad de realizar un deseo. Si consideramos, entonces, que en el deseo de venganza hay una esperanza más compleja que el hecho de poder devolver un mal a quien nos ha producido un mal, también podemos imaginar que entre la justicia que la razón puede determinar sea aplicada por un buen Estado y la “esperanza de justicia” que proviene del deseo de venganza se mantiene, sin embargo, una diferencia en principio inconmensurable⁷.

Efectivamente, una multitud unida por el deseo de venganza puede ser una horda o secta violenta, más aún cuando es fomentada por la superstición y promovida por el Estado. Pero la interesante figura que nos muestra Jaquet es la de *una multitud unida por el desiderium de venganza*, deseo común que –propongo– podría ser considerado propiamente como irrealizable: esto es, irrealizable con relativa independencia de un poder “externo”, el Estado, que sea causa represiva de su frustración, y no irrealizable porque la potencia de la multitud dañada es menor que la potencia de los victimarios, porque de ser éste el caso no podría ser fundamento del orden político. De poder seguirse esta hipótesis de lectura, el *desiderium* de venganza es ya una forma de la *esperanza* en la justicia, esto es, del deseo de justicia. ¿Qué es lo “común” del *desiderium*? Lo común no sólo refiere a la presencia de un mismo afecto compartido. El deseo común proviene de un daño común que expresa la división de la comunidad, que habla de una división que ha puesto a la ciudad en guerra (*stasis*) y que,

⁶ En esta línea puede leerse la interpretación de Machiavelli que propone Claude Lefort, sobre el imaginario del surgimiento de un poder externo, tanto *el príncipe* como la ley, a partir del conflicto ente los deseos antagónicos del pueblo y los grandes.

⁷ Hablamos aquí de Justicia en el sentido teológico-metafísico que va a estar presente a lo largo de toda la tradición, desde Anaximandro y Solón: “Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan la culpa la una a las otras y la reparación de la injusticia, de acuerdo con el ordenamiento del tiempo” (fr. 1 de Anaximandro); “Con el tiempo, a todas partes llegará la reparación” (fr. 3 de Solón), en *Los filósofos presocráticos*, vol. I, Planeta -De Agostini-Gredos, Barcelona, 1998, p. 108.

una vez finalizada, sólo cuando el derecho común de la multitud libre ha logrado vencer, debe enfrentarse al crimen que lo antecede de manera no tiránica. Podríamos decir que es no sólo la forma de Estado la que define el uso del deseo de venganza, sino también los afectos de la multitud que determinan la naturaleza del conflicto político: la compleja trama pasional en donde está inscripto y del que surge el deseo de venganza. La lectura de Jaquet nos permite pensar por fuera de la dicotomía entre una irracional multitud reunida por un común deseo y el Estado racional que lo administra, para avanzar sobre la compleja *transitio* entre una *multitudo libera* y el Estado democrático.

El deseo de justicia sólo es propio de la democracia, y no sólo porque la democracia es el único gobierno que orienta el derecho público a la equidad y la paz, sino también porque es su más propio imposible (mientras que la tiranía y toda otra forma de dominio mantiene con la venganza una relación en cuanto *cupiditas*, a partir del miedo y el odio, y los demás afectos que alimentan la superstición teológica y laica). La imposibilidad de satisfacer el deseo de venganza no proviene de una mayor potencia externa que lo limite, pues la democracia es *absolutum imperium*, sino justamente del propio “límite” de la multitud libre o, para ser más preciso, no de un “límite”, sino de la expresión de su potencia. Por eso, no deja de ser tan complejo y sugerente el sentido de la expresión *desiderium de venganza* como el de la expresión *deseo de justicia* que nos propone Jaquet.

V— ¿Por qué no directamente hablar de una represión del deseo y plantear la racionalidad autónoma de la justicia? Esta es la convencional lectura jurídico-racionalista de la modernidad. Con Spinoza, es posible avanzar por otra vía, leer de otra manera la “secularización”. Si la política no puede sustraerse de las pasiones tristes, no es sólo porque los hombres odian y temen (ya que la mayoría de los hombres no se guían por la razón). Es también porque no hay una respuesta absoluta a la pena por los daños sufridos, y fundamentalmente a los daños sufridos en común. Sólo el hombre racional *comprende* que la justicia no es retorno ni redención, que los males son en sentido absoluto irreparables. Comprende que no hay una comunidad originaria a la cual retornar, sí una unidad de la comunidad por venir: comprende que los efectos de las acciones son irreversibles, que todo lo que acontece se sigue del orden necesario de la naturaleza, que siempre existen potencias mayores que las “nuestras”, y que no hay garantías para que un orden político, por más justo que sea,

dures indefinidamente. Siguiendo esta idea, de alguna manera no sólo la venganza es un *desiderium*, también lo es la Justicia, en cuanto *deseo* al que el Estado democrático debe responder pero nunca satisface absolutamente. Podríamos pensar, también, que el común *desiderium* de venganza es, de alguna manera, una pre-comprensión de la imposibilidad de una justicia absoluta e, incluso, que la misma idea de “Justicia absoluta” –en el sentido más propiamente teológico-político, tanto arcaico como moderno– es la expresión más acabada de la *cupiditas* de venganza. Y, si nos aventuramos un poco más, que mientras la *cupiditas* en el individual recuerdo vivo del daño, el *común desiderium* es memoria colectiva de un daño que, además de necesitar un “duelo”⁸, desea justicia: una justicia democrática, que ha abandonado la promesa de la reparación o la restitución.

¿Qué preocupación lleva a una reflexión tan incisiva sobre la venganza? Lo primero que imaginamos es la convulsionada Holanda que ha linchado a los hermanos De Witt (¿cómo transformar el deseo de venganza en afectos democráticos?), pero también podríamos imaginar que Spinoza reflexiona entre líneas sobre la memoria misma del pueblo hebreo. Y Jantal Jaquet, entre las líneas de su cuidada lectura de Spinoza, también nos permite pensar sobre nuestra memoria viva, marcada por el daño común y actualizada por el activo deseo de justicia.

⁸ Entre tantas otras ideas que nos muestra Nicole Loraux directamente ligadas al tema de este texto, cabe citar: “la ira en duelo, cuyo principio es la eterna repetición, se expresa normalmente con un *aeí*, y la fascinación de este «siempre» incansable lleva a erigirlo, como poderoso rival, contra el *aeí* político que funda la memoria de las instituciones”, de donde se sigue la indecisión sobre la traducción de *alasteîn*, si es duelo o indignación. Loraux, N., “De la amnistía y su contrario”, en A.A.V.V., *Usos del olvido. Comunicaciones al Coloquio de Royaumont*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1998, p. 41 (ensayo incluido en su *La cité divisée. L’oubli dans la mémoire d’Athènes*, Editions Payot & Rivages, 1997).

