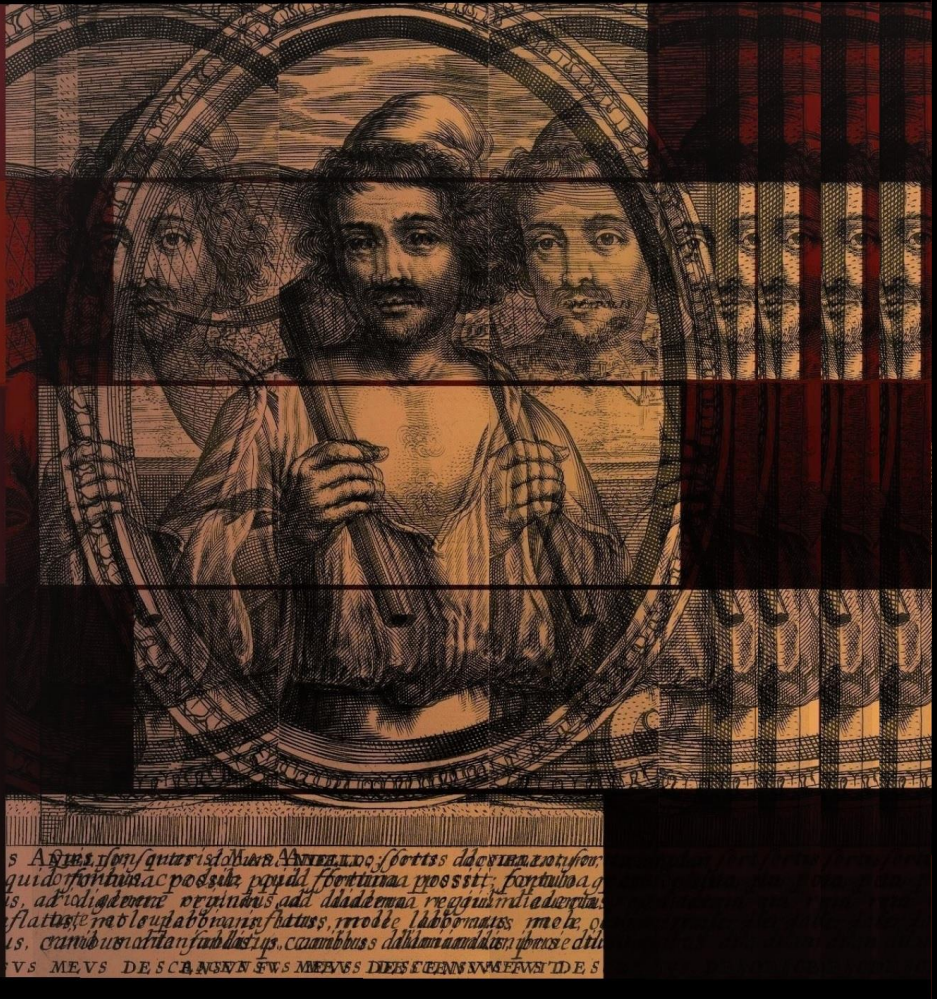
Spinoza

XIV Coloquio



Repensar la potencia revolucionaria de la modernidad

Daniela Cápona González
Braulio Rojas Castro
(Comps.)

Spinoza. XIV Coloquio

Repensar la potencia revolucionaria de la modernidad.

Daniela Cápona González
Braulio Rojas Castro
(Comp.)

Spinoza. XIV Coloquio. Repensar la potencia revolucionaria de la modernidad. Chile, Valparaíso: Autoedición, 2019.
Daniela Cápona González, Braulio Rojas Castro (Comp.)
Primera edición: Noviembre 2019

I.S.B.N.: 978-956-401-364-0
Libro digital, PDF.

1. Filosofía

Diseño y diagramación: Daniela Cápona González
Portada: Daniela Cápona González.
Se ha manipulado y reproducido el grabado del artista holandés *Pieter de Jode* de Masaniello.

Ilustración de Sergio Mercurio.

LICENCIA CC BY-SA 4.0 (Atribución-Compartir Igual)

INDICE

PRESENTACIÓN 7
Daniela Cápona González

PRÓLOGO 9
Braulio Rojas Castro

I. INSURRECCIÓN, REVOLUCIÓN Y REBELIÓN.

Ontologia da insurreição e da revolução.
Leon Farhi Neto. 20

El estatuto de la rebelión en la filosofía política de Spinoza.
Paulo Cárdenas. 30

Pueblos, gobiernos y el origen de la sedición en el pensamiento de Spinoza
Andrea Beatriz Pac 40

L'obéissance révolutionnaire de Spinoza ou la critique de l'indignation.
Chantal Jaquet. 49

Pasiones y razones comprometedoras. La izquierda spinoziana.
Diego Tatián. 59

II. POLÍTICA, DERECHO Y SOCIEDAD.

É hora de tomar um Sul: a experiencia latino-americana como ponto de referencia para uma reflexão em torno dos direitos.
Viviane Magno. 71

Festa, trabalho e pão.
Álvaro Lazzarotto. 83

Spinoza para la crítica del mundo contemporáneo.
Mariana Gainza. 89

De esencias y existencias. Estudio del entramado ontológico spinoziano.
Antonieta García Ruzo. 102

Arte como forma de vinculação com a populção em situação de rua.
Deby Caroline Eidam de Almeida 108

III. CUERPO, *CONATUS* Y *CUPIDITAS*.

Del principio de inercia a la ley del conatus.
A. Leila Jabase. 118

Cupiditas: el deseo como trasfondo de la modernidad.
Raúl de Pablos Escalante. 129

"El deseo de un mal".
Gisel Farga. 138

Enfermagem: uma composição sobre o corpo e o cuidar, guiada por Espinosa.
Ana Lúcia Abrahão, Eluana Borges Leitão de Figueiredo, Eliane Oliveira de Andrade. 147

Na trilha da materialidade de nossas emoções: as leituras de Lev Vigotski de Baruch de Spinoza.
Arthur Arruda Leal Ferreira, Beatriz Sancovschi, Jerusa Machado Rocha. 158

De ñao pensar na morte a ñao temer a morte.
Luís César Oliva. 168

Virtude ou fortaleza do ânimo.
Ravena Olinda Teixeira. 178

El concepto de acción en Spinoza.
María Jimena Solé. 187

La política del impersonal. Pensar los cuerpos desde Spinoza.
Cecilia Abdo Ferez. 197

Direito, potencia e as dificuldades do conceito agambeniano de vida nua.
Rogério Pacheco Alves. 208

Os direitos, a lei e os desejos: contra o silencioso dominio do formalismo.
João Maurício Martins de Abreu. 224

Desejo e política em Espinosa.
Paula Bettani Mendes de Jesus. 232

IV. MENTE, PENSAMIENTO Y CONOCIMIENTO.

Habitantes, hablantes: imitación y lengua en la formación nación *según Spinoza.*
Sergio E. Rojas Peralta. 243

¿Qué puede una mente?
Gonzalo Gutiérrez Urquijo. 253

Uma análise ñao antropocéntrica da teoría do conhecimento de Espinosa.
Kissel Goldblum. 263

A doutrina espinosana do erro.
Gabriel Frizzarin Ramalhães de Souza. 276

V. SPINOZA: CONJUNCIONES Y PROYECCIONES.

O Spinoza de Pierre Bayle.
Marcelo de Sant'Anna Alves Primo. 287

Os Tratados de Spinoza vistos sob a ótica realista de Maquiavel.
José Soares das Chagas. 296

Considerações sobre resistência e ruptura: diálogos entre Espinoza e Maquiavel.
Felipe Jardim Lucas. 303

Notas introductórias acerca de la presencia de Espinosa en los materialismos de Marx y Deleuze.
Benito Eduardo Araújo Maeso, Marcos Antônio de França. 313

Fabricando el Spinoza de Bolívar.
Jorge Dávila. 323

El reconocimiento de la alteridad como bastión para la construcción de una nueva dimensión colectiva. Una respuesta a las críticas de Enrique Dussel.
Natalia Sabater. 337

Spinoza y su recepción en autoras feministas y de teorías de géneros.
Claudia Aguilar. 347

Prolegómenos sobre estética y vida cotidiana: entre Spinoza y Marx.
Daniela Cápona González. 356

Ilustración de Sergio Mercurio

PRESENTACIÓN

Spinoza y spinozismo en y por Sudámerica, eso es lo que queremos poner en evidencia en este libro, un trabajo que tiene larga data, con diversos expositores y expositoras que nos han legado la tarea de hacernos *nuestro* Spinoza. No sólo su aplicación teórica a nuestro contexto continental, una simple extrapolación conceptual, sino un acto de apropiación que nos hace pensar nuevamente a Spinoza y su co-pertenencia con nosotros, uno que nos revela no sólo exigencias para pensar la contemporaneidad, sino uno elemental para pensarnos a nosotros mismos. Desde el 20 al 24 de noviembre de 2017, se realizó por primera vez en Chile la secuencia de un coloquio que, en esa fecha, era su versión décimocuarta. El escenario fue Valparaíso, y su lema "Repensar la potencia revolucionaria de la modernidad". Con ayuda institucional de diversas entidades académicas chilenas, como el Centro de Estudios Avanzados de la *Universidad de Playa Ancha*, el Programa de Magister en Filosofía de la *Universidad de Valparaíso*, la Facultad de Derecho de la *Universidad de Valparaíso*, el programa de Doctorado en Literatura de la *Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*, el Departamento de Filosofía de la *Universidad Adolfo Ibañez*, el Proyecto Fondecyt de iniciación nº 11160332, *Consideraciones filosóficas sobre el Reconocimiento. Análisis desde los conceptos de "praxis histórica" e "interculturalidad" en Ignacio Ellacuría y Raúl Fornet Betancourt* a cargo de la Dra. Lorena Zuchel del Departamento de Estudios Humanísticos de la *Universidad Técnica Federico Santa María,* la Embajada de Francia en Chile y la Cooperación regional francesa para América del Sur. Además, contamos con el patrocinio de *The Spinozahuis Society* de Rijnsburg, la *Revista Internacional de Filosofía Mutatis Mutandis* y la Editorial UV y el asupicio de la Editorial Catálogo y Ediciones Metales Pesados. A todos ellos, todo nuestro agradecimiento. Con esta red de cooperación institucional pudimos abrir un horizonte de pensamiento latinoamericano, con exponentes de diversas partes de nuestro continente: Argentina, Brasil, México, Puerto Rico, Venezuela, y también con exponentes de Francia y Estados Unidos. Se condensó en esa corta semana una fiesta, una alegría común de compartir lecturas e interpretaciones de diversa índole que hoy se reúnen aquí, pasando desde estudios sobre la revolución y la rebelión, a la filosofía política, desde los afectos a la

teoría del conocimiento, así como análisis que vinculan a nuestro filósofo con otros pensadores.
Si bien en 1995 se realizó un primer Coloquio Internacional Spinoza, organizado por la Universidad de Chile y con la participación activa en la organización del filósofo chileno Humberto Giannini, esta instancia parecía haber quedado en el olvido académico, a pesar de la cantidad de expositores internacionales de alta relevancia en el campo de estudios spinozianos. Esta instancia tuvo mejor recepción en Brasil, con Marilena Chaui, por ejemplo, y en Argentina, con Diego Tatián, entre otrxs, constituyéndose diversos núcleos y grupos de trabajo dedicados al filosófo holandés. Parecía que en Chile había acontecido un olvido, pero éste no era sino la condición de una latencia del pensamiento que hoy se expresa de modo potente. Nunca fue un olvido y hoy lo sabemos. Agradecemos a todos los expositores y participantes del XIV Coloquio Internacional Spinoza y las Américas por habernos dado la posibilidad de traer esa presencia e impulso a nuestro presente, y a aquellos que posibilitaron tal encuentro.

Estas páginas ponen en evidencia investigaciones de diversa índole que generan un circuito de pensamiento común en torno a la figura de Spinoza, así como sus ramificaciones rizomáticas, una figura de alegría que nos permite celebrar cada año nuevas relaciones y nuevos encuentros. No queda sino agradecimiento a quienes precedieron y fundaron estas celebraciones, a quienes secretivamente trabajaron para cada año, otorgarnos la dicha de reunirnos.

Daniela Cápona González.

PRÓLOGO

LA RECEPCIÓN DE SPINOZA EN EL SUR DE AMÉRICA

Braulio Rojas Castro

I

En los últimos 10 años, a lo menos, se ha intensificado el debate en torno a la relevancia, actualidad e influencia de la filosofía de Baruj de Spinoza (1632-1677) y sus efectos en nuestra contemporaneidad, lo que ha tenido impacto en diferentes áreas del saber, que exceden a la filosofía misma. En América del Sur, este devenir filosófico y político se ha materializado en la adscripción a agendas y proyectos políticos de transformación social, relación desde la cual emerge una nutrida e importante reflexión que convoca a investigadores de todo el mundo, y que se ha plasmado en los Coloquios Spinoza que se llevan a efecto anualmente desde el año 2001 en Córdoba, con dos sesiones en Rio de Janeiro (2013 y 2014), contexto en el cual se inscribe el XIVº Coloquio Internacional Spinoza y las Américas. "Repensar la potencia revolucionaria de la modernidad", efectuado los días 20 al 24 de noviembre de 2017 en Viña del Mar y Valparaíso, cuyos trabajos expuestos conforman la matriz del libro que tienen a la vista.

Dentro de los marcos histórico-conceptuales en los que se ha desarrollado la discusión actual del impacto y actualidad de la filosofía de Spinoza, es importante la investigación elaborada por el historiador de las ideas Jonathan Israel, plasmada en su obra *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*,[1] la que ha conmovido el campo de investigación sobre las condiciones culturales, políticas y filosóficas que están en el sustrato desde el cual emerge la Modernidad, a partir de la categoría de "ilustración radical". La tesis de Israel sitúa a Spinoza, y al spinozismo, como piedra angular de todo pensamiento crítico y libertario surgido en la modernidad, irradiando sus efectos por fuera de los canales y flujos institucionalizados de la filosofía moderna en su deriva absolutista y cientificista, lo que Israel llama "ilustración

[1] Israel, J. *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*, México. D. F.: FCE, 2012. La primera edición en lengua inglesa de este importante libro es del año 2001: *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity* 1650-1750, Oxford University Press, 2001. La investigación de Israel sobre la "ilustración radical" abarca tres libros más: *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670–1752*. 2006; *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*. 2009; *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750–1790*. 2011.

moderada", hasta la actualidad. En el Coloquio de Valparaíso tuvimos la oportunidad de contar con su presencia, lo que permitió conversar sobre este aspecto relevante de los estudios sobre la Ilustración, y sus efectos e irradiaciones hacia nuestro continente, destacando Israel la lectura "revolucionaria" que se hacía de la filosofía de Spinoza desde este lado del orbe, diferenciada de las elaboradas en el mundo anglosajon, en las que se posiciona, en general, a Spinoza como un antecedente del liberalismo.

Desde un contexto más actual y en la lengua de Cervantes, que, se sospecha, era la lengua de los ancestros de Spinoza, son destacables los trabajos desarrollados en España. Esto abarca desde la perdida tesis Doctoral de María Zambrano sobre Spinoza, la que discutía con Xavier Zubiri,[2] lo que determina el pensamiento de la filósofa, tal como lo detalla la investigadora Pamela Soto, pues esas discusiones y lecturas "marcarán para siempre el decurso del pensamiento de la filósofa",[3] hasta la importante vía abierta por autores como Gabriel Albiac, Vidal Peña, Atilano Domínguez, Eugenio Fernández, entre otros, no sólo como traductores y comentadores de la obra del filósofo marrano, sino que también como pensadores que siguen la línea de fractura del spinozismo, hasta la diversificación de las actuales lecturas en clave política, y que han abierto líneas de investigación fructíferas. Como lo señala acertadamente Valentín Brodsky:

> Actualmente, es posible constatar la enorme fecundidad que la obra y la figura de Spinoza (entendida ésta última como la concreción de un modo de vida) han tenido para la reflexión contemporánea dentro de los más diversos ámbitos de estudio (no sólo para la filosofía, sino también en la sociología, la psicología y el derecho). Este fenómeno también ha producido su propio impacto –tal vez con cierta singularidad- dentro de nuestros países latinoamericanos[4].

Si nos situamos en los trabajos desarrollados en Suramérica en los últimos 25 años son destacable las iniciativas que se han venido desarrollando desde el año 2001 por el equipo de investigación sobre pensamiento moderno y la filosofía de Baruch de

---

[2] El único texto que ha quedado de la tesis de Zambrano es: Zambrano, M. "La salvación del individuo en Espinosa". En *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Madrid: Trotta, 1998, pp.59-69.

[3] Soto García, P. "Convergencias y divergencias entre Xavier Zubiri y María Zambrano". En Nicolás, J. A. (Edic.). *Guía Comares de Zubiri*, Editorial Comares: Granada, pp. 229-248, 234

[4] Brodsky, V. "*Homo cogitat*. Anotaciones a partir de *Le Disciple"*. En Gutiérrez Urquijo, G. et al. *Spinoza en la literatura*, Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2016, pp.145-171.

Spinoza en la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina,[5] dirigido por Diego Tatian y Sebastián Torres, la que agrupa una constelación diversa y diversificada de investigadores (Leila Jabase, Gisel Farga, Gonzalo Gutiérrez, Cecilia Paccazochi, entre otras y otros). Diego Tatian, en particular, ha realizado el trabajo de levantamiento y categorización de la presencia de Spinoza en el pensamiento filosófico de Argentina[6], lo que ha contribuido a la profundización de los estudios sobre el pensador amstelodano, abriéndose, desde este grupo de trabajo, el campo del spinozismo hacia los estudios literarios[7].

En la Universidad de Buenos Aires también ha habido una favorable acogida al pensamiento del "marrano de la razón", lo que se ha plasmado en la formación del Grupo de Investigación sobre Spinoza y el Spinozismo[8] desde 2008 el que ha sido dirigido por Jimena Solé, y en el cual se han aglutinado y circulado investigadores e investigadoras como Cecilia Abdo, Axel Cherniavsky, Moa Dahlbeck, Julian Ferreyra, Mariana Gaínza, Claudia Aguilar, entre muchos y muchas que sería extenso mencionar.

También son muy relevantes las investigaciones desplegadas en Brasil, principalmente las realizadas en la Universidad de São Paulo desde el año 1995, a partir de un curso que realizó la filósofa Marilena Chaui, junto a Luís Cesar Oliva, Homero Silveira Santiago, entre otras y otros investigadores. Este interés se replica en Río de Janeiro, bajo la dirección de Ericka Marie Itokazu (UFRJ) y Mauricio Rocha PUC-Rio), generándose el grupo de estudios Spinoza & la filosofía,[9] el que comenzó como un curso de extensión de cuatro meses en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janerio, en el invierno de 2000, con la intención de hacer una lectura introductoria del filósofo holandés, abierto a desconocedores e iniciados. Tiempo después se conformará un grupo de investigación en la Universidad Estatal de Ceará, bajo la dirección de Emanuelle Fragoso y en la Universidade Federal do Tocantins, el Grupo de pesquisa Calibã a partir de 2014, en el que destaca José Soares das Chagas. Los desarrollos teóricos del spinozismo en Brasil se han extendido a un amplio espectro de disciplinas de las Ciencias Sociales, el Derecho, las

---

[5] http://blogs.ffyh.unc.edu.ar/grupospinozista/

[6] Tatián, D. "El rastro en el aire. Informe sobre algunas lecturas de Spinoza en la Argentina". En *Spinoza y el amor del mundo*, Buenos Aires: Altamira, 2004, pp. 119-223.

[7] Me refiero al libro *Spinoza y la literatura* ya citado, en el que se aborda la influencia de la filosofía spinozista en algunos autores, con textos de Cemal Bâli Akal sobre la influencia en la literatura turca, Valentín Brodsky con un estudio sobre *El discípulo* de Paul Bourgert, Gonzalo Gutiérrez Urquijo analizando el spinozismo en la obra de D. H. Lawrence, Ana Leila Jabase y un estudio sobre Sade y el spinozismo invertido que marca sus escritos, y Diego Tatián, con un análisis de la presencia de la figura de Spinoza en tres relatos judíos.

[8] https://grupospinoza.wordpress.com/miembros/maria-jimena-sole/

[9] http://spinozafilo.blogspot.com

ciencias de la salud, y las Artes, junto con una posición política arraigada en la búsqueda de un bien común que guíe la acción colectiva. En este contexto, se crean las revistas *Cadernos Espinosanos*[10] en 1996, y posteriormente la *Revista Conatus*[11] desde el año 2007. En los últimos años se ha configurado el Grupo de Estudios Spinoza Américas,[12] a partir de la comunidad de investigación que gira y fluye en torno a los Coloquios Spinoza anuales, en cuya página web se pueden encontrar a libre disposición las publicaciones de la totalidad de los coloquios realizados.

Estos grupos de estudios situados en América del Sur han estado influenciados por la apertura teórica de la filosofía francesa de fines de la década de 1960 y su apertura a un spinozismo político: Alexandre Matheron, Gilles Deleuze, Pierre-François Moreau, Étienne Balibar, Chantal Jaquet; también han tenido impacto las lecturas italianas como las de Remo Bodei Antonio Negri, Estefano Visentin, Vitorio Morfino, Emilia Giancotti Boscherini, entre otros referentes del spinozismo que habría que rastrear y organizar en una cartografía política de las interpretaciones en curso. Los cruces y redes configurados han sustentado que la consolidación de los Coloquios Spinoza convoque el interés por participar de estas reuniones por parte de académicos de América del Norte y Europa.[13]
A partir de estos cruces teóricos se ha logrado instalar una lectura singularizada de la filosofía de Baruch de Spinoza, en relación con los desarrollos en otros espacios académicos, configurando un pensamiento situado desde las contingencias y necesidades que tensionan nuestros territorios y comunidades, desarrollando análisis teóricos y políticos sosteniendo y sosteniéndose más en la potencia de lo instituido que de lo instituyente. Desde una perspectiva epistemológica, emerge desde estos cruces transdisciplinarios, una comunidad de investigadores que abarcan desde la filosofía (ontología, metafisica, epistemología, filosofía política), pasando por la ciencia política, la psicología, en sus vertientes clínicas como psicosocial; la antropología, el trabajo social, la ciencia económica, el arte, las ingenierías, la enfermería, la psiquiatría, etc. Por ello nos parece que se puede hablar de una expansión rizomática del spinozismo que atraviesa los intersticios académicos, políticos, culturales, de las artes, traspasados por las luchas de los individuos y grupos que disputan por agenciarse poder en el sur del mundo.

---

[10] http://www.revistas.usp.br/espinosanos/index
[11] https://revistas.uece.br/index.php/conatus/index
[12] https://spinozamericas.blogspot.com/2014/06/xi-coloquio-internacional-spinoza-rio.html
[13] Esta relación trasnacional y transindividual ha permitido generar nexos y redes con grupos de estudio e investigación en México: Seminario SpinozaMx; y en Canada: Spinoza Society of Canada / Société canadienne d'études sur Spinoza.

II

A pesar de que en Chile ha sido escasa la presencia de pensadores que trabajen la filosofía de Spinoza y el espinosismo de manera sistemática, Patrice Vermeren ha insistido en destacar la impronta spinozista del pensamiento del filósofo chileno Humberto Giannini como un referente ineludible.[14] Como lo he documentado en otro trabajo, Giannini "no sólo es uno de los únicos filósofos en Chile que se ha detenido a examinar el pensamiento de Spinoza, sino que puede ser considerado como uno de los impulsores de los estudios sobre Spinoza en Suramérica"[15].

En relación al primer aspecto, Giannini concibe la filosofía de Spinoza como una indagación sobre aquello que la vida humana se debe a sí misa para alcanzar el goce propio de su esencia, la *humana laetitia*. Esto supone y exige comprender a la filosofía como una ética, entendida esta como un proyecto político que se aparta del sesgo metafísico cartesiano, que sostiene, y se fundamenta en una trascendentalización del Ser. Para Giannini, la manera como Spinoza salta de la jerarquización que escinde ontológicamente a la modernidad, lo hace, a través de un "proyecto definitivo" *de vida* con el que supera el subjetivismo cartesiano, lo que se constituye como el paso que "debiera conducirnos rigurosamente […] a la comprensión del verdadero significado del bien común (*communicabile*), tema central de la filosofía política".[16] A partir de la concepción mecánico-geométrica de la realidad que implica concebir la esencia humana como una cuestión de puntos, planos y fuerzas, llega Giannini a afirmar que la comprensión de aquello que es más propio de la vida del hombre, como expresión de un modo de la substancia única e infinita, sería intentar comprender "qué es lo que la vida humana se debe a sí misma (su sentido) y de qué modo puede llegar a gozar de este bien que le falta".[17]

En este ejercicio filosófico hay una idea de experiencia puesta en juego. En primer término, en el sentido de tener una experiencia, "la experiencia de algo que nos *pasa*, más la memoria de ello

---

[14] Lo que se plasma en el análisis que presenta en su artículo, "El Spinoza optimista de la Plaza Ñuñoa", en donde la imagen del título resume la manera como es configurada la personalidad teórica de Giannini, y el uso que hizo de Spinoza a través de toda su obra. Cfr: Vermeren, P, "El Spinoza optimista de la Plaza Ñuñoa". En Sánchez, C. y Aguirre, M. (eds.), *Humberto Giannini: filósofo de lo cotidiano*, Santiago de Chile: LOM-UAHC, 2010, pp. 15-22.

[15] Rojas Castro, B. "El spinozismo de Humberto Giannini. La reflexividad como la construcción política de la resistencia". En *Actas del Coloquio Internacional Conversaciones Humberto Giannini* [En línea],1 (2015): núm. pág. Web. 8 sep. 2019.

[16] Giannini, H. Introducción. En Spinoza, B, *Tratado político*, (traducción y edición de Humberto Giannini y María Isabel Flisfich), Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1989, p. 18.

[17] Ibíd., p. 13.

(Aristóteles, *Metafísica*, 980B4). El otro modo es el de hacer una experiencia, en donde se expresa lo que Giannini concibe como una "iniciativa del espíritu". Se plasma así lo más propio de la noción de *conatus* en Spinoza: "*Cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser*" (E3P6).[18] De ahí que, mientras más afecciones es capaz de percibir un cuerpo, más pasiones es capaz de sentir el alma, porque lo propio de un modo finito inscrito en los infinitos atributos de la substancia infinita es estar en relación con todos los otros modos existentes, una variación de grados en relación con la intensidad de la misma potencia de la substancia única e infinita cuya esencia es su potencia. Por eso, "*La idea de todo aquello que aumenta o disminuye, ayuda o reprime la potencia de actuar de nuestro cuerpo, aumenta o disminuye, ayuda o reprime la potencia de pensar de nuestra alma*" (E3P11), se constituye en una experiencia vital que guía la reflexión teórica. No habría diferencia de esencia entre la substancia y los modos finitos que la expresan, sólo hay diferencias de grado entre el conatus de cada cosa individuada en relación y en tensión con todas las otras, pues no hay ningún modelo trascendente a la naturaleza de la substancia única e infinita a la que haya de volcarse toda la potencia de lo existente: "*El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia actual de la misma*" (E3P7). Sin embargo, nos dice Giannini, "el conocimiento superior –el conocimiento racional- no se conquista por mero descarte de la experiencia, ni por 'abandono' de la vida sensible. Su conquista es el resultado de *una reflexión* a partir de esta misma experiencia trunca, contrahecha, insatisfactoria, que nos toca padecer día a día. No negar la experiencia, sino salvarla, 'comprehenderla'".[19] Desde esta perspectiva, Giannini se refiere en los siguientes términos a la figura de Spinoza:

> El pensamiento de nuestro filósofo resulta del caudal vitalizador de dos corrientes que convergen en él: por un lado el aporte de la tradición religiosa judía, en la que Spinoza se formó y de la que, al parecer, jamás logró desprenderse; por otro lado, la herencia cartesiana, con su insobornable exigencia racional, con su estilo 'matemático' de exponer (more geométrico), con su fresca, renovada, percepción de las cosas[20].

Es necesario contaminar la interpretación de Giannini con la dimensión marrana del pensamiento de Spinoza, toda vez que el

---

[18] Se cita de: Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico* (traducción y edición de Atilano Domínguez), Madrid: Trotta, 2009.
[19] Giannini, H. Introducción, p. 19.
[20] Ibíd., p. 12.

"marrano sería el totalmente otro que irrumpe como una presencia intranquilizante y ominosa, pues, devela el carácter ficcional de toda fe y de toda creencia".[21] Por ello, la determinación racionalista de la filosofía de Spinoza, tanto en lo metodológico como en su potencia crítica, contextualiza la manera como recepciona el criptojudaismo marrano "en el contexto del pensamiento filosófico de Ámsterdam, [el que] está cruzado por las tensiones teológicas y políticas que marcarán el desarrollo de la modernidad, esto hará que sólo quede en su pensamiento una potencia de desafección hacia todo sesgo supersticioso".[22]

Se compone de esta manera una ética como proyecto político, individual y colectivo, concibiendo lo común como aquello que hay que construir en una relación transindividual entre los individuos que ocupan un lugar en un campo social, lo que necesita de un principio que no sólo explique la naturaleza del hombre, y las posibilidades que se siguen de ella (lo que la vida se debe a sí misma), sino que explique también la naturaleza de todas las cosas a las que la naturaleza humana se relaciona desde el punto de vista de la potencia. Y, dado que a este principio Spinoza lo denomina 'Dios', dice Giannini, de todo esto se sigue que el suyo es, propiamente hablando, un proyecto teológico-político.

Sin embargo, esto no implica un abandono del plano de inmanencia que constituye lo real, "La filosofía- y este es un hecho que no habría que desdeñar- empieza por problemas. Más concretamente: por problemas que aguijonean mi propia existencia y me exasperan a causa de mi actual incapacidad para comprenderlos y barajarme prácticamente entre ellos".[23] Por ello para Giannini, como para la constelación de pensadores spinozistas de las últimas décadas del siglo XX en América del Sur, el compromiso teórico estaba íntimamente imbricado con el compromiso político, en sus más sutiles determinaciones

Un importante antecedente de lo anteriormente expresado es la organización del *Coloquio Internacional Spinoza y la Política*, realizado en Santiago del 8 al 12 de mayo del año 1995, organizado por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, patrocinado por la UNESCO, la l'Ecole Normale Supérieure de Fontenay/Saint Cloud y la Université Paris 8, el que contó con la presencia de un nutrido grupo de especialistas: Leiser Madames, Horacio González, de Argentina; Miquel Beltrán, Manuel Cruz,

---

[21] Rojas Castro, B. "Subjetividad, marranismo y teología política: Spinoza y la crítica a la superstición". En R. Cataneo Becker, E. da Rocha Fragoso, F. de Guimaraens, E. M. Otokazu, M. Rocha *SPINOZA E NÓS, volume 1: Spinoza, a guerra e a paz*, p. 167.
[22] Ibíd., p. 169.
[23] Giannini, H. Introducción, p. 13.

Antonio Hermosa de España; Chales Ramond, Jacqueline Lagree, Patrice Vermeren de Francia; Marilena Chaui de Brasil.[24]

Vermeren ha destacado que el coloquio del año 1995 es el momento y lugar de concreción de un largo proceso de construcción de una escena filosófica entre un sector de la intelectualidad francesa, -el Collège International de Philosophie y la Université Paris 8-, con académicos y pensadores latinoamericanos, señalando que: "A partir de 1986, se construye una escena filosófica franco-chilena inédita [la que] Rápidamente sirvió de modelo para la cooperación filosófica franco-latinoamericana y se propagó a Argentina, a Perú, a Brasil, a Venezuela, a Colombia, a México y a Uruguay"[25] Los promotores de este intercambio en Chile fueron Rodrigo Alvayay, Carlos Ruiz Schneider, Cecilia Sánchez, Patricia Bonzi, y Humberto Giannini entre otros. Este encuentro se articula en la Academia de Humanismo Cristiano, núcleo en el que se desarrolla gran parte de la escena filosófica de la resistencia política y académica en nuestro país durante la dictadura militar.[26] Por nuestra parte, en base a conversaciones con Vermeren, Bonzi y otros, hemos sostenido que "es verosímil sostener que este [coloquio] haya sido uno de los medios de difusión del spinozismo en América Latina"[27] en el contexto del retorno a la democracia después de los crueles años de dictaduras militares en el cono sur, y la búsqueda de un pensamiento que permitiera re-pensar la democracia más allá de su determinación autoritaria, como "democracia protegida" y el totalitarismo neoliberal.

Esto intercambios académicos, se han sostenido en un fuerte arraigo político, configurando un espacio de cooperación que ha permitido la construción de una comunidad de reflexión situada desde una "experiencia común". Por ello, y para eso, este libro pretende ser un aporte en la ordenación de una cartografía sobre la difusión del spinozismo en nuestro continente, como una manera de reconstituir genealógicamente la circulación de un pensamiento que se ha constituido a contrapelo de las hegemonías académicas y políticas. Un análisis de este tipo, del cual este texto introductorio no tiene pretensión de exhaustividad, pues se nos capan muchos nombres y referencias, como la de Gregorio Kaminsky en Argentina, la de Jorge Dávila en Venezuela, Sergio Rojas en Costa Rica, Raúl de Pablos en Puerto Rico, José Ezcurdia y Mariela Oliva en México, sin

---

[24] Giannini, H.; Bonzi, P; López, E. (Edit.) *Spinoza. Coloquio Internacional*, Santiago de Chile: Dolmen, 1996. También se hizo una edición en Francia: Giannini, H.; Moreau, P-F.; Vermeren, P. *Spinoza et la Politique*. Paris: L'Harmattan, 1997.

[25] Vermeren, P. "Humberto Giannini. Filósofo de la humanidad compartida", en Sánchez, C. y Aguirre, M. (eds.), *Humberto Giannini: filósofo de lo cotidiano*, Santiago de Chile, LOM-UAHC, 2010, pp. 195-199, 190.

[26] Ibíd., p. 197.

[27] Rojas Castro, B. "El spinozismo de Humberto Giannini".

embargo, sería una primera instancia de indagación que nos permite dar cuenta del decurso de los ejes de lectura del pensamiento de Spinoza y de los rendimientos políticos y filosóficos que sus exponentes le han otorgado, delineando con ello cómo se ha leído al marrano de la razón y para qué se lo ha leído en nuestros territorios.

INSURRECCIÓN, REVOLUCIÓN Y REBELIÓN.

ONTOLOGIA DA INSURREIÇÃO E DA REVOLUÇÃO

Leon Farhi Neto[1]

No que se segue, minha intenção é estabelecer, a partir da ontologia da potência em Spinoza, uma diferença entre *insurreição* e *revolução*, como dois tipos distintos de acontecimento político, apesar de eles ocorrerem, muitas vezes, de maneira interligada.

A insurreição é uma questão *aritmética*. Ela se dá no jogo do mais e do menos das diversas potências parciais que compõem a totalidade de um corpo social. Ela diz respeito a um desiquilíbrio instantâneo das *proporções de potência*, que provoca a ruptura, às vezes apenas momentaneamente, das *relações de poder*[2].

A revolução, por sua vez, é uma questão *geométrica*, ela se refere à gênese de uma nova figura política do corpo social, em seu processo de individuação em relação a uma figura preexistente.

Insurreição e *revolução* ocorrem a partir de um império (*imperium*) previamente instituído[3]. A insurreição é a instantânea ruptura das relações imperiais. A revolução, a reconfiguração mais lenta dessas relações. Por isso, em primeiro lugar, precisamos apreender a natureza do império.

O *império* confirma um certo regime de funcionamento, uma certa disposição estruturada da potência comum[4]. Ele organiza e regula a vida de um corpo social e histórico. O império é a organização política da vida social.

---

[1] Professor de Filosofia na UFT, Universidade Federal do Tocantins, Brasil.

[2] Os termos *poder* (no latim: *potestas*) e *potência* (*potentia*) são usados por Spinoza de maneira claramente diferenciada. Cf: Hardt, M., "Translator's Foreword: The Anatomy of Power [1991]". In: Negri, A. *The savage anomaly*, Minneapolis, University of Minnesota, 2003.

As expressões *proporções de potência* (que no francês poderia bem corresponder a *rapports de puissance*) e *relações de poder* (*relations de pouvoir*) são alheias ao vocabulário de Spinoza.

[3] *Império* é a tradução imediata do latim *imperium*. Neste texto, *império* tem o sentido de *sistema político*, que é a forma de organização das potências que compõem a multidão (*multitudo*).

[4] Cf.: Spinoza, B. de, *Traité politique,* Paris, PUF, 2005 [1677], II, §17, p. 107. Doravante: *TP*.

A vida social é uma experiência em comum, na qual e pela qual muitos indivíduos diferentes cooperam uns com os outros na produção coletiva da segurança e das comodidades referentes aos corpos e às mentes[5], que são as condições necessárias para a constituição de "uma vida humana"[6].

A vida do corpo social é a duração dinâmica de uma coletividade. Dinâmica, porque ela é atravessada por diversas linhas de força e resistência, de poder e leis, de alianças e conflitos entre as diversas partes e potências que constituem a multidão viva.

A vida da multidão não é a simples aglomeração de vidas individuais atomizadas, mas o conjunto articulado das vidas individuais. A vida da multidão é molecular, são as vidas individuais articuladas em redes coletivas.

A razão da sociedade e do império é viver com segurança e comodidade[7]. A produção coletiva da segurança e das utilidades são os dois objetivos da constituição da potência comum.

A potência comum, sua intensidade e qualidade, se mede por sua *conveniência* e por sua *complexidade*.

A *conveniência* diz respeito à *segurança* do império. Quanto mais conveniente, mais coeso e coerente, mais seguro e mais potente é o corpo social.

A *complexidade* do império aponta para as *comodidades* que o império produz como efeitos: a qualidade e a diversidade das mercadorias, das ideias, das artes e das ciências. Quanto maior a complexidade das partes, maior a potência do todo[8].

A relação entre conveniência e complexidade do império é determinada pela sua relação com as leis e os costumes.

Para Spinoza, as sociedades históricas se distinguem umas das outras por "língua, leis e costumes"[9]. Mas, são sobretudo as leis e os costumes que caracterizam o engenho singular de um corpo social.

Os *costumes* constituem a compleição de uma multidão singular. A compleição ou engenho de uma multidão é o conjunto de hábitos comportamentais sociais e de crenças adquiridos, os quais perfazem o imaginário, a memória e a disposição afetiva coletivos. Nos costumes se corporificam, ao longo da vida de uma multidão, práticas, imagens, fantasmas, superstições, ritos, mitos, traumas, conquistas sociais, experiências de dominação e de liberdade. No corpo social ficam marcados esses traços da sua história. O corpo social é o conjunto desses traços.

---

[5] Cf.: Spinoza, B. de, *Traité théologico-politique*, Paris, PUF, 2009 [1670], V, §7, p. 219. Doravante: *TTP*.
[6] *TP*, V, §5, p. 137.
[7] *TTP*, III, §6, p. 158.
[8] Cf.: Proposição 38 da quarta parte da *Ética*. Spinoza, B. de, *Éthique,* Paris, Seuil, 2010 [1675], p. 421. Obra doravante referenciada segundo a abreviação usual: *E, IV, prop. 38*.
[9] *TTP*, XVII, §26, p. 575.

Mas os costumes e as práticas sociais que constituem o corpo social não são estáticos. Na vida da multidão, eles variam dinamicamente. Variações históricas dos costumes implicam em variações na maneira como as diferenças de potência e de poder entre as partes sociais são ideologicamente assimiladas, materialmente compensadas e dinamicamente equilibradas.

As *leis*, por sua vez, são diretivas para o comportamento social. Elas regulam as ações sociais, as relações políticas e as relações econômicas. São as diretrizes expressas do império. Não há império sem leis[10].

Leis e costumes não coincidem, e podem divergir. Há leis que corroboram, e leis que contrariam os costumes. E as leis, na medida em que prescrevem e normatizam certos comportamentos sociais, com o tempo, podem variar, suprimir ou criar novos costumes.

Em sociedades homogêneas, os costumes são uniformemente compartilhados[11]. A homogeneidade dos costumes assegura grande *conveniência* às partes e, consequentemente, *segurança* ao império; porém, a uniformidade dos costumes implica em pouca *complexidade* social. Com a homogeneidade, um corpo social ganha em potência pela alta *conveniência* das suas partes, mas perde pela sua baixa *complexidade*.

Em sociedades heterogêneas, os hábitos e as crenças são mais diversificados, a sociedade é mais *complexa*, e por isso a sua potência produtora de comodidades diversas é tendencialmente maior em relação às sociedades homogêneas.

No entanto, na sociedade heterogênea, a *conveniência* das partes, condição da segurança, é, tendencialmente menor que em sociedades homogêneas. Por isso, numa sociedade heterogênea, são as leis, mais que os costumes, que se encarregam de produzir a *conveniência,* e restringir a *divergência* das partes constituintes da multidão.

Numa sociedade homogênea, os comportamentos e as crenças são mais previsíveis; e as leis, menos necessárias para garantir a estabilidade da vida social. Por outro lado, sempre que são promulgadas leis que contrariem os costumes, há grande oposição e resistência. Essa contumácia gera ilegalidades, e ameaça a ordem da lei e o império.

As sociedades atuais são geralmente heterogêneas, envolvendo além de práticas comuns a todas as partes, práticas singulares específicas das diversas partes que a compõem.

---

[10] *TTP*, V, §8, p. 219.

[11] Exemplos, para Spinoza, de sociedades extremamente homogêneas, mas por razões diferentes: a hebreia e a turca. Os Países-Baixos do Norte eram provavelmente a sociedade mais heterogênea do século XVII.

Numa sociedade heterogênea, habitada por costumes diversos, somente a lei, que prescreve os comportamentos legais e os ilegais, eventualmente até mesmo as crenças aceitáveis e as inaceitáveis, pode estabelecer alguma previsibilidade nas condutas e garantir alguma estabilidade ao império.

Por isso, a salvação do império é a obediência ou fidelidade à lei[12]. Sem obediência, o império tropeça; com desobediência generalizada, o império colapsa. O colapso do império é a insurreição. A transformação do império, a revolução. Insurreição e revolução envolvem desobediência.

Um determinado regime imperial da vida social, por meio de um conjunto de leis, é uma *solução* histórica (isto é, limitada no tempo) para *duas tensões* constitutivas e imanentes ao corpo social, para dois tipos de alianças e conflitos de potências que atravessam toda a vida prática de uma sociedade.

Refiro-me a duas tensões constitutivas: a tensão *política* e a *econômica*.

A *tensão política* é aquela que surge da divisão dinâmica do corpo social em duas partes: a parte que detém o *poder* de produzir as leis e dispõe da força para exigir seu cumprimento; e a parte sem poder, que deve exclusivamente obedecer e se sujeitar às leis do império.

Essas relações de poder dividem politicamente a sociedade em duas partes: a governante e a governada.

Nas sociedades mais *democráticas*, a parte governante é maior que a parte governada. Nas sociedades mais *hierárquicas*, o poder se concentra nas mãos de uma minoria.

A constituição política da sociedade, a sua divisão em partes – a comandante e a comandada – é indicada pela lei, que afirma ou corrige o costume.

Em geral, as sociedades atuais, além de heterogêneas, são hierárquicas, governadas por uma minoria. É essa desigualdade política de comando, inscrita efetivamente nas leis e no seu funcionamento, que gera a *tensão política*.

Nas hierarquias, uma minoria exerce seu poder sobre a maioria. Essa relação de poder é tensionada pela diferença de potência entre as partes, sendo a potência da maioria efetivamente superior à potência da minoria dominante.

Essa *tensão política* precisa ser equacionada, equilibrada, pelo imaginário coletivo: os hábitos e as crenças inscritos no corpo social.

A *tensão econômica*, por sua vez, surge da desigualdade de distribuição, entre as partes da multidão, das comodidades

---

[12] *TTP*, XVII, §4, p. 541.

coletivamente produzidas pela potência comum. *Servo* é quem trabalha para a utilidade exclusiva do seu senhor[13]. Somos mais ou menos servos à medida que produzimos menos ou mais para a nossa própria utilidade, e mais ou menos para a utilidade de um senhor.

As relações de servidão tendem a dividir o corpo social em duas partes: a servil e a servida, de modo que as comodidades da vida ou utilidades produzidas pela parte servil tende a se acumular nas mãos da parte servida, geralmente, minoritária.

São sociedades *acumulativas*, aquelas em que a desigualdade econômica entre as partes é grande.

A tensão econômica é proporcional ao nível da acumulação das comodidades pela parte servida. Dinamicamente, a tensão econômica é a expressão da tendência ou esforço das partes servis de uma sociedade para negar o seu serviço às partes servidas.

Da mesma maneira que a dominação política, a servidão econômica só é aceita por costume ou por força da lei.

Em geral, a tensão econômica é amplificada pela tensão política. Dominação e exploração se superpõem. A parte que domina politicamente é também a parte que explora economicamente. A posição das leis por uma minoria tende a impor, ou a assegurar, a acumulação das comodidades produzidas pela potência comum em suas mãos. As relações de poder em geral confirmam as relações de produção, e vice-versa.

As sociedades atuais, além de *heterogêneas* e *hierárquicas*, são *acumulativas*.

*

A partir disso, podemos conceber uma determinada situação imperial como um conjunto de regras (determinado por leis e costumes) que apresenta uma *solução dinâmica* para as tensões econômico-políticas que atravessam o corpo social.

O império dura enquanto se apresenta como uma solução para essas tensões.

Quando essa solução é adequada à compleição do corpo social, as leis são cumpridas, não há grande contumácia. Não é necessário o emprego de muita violência na manutenção do império, porque a resistência às leis é pequena.

No entanto, quando essa solução é inadequada, há muita resistência à obediência, as leis são constantemente violadas, a criminalidade e a ilegalidade disparam, e o emprego da violência se torna o único meio de conservação da forma do império.

As tensões econômico-políticas que atravessam o império são aliviadas pelos costumes, quando os hábitos e as crenças estabelecem uma *desigualdade de natureza ou de quantidade* entre as

---

[13] *TTP*, XVI, §10, p. 519.

partes governadas e as governantes, entre as partes servis e as servidas, uma desigualdade que justifica o domínio da minoria sobre a maioria, e favorece em todos a aceitação do regime imperial, o modo específico, afirmado pela lei, de distribuição do poder e da riqueza social.

Hábitos e crenças de desigualdade são cruciais para a duração dos impérios em sociedades hierárquicas e acumulativas. Pois ninguém tolera, sem resistir, servir e ser governado por alguém que ele estima ser seu igual[14]. Pois ninguém tolera a desigualdade político-econômica entre iguais.

Para que a desigualdade seja aceita sem resistência, é preciso que a desigualdade se acompanhe de alguma justificativa, inscrita e expressa nos costumes e na imaginação. É preciso que a maioria servil e dominada imagine que a minoria servida e dominante seja de natureza diferente e superior, ou que possua uma capacidade humana eminentemente: uma natureza superior decidida por Deus e confirmada por títulos reconhecíveis, ou uma capacidade eminente estabelecida pelo mérito ou pela inteligência superiores.

Quando não há essas crenças, quando ninguém mais acredita nessas fábulas, a única maneira de sustentar a desigualdade econômica e política é a força da lei. É preciso que a maioria dominada e servil imagine que a minoria dominante dispõe da força necessária para fazer cumprir, por meio da violência se for preciso, as leis que estabelecem, mantêm e reproduzem as diferenças entre as partes. Trata-se, ainda aqui, de crença e imagem. Pois, nas *proporções de potência*, a potência da maioria, tomada em si mesma, é sempre superior à potência da minoria.

Com isso, podemos formular a equação de potências em um império hierárquico e acumulativo. Essa equação é uma formula aritméticas das potências e dos poderes.

A potência de um império é definido pela potência da multidão sobre a qual esse império é exercido.

A potência da multidão é a soma das potências da parte dominante e da parte dominada, na sua articulação, na sua conveniência e complexidade.

A potência dos governados é maior que a potência dos governantes. Essa diferença precisa ser equilibrada pela potência real do *imaginário hierarquizante*, segundo a fórmula:

Potência dos governados = pot. dos governantes + pot. do imaginário.

O imaginário hierarquizante, um composto de ideias e afetos que poderíamos chamar de *ideologia*, equilibra, enquanto o império

[14] *TTP*, V, §8, p. 219.

dura, a diferença de potências entre a maioria dominada e a minoria dominante.

O poder dos governantes (como a sua potência efetiva é pequena) é garantido por essa potência real do imaginário hierarquizante, segundo a fórmula algébrica do poder:

Poder dos governantes = pot. dos governantes + pot. do imaginário.

Num império hierárquico em que os governantes são uma minoria reduzida, a potência da parte dominante é desprezível em relação à potência da maioria dominada e explorada. De tal maneira que:

Poder dos governantes = *potência* do imaginário.

A potência da maioria, se não vive no engano ou na ilusão, é sempre habitada por um esforço democrático. Esse esforço democrático só pode ser contido pela potência do imaginário hierárquico.

Mas, quando as crenças e os hábitos que constituem o poder dos governantes desaparecem, que seja por um instante, a potência da minoria é posta a nu e o seu poder cai a zero.

Quando o imaginário hierarquizante, que justifica a dominação e a exploração, se desfaz, a potência da maioria é confrontada sem mediação à potência da minoria, e a insurreição eclode.

A insurreição é o levante da maioria servil e dominada contra a minoria servida e dominante. A insurreição ocorre quando a maioria deixa de imaginar a supremacia da minoria, quando a maioria perde a crença de que a minoria é superior a ela, seja por natureza, por mérito ou por sua força.

A insurreição, portanto, é uma questão *aritmética*, a ruptura de um jogo equacionado de potências. A insurreição ocorre em todo império hierárquico e acumulativo assim que a potência do imaginário hierarquizante se enfraquece, a ponto de deixar a nu a ínfima potência da minoria frente àquela esmagadora da maioria. A insurreição irrompe num império quando a potência do imaginário já não é capaz de garantir a mediação entre a enorme potência da maioria e a ínfima potência da minoria.

Essa ruptura insurrecional do império é, em geral, apenas momentânea.

Sendo o termo de uma ocasião e de um instante, o levante insurrecional não pode garantir a transformação real dos costumes, que só mudam lentamente. Passados alguns momentos frenéticos, as

velhas práticas de dominação e de exploração se reestabelecem. A insurreição não garante a transformação democrática do império, porque, na sua instantaneidade, ela não opera sobre o fundo de hábitos e crenças sociais. O velho imaginário volta a mediar a diferença de potencial entre uma nova minoria dominante e a maioria dominada.

Com a repotencialização do imaginário, o império hierárquico se ergue novamente, o mesmo que antes ou um novo. Que importa, para a maioria explorada, que a minoria dominante seja a mesma ou uma nova?

A insurreição, então, seria inútil? Seria inútil a multidão se revoltar e se levantar, para chacoalhar o jugo a que está submetida, já que no final das contas o imaginário hierarquizante volta sempre a se erguer?

Nada disso! Quem pode dizer tal coisa à multidão? Quem tem o direito de lhe dar essa lição?[15] A insurreição é a expressão espontânea do esforço democrático. É a desobediência generalizada ao império. Nesse sentido, a insurreição é sempre uma experiência da liberdade. Se ela termina eventualmente por restabelecer a velha minoria ou a favorecer uma nova, essa experiência sempre deixará seus traços no corpo social, e o velho ou o novo império hierárquico permanecerá assombrado por essa memória democrática.

*

Tratamos até aqui da *aritmética da insurreição*, trataremos agora da *geometria da revolução*, da trajetória pela qual um novo corpo social se forma, com novas práticas, novas imagens, nova constituição política e econômica.

Para a transformação radical do império, é preciso que os costumes e o imaginário social se transformem, por meio de uma operação sobre as práticas sociais. E é isso que caracteriza a geometria da revolução.

A revolução opera sobre as crenças, os hábitos e as práticas sociais. A revolução é a trajetória de formação de um novo corpo social.

Essa trajetória se explica como um processo de individuação.

A gênese de um novo indivíduo social como coisa singular ocorre a cada vez que vários indivíduos agem e continuam a agir juntos como causa coletiva na produção de efeitos[16].

Esse novo indivíduo coletivo se desprende de um corpo social preexistente, à medida que as suas partes constituintes passam a cooperar umas com as outras segundo uma lógica própria e

---

[15] A propósito da opinião acerca dessa inutilidade, vale conferir: Foucault, M. "Inutile de se soulever?", *texto 269* [1979], in: *Dits et écrits, Vol. II, 1976-1988,* Paris, Quarto Gallimard, 2001 [1994], p. 790-794.

[16] *E*, II, definição 7.

imanente, distinta da lógica imperial do corpo social preexistente. No processo revolucionário, a lógica imperial preexistente deixa progressivamente de produzir qualquer efeito sobre o novo indivíduo coletivo.

A individuação ocorre à medida que o novo indivíduo coletivo produz, em si e fora de si, efeitos que se explicam exclusivamente pela articulação das suas partes, como causas adequadas desses efeitos.

À medida que esses efeitos, produzidos coletivamente pelas partes que, numa nova articulação, compõem o novo indivíduo, se explicam apenas pela sua natureza, pela composição e pela disposição desse novo indivíduo coletivo, esse novo indivíduo se liberta.

Por isso, o processo de individuação está associado a um processo de libertação e de liberdade. Libertação, em relação ao antigo império. Liberdade, na medida em que esse novo indivíduo coletivo é causa adequada de seus efeitos.

Essa liberdade, no entanto, não implica que o novo império seja mais democrático que o antecedente. A democracia diz respeito às relações de poder internas, existentes entre as partes constituintes do império. Enquanto a liberdade do novo indivíduo coletivo diz respeito à sua relação externa com outros corpos sociais (entre eles, por exemplo, aquele do império preexistente).

Assim, o processo revolucionário não garante a democracia, apenas a libertação e uma nova articulação das potências, isto é, a gênese de uma nova forma imperial.

Vamos percorrer novamente a trajetória desta gênese.

Suponhamos uma parte servil e dominada de um corpo social. Sob os comandos de outra parte, ela serve à utilidade alheia. Os efeitos que a parte servil produz no real lhe são alienados. Por ordem de outros, esse efeitos são úteis a outros, e, nessa medida, não se explicam só pela natureza da parte servil. Assim, na produção desses efeitos alienados, a parte servil não é livre, mas serva, cativa.

Suponhamos ainda que, a partir de uma transformação da sua própria situação, essa parte servil de um corpo social mais amplo passe a produzir efeitos no real que se expliquem apenas pela sua natureza coletiva, e passe a ser causa de efeitos racionais, ou seja, efeitos que lhe são propriamente úteis. Essa parte servil, então, perde as duas características que lhe definiam. Deixa de ser parte, e deixa de ser servil.

Deixa de ser parte, à medida que os indivíduos componentes convêm entre si na produção de efeitos e se individuam enquanto coletivo, formando um novo corpo social pleno. É o processo de individuação.

E deixa de ser servil, na medida em que os indivíduos juntos, em sua individuação, passam a produzir no real efeitos que se explicam apenas pela sua natureza, e que, nessa medida, não lhe são alienados. Juntos esses indivíduos formam um corpo coletivo livre. É o processo de libertação.

Individuação e libertação são dois processos simultâneos.

Na individuação, a parte deixa de ser parte e torna-se um coletivo individual e pleno.

Na libertação, esse coletivo individual age no real tendo em vista a sua própria utilidade. E é isso que caracteriza a ação livre, a ação de um corpo livre.

Um novo volume se produz na extensão, *um corpo social que se individua e se liberta*, essa é a fórmula geométrica da revolução.

EL ESTATUTO DE LA REBELIÓN EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE SPINOZA

Paulo Cárdenas*

La reflexión en torno al problema de la rebelión puede encontrarse a lo largo de toda la obra propiamente política de Spinoza. De hecho, tal como su misma filosofía política, ella ha sufrido una notable transformación en el camino que va desde el *Tratado Teológico-político* (TTP) hasta el *Tratado Político* (TP). El objetivo de este breve trabajo es analizar los argumentos que sobre este problema se realiza en ambas obras, luego señalar sus diferencias y finalmente proponer un posible estatuto que de ellas se puede desprender. Una conclusión provisoria del problema, que nos servirá como hilo conductor de este trabajo, es que Spinoza no escribe sobre la rebelión para promoverla, sino que más bien ella se presenta como un hecho en la vida social y política, y como tal el filósofo debe comprender, pero que el monarca o jefe del Estado debe, por sobre todo, evitar.

Por otro lado, también es un imperativo de la razón que las personas luchen por su libertad contra la opresión y formen regímenes de gobierno que respeten y amplíen lo mayor posible estas libertades. Por lo que las preguntas que buscamos responder son ¿cuáles son las causas que gatillan el deseo de rebelarse de las personas contra la autoridad establecida? ¿en qué tipo de casos la rebelión es guiada por la razón? Lo que finalmente lleva a la pregunta ¿hay un estatuto positivo de la rebelión en la obra política de Spinoza cuando sus causas son racionales? Todos estos temas los trataremos a continuación.

* Universidad Alberto Hurtado (UAH), Santiago de Chile.

1. Motivos que gatillan la rebelión

Como se sabe, Spinoza explica el origen de la sociedad civil como una necesidad natural de los hombres por salir del estado de naturaleza, en que son guiados por su propia utilidad y sus derechos son equivalentes con su deseo y poder de afirmación individual, es decir, su conato[1]. Dado que este último es casi nulo frente a los peligros propios del estado de naturaleza, y por inclinación natural tiende a relacionarse con sus semejantes, surge un común acuerdo entre ellos, el pacto, primer momento racional de la organización colectiva[2], que da paso a la sociedad propiamente humana en que se reconocen derechos comunes los cuales proporcionan las condiciones mínimas[3] en que los hombres pueden vivir seguros, desarrollar todas sus potencialidades y disfrutar de un bienestar impensado antes de esta unión. Así, el derecho individual da paso al derecho colectivo el cual tiene la potestad de restringir las voluntades individuales y actuar de común acuerdo para asegurar la paz colectiva.

Es en este traspaso del derecho individual al colectivo que se forma la sociedad civil, y es precisamente en este punto en que existen divergencias entre las obras de Spinoza: la *Ética* no precisa este paso; el TTP y el TP sí lo hacen, aunque con importantes diferencias, ya que en la primera obra se afirma que el pacto es un acuerdo entre todos los ciudadanos, aunque se expresa de forma ambigua en relación al problema de la transferencia de derechos de los individuos al Estado, la que si bien en teoría se considera absoluta[4], Spinoza considera que la práctica muestra como insostenible tal hipótesis explicativa, aunque no ofrece argumentos constructivos sobre dicho punto[5]; en el TP, en cambio, asume plenamente el problema, se afirma que la política nace de la práctica[6] y la noción de pacto se entiende esta vez como una relación de fuerzas[7] en que la mayoría, o por propia voluntad o por la fuerza,

---

[1] TTP XX-2, p. 411.
[2] TTP XX-2, pp. 412-3.
[3] E IV, 35sc.
[4] TTP XVI-3, pp. 337-8; XVII-1, pp. 355-7.
[5] TTP XVII-1, pp. 350-1.
[6] Spinoza, B. *Tratado Político*, Madrid, Alianza, 1986, I-7, p. 83.
[7] Matheron, A. *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1968, pp. 287-95; Troisfontaines, Claude, "*Liberté* de *pensée* et soumission politique *selon Spinoza", Revue Philosophique de Louvain, núm. 62, año 1986, n. 7, p. 191. Consultado el 20 de octubre 2018:* http://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1986_num_84_62_6407

organiza a la multitud de modo que actúe como un solo individuo y pasen así del estado natural al estado político[8].

Los derechos naturales que se transfieren al Estado de forma absoluta tienen que ver con la libertad de acción, aunque también se afirma que no es posible que ellos se transfieran completamente[9] sin hacer de los súbditos unas 'bestias', elemento fundamental de las tiranías[10]; en cambio, aquellos derechos que tienen que ver con la libertad de pensamiento, expresión, juicio y enseñanza son irrenunciables e intransferibles, y en esa medida el Estado no puede obligar a sus súbditos a renunciar a ellos sin poner en peligro su legitimidad y supervivencia[11]. Aquel que no respete estas libertades es considerado como un Estado que ejerce violencia contra sus súbditos[12]. Incluso, la violencia del Estado puede ser más agresiva aún, como en el caso en que no respeten el derecho a la vida, ya que puede "reinar violentamente y por causas pequeñas conducir a los ciudadanos a la muerte"[13]. Este actuar irracional del Estado también puede llevar a los súbditos a actuar en contra de la propia naturaleza humana, tal como cuando se les obliga a testificar contra sí mismos, torturarse, matar a sus padres, entre otras cosas[14].

Para Spinoza, el poder del Estado sobre los súbditos no se restringe a los límites racionales del pacto, sino que tienen tiene el derecho absoluto de comandar acciones de todo tipo y, a su vez, el súbdito tiene el deber de obedecer a cada una de ellas, incluso cuando van en contra de su propio parecer. Dado que el poder estatal es ilimitado, los súbditos pueden fácilmente caer en el peligro de "someterse incondicionalmente al poder y al arbitrio de otro"[15]. Frente a esto, el TTP muestra cierto optimismo, ya que el uso ilegitimo, desmedido, irracional en suma, de estos poderes por parte del Estado o potestad suprema se dan muy rara vez, y cuando lo hacen, duran por muy poco tiempo.

No obstante, los Estados arbitrarios son un hecho, y ejecutan acciones o dejan de garantizar derechos comunes provistos por el

---

[8] TP II-13, p. 92; 17, pp. 93-4.
[9] TTP XVII-1, pp. 350-1.
[10] TTP XX, pp. 410-2.
[11] TTP XX-2, pp. 410-5.
[12] TTP XX-1, p. 408.
[13] TTP XX, citado por Carvajal, Á. "Derechos humanos, desobediencia y rebelión en Spinoza". *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, núm. 85, año 35, 1997, p. 18.
[14] TP III-8, pp. 104-5.
[15] TTP XVI-2, p. 339.

pacto, los cuales producen el afecto necesario como para que los súbditos busquen rebelarse frente a ellos. Dentro de aquellas acciones que al ser ejecutadas por el Estado ponen en serio peligro su estabilidad se encuentran: a) la defensa de la libertad (de pensamiento, de expresión, de juzgar, de enseñanza, el culto privado); b) irrespeto a los fines del Estado; c) al derecho natural no se renuncia de forma absoluta; d) el Estado puede dictar órdenes contrarias a la razón; e) la obediencia, idealmente, deber ser una convicción; f) el irrespeto al derecho a la vida; g) por los límites que se establecen al poder estatal.

Frente a estas acciones que atentan contra la racionalidad propia del pacto, éste deja de proveer los beneficios por los cuales los súbditos ceden parte de su derecho natural individual al Estado, lo que lo hace nulo y no pudiendo el último esperar la obediencia absoluta de sus órdenes por parte de los primeros[16]. Así, pasamos de la obediencia absoluta de los súbditos a la desobediencia y la rebelión. Sobre aquella, Spinoza afirma que mientras más se impone el accionar irracional del Estado sobre los súbditos, éstos "se obstinan y resisten, [...sobre todo] aquellos a quienes hace superiores una buena educación y la virtud y la inteligencia de las costumbres"[17].

Es más, al parecer estas leyes que atentan contra los dictámenes de la razón no se dirigen contra los malvados, sino que contra los hombres de bien, y no pueden ser defendidas sin gran peligro para el Estado, ya que ellos detestarán estas leyes y les parecerá, por lo mismo, muy digno incitar a la sedición y a otro tipo de fechorías[18]. Dado esto, se sigue la posibilidad por parte de los súbditos de desobedecer las órdenes y rebelarse frente a las leyes del Estado. Ahora bien, las razones por las cuales los hombres desobedecen y se rebelan son varias, y también lo es, por tanto, la legitimidad que puedan, o no, ellas tener. Pasemos, pues, a ver estas razones.

---

[16] TTP XVI-2, pp. 335-7.
[17] TTP XX-3, pp. 415-6, seguimos la traducción de Carvajal, 1997, p. 18.
[18] TTP XX-3, p. 416.

2. Origen de la rebeldía: sedición, desobediencia y tipos de rebeldes

Para Spinoza, la participación política de los súbditos en el Estado, sobre todo en las formas más progresistas de gobierno como las repúblicas libres, no puede definirse únicamente por la obediencia incondicional. Estos últimos más bien se les define como esclavos de una tiranía, ya que actúan meramente por mandato, sin reflexión alguna sobre las causas y efectos de sus acciones, movidos únicamente por pasiones como la esperanza de la obtención de un bien y, lo más probable, por miedo al castigo que la desobediencia del mandato implica[19]. En cambio, los súbditos de una república libre son aquellos que son guiados por la razón, esto es, aquellos cuyo deseo es guiado ya no por pasiones sino por la verdad. En efecto, aquel que actúa de este modo "con gran imprecisión podemos calificarlo de obediencia"[20], ya que sus acciones son movidas por los beneficios que el poder de la razón otorga, como el orden que ella instaura tanto en el individuo como en el Estado. Así, precisa Spinoza, aquellos reciben el nombre de ciudadanos, ya que gracias al derecho civil gozan de todos los beneficios de la sociedad[21].

Beneficios que no se encuentran exentos de deberes, ya que el mejor de los ciudadanos es aquel que vive en una república libre, en donde los sujetos se definen por su capacidad de razonar y juzgar, y usa su reflexividad en forma crítica[22] tanto de las leyes como los decretos emanados del Estado[23]. Es, pues, el mejor de los ciudadanos aquel capaz de juzgar las leyes del Estado en que vive desde el punto de vista, no de su propia utilidad y pasiones, sino de la razón y la utilidad pública[24]. Sin embargo, la diferencia entre ambos no es tan evidente, ya que en la experiencia la crítica nunca es ni complemente racional ni falta de elementos propiamente sediciosos[25].

Entonces, tenemos dos tipos de rebeldía, a saber, aquella que es guiada por la razón y otra que lo es por pasiones. A la última, Spinoza la llama rebeldía 'sediciosa'[26], mientras que la primera,

---

[19] TTP XVI-2, pp. 338-42.
[20] TP II-20, pp. 95-6.
[21] TP III-1, p. 99.
[22] Bove, L. "C'est la résistance qui fait le citoyen", en Moreau, P.-F. (ed.) *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Paris, ENS, 1996, pp. 75-6.
[23] TTP XX-2, p. 411.
[24] Cf. Bove, 1996, p. 77.
[25] Bove, 1996, p. 77.
[26] TTP XX-2, p. 411.

propia del sabio o buen ciudadano, podemos nosotros llamar 'desobediencia'[27]. El origen de esta distinción responde al objetivo del primero de romper el pacto entre los súbditos y el Estado, ya que él piensa, entre otras cosas, que el Estado no es autónomo, que nadie está obligado a cumplir sus promesas y que todos deben vivir según su propio criterio. Esto lleva al rebelde sedicioso a acusar al magistrado de iniquidad, promover el odio en el vulgo contra él y la autoridad establecida y, por último, reservarse para sí mismo la capacidad de abrogar leyes que es propia del magistrado[28]. Así, las ideas sediciosas son aquellas que al ser expresadas destruyen el pacto[29] constitutivo del Estado y que son motivadas, no por causas justas, sino que por miedo, ira, superstición o ambición; en una palabra, por mero egoísmo. Un ejemplo de esto se da en el TP, cuando se afirma que los militares, sin las medidas de control tanto de los ciudadanos como de las estructuras del Estado, pueden rebelarse y tomarse el poder de forma arbitraría y sediciosa[30].

El segundo tipo de rebelde es aquel que respeta los límites de la libertad de expresión[31], ya que sus ideas no son sediciosas, esto es, no implican necesariamente la ruptura del pacto, ni se basan en pasiones, como la venganza o la ira, y no envuelven acto alguno[32]. Ahora bien, aquellas opiniones pueden llegar a ser sediciosas en la medida en que son proferidas en un Estado tan corrompido que la autoridad de los hombres supersticiosos y ambiciosos vale más para la plebe que la de la suprema potestad[33]. Por tanto, este segundo tipo de rebelde actúa a conciencia y siguiendo los dictámenes de la razón, ya que en la medida en que un Estado criminalice aquello que la razón aprueba, ellos desobedecerán dichas leyes, promoviendo así la sedición y considerarán su actuar no criminal, sino que honrado y noble, llegando incluso a dar su vida en defensa de dichas ideas[34]. Este tipo de desobediencia civil no es tal en la medida en que el Estado siga su verdadero fin, la libertad[35], y elabore los mecanismos adecuados por los cuales los ciudadanos puedan debatir y someter a

[27] Carvajal, 1997, p. 19.
[28] TTP XX-2, p. 412; cf. Carvajal, 1997, pp. 18-9.
[29] TTP XX-2, pp. 412-3.
[30] TP VIII-9, pp. 171-3; cf. Carvajal, 1997, pp. 18-9.
[31] TTP XX-1, p. 410; 2, p. 413.
[32] TTP XX-2, p. 411.
[33] TTP XX-2, p. 412.
[34] TTP XX-3, pp. 415-8; cf. Carvajal, 1997, p. 20.
[35] TTP XX-1, p. 408.

discusión la validez de ciertas leyes y promover su modificación, siempre que se haga por vía legal dentro del marco diseñado para tales propósitos por la constitución del Estado[36].

Dentro de este último tipo podemos encontrar el caso especial de los profetas o discípulos de Cristo, quienes se rebelaron contra el imperio romano, pero que no son considerados sediciosos, o en estricto rigor sectarios[37], por Spinoza, ya que Cristo, según él, confirió a sus discípulos un poder profético que, acompañado de signos extraordinarios, los autorizó para ir en contra de la voluntad de los Césares[38]. Nadie, por tanto, está autorizado a seguir este ejemplo de los discípulos de Cristo, incluso en el caso de las tiranías, a excepción expresa que posean además el poder de hacer milagros[39]. Aquí encontramos un estatuto social del profeta que es distinto al que le es conferido en la cuarta parte de la *Ética*, donde se afirma que, dado que el vulgo vive guiado únicamente por sus pasiones y es terrible cuando no siente miedo, el profeta cumple la función social y política de someterlo, esto es, el controlar y redirigir sus pasiones, al inculcarles los afectos de la humildad, el arrepentimiento y el respeto[40].

En cambio, en el TTP se afirma que el profeta, y solo él, puede rebelarse contra el poder establecido, al contar con la potencia y derecho divino que se manifiesta a través de los milagros. Se preguntará cómo es esto posible si Spinoza niega su existencia. Habría que precisar que lo que Spinoza niega es que haya eventos que salgan o rompan con el orden de la naturaleza, pero no niega que ciertos hombres extraordinarios, como lo fueron los apóstoles hayan realizado acciones que manifestaran un aspecto insospechado de la potencia natural, lo que implica aceptar la existencia de los milagros, restringidos, por supuesto, a aquellos sucesos en los albores de la humanidad descritos en las Escrituras[41].

3. Indignación y rebelión o el derecho natural de la multitud

El pacto entre los ciudadanos y el Estado se ha de respetar en la medida en que los primeros consideren como un mal menor el

---

[36] TTP XX-2, p. 411; Cf. Carvajal, 1997, p. 19.
[37] Cf. TTP XX-2, n. 457 de la edición de Domínguez, p. 413.
[38] Troisfontaines, 1986, p. 200.
[39] TTP XIX-2, pp. 399-400.
[40] E IV, 54sc.
[41] Troisfontaines, 1986, n. 27, p. 200.

ceder sus derechos naturales de acción en vistas de la protección que la colectividad provee al sujeto que, aisladamente, muy poco podría hacer contra los peligros propios del estado de naturaleza, que en este caso es el mal mayor a evitar. Es decir que el pacto se mantiene en la medida en que el Estado actúa bajo la guía de la razón y cumple con los fines que ella le impone, i.e. la seguridad y libertad de los súbditos, y éstos temen que el quiebre del pacto desencadene su perdición tanto colectiva como individual. Esta explicación contractualista sobre el origen de la sociedad civil es propia del TTP, pero no del TP, siendo esta la transformación más profunda de la filosofía política de Spinoza, a la que aludíamos al principio de este trabajo. En efecto, el primer texto afirma como origen de la sociedad política, tanto pasiones como el miedo que nos dan el fin a que ella se dirige (evitar la soledad), como la razón que nos indica el medio para conseguirlo (reconocer la autoridad de un soberano). Es decir, que en este texto la sociedad política se explica "a la vez por la razón y por las pasiones"[42].

En cambio, el segundo texto afirma que todo el proceso de configuración de la sociedad política (miedo a la soledad, acuerdo natural para escapar de ella y deseo de obedecer a una autoridad soberana) es completamente pasional. Spinoza afirma que el acuerdo que permite la configuración de dicha sociedad no puede ser racional, porque la mayoría de los individuos no se guían por la razón, sino que debe basarse en una pasión común que los unifique como colectividad[43]. Este es, pues, un acuerdo de tipo natural, y asegura la supervivencia de las sociedades políticas aun en el caso hipotético en que se destruya por completo[44]. Lo más sorprendente de esta transformación sobre el origen de la sociedad política es que la explicación[45] que Spinoza otorga refiere no a las causas de la *existencia* del Estado, sino a las de su *disolución*. Así, la tesis que seguimos afirma que, para el Spinoza del TP y a diferencia del TTP, las causas que explican tanto el origen como la disolución de la

[42] Matheron, A. "L'indignation et le conatus de L'État spinoziste", en Matheron, Alexandre, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Paris, ENS, 2011, p. 221.
[43] TP VI-1, p. 123.
[44] Cf. Matheron, 2011, pp. 223-4.
[45] TP III-9, p. 106.

sociedad política *son las mismas*[46] y tienen como elemento central el afecto de la indignación.

La indignación colectiva ocurre cuando los súbditos de un Estado toman conciencia de los excesos que este último comete de modo que transforma el miedo que siente el vulgo por la autoridad establecida en indignación hacia ella, lo que cambia a su vez el estado civil a un estado de guerra en que está todo permitido[47]. Aquellos regímenes que son más proclives a este tipo de disolución son los autoritaritos, ya que son aquellos que, por definición, gobiernan mediante el medio de sus súbditos[48]. Pero en la medida en que su actuar sea más vicioso y más evidente para sus súbditos, éstos, mediante un complejo proceso de imitación afectiva[49], transformarán su miedo en indignación colectiva, abriéndoseles la posibilidad de resistirse colectivamente al actuar arbitrario del tirano, pasando así de ser un *vulgo* sometido a una *multitud* consciente de su poder o derecho natural de rebelarse contra lo que consideran como causa de este afecto. Se trata de un proceso de autoproducción de la sociedad política y civil el cual posee un momento negativo, la rebelión de los súbditos por la indignación y disolución de la tiranía, y momento positivo, la constitución de una nueva forma de gobierno bajo el efecto de la indignación[50]. En esa medida se define al imperio como 'el derecho colectivo de la multitud', y dentro de su potestad está precisamente la producción de este proceso[51].

Ahora bien, la indignación como tal es un afecto necesariamente malo[52], ya que lleva al odio y la violencia contra los que la causan, lo que es contrario a la exigencia de la razón de desear para los otros lo que deseamos para nosotros mismos[53]. A nivel social esto se expresa en la discordia y la violencia que se introducen dentro de las ciudades, que llevan a actos tan terribles que restan todo valor a los efectos positivos que eventualmente pueden tener[54]. Así, el imperio democrático, concebido como la multitud efervescente ejerciendo informalmente toda su potencia bajo el efecto de la

---

[46] Matheron, 2011, pp. 226-7.
[47] TP IV-4, pp. 113-5.
[48] Matheron, 2011, p. 222.
[49] Matheron, 1968, pp. 287-354; cf. 2011, pp. 223-5.
[50] Matheron, 2011, p. 226.
[51] TP II-17, pp. 93-4.
[52] Cf. Matheron, 1968, p. 518.
[53] E IV, prop. 37.
[54] Matheron, 2011, pp. 227-8.

indignación, nos presenta a la democracia en su forma más elemental: la turba de linchamiento[55].

De ahí la importancia para el Estado de generar mecanismos institucionales que aseguren lo mayor posible que la auto-regulación del cuerpo político se produzca mediante pasiones positivas más que por el odio[56]. Lo que comprueba nuestra conclusión inicial, a saber, que Spinoza no podía escribir sobre la rebelión para promoverla, sino que se presenta como un hecho humano que el filósofo no debe ni burlarse ni despreciar, sino comprender.

[55] Matheron, 2011, p. 228.
[56] Matheron, 2011, pp. 228-30.

PUEBLOS, GOBIERNOS Y EL ORIGEN DE LA SEDICIÓN EN EL PENSAMIENTO DE SPINOZA

Andrea Beatriz Pac[1]

1. Un pensamiento revolucionario que deplora la rebeldía

No hay dudas de que el pensamiento político de Spinoza es ineludible para pensar la potencia revolucionaria de la modernidad, y también del presente. Sin embargo, al menos en lo personal, encuentro necesario un llamado a la prudencia para pensar en aspectos del pensamiento de Spinoza como la revolución, la democracia, la libertad política. En efecto, parafraseando al TP 1/1[2], no puedo evitar la sospecha de si, en estos casos, estaría leyendo al Spinoza que desearía en lugar del Spinoza… no se puede decir 'real' pero, al menos, 'integral'.

Es que, una vez más, la filosofía spinoziana manifiesta el carácter anómalo con el que Negri la designara, y se sustrae a las categorías y expectativas con que se la intenta abordar. En efecto, Spinoza no habla sobre 'revolución' ni en el TT-P, ni en el TP. Más aún, la rebelión y el ánimo rebelde no son celebradas sino que se invocan en el TT-P o bien en citas bíblicas que las asocian a la debilidad y la contumacia (TT-P 3:55-56[3], 16:172[4], 17:219 y 9:152[5]),

[1] Universidad Nacional de la Patagonia Austral. apac@uarg.unpa.edu.ar

[2] Las obras de Spinoza se citan según las iniciales, capítulo y parágrafo. Se citarán las traducciones al castellano de Atilano Domínguez, salvo para la Ética, cuya referencia es la traducción de Vidal Peña. Los números de página del TT-P son los correspondiente al tomo III de *Spinoza Opera* (Hrsg. Carl Gebhardt, Heidelberg 1925) CD-ROM *Spinoza im Kontext*, 2005.

[3] Ezequiel 20,32: Dios … los conducirá … como condujera a sus padres al desierto de Egipto; y que, tras haberlos segregado de los rebeldes y de los débiles los llevará finalmente, de allí al monte de su santidad…

[4] … el hombre sólo cree algo piadosa o impíamente, en la medida en que sus opiniones le mueven a la obediencia o en que se cree autorizado por ellas para pecar y rebelarse.

[5] Moisés predice al pueblo hebreo que tras su muerte se apartará del culto 'porque yo conozco tu rebeldía y tu contumacia. Si, mientras yo he vivido, os habéis rebelado contra Dios, mucho más lo haréis después de mi muerte', Samuel 8,5,19-20.

o bien como condiciones de la sedición que deben ser prevenidas (TT-P 20:241[6]).

No obstante, seguir el hilo de la sedición en el pensamiento de Spinoza depara una nueva sorpresa. Del Lucchese diferencia la sedición de la secesión (*stasis*) en los siguietes térmimos: "Si la secesión es meramente una suspensión de la cooperación, una 'huelga (strike) política' de facto, en la sedición hay una tendencia a tomar el espacio de lo político en sí mismo, una necesidad de excluir por completo al adversario e imponer nuevas y diferentes normas para las relaciones sociales". Y propone que el concepto de sedición (*seditio*) es clave para comprender "la relación entre el conflicto y lo político en sus múltiples formas"[7]; dicho en otros términos, propone que tanto en Spinoza como en Maquiavelo el orden (político) no tiende a, ni puede, eliminar el conflicto. En consecuencia, la sedición es también constitutiva del poder soberano, esto es de su potencia. ¿Cómo es esto posible?

Por un lado, Spinoza subraya que es necesario evitar la sedición. Su defensa de la libertad de expresión y su condena de la censura en el TT-P establece, no obstante, un claro límite a la palabra sediciosa, esto es, a la palabra que se traduce en actos sediciosos, o los incita. Son sediciosas las opiniones "cuya existencia suprime, *ipso facto*, el pacto por el que cada uno renunció al derecho a obrar según el propio criterio" (TT-P 20:242), como por ejemplo "que la potestad suprema no es autónoma, o … que nadie está obligado a cumplir sus promesas, o … que todo el mundo debe vivir según su propio criterio [en lugar de conducirse como indica la ley]" (TT-P 20:242). Cuando las palabras provocan que se abuse de otro, que se lo mate, que se lo prive de sus derechos de manera que se desencadene un conflicto social violento, son sediciosas. También lo son cuando los dichos traslucen que se pretende privar de derecho al poder soberano -derecho que, por coincidir con su poder, es necesario para que cumpla con su función principal: proteger a sus ciudadanos-.

---

[6] Nadie puede, sin atentar contra el derecho de las potestades supremas, actuar en contra de sus decretos; pero sí puede pensar, juzgar e incluso hablar, a condición de que se limite exclusivamente a hablar o enseñar y que sólo defienda algo con la simple razón y no con engaños, iras y odios, ni con ánimo de introducir por la autoridad de su decisión algo nuevo en el Estado. … si, con ánimo sedicioso, intenta abrogar tal ley en contra de la voluntad del magistrado, es un perturbador declarado y un rebelde.

[7] Del Lucchesse, F. "Sedition and Modernity: Division as Politics and Conflict as Freedom in Machiavelli and Spinoza", *borderlands e-journal*, vol 6 N° 3, 2007: http://www.borderlands.net.au/vol6no3_2007/lucchese_sedition.htm.

Asimismo, su descripción de las formas institucionales en el TP también tiene en su horizonte, junto con otros aspectos del Estado libre, la necesidad imperiosa de evitar la sedición.

Pero, por otra parte, el examen de las causas de la sedición expone con claridad los límites del poder soberano y su responsabilidad en caso que se diera una situación que amenazara la descomposición del Estado. En efecto, cuando un acto de sedición tiene lugar, el peso de la responsabilidad recae mayormente sobre el gobernante, mientras que la observación de la ley es virtud de los pueblos.

2. Los límites del poder soberano y el derecho de resistencia.

Es sabido que, para Spinoza, el fin del Estado es la paz, y la paz no se limita a la ausencia de guerra (TP 5/4-5, TT-P 20). Para alcanzar este fin, lo primero es lograr la observancia de la ley. Y, a su vez, para que se observe la ley gobernantes y legisladores "deben velar por que los súbditos cumplan su deber espontáneamente, más bien que forzados por la ley" o sometidos por el miedo (TP 10/7). Dicho en otras palabras, deben lograr que, aun estando sujetos a la sociedad política, a los súbditos o los ciudadanos "les parezca que no son guiados, sino que viven según su propio *ingenium* y su libre decisión, hasta el punto que sólo les retenga el amor a la libertad, el afán de acrecentar sus bienes y la esperanza de alcanzar los honores del Estado" (TP 10/8).

Sin embargo, esto no implica que el gobernante pueda o tenga derecho (que es lo mismo) a 'manipular' a los ciudadanos. Por el contrario, el TP establece los límites del poder soberano en diferentes pasajes con mucha precisión. Por ejemplo, no debe obligar a los individuos a lo que sea contrario a su naturaleza: acciones imposibles, como que "una mesa como hierba", "que los hombres vuelen o, cosa igualmente imposible, que miren con respeto aquello que provoca la risa o la náusea" (TP 4/4). Tampoco puede ordenar acciones abominables o psicológicamente imposibles[8] como renunciar a la facultad de juzgar, testificar contra sí mismo o matar a sus padres (TP 3/8)[9]. Ni comportarse él mismo de manera infame

[8] Cf. Cook, Th. "Libertas Philosophandi and Freedom of Mind in Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus", *Tijdschrift voor Filosofie* 74ste Jaarg., Nr. 2 (tweede kwartaal 2012), pp. 215-240: https://www.jstor.org/stable/23530396.

[9] Por eso, afirma el TT-P, "muy rara vez pueden las supremas facultades mandar cosas absurdas, porque les interesa velar por el bien común" (TT-P 16:194).

como "correr borracho o desnudo con prostitutas por las plazas, hacer el payaso, violar o despreciar abiertamente las leyes por él dictadas … asesinar súbditos, espoliarlos, raptar a las vírgenes…" (TP 4/4).

Asimismo, la defensa de la libertad de expresión se basa, en parte, en la misma restricción psicológica mencionada en el TP: la constatación de que "los hombres son, por lo general, de tal índole que nada soportan con menos paciencia, que el que se tenga por un crimen opiniones que ellos creen verdaderas" (TT-P 20:244). Es por este motivo que toda ley dirigida a evitar que los hombres digan lo que piensan, o a que cambien de parecer con respecto a sus opiniones y creencias, será inevitablemente opresora dado que, en el fondo, "las leyes que se dictan acerca de las opiniones no se dirigen contra los malvados, sino contra los honrados, y (…) no se dictan para reprimir a los malintencionados, sino más bien para irritar a los hombres de bien…" (TT-P 20:244).

Por último, Spinoza también se manifiesta contrario de la razón de Estado y hace una encendida defensa de la publicidad de los actos de gobierno. Argumenta que no es de extrañar que la plebe sea ignorante cuando "los principales asuntos del Estado se tratan a sus espaldas y ella no puede sino hacer conjeturas por los escasos datos que no se pueden ocultar" (TP 7/27). Y agrega que el secreto de Estado puede ser útil en algunas ocasiones, pero no está probado que sea imprescindible para la subsistencia del Estado (TP 7/29) y, podemos agregar, al igual que la censura, promueve el malestar entre los ciudadanos.

El común denominador de las acciones infames del gobernante y las leyes que fuerzan psicológicamente a los ciudadanos es que provocan que el miedo se trueque en indignación (TP 4/4). Y "cuanto provoca la indignación en la mayoría de los ciudadanos, es menos propio del derecho de la sociedad" (TP 3/9) e implica que la sociedad pierda autonomía (no pueda ser *sui juris*) (TP 4/4). De hecho, la indignación ha sido profusamente estudiada como la pasión central en la sedición y el equilibrio político[10]. Desde este punto de

[10] Cf. Del Lucchese, F. 2007; Matheron, A. "L'indignation et le conatus de l'Etat spinoziste", *Spinoza: Puissance et ontologie*, Paris, Kimé, 1994, 153-165; Bove, Laurent, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996, pp. 291ss; Saada-Gendron, Julie, "L'analyse des passions dans la dissolution du corps politique: Spinoza et Hobbes", *Astérion* [En ligne], 3|2005: http://asterion.revues.org/157; Visentin, S. "El movimiento de la Democracia.

vista, la indignación no es solamente el odio por el que la define E III 22 y DefAf20 -pasión que no puede ser buena (E IV 51esc) ni es propia del ingenio del hombre libre (E IV 73esc)-, o la apariencia de equidad (E IV ApCap24). En cambio, la indignación, asociada a la piedad, es la base sobre la que se asienta la potencia o el derecho de resistencia.

En fin, Spinoza afirma la necesidad de evitar la sedición (TP 6/4, 8/9, 10/3) tantas veces como hace caer la responsabilidad de crear un clima propicio a la sedición sobre el gobernante en diferentes pasajes del TP y el TT-P (TP 10/3, 5/2, 7/5; TT-P Pref:7, 20:244)[11]. Al mismo tiempo, como contrapartida, afirma que la observación de la ley es virtud de los pueblos (TP 5/3).

Valga aclarar, no obstante, que la ausencia de un clima propicio a la sedición no depende de una virtud especial de quien gobierna, ni de quienes son gobernados. Ni la racionalidad, ni la virtud del poder supremo son relevantes para la seguridad, la estabilidad y la libertad en la sociedad política. Como observa Chauí, el TP "rechaza la ideología del Buen Gobierno, afirmando (…) que un Estado que dependa de la lealtad y de las virtudes privadas de los gobernantes está determinado a la inestabilidad continua, pues la seguridad y la paz dependen de la *res publicae ordinandae*, esto es, del ordenamiento institucional de la cosa pública y no de las razones privadas que los gobernantes tengan para actuar virtuosa o viciosamente"[12]. Por su parte, tampoco la racionalidad de todos los ciudadanos es necesaria; alcanza con que la esperanza y la piedad (preferiblemente al temor) los guíen en la búsqueda de su utilidad y los lleven a obedecer la ley.

Antropología y política en Spinoza, Córdoba, Editorial Encuentro, 2011; Balibar, É. *Spinoza y la política*, Buenos Aires, Prometeo, 2011.

[11] Y el clima que genera la prohibición de pensar y difundir los pensamientos, es el de la hipocresía y la intriga, el resentimiento y la venganza: aunque se lograse "sujetar a los hombres hasta el punto de que no osen decir palabra sin permiso de las supremas potestades (…) la consecuencia necesaria sería (…) que los hombres pensaran a diario algo distinto de lo que dicen y que, por tanto, la fidelidad (…) quedara desvirtuada y que se fomentara la detestable adulación y la perfidia, que son la fuente del engaño y de la corrupción de las costumbres" (TT-P 20:244/415).

[12] Chauí, M. "¿Quién le tiene miedo al pueblo?", *Política en Spinoza*, Buenos Aires, Gorla, 2004, p. 288. Cf. TP 1/6: "Para la seguridad del Estado no importa qué impulsa a los hombres a administrar bien las cosas, con tal que sean bien administradas (…). La libertad del espíritu o fortaleza es una virtud privada mientras que la virtud del Estado es la seguridad".

Pero, por sobre todo, la estabilidad requiere de un delicado equilibrio del miedo. No por nada, como se ha dicho ya, es el miedo[13] -y no la esperanza, o la razón- el que se torna en indignación. El miedo mutuo entre el soberano y los ciudadanos[14], entre los miembros de los distintos cuerpos colegiados entre sí[15], el miedo entre los actuales miembros de dichos cuerpos y los potenciales miembros futuros[16], el miedo que una sociedad pueda tener con respecto a otra/s[17], constituyen los puntos de apoyo de un equilibrio que distribuye el miedo en la misma medida en que distribuye la participación en las instituciones. Toda composición social se expresa en la institución de un poder, que se plasma en el régimen más acorde a su *ingenium*. La tarea que se propone Spinoza es la de equilibrar el fiel institucional propio de cada régimen con el fin de que, en todo caso, el miedo mismo produzca leyes que liberen a los individuos de su dominio. Así, no se trata en el fondo de limitar el miedo sino de desbordarlo de manera tal que se metamorfosee en una disposición contraria a él y evite la indignación y en consecuencia, la sedición.

Desde luego, no se pretende con esto zanjar la tensión que genera el equilibrio del miedo y, por tanto, la latencia de la sedición, en la noción de gobierno. Pero sí, mostrar que esta tensión yace en el seno de las instituciones políticas, cualquiera sea el régimen. Como dice Del Lucchese es el núcleo mismo de lo político. Los consejos de Spinoza en el *TP* sobre cómo equilibrar las instituciones son un ejemplo de cómo buscar esta tensión produzca la sociedad más libre que pueda cada comunidad.

3. Paradojas de la sedición

El miedo de los gobernantes se vuelve soberbia 'antes' de que el miedo de los ciudadanos se vuelva indignación[18]. La sedición

---

[13] Vale observar que en la mayoría de los pasajes citados del TP Spinoza usa el término *metus* y sólo en TP 10/2 usa *timor*. Es este último, como deseo de evitar el mal mayor (E III 39esc y DefAf39), el que impulsa la institución de un poder común antes que la tristeza inconstante con respecto a una cosa dudosa (E III 18 esc2 y DefAf13). Si bien en TP Spinoza no parece mantener rigurosamente esta diferencia de significaciones, se podría pensar que el miedo puede impulsar a actuar por temor y el temor, a su vez, como deseo que se focaliza en 'lo mejor', puede tener un efecto similar al que aquí se describe.

[14] Cf. TP 3/9, TP 4/4, TP 4/6, TP 4/5, TP 7/11, TP 10/1.

[15] Cf. TP 10/2.

[16] Cf. TP 8/37.

[17] Cf. TP 3/14.

[18] Cf. Balibar, 2011: 83.

aparece, pues, justificada en una sociedad 'injusta'. Sin embargo, no es posible definir en términos absolutos cuándo una sociedad es 'injusta', dado que la injusticia -y, más importante aún, la respuesta a la injusticia- siempre es relativa a la percepción de los ciudadanos[19]. Suponemos, también, que quienes denuncian la injusticia de una sociedad son ciudadanos 'virtuosos' que levantan la voz -y algo más- contra la falta de libertad, contra un orden institucional que promueve la impotencia. Esto iría en la línea de quienes plantean que la sedición es un 'conflicto virtuoso' tanto para Spinoza como para Maquiavelo. El bien común se establecería después del conflicto, cuando una fracción se impone por la fuerza[20], cuando la multitud se resiste virtuosamente al efecto disolutorio de la tiranía y se reorganiza siguiendo una lógica democrática de la autonomía[21]. Pero, lamentablemente, este supuesto no se sigue con necesidad de la descripción que hace Spinoza de la sociedad política, de la naturaleza de los hombres, ni siquiera de la libertad de expresión.

Si el contexto de la sedición es la corrupción, el ánimo de venganza, los celos provocados por el tratamiento desigual de los ciudadanos, ¿qué garantías hay de que los que se levantan sean piadosos y justos? Si tomamos por caso el levantamiento contra los hermanos De Witt, ¿cómo interpretarlo? ¿Diremos acaso que ellos se volvieron soberbios? ¿Diremos que sus leyes eran injustas, que promovían la venganza y el odio? ¿O diremos que 'hay sediciones y sediciones', y zanjaremos la cuestión diciendo que 'la plebe' era demasiado contumaz para vivir en una República libre? Si ése fuera el caso, de todos modos, el Pensionario fue realmente un mal gobernante porque no supo leer el ingenio de sus ciudadanos y generar las condiciones para que pudieran recorrer el camino hacia un grado mayor de libertad[22], no ha logrado leyes que produzcan el *habitus* de resistencia a las formas de dominación.

De hecho, para Balibar este conflicto es fundamental para entender las transformaciones observables entre el TT-P y el TP. En efecto, Balibar sostiene que, con respecto a ese episodio, Spinoza

---

[19] Esta afirmación amerita una justificación que excedería los límites del presente trabajo. Baste recordar por el momento la relevancia del ingenio de los pueblos para la constitución de los gobiernos y para su estabilidad.
[20] Del Lucchese, 2007: 34.
[21] Cf. Bove, 1996: 291ss.
[22] Gebhardt sugiere que no supieron ganar la simpatía del pueblo. Pero esto no significa necesariamente que fueran injustos u opresores como gobernantes (cf. Gebhardt, C. *Spinoza*, Bs. As., Losada, 1940).

concluye dos cosas: una, que el periodo de 1650 a 1672 no había sido una verdadera democracia sino una oligarquía cuyas formas no igualitarias promovieron el conflicto; otra, que sobreestimó la eficacia del argumento racional sobre la teología y la política[23]. Por ese motivo, el TP se concentra en cómo evitar revoluciones y en definir las condiciones reales de la libertad; esto es, en definir el Estado absoluto como estable antes que 'libre'. Así pues, es "admirable como intento de superar esa debilidad [intrínseca de la libertad en el TT-P] al incorporar a su teoría lo que había sido su otro original -la pesadilla que lo acechaba pero que no había logrado, desde el punto de vista conceptual, pensar en su totalidad"[24], esto es, la masa y la necesidad de seguridad.

Más aún, Balibar hipotetiza que el hecho de que haya quedado inconcluso, es consecuencia de su muerte pero, también, de que Spinoza encontró en él 'un hueso duro de roer', una tensión difícil de asimilar[25]. Se trata de una tensión entre nuestro 'saber' o 'sentir' que una rebelión es justa o injusta y no poder defenderlo del todo; una tensión entre el miedo y la libertad; una tensión que introduce la pluralidad; provocada por la mutua inmanencia entre democracia y sedición, que dota a la democracia de fortaleza pero, también, de fragilidad[26]. Por fin, una tensión que sustrae la democracia spinoziana de la utopía y sitúa la potencia revolucionaria en la sociedad política de hecho, en la que vivimos 'en acto' pero que, como papel de calcar, al mismo tiempo pensamos superpuesta con una sociedad política que Spinoza nos permite avistar y que es tan difícil como rara.

---

[23] Balibar, 2011: 133.
[24] Balibar, 2011: 134-135.
[25] Cf. Balibar, É. "Spinoza: La crainte des masses", *Spinoza nel 350º Anniversario della Nascita. Atti del Congresso (Urbino 4-8 ittibre 1982)*, Giancotti, E. Ed., Nápoles, Bibliopolis, 1985 (293-331), p. 305.
[26] Cf. Bove, 1996: 276.

LA OBEDIENCIA REVOLUCIONARIA DE SPINOZA, O LA CRÍTICA DE LA INDIGNACIÓN[1]

Chantal Jaquet[2]

Al interior de los estudios spinocistas, la indignación suele ser valorada como el afecto por el cual la multitud se levanta contra los abusos de poder y se revela contra el tirano, a fin de recuperar sus derechos e instaurar un régimen nuevo, más justo. Se le confiere una virtud tal, que sería capaz de ofrecer un modelo de resistencia y de lucha por la libertad, al punto de transformarse en una etiqueta política. El movimiento de los indignados, ampliamente extendido en el siglo XXI, es un notorio ejemplo de lo anterior. Esta mitología de la indignación virtuosa se nutre de la escena de Spinoza, quien, luego del asesinato de los hermanos de Witt, habría querido poner un cartel con la inscripción *ultimi barbarorum*.

Sin embargo, esta valorización de la indignación, concebida a un mismo tiempo como potencia de destitución y de institución de los regímenes políticos, descansa sobre un malentendido. En ninguna parte de su obra Spinoza presenta a dicho afecto como una virtud racional ni como un instrumento de justicia. Definida como un odio hacia aquel que hace algún mal a otro[3], la indignación "es necesariamente mala"[4]. ¿Puede este afecto vicioso en el plano ético ser considerado como virtuoso en el plano político? ¿Participaría este afecto del reciclaje de las pasiones tristes puestas al servicio de la concordia, reciclaje que se halla en el corazón del dispositivo del poder estatal en Spinoza? Como sea que fuere, es claro que existe una tensión entre los textos que revelan la ambivalencia de la indignación y aquellos que prohíben considerarla de inmediato como el hierro con el que se forjan las armas de la revuelta legítima.

---

[1] Traducido por Juan Vicente Cortés, Universidad Alberto Hurtado.
[2] Profesora de la Universidad Paris 1 Panthéon-Sorbonne.
[3] Cfr. *E*, III, 22, escolio y Definición de los Afectos, 20. [Todas las traducciones al castellano de Spinoza son tomadas de A. Domínguez. Nota del traductor. (NdT)]
[4] *E*, IV, 51.

Es por consiguiente necesario, en primer lugar, repensar desde cero el rol de la indignación en la economía del *Tratado político* en el que aparece de manera central, a diferencia de lo que pasa en el *Tratado teológico-político* en el que no aparece, y, en segundo lugar, efectuar una lectura crítica a fin de determinar la posición de Spinoza respecto de la revuelta y de la obediencia al soberano.

I. La ambivalencia de la indignación.

Curiosamente, la indignación no es definida por Spinoza como una reacción hostil contra alguien que ha hecho un mal en general, como es el caso en Descartes[5], sino que se reduce a aquella aversión contra alguien que ha hecho un mal a otro. Así, nos indignamos menos por las injusticias que padecemos que por aquellas que otros padecen. Al asimilar la indignación a un afecto -en apariencia al menos- altruista, Spinoza modifica sensiblemente el uso de este término y da cuenta de ello haciendo valer que él no se preocupa tanto de la significación de las palabras como cuanto de la naturaleza de las cosas[6].

La indignación es un afecto que juega un rol político fundamental en razón de su naturaleza social. Ella pone en juego una relación triangular con el otro, puesto que ella supone la existencia de un ser amado o similar a nosotros que un tercero, al haberle causado algún mal, ha afectado de tristeza. De suerte que la indignación es por naturaleza conspirativa, pues ella empuja a conspirar con el ser injuriado en contra de aquel que le ha provocado un mal. Además, ella es contagiosa puesto que basta con que el otro sea percibido como semejante para suscitar indignación y confederar a los hombres en un solo cuerpo hostil y vengativo. En efecto, la indignación no implica necesariamente que el ser dañado sea amado, basta con que éste sea juzgado semejante[7]. El altruismo aparente que hallamos en el corazón mismo de la indignación se alimenta entonces del imaginario de lo semejante y procede de la reducción del otro a sí mismo. El otro es percibido más como un "otro yo" que como un "otro además de sí".

---

[5] Cfr. *Pasiones del alma*, artículo 195.
[6] Cfr. *E*, III, def. aff. 20, explicación.
[7] Cfr. *E*, III, 22, escolio.

El rol político de la indignación.

Gracias a esta lógica de la similitud y a su aptitud para engendrar un odio común, la indignación es un afecto que inquieta al poder. La fuerza de la indignación es tal, que ella permite vencer el miedo a la muerte y empuja a desbaratarlo todo a su paso. De este modo, ella es respetada por los dirigentes que podrían verse tentados a querer violar las leyes para usurpar el poder. La indignación, que no se puede calmar ni con promesas ni con amenazas, es ese más allá del miedo que provoca miedo. Así, ella opera como un límite negativo, al definir el derecho del Estado. Es lo que se desprende del *Tratado político* 3/9: "cuanto provoca la indignación de la mayoría es menos propio del derecho del Estado [*Civitas*]"[8]. En efecto, el derecho del Estado es equivalente a la potencia de la multitud. Por consiguiente, todo lo que lleva a la multitud a conspirar en contra del Estado disminuye *de facto* su derecho, por cuanto se le despoja de una parte de su potencia. El cuerpo político tiene tanta menos potencia y tanto menos derecho como cuanto da motivos a los ciudadanos de conspirar en contra suyo. Lo que provoca la indignación general despoja por consiguiente al Estado de todo su derecho.

Decir que el Estado puede hacer legítimamente lo que le plazca no significa que tenga el poder de hacer que una mesa coma hierba[9]. El derecho del Estado, dice Spinoza, no se define solamente por la potencia del agente, sino también por las aptitudes del paciente. Aquello que es imposible de hacerlo respetar o temer por un hombre no puede, por lo mismo, estar bajo el derecho del Estado. De suerte que cosas como asesinar a los súbditos, espoliarlos, violar a las mujeres, "transforman el miedo en indignación" y por consiguiente a la sociedad civil en estado de hostilidad[10]. La mutación del miedo común en indignación general es el signo de la disolución de la sociedad civil y de la ruptura del contrato. La aparición de este afecto es entonces un disparo de aviso y constituye una importante advertencia del peligro que corre el Estado si persevera en sus decisiones. Síntoma de un cuerpo político enfermo, la indignación cumple la función de parapeto. Ella opera como un arma de disuasión, pero puede también constituir una prueba *a contrario* de la firmeza de las instituciones y servir de test de la excelencia de sus

---

[8] Modificamos la traducción de Domínguez en función de la traducción francesa utilizada por la autora. [NdT]
[9] Cfr. TP 4/4.
[10] Cfr. TP 4/4.

fundamentos. Es lo que queda de manifiesto en el *Tratado político* 7/2: "los fundamentos del Estado monárquico que he expuesto en el capítulo precedente son estables y no pueden ser destruidos sin provocar la indignación en la mayor parte de la multitud armada".

¿Quiere esto decir que Spinoza hace una apología de este afecto? ¿Considera acaso que la aptitud a indignarse de las injusticias y de los atropellos de un poder violento sería una virtud? ¿Debemos ver en él al defensor de una indignación racional que empujaría a los ciudadanos a levantarse contra la tiranía y saludarlo como a un proto-teórico de la desobediencia civil, a la Thoreau?

***Crítica de la indignación*.**

La respuesta es clara: en ningún caso. La indignación es siempre la marca de una mente impotente. En tanto que especie del odio, ella jamás puede ser buena; es falsamente liberadora pues ella mantiene al hombre bajo la servidumbre pasional y lo somete a la tristeza en vez de aumentarle su potencia de obrar. La indignación es un afecto doblemente triste, puesto que combina la piedad hacia aquel que ha padecido un mal y el odio contra el que lo ha causado. Añade de esta forma una tristeza a otra. Ciertamente, en tanto que ella conduce a vengarse de un ser odiado, ella llena la mente de alegría. En efecto, "quien imagina aquello que odia afectado de tristeza, se alegrará"[11]. Sin embargo, esta alegría es frágil, y no aparece sin conflictos y fluctuaciones del ánimo[12], puesto que, por una parte, uno se alegra por la desgracia de la cosa detestada, pero, por la otra, uno se entristece también, en la medida en la que uno se encuentra frente a una cosa semejante a sí afectada de tristeza.

Por ello, lejos de hacer una apología de la indignación, Spinoza formula un veredicto inapelable: "la indignación, tal como es por nosotros definida (*ver 3/Af. 20*), es necesariamente mala"[13]. Spinoza nos advierte de su carácter engañoso, porque ella destruye el estado de Derecho. "aunque la indignación parezca ofrecer la apariencia de equidad, allí donde a cada uno le es lícito juzgar las obras de otro y vengar su derecho y el ajeno, se vive sin ley alguna"[14]. Lejos de ser el motor de una desobediencia legítima, la indignación constituye un simulacro de justicia. Ella tiene una apariencia de

[11] *E*, III, 23.
[12] Cfr. *E*, III, 23, escolio.
[13] *E*, IV, 51, escolio.
[14] *E*, IV, cap. 24.

equidad, por cuanto da la impresión de que uno defiende el derecho del otro como el suyo propio y que podría pasar por una forma de amor al prójimo o de generosidad (pues uno se esfuerza por ayudar al otro), pero no es más que un simulacro de generosidad, en la medida en que la ayuda dada no es el efecto de un mandato de la razón, sino de un movimiento pasional que empuja a la destrucción. La definición de la indignación, en tanto que ella parece "ofrecer la apariencia de equidad (*aequitatis speciem*)", se emparenta menos con la de la justicia que con la de la injusticia. En efecto, la injusticia es "sustraer a alguien, bajo la apariencia de derecho (*specie juris*), lo que le pertenece según la verdadera interpretación de las leyes"[15]. Es sorprendente notar que en ambos casos se halla una expresión análoga, *species aequitatis* y *species juris*, para subrayar el carácter fraudulento y la simple apariencia de legitimidad.

Lejos de hacer un elogio de la potencia devastadora de la indignación, Spinoza sólo retiene de ella su fuerza de disuasión. Su carácter positivo le viene del que es un mal temido por los dirigentes y no de sí misma. El poder que le es otorgado no tiene entonces nada de una virtud ética y no corresponde a un ideal regulador. Spinoza le confiere una positividad en nombre del realismo y del interés bien comprendido, pero los límites que la indignación impone al poder no son ni de orden moral ni de orden jurídico. El Estado que no respeta estos límites, lo hace bajo su propio riesgo, pero aún así gobierna legítimamente y no comete falta alguna, en el verdadero sentido de este término[16]. A pesar de que exista una diferencia fundamental entre quien gobierna legítimamente y quien gobierna con miras a lo mejor, los abusos del Estado no autorizan a desobedecer ni a reivindicar el derecho a obrar en contra de sus decretos.

Nada está más alejado del pensamiento de Spinoza que la idea de un derecho constitucional a la desobediencia civil, que los ciudadanos indignados pudiesen reivindicar en caso de litigio. En efecto, no es en virtud de un derecho civil que los súbditos conspiran en contra del Estado que transgrede las leyes comunes. Es en virtud del derecho de guerra[17]. Es también lo que se lee en el *Tratado político* 7/30: "el rey no puede ser desposeído del poder de gobernar en virtud del derecho civil, sino del de guerra, es decir que los

[15] TTP, XVI; G. III, 196.
[16] Cfr. TP 4/5.
[17] Cfr. TTP, IV.

súbditos sólo pueden repeler su fuerza mediante la fuerza". Ahora bien, el derecho de guerra no tiene nada de civil, es más bien la expresión de la disolución del estado de civilidad (*status civilis*) y del retorno al estado de naturaleza. Dado que en el estado de naturaleza los hombres son enemigos y que los Estados (*civitates*) entre sí son análogos a los hombres en el estado de naturaleza, el derecho de guerra, tal como es definido en el parágrafo 13 del *Tratado político*, III, es el derecho natural de conservarse por todos los medios, incluido el asesinato del enemigo. No hay, por consiguiente, desobediencia civil, sino sedición y hostilidad en contra del Estado.

En consecuencia, el soberano debe tener cuidado, al usar la violencia contra sus súbditos, de no pasar subrepticiamente del derecho civil al derecho de guerra. El surgimiento de la indignación debe servirle de alerta, pues la vuelta al estado de naturaleza no está lejos. Se entiende entonces mejor por qué Spinoza dice a propósito de la indignación que "allí donde a cada uno le es lícito juzgar las obras de otro y vengar su derecho y el ajeno, se vive sin ley alguna"[18]. Cuando el miedo da lugar a la indignación, en estricto rigor ya no se desobedece, puesto que ya no nos encontramos en el estado de civilidad; por el contrario, luchamos con todos los medios a nuestra disposición, por cuanto volvimos al estado de guerra. Así, estamos frente a un derecho natural de resistencia más que frente a un derecho civil a la desobediencia. De manera que, incluso si, de hecho, a la indignación le sigue la rebelión, no por ello el súbdito está autorizados a desobedecer las órdenes del soberano.

II. La obediencia revolucionaria de Spinoza

De haber revolución en Spinoza, ella no está en la revuelta indignada sino en la obediencia perfecta, por paradojal que esto pueda parecer. A fin de comprender en su cabalidad la potencia de su teoría política, es esta tesis radical la que debiéramos pensar. Es necesario, por tanto, operar una inversión de las perspectivas, o incluso una revolución copernicana respecto de las evidencias políticas contemporáneas, marcadas por la figura convencional del rebelde y por el deseo de hacer de la indignación algo heróico.

[18] *E*, IV, cap. 24.

***El carácter absoluto de la obediencia*.**

Lejos de admitir un derecho condicional a la desobediencia, Spinoza defiende por el contrario la obediencia civil incondicional, incluso cuando las leyes instituidas por el soberano son contrarias a la razón y perjudiciales para la salud pública. Spinoza proclama esta tesis explícitamente: "estamos obligados a cumplir *absolutamente* todas las órdenes de la potestad suprema, por más absurdas que sean [...]. Porque la razón nos manda cumplir dichas órdenes a fin de que elijamos de dos males el menor"[19]. El cálculo racional del mal menor conduce por tanto a plegarse a las órdenes que sabemos perfectamente que son malas, para evitar lo peor, y preservar esta seguridad que sólo el Estado puede garantizar. A pesar de los inconvenientes, la paz de la sociedad civil es preferible a la guerra del estado de naturaleza. Por lo tanto, es necesario reconocer que Spinoza no invita al hombre conducido por la razón a rebelarse, sino a obedecer[20].

La obediencia civil, ciertamente, no es servil, puesto que el ciudadano puede ejercer públicamente su derecho de crítica y formular propuestas alternativas en virtud de una libertad de pensar inalienable, pero debe abandonar su derecho de obrar según su propio decreto, incluso cuando las órdenes son absurdas e injustas. Un buen ciudadano, por consiguiente, deja en manos del soberano el "decidir sobre las cosas que hay que hacer y no <hace> nada en contra de tal decisión, aunque muchas veces tenga que obrar en contra de lo que considera bueno y de lo que piensa abiertamente"[21].

El problema se plantea sobre todo en el marco de la monarquía; "tales absurdos son menos de temer en un Estado democrático; es casi imposible en efecto, que la mayor parte de una asamblea, si esta es numerosa, se ponga de acuerdo en una misma absurdidad"[22]. Sin embargo, después de haber mostrado lo funesto que es para un pueblo que vive bajo leyes instituidas elegir a un rey, Spinoza añade: "que tampoco es menos peligroso quitar de en medio al monarca, aunque conste por todos los medios que es un tirano"[23]. En efecto, en tal caso no se destruye la tiranía, sólo se cambia de tirano. Los monarcomacos no resuelven el problema. En efecto, la

---

[19] TTP, XVI; G. III, 194. Las cursivas son nuestras.
[20] Ver también TP 3/6.
[21] TP, XX; G. III, 241.
[22] TTP XVI; G. III, 194.
[23] TTP XVIII; G. III, 226.

muerte brutal del rey hará temer a su sucesor el sufrir la misma suerte, razón por la cual el sucesor se ve llevado a devenir "tirano <no> espontáneamente, sino por necesidad"[24]. A fin de disuadir al pueblo de cometer un nuevo regicidio, deberá vengar la muerte de su predecesor de manera ejemplar, y, en consecuencia, deberá defender todos sus abusos a fin de legitimar el castigo supremo infringido a sus asesinos. Por lo tanto, él se verá constreñido a andar por la huella de su predecesor y reinar por medio del terror. "Por eso, es un hecho comprobado que el pueblo ha logrado cambiar muchas veces de tirano, mas nunca suprimirlo; ni ha podido tampoco transformar un Estado monárquico en otro de estructura distinta"[25]. Lejos de favorecer las rebeliones de la multitud, Spinoza critica en varias oportunidades la imprudencia de los regicidas que suprimen al tirano sin suprimir las causas de la tiranía[26]. ¿Quiere esto decir que Spinoza considera como ilegítima y sediciosa toda tentativa de oponerse en acto a las decisiones del soberano?

Es claro, en primer lugar, que, de hecho, el soberano que da órdenes absurdas sólo podrá ser obedecido si tiene la fuerza de resistir a la masa indignada, dominándola por el miedo, por la astucia o por cualquier otro medio, pero no es de eso que se trata aquí. Se trata de preguntarse si la razón prescribe en todos los casos de no obrar en contra de las órdenes del soberano, sino de ejecutarlas, una vez que se han agotado todos los medios de convencerlo de su nocividad.

***La obediencia como rechazo de ejecutar las órdenes*.**

Para responder a esta pregunta, es necesario comprender la naturaleza de la obediencia y no confundirla con la sumisión incondicional. En el *Tratado político* 7/1, Spinoza establece de manera paradojal que la obediencia no consiste siempre en la ejecución de las órdenes, sino que puede, por el contrario, consistir en rehusarse y en oponerse a la voluntad del rey:

> "Efectivamente, los fundamentos del Estado han de ser tenidos por decretos eternos del rey, al punto de que sus ministros le obedecen plenamente, aun cuando se nieguen a cumplir sus órdenes, en caso que les mande

[24] TTP XVIII; G. III, 226.
[25] TTP XVIII; G. III, 227.
[26] Cfr. TP 5/7.

> hacer algo que repugne a los fundamentos del Estado. Podemos explicarlo claramente con el ejemplo de Ulises. Los compañeros de Ulises cumplían el mandato de éste, cuando se negaron a desatarlo, mientras estaba atado al mástil de la nave y arrobado por el canto de las sirenas, pese a que él se lo mandaba en medio de múltiples amenazas. Y se atribuye a su prudencia que, después, haya dado las gracias a sus compañeros por haberse atenido a su primera intención. Siguiendo este ejemplo de Ulises, también los reyes suelen amonestar a los jueces que hagan justicia sin miramientos a nadie, ni siquiera al mismo rey, si en algún caso especial les ordenara algo que les consta ir contra el derecho establecido. Los reyes, en efecto, no son dioses, sino hombres, que se dejan a menudo engañar por el canto de las sirenas. De ahí que, si todo dependiera de la inconstante voluntad de uno, no habría nada fijo. Por eso, para que el Estado monárquico sea estable, hay que establecer que todo se haga, sin duda, según el decreto del solo rey, es decir, que todo derecho sea la voluntad del rey explicada; pero no que toda voluntad del rey sea derecho […]".

Así, no se trata solamente de persuadir con argumentos al soberano de que está equivocado, sino, en realidad, de impedirle que realice su voluntad. La figura de Ulises funciona como un paradigma político que permite comprender mejor la naturaleza de la obediencia y redefinir los contornos de la libertad de obrar. Los compañeros de Ulises, en efecto, no se limitaron a decirle que él estaba equivocado al escuchar a las sirenas ni a intentar convencerlo de no ceder a su canto, ejecutando empero al mismo tiempo la orden que les daba de desatarlo. Al contrario, se rehusaron a hacerlo. Al tomar la libertad de obrar en contra de sus órdenes, se conformaron en realidad a sus intenciones primeras, como lugartenientes de una voluntad vacilante frente a las pasiones. El ejemplo de Ulises muestra que, en tal caso, no se obra en contra de la voluntad del soberano; se ejecuta por el contrario sus órdenes a pesar suyo. Para ser breves, es yendo contra la voluntad del rey que se realiza la voluntad del soberano.

Este rechazo legítimo de plegarse a las órdenes del rey no debe ser interpretado como un derecho a la desobediencia civil. Se trata más bien de una obediencia bien comprendida. En efecto, al no

ejecutar la voluntad del rey, los ministros no desobedecen, pues obedecen a la voluntad del soberano y hacen valer el derecho a pesar del propio rey. El rechazo por tanto no es necesariamente un acto de insubordinación ni de rebelión, sino que puede ser, bajo ciertas condiciones, conformidad a la ley.

Para Spinoza, la respuesta a los abusos de poder no es por consiguiente insurreccional sino institucional. Lejos de ser la panacea, la indignación es un mal menor. Cuando la insurrección llega, es ya demasiado tarde, pues ya no se está en el marco del derecho civil, sino del derecho de guerra. Es necesario, por consiguiente, anticiparse a las causas del conflicto e instaurar un corta-fuego constitucional. Así, las instituciones confieren a ciertos ciudadanos, en el marco de sus funciones, la libertad no solamente de pensar y de decir lo que piensan, sino de obrar en contra de los decretos que sean contrarios a las leyes. En una aristocracia, este rol le es otorgado a los síndicos, miembros del consejo, quienes deben vigilar a que las reglas del derecho no sean pisoteadas, pues tienen no sólo el poder de criticar los decretos, sino de llamar a declarar delante de un tribunal a cualquier funcionario del Estado bajo sospecha de falta.

Ciertamente, la obediencia es incondicional, pues todo depende en última instancia del poder de obrar acordado por las leyes que autorizan a todos o a algunos de los ciudadanos a oponerse a las órdenes del soberano. La obediencia, por consiguiente, no proscribe, sino que prescribe la acción contra las órdenes absurdas en el marco de las instituciones que habilitan a hombres a hacerlo. Ella no se reduce a un acto de sumisión. Obedecer no es necesariamente ejecutar las órdenes, es también a veces rehusar hacerlo, cual buen compañero de Ulises. Obedecer, por tanto, es saber decir que sí o saber decir que no, en función de las situaciones. Al elaborar una teoría de la obediencia como rechazo o revocación, distinta de la rebelión, Spinoza cambia los marcos políticos de la acción. No se trata tanto de reivindicar un derecho a la rebelión, como cuanto un derecho a la obediencia perfecta, es decir, a la libertad de pensar y de obrar según un decreto verdaderamente común.

PASIONES Y RAZONES COMPROMETEDORAS. LA IZQUIERDA SPINOZIANA

Diego Tatián[1]

I. Pocos años después de la muerte de Hegel, su legado adopta las dos direcciones fundamentales de una llamada "derecha" y una "izquierda". *Das Leben Jesu* (1835-1836) de David Friedrich Strauss fue el escrito fundador de esta nomenclatura, que suele hacerse equivaler a la distinción entre "viejos hegelianos" y "jóvenes hegelianos". Los *viejos* interpretan el pensamiento de Hegel en sentido espiritualista como fundamento de los dogmas cristianos, acentúan la filosofía del espíritu absoluto y la obra madura del maestro (en particular la *Rechtsphilosophie* y las *Vorlesungen* sobre religión de 1821), y conciben la expresión "todo lo real es racional…" como una filosofía de la restauración política del Estado prusiano que conjura la amenaza revolucionaria –en esta línea, el historiador Heinrich Leo publica en 1838 un libro paródico llamado *Die Hegelingen. Actenstüke und Belege zu der sogenannte Denunciation der ewigen Wahrheit*, donde ridiculiza la "hegelería" (*Hegelei*) que entroniza la acción en detrimento del pensamiento especulativo. Los *jóvenes* en tanto retendrán todo lo que a partir de la dialéctica adopte una orientación revolucionaria; rechazan la interpretación religiosa, acentúan la filosofía del espíritu objetivo e interpretan la equivalencia entre *Wirklichkeit* y *Vernunft* que consta en el prólogo de la *Filosofía del derecho* en sentido no conservador sino procesual como "lo racional llega a ser real y lo real llega a ser racional" (*Was vernünftig ist wird wirklich, und das wirkliche wird vernünftig*) –interpretación que obtiene una corroboración en el manuscrito recientemente hallado de una Lección berlinesa que data de 1819-1820[2].

---

[1] Profesor de Filosofía Política en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Investigador de CONICET.

[2] G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung van 1819-20 in einer Nachschrift*, Dieter Henrich editor, Suhrkamp, Frankfurt, 1983, 388 pp. En el manuscrito de un

En esa división, que obedece a motivos religiosos y políticos, no está ausente Spinoza. Apenas muerto Hegel es atacado por "spinozista" (entre otros, por Immanuel Hermann Fichte -hijo de Gotlieb-[3]), es decir por "panteísta" y por negar en consecuencia la inmortalidad del alma.

Antes de la consolidación de la "izquierda hegeliana" (radicalizada en dirección de un ateísmo spinozista) con los escritos de Feuerbach de los años 40 –*La esencia del Cristianismo* (1841); *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842), etc.- en *Sobre la historia de la filosofía y la religión en Alemania* (1834), Heinrich Heine ponía la filosofía de Spinoza en la base de la revolución política y teológica que designaba en su núcleo más íntimo con la palabra "panteísmo"[4]. La encrucijada teológico-política que marcan panteísmo y revolución tiene su inscripción en las fuerzas concretas de la historia y sus conceptos adoptan una acuñación realista: "…estoy convencido de que Benito Spinoza meditó mucho en la ejecución del viejo Van der Erde [sic], y del mismo modo que había estudiado antes la religión gracias a sus puñales, entendió luego la política con ayuda de sus nudos corredizos. Su *Tractatus politicus* es testimonio de ello"[5]. Prácticamente nadie antes de Heine en este texto

---

prólogo de 1844 a *Sobre la historia de la religión y de la filosofía en Alemania* (1834) -publicado por Strodtmann en 1869-, escribía Heine: "…yo me consideraba incluso servil partidario suyo [de Hegel]. Una vez que me impacienté contra la sentencia 'todo lo que es real es racional', él sonrió curiosamente y me hizo observar que eso también podía querer decir: 'todo lo que es racional tiene que ser real'. Miró ansiosamente en torno suyo, pero se tranquilizó al comprobar que sólo le había oído Heinrich Beer" (Nota de Juan Carlos Velasco a Heinrich Heine, *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, Alianza, Madrid, 2008, p. 133).

[3] *Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie* (Heidelberg, 1832). Cfr. Yvon Belaval, "La derecha hegeliana", en *Historia de la filosofía 7. La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, Siglo XXI, México, 1977, pp. 293-301.

[4] El vocablo "panteísmo" es un neologismo acuñado por el filósofo irlandés John Toland a comienzos del siglo XVIII -primero en las *Letters to Serena* (1704) y luego en *Pantheisticon* (1720)-, precisamente para designar el sistema de Spinoza. Desde entonces connota una significación lindante al ateísmo. Luego de la muerte de Hegel, en Francia, escritores tanto conservadores como revolucionarios consideraban al autor de la *Fenomenología del espíritu* -no obstante haber él mismo rechazado este término- como un filósofo panteísta, y al panteísmo como un "género del ateísmo" (Lammenais, *Correspondence*, París, 1863, vol. II, p. 125 –citado por Jacques D'Hont, *De Hegel a Marx*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, p, 176). Desde entonces, aunque de origen teológico, la palabra panteísmo se inscribe de manera plena en la contienda política.

[5] Heinrich Heine, op. cit., pp. 114-115. La alusión a los "puñales" que le permitieron estudiar la religión puede referir a la historia de un intento de apuñalamiento a Spinoza por un fanático judío a la salida del teatro de Ámsterdam poco después de su excomunión, en tanto que la ayuda de los "nudos corredizos" para entender la política remite a la condena a muerte por la horca de su maestro Francis van den Enden, tras haberse involucrado un complot desbaratado contra Luis XIV en 1674.

había concedido relevancia a Spinoza como pensador político –y en particular al *Tratado político*, escrito que no revela su magnitud filosófica hasta la segunda mitad del siglo XX. La lectura de Spinoza por Heine da lugar a un materialismo de la plenitud, en las antípodas de los ascetismos religiosos y sociales -de izquierda y derecha-; en efecto: "La humanidad ya está harta de hostias, y aspira al verdadero alimento, a pan auténtico y a carne hermosa"[6].

Denigrado por el conservadurismo hegeliano que busca preservar la ortodoxia religiosa de cualquier herejía, el spinozismo es aquí la base para una refundación de las instituciones sociales a partir de una rehabilitación de la materia ("la idea es en última instancia la extensión invisible, y la extensión es el pensamiento visible"[7]) hasta producir la composición plena entre el materialismo francés y el panteísmo ("la religión oculta de Alemania"). A distancia de la virtud republicana, el panteísmo materialista que Heine funda en Spinoza no aspira a la modestia sino a "una democracia de dioses de iguales derechos". No, por tanto, "vestidos sencillos, costumbres austeras y manjares sin especias", sino "néctar y ambrosía, mantos de púrpura, deliciosos perfumes, voluptuosidad y fasto, risueño bailar de ninfas, música y comedias"[8] –pasaje que proyecta socialmente lo que el escolio hedonista de E, IV, 44, refiere a la vida del sabio.

2. La filosofía de Spinoza y las discusiones en torno a su crítica de la teología y de la política -de la *superstitio* y del *imperium violentum*- tuvieron, en efecto, una incidencia decisiva en la formación de la izquierda hegeliana. Desde entonces es posible seguir la huella de una deriva del spinozismo que encuentra un contenido filosófico en la política y un contenido político en la filosofía; que contribuye a la detección de formas concretas de dominación y considera las luchas emancipatorias que contra ellas hombres y mujeres llevan adelante en las distintas épocas a partir de su inscripción ontológica, en tanto expresión de la potencia infinita que consuma su expresión, su manifestación y la plenitud de su fuerza productiva en las batallas sociales por la igualdad y la libertad. Llamamos aquí *izquierda spinoziana* a una comprensión de la filosofía como "toma de partido" –una de cuyas formulaciones más recientes

[6] *Ibid.*, p. 121.
[7] *Ibid.*, p. 117.
[8] *Ibid.*, p. 124.

es la que la define como "lucha de clases en la teoría"[9]. Una comprensión que inscribe la cuestión social en el centro de la filosofía y a la filosofía en el centro de la cuestión social[10].

Es el caso de un conjunto de escritos y manuscritos del joven Marx redactados entre 1841 y 1844, que marcan no solo una primera crítica a la teoría del Estado de Hegel, sino también al panteísmo especulativo y al "teoricismo" con el que los jóvenes hegelianos habían emprendido la crítica de la religión. Los *Exzerpte* de lectura del *Tratado teológico-político* en los cuadernos de 1841 dotan así de una base conceptual a la orientación social de los llamados "escritos periodísticos" de 1842-1843. La noción de democracia, la crítica de la censura y la crítica de la religión son los motivos que permiten detectar -antes de la irrupción de la cuestión comunista y el giro de la filosofía hacia la crítica de la economía política- un "momento spinozista" en la constitución del pensamiento marxiano[11],

---

[9] Althusser, L. *Para leer El Capital*, México, siglo XXI, 1969, p. 73.

[10] En un sugestivo artículo presentado en el Coloquio Internacional Spinoza 2014 de Río de Janeiro, Leon Farhi Neto indicaba una inspiración aristotélica de la filosofía spinozista en tanto "filosofía por la filosofía", orientada a y por la beatitud que procura el deseo de conocer que todos los seres humanos experimentan "por naturaleza", según el comienzo de la *Metafísica*. Conforme algunas interpretaciones -por ejemplo la de Michel Foucault en *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France, 1970-1971*, Paris, Seuil/Gallimard, 2011-, más que una "filosofía del presente" de matriz materialista, la de Spinoza sería una "filosofía libre" orientada hacia la eternidad. Desde el proemio al TRE la "decisión" filosófica de Spinoza sería por la verdad, la felicidad y la vida contemplativa. Sin embargo, ¿no encripta el TTP una "decisión" por el presente?, ¿no se trata incluso de un libro "militante", de intervención directa?, ¿no documenta una explícita toma de partido por medio de la filosofía?, ¿no busca proporcionar las armas de la crítica para los combates teológico-políticos de su tiempo? Pensar filosóficamente el presente, su compromiso y sus tareas es hacerlo en alianza con un pensamiento de la eternidad –y a la inversa: la eternidad es un modo de experimentar el mundo vivido. Esa eternidad inseparable de las situaciones, dice Farhi Neto, es lo que nos vuelve contemporáneo el pensamiento de Spinoza –a quien podemos desde luego, además, pensar y discutir por puro "placer separado del presente", "por simple amor a Spinoza", sin su invocación por los combates democráticos que nos tocan (cfr. Leon Farhi Neto, "Spinoza, e nós?", en AA.VV., *Spinoza e nós*, vol. 1, Editora PUC-Rio, 2017, pp. 38-49).

[11] Miguel Abensour es quien más lejos lleva esta interpretación de un momento spinoziano-maquiaveliano en el joven Marx (cfr. *La démocratie contre l'État. Marx et le momento machiavélian*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997). La interpretación de Abensour ha sido recientemente criticada por Vittorio Morfino: "[Paradigma de ingenuidad] me parece la interpretación de Abensour en *La démocratie contre l'État*… Abensour interpreta la democracia de la *Kritik* como una creación continua del pueblo (creación que no genera Estado, sino que es precisamente "contra el Estado"), y ve el origen de este concepto en Maquiavelo y Spinoza, sin que sin embargo estos autores aparezcan en el texto más que como vagos fantasmas, privados de una mínima consistencia conceptual" (*Genealogia de un pregiudizio. L'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York, 2016, p. 259, nota 105).

abandonado -al menos en su referencia estricta- a partir de *La sagrada familia*, donde Spinoza es considerado como un exponente más de la tradición idealista[12]. Pero el itinerario que lleva de la crítica teórica de la religión a la crítica práctica -y a la noción de *praxis* como punto de ruptura con Hegel- repite el gesto spinozista de crítica de la superstición a partir del conjunto de circunstancias sociales que establecen las condiciones -en el caso de Spinoza pasionales- de su formación. La superstición no es un "error" teórico en relación a la naturaleza de Dios sino una forma de vida individual y colectiva derivada de una representación imaginaria de los individuos con sus condiciones de existencia –conforme la comprensión althusseriana de la ideología.

Si la *Crítica del derecho del estado de Hegel §§ 261-313* (1843)[13] se vale del concepto de "democracia" -en tanto "enigma resulto de todas las constituciones"- para la "desmitificación" del Estado hegeliano (que no es sujeto sino predicado de la sociedad civil, es decir: los sujetos reales y empíricos son la base del Estado, la soberanía es el predicado de esos sujetos reales, y por ello "la democracia es la verdad de la monarquía; la monarquía no es la

---

[12] Franck Fischbach considera que los *Manuscritos de 1844* es el texto más propiamente spinozista de Marx en orden a un naturalismo radical ("el hombre vive de la naturaleza"; "el hombre es una parte de la naturaleza", dice el Primer Manuscrito, mientras que el Tercero precisa: "el hombre es inmediatamente un ser de la naturaleza [*Naturwesen*]"), manifiesto en tres tesis fundamentales que demarcan el rodeo por Spinoza para salir de Hegel: la tesis de la secundariedad de la conciencia; la tesis de la identidad entre naturaleza e historia; y la posición de una ontología de la actividad productiva (*La production des hommes. Marx avec Spinoza*, PUF, Paris, 2005). Desde otro punto de vista, Carlos Casanova aproxima la noción de "praxis" desarrollada en los *Manuscritos de París* con la interpretación balibariana de la "transindividualidad" spinozista –y con ello la posibilidad de una lectura no teleológica y no humanista del texto de 1844 (ver Carlos Casanova, "Aproximaciones al concepto de lo político en Marx-Spinoza", en Diego Tatián [comp.], *Spinoza. Tercer Coloquio*, Brujas, Córdoba, 2007, pp. 361-362). Abierta por la praxis, la dimensión social de la vida singular -el "individuo social"- encuentra aquí asimismo una iluminadora contigüidad teórica con la "multitud", acuñada en su relevancia filosófico-política por el TP: no hay pues un sujeto dado sino una dimensión práctica e históricamente abierta a la que remite su constitución.

[13] *Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie §§ 261-313*, escrito en 1843 en Kreutznach, antes del traslado a París, y publicado en las MEGA por Riazánov en 1927 (versión castellana de Wenceslao Roces, "Crítica del derecho del Estado de Hegel, §§ 261-313", en Karl Marx, *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, pp. 319-438). De este escrito -que quedaría inconcluso- dirá Engels en 1969: "En este texto Marx llegaba a la conclusión de que la clave para comprender el proceso histórico del desarrollo de la humanidad no es el Estado sino la sociedad civil" (citado por Vittotorio Morfino en *Genealogia de un pregiudizio. L'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx*, op. cit.).

verdad de la democracia…"[14]), la *Introducción*[15] al texto anterior -escrito hacia fines de 1843 y publicado en 1844 junto a *Sobre la cuestión judía* en el único número de los *Anales franco-alemanes* que llegó a ser editado- comienza con la célebre declaración según la cual "en Alemania, la crítica de la religión se halla fundamentalmente terminada". El problema religioso, pues, es para Marx simplemente consecuencia y efecto de la sociedad a la que pertenece, según una matriz materialista de comprensión de los asuntos humanos. Marx coincide con Spinoza en que la religión tiene una función en el pueblo: el consuelo. Por ello, no se trata simplemente de acabar con la religión, sino de revertir las causas sociales que provocan su necesidad. Sólo a través de la *praxis* política que transforma esas causas es posible consumar una crítica teórica de su existencia y de su arraigo en la vida de los seres humanos.

Marx acababa de leer las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842), donde Feuerbach emprendía la crítica de la alienación religiosa y reducía el mundo religioso a la base humana, pero sin explicarla a partir de la contradicción material existente en esa base –que debe ser revolucionada prácticamente. Feuerbach tiene razón: es el hombre el que hace a la religión y no la religión la que hace al hombre. Pero el hombre no está fuera del mundo, sino inmerso en un conjunto de relaciones sociales que producen la religión como conciencia tergiversada del mundo, como "mundo al revés", como "opio del pueblo" y felicidad ilusoria. Abandonar las ilusiones solo es posible como superación práctica del estado de cosas que las requiere, por lo que "la crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política" –esa crítica tiene por base el realismo crítico spinozista expresado en la ecuación *jus, sive potentia*, que Marx había transcripto en los *Cuadernos* de 1841, y que años más tarde reaparece en *La ideología alemana* (1845)[16]. El breve

---

[14] Karl M. "Crítica del derecho del Estado de Hegel, §§ 261-313", op. cit., pp. 342-343.

[15] Karl M. *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Pre-textos, Madrid, Valencia, 2013.

[16] "…desde Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, Bodin, etc., en los tiempos modernos, para no hablar de los antiguos, se expone siempre el poder como fundamento del derecho, lo que lleva implícito la concepción teórica de la política como emancipada de la moral…" (Marx y Engels, *La ideología alemana*, Akal, Madrid, 2014, p. 279). Es probable que este realismo del derecho natural subjetivo pensado en términos de poder y deseo -que se sustrae así a la crítica hegelomarxiana del jusnaturalismo como puro formalismo- esté asimismo a la base de la crítica de los derechos humanos en tanto derechos del hombre abstracto que Marx había formulado en *Sobre la cuestión judía*.

escrito de introducción a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho adopta así la forma de un pequeño *Tratado teológico-político*, que Marx concluye con una cita oculta de Spinoza: "La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que 'el hombre es el ser supremo para el hombre'…"[17].

3. Desde el siglo XVIII y hasta ahora, el pensamiento de Spinoza ha procurado una intensa inspiración emancipatoria en el campo marxista y fuera de él -por ejemplo tanto en el anarquismo político clásico como en el anarquismo filosófico contemporáneo-, según una composición de particular intensidad que remite en el marxismo a nombres como los de Plejanov, Antonio Labriola o Rodolfo Mondolfo; a los dialécticos rusos de los años 20 -en particular Deborin-; a la actual desembocadura spinozista del *operaismo* italiano, y desde hace cincuenta años a la tradición althusseriana de ininterrumpida fecundidad teórica. Pero, ¿existe una derecha spinoziana?

Desde comienzos de los años 70, el filósofo y alpinista noruego Arne Naess postula al pensamiento de Spinoza como una de las fuentes filosóficas del movimiento de ecología profunda (*deep ecology movement*) y el activismo ambientalista.

> El objetivo filosófico del movimiento de ecología profunda -escribe-… puede ser formulado en un sentido no diferente al de Spinoza cuando habla de Dios o la Naturaleza y el rol de los seres particulares… Tal como es concebida por muchos ecologistas… la Naturaleza no es pasiva, muerta ni la naturaleza neutra de la ciencia mecanicista, sino semejante a la *tota Natura* activa y 'perfecta' de Spinoza… La Naturaleza (con N mayúscula) es intuitivamente concebida como perfecta en un sentido que Spinoza y los ecologistas tienen más o menos en común. No se trata de una perfección estrictamente moral, utilitarista o estética. La Naturaleza es perfecta en sí misma y no en la medida en que sirve específicamente a las necesidades humanas[18].

---

[17] Ibid., pp. 60-61. El pasaje de Spinoza que Marx puede tener en mente aquí es el escolio de E, IV, 35, donde encontramos la expresión: "…el hombre es un Dios para el hombre… (*hominem homini Deum ese*)".

[18] Arne Naess, *Spinoza and the deep ecology movement*, Eburon, Delft, 1993, p. 10.

En este marco el filósofo nórdico inscribe su interpretación de conceptos spinozistas como los de *amor Dei intellectualis*, inmanencia, *in suo esse perseverare* o el derecho natural (de los animales).

La filosofía de Naess -además de Spinoza, procedente de Gandhi y el budismo-inspiró la compra de millones de hectáreas de tierra en la Patagonia chilena y argentina, así como en la selva tropical amazónica entre otros sitios, por empresarios millonarios convertidos en ecologistas cuyo propósito manifiesto es el de crear parques protegidos para la regeneración de la naturaleza. Algunos de ellos son Douglas Tompkins, Kris McDivitt, George Soros, Luciano Benetton (también actores como Jane Fonda, Michael Douglas y Sylvester Stallone). A resultas de lo cual, muchos campesinos y comunidades originarias fueron desplazadas de sus tierras, directamente apropiadas en connivencia con los estados o bien compradas a precio vil. El objetivo declarado -bajo el principio de la igualdad de derechos de todas las especies vivas y el presupuesto consiguiente de que existen demasiados seres humanos- es el de generar grandes reservas naturales sólo habitadas por flora y fauna silvestre (como la reserva del Parque Pamaulín en el sur de Chile -creada por Tompkins y Mc Divitt-, la más grande reserva natural privada del mundo).

Inspirador de millonarios sensibles por el deterioro medioambiental, absolutamente desentendido de la cuestión social y cualquier compromiso con las disputas democráticas del presente, este extraño avatar de la filosofía encriptada en la expresión *Deus, sive Natura* que se interesa por un mundo sin personas podría ser considerado expresión de una "derecha spinoziana" –por oposición a su deriva de izquierda en tanto pensamiento orientado hacia un horizonte emancipatorio de seres humanos considerados como "partes de la naturaleza".

Pero también es igualmente posible identificar una "derecha spinoziana" referida a los asuntos sociales, que en este caso aborda desde una clave nacionalista la cuestión de los inmigrantes, con remisión a los pasajes spinozistas en los que se excluye a los extranjeros de los derechos políticos. En el Coloquio de 2015 nuestro amigo Wim Klever reactualizaba con Spinoza un nacionalismo ("absolutamente nuestro más alto valor, nuestro valor superior de supervivencia") contra el "tsunami de un millón de inmigrantes

musulmanes" considerado como "amenaza" y "socavamiento" de la cultura europea por cuanto trae consigo "la destrucción de nuestros propios valores (en conflicto con los de ellos) y nuestras propias vidas". Así las cosas, Wim evocaba como destino "la guerra insuperable" y la enemistad de y contra los extranjeros (en este caso musulmanes), a partir de expresiones del TP tales como *homines ex natura hostes* (2/14) *o duae civitates natura hostes sunt* (3/2), y de una interpretación restringida a los próximos, los connacionales, los propios, de las ideas fundamentales del spinozismo político. Por consiguiente, cuando Spinoza escribe en E, IV, 37 que "…[Los hombres] que buscan su utilidad propia bajo la guía de la razón, no persiguen para ellos mismos nada que no deseen para los otros hombres", no debemos entender que la expresión "*reliquis hominibus*" refiere a todos los seres humanos sin importar su condición nacional, cultural o racial –y con la misma restricción, presumimos, debería ser interpretada la proposición 37 de *Ética* IV, que marca el punto de ruptura extremo con el hobbesianismo político: "El bien que persigue para sí mismo todo hombre que busca la virtud, lo desea también para los demás".

Desde una lectura de Spinoza sustraída de la "ficción de los derechos humanos" y de "la enfermedad del universalismo humanístico", se postulaba así que "una nación, tanto en su estado original como posterior, joven o viejo, no tiene responsabilidad alguna con miembros de otras naciones, ni a nivel local para con las personas indígenas que fueran derrotadas al establecerse la propia colonia" –tema este último de candente actualidad en muchos países de Latinoamérica. Y concluía con la mutua inherencia de nacionalismo y democracia[19].

---

[19] Wim Klever, "La línea dura de Spinoza sobre el nacionalismo democrático", en *Spinoza. Decimosegundo Coloquio. "Spinoza y los otros"*, en Valentín Brodsky, Gisel Farga, Gonzalo Gutiérrez Urquijo y Agustina Viñas (comps.), 2017, pp. 198-215 (en línea: http://blogs.ffyh.unc.edu.ar/grupospinozista/files/2017/11/Spinoza-XII.pdf). Una perspectiva contraria es la que sostiene el filósofo africano Berni Seni Naman en los debates en torno a la cuestión nacional marfileña, desatados en 2013 a partir de un proyecto de adhesión a convenios internacionales sobre la apatridia que establecía "la adquisición de la nacionalidad por declaración" para cientos de miles de apátridas o habitantes indocumentados de Costa de Marfil desde su independencia en 1960, provenientes sobre todo de Mali, Ghana y Burkina Faso para trabajar en plantaciones de cacao o café. Seni Naman recurre al modelo de integración de extranjeros que llegaban a los Países Bajos propuesto en el *Tratado teológico-político*; "Spinoza es favorable al crecimiento demográfico de Holanda, pero un crecimiento centrado en una política de apertura hacia el exterior, que promueve una inmigración masiva de extranjeros" bajo ciertas restricciones, etc. (Berni Seni Naman, *Nouvelle loi sur la*

IV. Contra la perspectiva de un nacionalismo clausurado y reactivo que persiste en el inmediatismo de la guerra como el "horizonte insuperable de nuestro tiempo" -y de todos los tiempos-, la izquierda spinoziana retoma la cuestión de la comunidad y lo común desde una clave diferente, o más bien opuesta. Aunque el sustantivo "comunidad" sea raro en la obra de Spinoza, se trata de un término que designa con exactitud una dimensión muy importante del spinozismo –es decir de una filosofía concebida por quien siendo muy joven perdió la comunidad a la que parecía destinado, y que aloja en su centro mismo una aspiración de universalismo aún por explorar y por construir. Un universalismo, el de Spinoza, que nada tiene que ver con la supresión de las diferencias y la imposición de una uniformidad, sino que más bien afirma esas diferencias como condición del encuentro -en sentido fuerte- entre seres humanos de distintas culturas y distintos lugares del mundo. Spinoza invita a pensar en comunidad; no una comunidad a la que se pertenece, anterior, sustantiva, sino una comunidad que se inventa y que tiene por horizonte lo que hay de universal en los seres humanos. Una comunidad, a veces invisible y dispersa, definida por la apertura a una composición con seres distintos, lejanos y extraños, pero nunca indiferente a la destrucción.

Si el spinozismo como ética de la alegría y la felicidad en la lucidez y la acción tiene sentido, lo tiene con los ojos bien abiertos frente a la realidad de un mundo sumido en la aniquilación y el sometimiento de hombres y mujeres, en deportaciones y en desapariciones de personas, pueblos y culturas, en el desprecio de los otros. Contra toda ideología de la alegría, tiene sentido en cuanto conciencia del inimaginable dolor. Es precisamente allí donde el amor intelectual tiene su origen paradójico. Paradójico, pues la alegría más alta y constante a la que son capaces de acceder el pensamiento y la acción, hunde sus raíces, por así decirlo, en la devastación. No se trata, desde luego, de una alegría perversa por la devastación; ni, mucho menos, de una evocación impotente del sufrimiento y la tristeza. Nadie como Spinoza ha sido capaz de denunciar de manera tan aguda la morbosidad en cualquiera de sus formas: intelectual, política o teológica. *Amor Dei intellectualis* no como indiferencia por "lo que el hombre le hace al hombre", ni a pesar del sufrimiento

---

nationalité ivoirienne ou lutte contre l'apatridie. Une lectura continue de Spinoza, Edilivre, París, 2016, pp. 15 y ss.; pp. 32 y ss.).

humano, sino precisamente debido a ello, *en medio de ello*, como trabajo del pensamiento y de la acción. Es allí que la filosofía mantiene su afirmación: somos *in Deo*, lo que quiere decir que somos eternos. El conocimiento del tercer género no produce la eternidad misma, sino una experiencia de esa eternidad inmanente a la vida humana –como la producen, también, el arte y la política.

El spinozismo tiene sentido como filosofía de los humildes, como instrumento de su liberación política y también, sobre todo, como confianza en su liberación espiritual –quizás es esto lo que nombra la expresión *communisme des esprits*, que Matheron acuña en la última página de su libro *Individu et communauté chez Spinoza*, o el "comunismo de las singularidades" del que hablaba Sartre hacia el final de su vida. En cualquier caso no una comunidad que existe sino una comunidad que viene y una comunidad que falta.

5. En *Elementos de Autocrítica* (1972) Althusser escribía una línea que se volvería célebre: "Si no hemos sido estructuralistas, ahora podemos confesar son ambages por qué… Hemos sido culpables de una pasión realmente fuerte y comprometedora: *hemos sido spinozistas*". Pasión comprometedora que llevó a un "rodeo" cuando se trataba de "ser simplemente marxistas"; repetición de la herejía encriptada en el spinozismo ("una de las mayores herejías de la historia")[20] que fecunda cada época con un sentido nuevo. Casi treinta años antes, durante la ocupación, Jean Cavaillès le decía a Raymond Arón en Londres: "Yo soy spinozista; es necesario resistir, combatir, afrontar la muerte. Así lo exigen la verdad, la razón"[21]. Lo que como una variante del motivo althusseriano podríamos llamar "una *razón* realmente fuerte y comprometedora" inscripta en una ontología de lo necesario (en las matemáticas como en el combate por la liberación), es lo que determina el *egagément* por tanto filosófico-matemático-político de Cavaillès[22]. Su incorporación a la *Résistance* no fue por tanto resultado de una decisión -ni de una

[20] Althusser, L. *La soledad de Maquiavelo*, Akal, Barcelona, 2008, p. 193.
[21] Aron, R. Prefacio a Cavaillès, J. *Philosophie mathématique*, Hermann, Paris, 1962, p. 14.
[22] Jean Cavaillès participó en la fundación del movimiento de resistencia "Libération-Sud" y de la red militar Cahors. Fue detenido en 1942 (circunstancia en la que escribe *Sur la logique et la théorie de la science*), logra escapar y, nuevamente detenido en 1943, es torturado y finalmente fusilado (Badiou, A. "Georges Canguilhem (1904-1995) y Jean Cavaillès (1903-1944)", en *Pequeño panteón portátil*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009, p. 22).

"pasión"- sino de la comprensión de una evidencia, a la manera como se comprende un encadenamiento matemático. El desplazamiento de la filosofía de la conciencia por una filosofía del concepto para la ciencia vale de igual modo para una teoría de la acción, que asume lo ineluctable, la claridad de lo inevitable que se impone al pensamiento. No una decisión del sujeto sino una comprensión del mundo es lo que revela las exigencias del tiempo, que se vuelven así auto-exigencias de la razón.

El spinozismo *vivido* de Cavaillès mantiene unidas la filosofía y la política -el pensamiento y la vida-, y encuentra en esa conjunción la respuesta a la pregunta *¿qué significa ser un filósofo spinozista?*, y también -aunque no sea exactamente la misma- ¿qué es ser un filósofo para Spinoza? Acaso esta pregunta nos interpela ahora otra vez con intensidad -lo hace siempre de ese modo cuando los tiempos son adversos-, y nuevamente nos encontramos ante la necesidad de acuñar una sabiduría de la resistencia en clave spinozista –y esto significa que acompaña de una prudencia y de una calma el compromiso que es necesario sostener, no como una opción en virtud de convicciones personales sino como una claridad de las cosas mismas que vuelve inevitable dónde estar y dónde no. Un compromiso animado por la alegría de la comprensión ante la tristeza de la devastación –por la potencia del pensamiento activo (o de la acción pensante) ante la impotencia que imponen las dominaciones fácticas. Y ante todo una experiencia de lo necesario que aloja la imprevisibilidad –como imprevisibles eran para Cavaillès las matemáticas, por lo que la conciencia no cuenta[23]. Antipódica del fanatismo, esa experiencia de la razón no se subordina a cálculos de conveniencia. En una recordada escena de *Los caminos de la libertad*, al recibir la noticia de que había caído Madrid el pintor español Fernando Gerassi decide regresar a España para retomar el combate. Cuando su interlocutor (Sartre mismo) lo advierte del sinsentido de su acto por estar ya la guerra perdida, su memorable respuesta fue: "No se combate al fascismo porque se le pueda ganar, se lo combate porque es fascista".

[23] Cfr. Bruno Huisman, "Cavaillès et Spinoza", en Olivier Bloch (comp.), *Spinoza au XX siècle*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993, p 82.

POLÍTICA, DERECHO Y SOCIEDAD.

É HORA DE TOMAR UM SUL: A EXPERIÊNCIA LATINO-AMERICANA COMO PONTO DE REFERÊNCIA PARA UMA REFLEXÃO EM TORNO DOS DIREITOS.

Viviane Magno[1]

O presente ensaio aproveita a temática principal do XIV Colóquio Internacional Spinoza para propor uma reflexão quanto à possibilidade de repensarmos *la potencia revolucionaria de los derechos na modernidad*. A uma primeira vista, a proposição de discutir-se a capacidade revolucionária da teoria jurídica na modernidade parece ser uma contradição em termos. A farta bibliografia existente hoje produzida pela teoria crítica do direito leva a reconhecer justamente o contrário, que a teoria do direitos moderna, em complementação ao aparato material e burocrático do Estado, funciona de modo a controlar, quando não obstacularizar, qualquer tentativa mais radical de transformação profunda das condições sociais e políticas existentes.

"Direitos e modernidade" é um tema por si complexo (por possibilitar a apreciação do tema em muitas dimensões), e um sintagma cheio de paradoxos e ambiguidades. Se, por um lado, a ideia mesma de um sujeito naturalmente dotado de independência e capacidade jurídica lastreou movimentos emancipatórios, e contribuiu para selar a ruptura definitiva com o antigo regime, por outro, operou de modo a permitir a continuidade de certas formas de dominação sob o jugo da inaplicabilidade seletiva das mesmas categorias universais que se mostram ineficientes.

Para além das divergências teóricas que podem ser apontadas quanto à "capacidade revolucionária" dos direitos na teoria crítica, ou mesmo a permanência de certas apostas modernas e/ou reformistas no campo jurídico advindas de teorias neopositivistas, pragmatistas ou comunicacionais, entre outras,

[1] Doutoranda em Teoria do Estado e Direito Constitucional na PUC-Rio. Contato: vivimagno@hotmail.com.

parte-se neste ensaio, no entanto - como ponto de partida para a discussão que se coloca - da experiência concreta que nos afeta.

A experiência e a experimentação constituem também dois elementos "tipicamente modernos"; pode-se dizer que tal maneira de entrar em contato com a realidade a toca de maneira não apenas a interrogá-la, mas direciona-se a uma intervenção que suscita também a questão subjacente de pensarmos como a realidade nos afeta e nos ultrapassa. Desta capacidade legada pela modernidade, que é também sua capacidade de historicizar-se sem tributos a esferas celestes, que cabe a formulação da seguinte questão: o que, em termos de direitos, a experiência recente no continente nos ensina[2]?

Não se tem a intenção aqui de procurar uma descrição histórica ou empírica dos fatos, tampouco propor-se uma contribuição aos debates sobre a formulação de uma possível "epistemologia do Sul"[3]. Contudo, considera-se que a experiência abre o caminho ainda não trilhado, acompanha sentidos diversos para as práticas experimentadas, bem como tira a prova e aponta as discordâncias teóricas que podemos ultrapassar. A prática, assim, como ora a sugiro, constitui um convite para uma produção intelectual engajada com as condições mesmas de sua criação. Quais perguntas podemos fazer, então, para a experiência recente de expansão de direitos vivenciada por alguns países da América Latina na última década?

Já em 2017, data deste Colóquio, na verdade, a realidade que nos envolve no momento importa também em muitas mutações. Tanto no Brasil como em outros países latino-americanos os últimos dois anos implicaram em um brusco movimento de ruptura e descontinuidade após décadas do que se mostrava como um processo de novidade e progressismo em termos político- jurídicos.

A positividade com que qualifico o momento anterior pode ser depreendida também das palavras de ordem manifestadas pelas manifestação de ruas que ocorrem hoje no Brasil sintetizadas no seguinte enunciado: "*nenhum direito a menos*". Uma leitura possível e informal que primeiro vem à mente poderia ser: "não toquem nos meus direitos, nas minhas conquistas vocês não tocam". A um primeira vista é claro consistem em respostas sensíveis a um governo

---

[2] Com relação ao tema da "experiência ensinante" no pensamento de Espinosa ver: Chaui, Marilena. *Política em Espinosa*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2003.

[3] Tal como é proposto nas novas teorias de direito descolonial ou pós-colonial.

ilegítimo[4] que, em pouco mais de um ano de mandato no Brasil, conseguiu extirpar uma parte dos avanços realizados e causou um retrocesso de mais de 80 anos em termos de soberania nacional e de legislação social no país[5].

De forma concomitante, a bandeira do "*nenhum direito a menos*", permite-nos pensar o outro lado da realidade a que essa demanda se refere, a dos "*muitos direitos a mais*". E o "muitos direitos a mais" também nos permite reconhecer duas dimensões dessa contrapartida. Uma, a do fato constatado que, em sentido contrário aos ataques expropriatórios do neoliberalismo que marcaram a última década, as lutas políticas latinas responderam criativamente com o "bem viver", com novas práticas de cooperativismo e associativismo, com os direitos da natureza, com a afirmação das comunidades pluriétnicas[6], com a ampliação dos direitos sexuais, com a força renovada do movimento feminista, com a requalificação de antigas liberdades[7], com políticas afirmativas e ampliação do acesso à educação e às universidades[8], com uma maior distribuição de nossas riquezas simbólicas e materiais, dentre muitos outros exemplos.

E, em segundo lugar, constitui um traço desta contrapartida a marca de uma memória ainda recente e viva que se impõe contra o novo cenário, impondo, no mesmo passo, como vocabulário da resistência política, os direitos alcançados. Mais do que palavras de ordem, é possível dizer que a gramática das lutas políticas foi atualizada pela militância traduzida em direitos, cujas demandas, por sua vez, contribuíram diretamente para o alargamento das garantias legais ao mesmo tempo que forçou a democratização de instituições fortemente consolidadas, assim como de esferas do social há muito marcadas pelos signos da diferenciação e dos privilégios.

---

[4] Em 2016 sucedeu-se no Brasil um golpe parlamentar que levou ao impeachment da presidente democraticamente eleita Dilma Rousseff.

[5] Um dos exemplos é aprovação no Congresso Nacional de uma reforma nos direitos trabalhistas proposta pelo então presidente Michel Temer extinguindo garantias históricas da classe, destoando de forma significativa, por exemplo, do projeto aprovado em 2015 pelo governo de Dilma Rousseff que concedeu equiparidade de direitos trabalhistas à categoria das empregadas domésticas do país mediante a Lei Complementar 150.

[6] A Constituição da Bolívia outorgada em 2009 congrega tais elementos.

[7] Tal como ocorreu com a liberdade de expressão por ocasião da publicação da Lei de Medios na Argentina.

[8] Segundo dados do INEP, a presença de pessoas negras em instituições universitárias federais, após a publicação da Lei 12.711/2012, que instituiu a obrigatoriedade de cotas, subiu para 154%.

Tal fenômeno, a meu ver, desafia tanto a abordagem dada pela tradição jurídica liberal (em sua origem contratualista, fundacional ou kantiana – na medida em que essa forma de politização dos direitos não está presente no pensamento clássico ou em seu programa filosófico político) assim como desafia a teoria crítica do direito tradicional (em sua vertente marxista, arendtiana, foucaultiana etc. - na medida em que não é suficiente reiterarmos o argumento da desconstrução da teoria do direito moderna como mais um elemento de dominação legado pela modernidade se a experiência importou em uma requalificação dos operadores modernos).

Como não se trata também de advogar por um "reformismo institucional", muito menos pela invenção de novas teorias jurídicas. A provocação aqui suscitada objetiva, como já mencionado, em aproveitar da própria lição histórica e reposicionar o problema questionando: de que maneira a operatividade interna, a resistência e a suplementação das condições dadas por essa experiência atualizam ou podem atualizar o pensamento moderno? De que modo as contradições apresentadas pela experiência indicam contradições que são inerentes às próprias categorias de direito moderno e que, portanto, abrem espaços de disputas por seus termos? Assim tomadas, seria possível dizer que os modos contemporâneos de compreensão e exercício dos direitos inserem na concepção abstrata moderna a mesma conflitividade existente no campo político? Ou, mais além, de que a modernidade e suas categorias decorrentes também guardam esse mesmo caráter conflitivo que não cessam de se impor?

Para além da "modernidade hegemônica" objeto da teoria crítica do direito, outras abordagens acadêmicas sobre o período têm contribuído para uma compreensão mais plural dos movimentos intelectuais, correntes e filiações que contribuem para o tema aqui debatido. É possível citar, por exemplo, os trabalhos de Israel, Jacob, Latour[9], que propõem outras chaves interpretativas ao refletir a ascensão de uma modernidade alternativa e/ou mais radical.

No entanto, penso também que nesse primeiro momento de reflexão seria mais interessante tomar o próprio movimento de

---

[9] Israel, J. *Radical Enlightenment*: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750. Oxford UP, 2001. Jacob, Margareth. *The Radical Enlightenment*: Pantheists, Freemasons and Republicans, Cornerstone Book Publishers, 1981/2005. Latour, Bruno. *Jamais fomos modernos.* São Paulo: Editora 34, 2009.

ruptura da modernidade em sua radicalidade. Ou seja, não só considerar os autores modernos mais radicais, porém tomar o movimento de ruptura da modernidade por suas raízes, retirando daí alguns pressupostos e princípios fundamentais que apontem a originalidade daquilo que sua ascensão instaurou no real enquanto ruptura com um *modus pensandi* da tradição medieval.

Para tanto, utilizo como referência neste debate a obra de Hans Blumenberg, publicada em 1966, "A Legitimidade da Modernidade"[10]. Na obra, Blumenberg realiza um exame mais analítico do que materialista das manifestações conceituais de ruptura. Sua proposta é reconstruir analiticamente a história das ideias da ruptura, demonstrando tanto suas descontinuidades como a reocupação de novas questões pelos pensadores essenciais à essa época. Seu trabalho endereça críticas e propõe uma nova tese de abordagem e "defesa" da modernidade.

Quanto às críticas, o autor debate com os "pessimistas da modernidade", aqueles que consideraram que a era moderna não cumpriu com suas promessas (e nesse sentido cita uma ampla gama de autores, dos niilistas aos descontrutivistas, Nietzsche, membros da escola de Frankfurt, Derrida, etc). Assim como o debate se estabelece contra interpretações como as de Karl Lowith e Carl Schmitt, que propõem a tese da secularização, i. e., que muitos dos conceitos modernos seriam apenas continuidades secularizadas do pensamento medievo.

Blumenberg argumenta de que não se trata de mera secularização ou operação de laiscização, contudo, demonstra como os variados pensamentos ou um certo *modus pensandi* moderno teria *reocupado* e dado novas respostas a antigas questões sempre presentes (e não é porque questões foram respondidas que não podemos dar novas respostas). Propõe, em suma, que seja retomada a inovação presente nessas novas ideias e as respostas dadas, as quais também inauguraram novas possibilidades do exercício reflexivo e padrões de pensamento.

Com efeito, o autor argumenta que pensar em termos apenas de secularização repõe, ao contrário, o que o movimento de ruptura quis superar. Um dos exemplos trabalhados no livro refere-se aos

---

[10] Blumenberg, H. *The Legitimacy of the Modern Age.* (Studies in Contemporary German Social Thought). MIT Press Paper Back Edition, 1985.

conceitos relacionados ao modo de se compreender a história e à política. Quanto à história, se mantivermos a tese da secularização como dominante, a abordagem que se dá em relação ao progresso é como se essa noção tivesse no seu *core* (em seu DNA) a ideia cristã de desenvolvimento inevitável, generalizado e universal, comportando-se como uma forma de laiscização de um mundo em marcha orientado por um tempo cósmico e criado e marcado por um propósito determinado. A modernidade teria subsumido esse padrão escatológico do tempo e substituído pela ideia de progresso e os fatos históricos se apresentariam, assim, como evidências desse progresso. Quanto à política, se mantivermos a tese da secularização, o problema da soberania, por exemplo, é tomado como mera reocupação apenas de um sentido de *absoluto* da ordem medieval.

Desta forma, a tese da secularização nos convence de que os principais fatores de legitimidade da modernidade apenas travestem formulações teológicas e escatológicas. Em sentido contrário, Blumenberg demonstra, e nesse sentido é uma grande contribuição analítica que realiza, que os conceitos modernos são tributários também de outras matrizes, ordens de ideias, parentescos conceituais, rupturas verdadeiras de um lado, transformações originais no modo de compreensão da realidade de outro... Com essa reconstrução das ideias e as experimentações em voga na época, o autor é capaz de indicar um rol de conceitos-dispositivos chaves e liberatórios que o pensamento moderno inaugurou de maneira original. Abaixo cito apenas quatro deles que se mostram úteis para os objetivos de buscar um sentido radical imanente à ruptura moderna; vejamos as noções que propõe:

> 1 - *individualismo ôntico* (o qual atribui como legado pelos nominalistas e que implicaria em uma forma de pensar ou reconhecer singularidades individuais, processos de individuação, e não necessariamente o que se atribuiu posteriormente como "individualismo solipsista");
>
> 2- *auto-afirmação* (reconhecimento de uma força interna, autopoética, de uma produção de si, que implica na capacidade de pôr as coisas no mundo, de ser autômato, capacidade de invenção, de transformação, de acrescentar e melhorar o mundo. A ideia de progresso *possível*, assim, poderia ser vista como baseada nessa ideia de uma disposição existencial possível);

3 – *a ideia e a prática de experiência e de experimentação* (que vem substituir a ideia de revelação - o sentido de mundo ruiu, o que sobra? A afirmação de que a história, a política e as ciências naturais não decorrem mais do suplemento existencial baseado em Deus);

4 – e conectada à ideia de auto-afirmação poderíamos reconhecer uma a inauguração de uma noção de *autonomia* (que não significaria independência absoluta, autonomia à, mas sim uma capacidade de ação, inovação e criação – de tomar outra posição e operar intervenção no real –, o que o autor demonstra seu surgimento em conexão com o materialismo/atomismo mediante releituras de Demócrito e Lucrécio).

Ainda que muitos desses conceitos tenham sido capturados e empregados de formas diversas por outras vertentes do pensamento moderno, fazer essa diferenciação em sentidos conceituais nos permite não confundir o potencial da ruptura com sua posterior captura (ou com a manutenção e uso de diferentes formas de transcendência).

Um dos casos que Blumenberg cita em seu livro para indicar um exemplo de captura é quanto ao uso que Hobbes faz dessa possibilidade de pensar em um sentido de auto-afirmação, o qual é substituído por um sentido de auto-preservação, repondo assim apenas um sentido biológico do termo (e de forma pessimista) e impondo complicadas consequências para sua filosofia política (como base no medo e não na esperança). Por outro lado, tal conceito foi operado, como sabemos, por Espinosa de maneira muito mais interessante em sua teoria do conatus. Trata-se, podemos observar, de um uso de diferentes métodos e elementos para navegar pelo mar da modernidade, cabendo a nós escolher as máquinas conceituais que vamos (re)operar.

De toda sorte, trabalhar nesse campo amorfo dos eixos conceituais de diferenciação da modernidade abre um campo de possibilidade para potencializar e atualizar diversos legados. Assim, aproveito-me da proposta metodológica apresentada por Blumenberg para sugerir que pensemos em termos também de *reocupação* a teoria moderna dos direitos. Quais são os âmbitos da teoria jurídica que podemos invadir e fazer operar em outros termos

e registros? Quais seriam as bases filosófico-política sobre os direitos que podem ser recriadas e construídas ainda de maneira a incorporar uma compreensão sobre a existência dos direitos capaz de inseri-la nas novas linguagens da política e, por consequência, no terreno das lutas teóricas pela democracia?

Tal proposta de pesquisa extravasa, é claro, os limites deste ensaio. Convido, apenas, no momento, a articular algumas contribuições teóricas que a meu ver indicam caminhos para se pensar o potencial realmente revolucionário dos direitos a partir da experiência concreta latino-americana. Valho-me aqui de uma articulação teórica realizada por Cecilia Abdo Ferez em artigo apresentado no X Colóquio Spinoza, "Pensar Politicamente a Spinoza, para a América Latina". E a partir de agora valho-me de modo direto do pensamento de Spinoza para tratar de nossa experiência concreta. Até porque, qual foi o moderno mais agudo crítico das transcendências que já se conservavam na modernidade nascente senão Espinosa?

Retomando o argumento de Ferez, destaco um elemento do pensamento espinosano muito potente para pensar nossas relações jurídico-políticas: a equação que iguala o direito à potência da multidão, igualando, em consequência, os direitos comuns à potência de agir da multidão e ao próprio direito de Estado. A filósofa sublinha a imanência presente na reciprocidade entre afirmar na realidade os direitos, estabelecer as leis e construir o Estado e a possibilidade de exigir do Estado mais direitos enquanto atualização deste mesmo agir multitudinário. Tal como assinala Ferez, Espinosa toma o discurso dos direitos como um "ato performativo que é contraditório". O direito ao Estado confunde-se com a possibilidade prática de ter seus direitos expandidos e reconhecidos.

Nesta chave de expansividade, é possível conceber o Estado não apenas como uma instância que concede direitos, mas sim enquanto espaço de disputa e luta por *restituição*, isto é, por expansão da própria potência comum da multidão. Nesse sentido, recuperamos a dimensão comum do Estado, como direito, e tem-se a ampliação de direitos não como um processo acumulativo, em um sentido de progressão ou de gerações de direitos, porém, mais interessante, devemos pensar em termos de *restituição*. Porque não se luta por aquilo que já se tem, mas por aquilo que deseja-se expandir e ampliar – e em uma perspectiva latina, lutar por garantias,

pressupõe a ampliação de direitos a quem historicamente eles foram negados; há, assim, um sentido profundo na ampliação dos direitos que consiste no seu processo mesmo de descolonização do Estado:

> Esta ampliação do discurso e da prática dos direitos tensiona o uso comum do conceito, que ligava mais a privilégios que reforçavam a lógica de distribuição excludente ou a dispositivos constitucionais de duvidosa aplicação universal. Nesta ampliação, argumentada como *restituição* de direitos, o Estado se descoloniza ao descolonizar a sociedade e esta descolonização permite poder falar da potência política da *multitud*, como índice variável, como índice cuja existência pode permitir aprofundar mais além a descolonização, ao exercer de fato essa sociedade direitos não reconhecidos na estrutura jurídica atual[11].

Ou como interpreta Sebastian Torres na mesma linha:

> A interessante linguagem da "restituição" de direitos estabelece uma nova temporalidade, não reinstalada em uma ideia de direito natural pré-político a que o Estado outorga realidade civil, nem se reduz à recuperação de direitos perdidos. Restituir é reconhecer direitos onde há relações de dominação e opressão, de exclusão e injustiça, transformando-as em índice de desigualdade, como também restituir uma dinâmica de constituição de poderes coletivos, comuns (...)[12].

Ao constituir-se tal intervenção conflitiva com as estruturas institucionais, os agenciamentos políticos latinos inscrevem no jurídico algo que não é da ordem do interesse e tampouco da ordem da identidade, mas sim que é da ordem do comum. No mesmo sentido, Torres destaca:

> a pergunta não é por qual direito é universal, mas sim **qual conflito é um assunto comum**. A ampliação dos direitos, por isso, não significa somente incorporar mais

---

[11] In: Rocha, M et al. *Spinoza e as Américas*. Vol. 01, Fortaleza, EdCE, 2014, p. 34. (tradução minha)

[12] Torres, S. "Derechos (diez tesis)". In: Rocha, A., Gainza, M., Sanchez, F. (orgs.) *Desafios da democracia na América Latina*. V. 01 – a formação da cultura democrática pelas esquerdas latino-americanas. São Paulo: Expressão Popular, 2016. (tradução minha)

> direitos e incorporar mais indivíduos, é também reconhecer nos direitos a potência extensiva de uma ideia de sociedade. (...) Os direitos são índices de relações de dominação, de opressão, de exclusão, e sua enunciação pode ser concebida como conflitos políticos, isto é, não em uma relação desigual entre particulares, **mas entre partes; são o índice de uma "partição" da ordem do social e da ordem do institucional.** Anunciam, em outros términos, um princípio ***do comum*** como sintaxe de sua universalização[13] (grifei).

E por que comuns? Porque, como afirmado, a luta pela restituição pressupõe a demanda pela participação em espaços até então marcados pelos signos da violência, dos privilégios, do preconceito e, sobretudo, marcados pela apropriação e acumulação privada e oligárquica de bens e riquezas. Que nada mais é do que a sujeição, ainda, a uma lógica colonialista, essencialmente contrária à lógica do comum. A potência dos direitos, em suma, pode ser inscrita nessa capacidade de descolonização do Estado e de diminuição das esferas de diferenciação, outorgando mais possibilidade assim para a construção de espaços de igualdade e liberdade.

O aspecto da restituição, além de nos fazer pensar sobre essa potência de construção de comuns recoloca igualmente o tema das relações entre as partes e o todo. Se a exigência da produção de mais comuns pelo direito é a resposta que uma certa potência não integrada oferece à desigualdade institucionalizada, podemos pensar que essa mesma restituição operada pode levar a um aumento das capacidades de conveniência e adequação das partes que formam a multidão e, assim, levarem a compartilhar ainda mais propriedades comuns como resultado.

Com efeito, penso que tais conclusões nos conduzem a um clássico artigo de Marilena Chaui denominado: "Ser Parte e Ter Parte: Servidão e Liberdade na Ética IV". No texto, Chaui indica como no Livro IV da Ética Espinosa traça um percurso demonstrativo que a filósofa denomina de *passagem* e *travessia* para se pensar a passagem de uma condição de *alter juris* (de alienação, de estar

---

[13] Torres, S. *et al*. "La cuestión de los derechos". In: Biset, E. et al. *Teoría Política: perspectivas actuales em Argentina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo, 2016. (tradução minha)

sujeito à) para a de *sui juris* (condição da liberdade racional, de ser causa de si)[14].

De fato, uma das grandes originalidades de Espinosa consiste em esclarecer na Ética a impossibilidade de a razão controlar os afetos. A não ser, todavia, que haja um motivo afetivo que leve a um aumento da potência da mente. O conhecimento adequado encontra-se estritamente conectado à possibilidade de agirmos. Essa constitui a *passagem* inscrita na ética IV que Chaui nos indica, a passagem de uma mente-corpo que padece em direção à potência da virtude. A *travessia*, contudo, exige, segundo a autora, um novo ponto de apoio, e esse ponto de apoio é o *desejo* – um desejo que pressupõe um esforço, um trabalho em termos de reforma de imaginário, de compreensão das afecções e relações de necessidade nas quais um corpo está inserido e, sobretudo, um esforço de produção de *noções comuns*, as quais indicam e concretizam, segundo Chaui, um modelo de natureza humana, isto é, uma norma de natureza humana que nos permitirá reconhecer também nosso lugar de parte no todo e tomar parte ativamente nessa relação:

> Servidão ou impotência (natural e necessária) diante da fortuna significa a parte humana isolada de todas as outras, em luta com elas e contra elas, dominada por elas, sob os efeitos dos encontros contingentes entre partes isoladas na ordem comum da natureza – estamos diante da *pars partialis et contraria*. Liberdade racional significa a parte humana participando de uma estrutura de relações necessárias recíprocas entre partes dotadas de propriedades comuns que existem em cada uma delas e no todo – estamos diante da *pars communis et conveniens*. **Liberdade ética significa a parte humana como causa adequada e formal de suas ideias e ações, causa eficiente imanente de seu pensar e agir, tomando parte na atividade infinita da qual é parte – estamos diante da *pars singularis et imanens*. Passar da condição extrínseca de "ser parte" à condição intrínseca do "tomar parte" é o movimento que conduz da servidão à liberdade**[15]. (grifei)

---

[14] E aqui destaco com a autora que e aqui destaco que para se referir à servidão Espinosa emprega o termo em seu sentido originário jurídico.

[15] Chaui, M. "Ser Parte e Ter Parte: Servidão e Liberdade na Ética IV". In: *Discurso*, São Paulo, nº 22, p.63-122, 1993, p. 120.

Concluo, então, retomando a questão inicial de nossa reflexão. Se os últimos anos foram tempos de conquistas, e por que não falar em *tempos de direitos*, o que essa conjuntura tem a nos ensinar? A materialidade produzida nesses tempos poderia reocupar o potencial revolucionário da modernidade? Resgatando os pontos citados da obra de Blumenberg, de que maneira podemos compreender nessa chave os sentidos de um processo de individuação latino, de produção de uma diferença interna, de auto-afirmação, de criação e transformação do real, como experimentar tal processo e, sobretudo, como pensarmos nossa *autonomia* nesse contexto? Como pensar formas de ampliação da conveniência e adequação das partes que formam os complexos corpos societários atravessados por tantos conflitos? Como permitir que os conflitos enderecem aos poderes constituídos os espaços e as relações ainda subjugadas pelo *modus operandi* das formas privatistas, oligárquicas e exploratórias das relações de poder latinas? Como tornar legítimos tais conflitos no campo politico para que eles possam se expressar juridicamente e disputar legitimamente zonas de poder? Seria possível inscrever as lutas e as demandas por direitos nesse registro? Acredito que a experiência de democratização dos últimos 30 anos coloque um farto material de possibilidade à disposição para repensar a teoria jurídica de uma forma que ela sirva aos movimentos emancipatórios.

Com a proposição de tais reflexões justifico o meu título que pode ter soado um tanto quanto panfletário – "*É hora de tomar um Sul: a experiência latino-americana como ponto de referência para uma reflexão em torno dos direitos*", também pode ser. O título foi pensado, no entanto, sob essa perspectiva de que não se trata apenas de uma reorientação, de uma reorietanção contrária ao norte ou antimoderna, mas sim de uma tomada de posição na teoria moderna dos direitos – *de tomar parte* – de propor uma reflexão jurídica que dê preferência a esse tema da restituição e da ampliação dos comuns como travessia para uma condição de *sui juris* – de autonomia – (em seu sentido originário, *auto nomo*s), enquanto capacidade de darmos a nós mesmos nossas leis, ou seja, de criarmos as condições de igualdade para navegarmos com liberdade no destino sulamericano.

FESTA, TRABALHO E PÃO

Álvaro Lazzarotto[1]

Em 1997, o pensador Darcy Ribeiro escreveu o ensaio "Ivy-marãen, a terra sem males"[2], em que dois viajantes sobrevoam a América do Sul no ano de 2997. Um deles comenta que aquela terra, mil anos antes, estava dividida em diversos Estados.

O texto a seguir é uma "viagem", escrito pleno de amor pelo pensamento de Darcy e pela América do Sul.

1. Até onde se estendem as fronteiras do Estado[3]? Atrás de que mares e colinas se encontram os inimigos? Ou já estão cá os inimigos entre nós, infiltrados em nosso tecido civil? São eles chineses, bárbaros, visigodos, espanhóis, portugueses, americanos do norte, mouros, judeus, católicos, turcos, protestantes, duques, companhias de comércio, *fondos buitres*, banqueiros? Eles vieram aqui ou nós é que saímos de casa para enfrentá-los? Nós, que os imaginamos inimigos, somos de fato amigos aqui dentro? O que forma o entendimento sobre um dentro e um fora, *nós* e *eles, cidadãos* e *inimigos* do Estado*?* O que determina que alguns homens, atrás da cordilheira, debaixo da avenida, no alto das árvores ou favelas sejam os inimigos da cidade?

2. Quando os contornos do Estado moderno começavam a se firmar no século XVII, Espinosa escrevia no *Tratado Teológico Político* que "as nações (...) só se distinguem umas das outras pela organização social e pelas leis sob as quais vivem e pelas quais se regem (...)"[4]. Aquilo que dá limite ao corpo do Estado, e que cria assim uma zona exterior a este, resulta para Espinosa de um esforço de colaboração, de composição, cujo efeito se exprime na forma de leis,

---

[1] Mestrando em Filosofia pela PUC-Rio.

[2] Ribeiro, D. *Ivy-marãen, a terra sem males.* In*:* Utopia Brasil. São Paulo, Hedra, 2008.

[3] Os termos Estado, cidade e república são utilizados neste texto com sentido equivalente.

[4] Espinosa, B. *Tratado Teológico-Político*. São Paulo, Martins Fontes, 2003, cap. III, p. 54 [47].

regras de vida, sem as quais os indivíduos mal conseguiriam nutrir seus débeis conatus. A cidade — e para que ela não se corrompa ao ponto de esfarelar-se — só poderá existir enquanto ideia comum a muitos e diversos homens. O esforço que a constitui — e o que mantém a sua forma — depende, pois, da existência de certos signos comuns, de uma imaginação compartilhada, e dos modos segundo os quais os cidadãos lidam com seus conflitos. A potência da cidade é assim incomensuravelmente maior do que a solidão daquele que é escravo dos seus apetites privados. Cidade e leis devem sua existência ao mesmo: composição, afeto e trabalho comum.

3. Em outra passagem da mesma obra, Espinosa destaca que "os meios que servem para se viver em segurança e para a conservação do corpo residem sobretudo nas *coisas exteriores* a nós"[5]. Disso fica claro que, para ele, uma vez instituídas as leis que dão corpo ao Estado, sua *conservação* dependerá em grande medida da relação que esse corpo for capaz de estabelecer com o que está fora, relação esta que não subsistirá se estiver impregnada de um apetite de aniquilação.

4. No *Leviatã*, Hobbes dirá por seu turno que "não existe território algum sob o domínio de uma república (a não ser que seja de uma extensão imensa) que produza todas as *coisas necessárias* à manutenção e ao movimento do corpo inteiro (...)"[6]. Será sempre preciso, assim, ir longe, muito além das fronteiras, para buscar o que falta, de modo a atender as necessidades do corpo (sejam as do estômago, sejam as da fantasia). Será sempre necessário sair para caçar, para vender o que sobra e comprar — ou pilhar — o que é necessário porém escasso.

5. Nessa aventura extramuros, nessa trajetória que se origina da relação entre o trabalho comum, que fixa um perímetro para o Estado, e as coisas exteriores que se buscam, quando seguimos as pistas de Espinosa e Hobbes chegamos fatalmente ao conceito de riqueza, entendido como um conjunto de bens úteis à conservação do Estado. Esse conceito, que um século depois poria de joelhos a filosofia política ao assumir simultaneamente as posições de causa e finalidade do esforço político, embora estivesse presente de modo subjacente ao pensamento político dos filósofos em questão, jamais

---

[5] Espinosa, op. cit., cap. III, p. 53 [47].
[6] Hobbes, T. *Leviatã: Matéria, Forma e Poder de uma República Eclesiástica e Civil*. São Paulo, Martins Fontes, 2014, cap. XXIV, p. 210 [127].

ocupou o lugar de protagonista em seus sistemas filosóficos, como viria a ocorrer pouco depois — e como ocorre até hoje na ciência política, tornada refém da ciência econômica. É emblemático que praticamente todas as ocorrências do termo *riqueza*, no Leviatã de Hobbes, se deem no contexto de uma enumeração de "meios (...) para obter qualquer manifesto bem futuro"[7]. A riqueza é sempre um meio entre outros, tratada no *Leviatã* sem especial interesse. Não é um fim em si mesmo. Diz Hobbes: "a riqueza, o saber e a honra não são mais do que diferentes formas de poder"[8].

6. Nenhum dos dois filósofos sugere, ainda, que no impulso que lança as caravelas além-mar em busca das coisas exteriores necessárias — e que acabará por definir um espaço onde se encontram os inimigos —, esteja presente o afeto de ódio, mas sim uma articulação entre as ideias de lei e de riqueza. Não é o ódio que define os inimigos do Estado. O ódio faria mais sentido na reles escala do indivíduo, porque, irracional, desmedido, não explica a gênese do coletivo civil. O ódio aparta, opõe os homens, obsta à constituição do Estado. Não é, contudo, como destaca Espinosa no *Tratado Político*, "por condução da razão, mas por algum afeto comum que uma multidão se põe naturalmente de acordo"[9]. São, pois, certos signos comuns, certas regras de vida, causa e efeito do labor comum em sua relação com a geografia da riqueza e seus fluxos aquilo que define os inimigos e determina a relação entre um dentro e um fora do corpo político. No *Leviatã*, inimigos serão os que não acreditam na existência de "um Deus que governa (...) e deu preceitos"[10]; no *Tratado Teológico Político*, "inimigo (...) é aquele que vive fora do Estado, no sentido em que, nem como aliado, nem como súdito, reconhece a sua autoridade"[11].

7. Não está no horizonte desses filósofos seiscentistas, porém, a escala planetária de convívio, a magnitude da população, do comércio, nem a divisão do trabalho na dimensão que nos envolve hoje. Sim: Espinosa e Hobbes conhecem muito claramente a ideia de império, já se transa na América há pelo menos um século, ambos são leitores da História antiga, são pensadores da Política etc. Mas não

---

[7] Idem, cap. X, p. 75 [41]
[8] Idem, cap VIII, p. 66 [35].
[9] Espinosa, B. *Tratado Político*. São Paulo, Martins Fontes, 2009, cap. VI, §1, p. 47.
[10] Hobbes, Th. op. cit., cap. XXXI, p. 300 [186].
[11] Espinosa, B. *Tratado Teológico-Político*. São Paulo, Martins Fontes, 2003, cap. XVI, p. 244 [197].

têm posta a perspectiva global, cosmopolita, supraestatal, de um "mercado universal", como indica Deleuze, "cujas sedes são os Estados, as bolsas"[12]. Espinosa e Hobbes não se interessaram tanto pela ideia de nação, mas pela de República ou Estado, que não carrega o sentido do sanguíneo, familiar, daquilo que não sabe misturar-se ou compôr, que não opera além da fronteira de outro modo que não o predatório-aniquilador. No século XVII, o processo de dominação (ou de composição e colaboração) entre os homens ainda não atingira a escala global, embora já se enredasse em intrincadas relações entre Estados que viriam a configurar a lógica do capital.

8. Hobbes e Espinosa jamais trataram a questão da riqueza, sua distribuição e fluxo no espaço, sob a perspectiva da propriedade enquanto direito natural, hegemônica no pensamento político desde Locke. A propriedade sobre a riqueza (fundiária ou fiduciária), é — isto sim — *atribuída* aos homens pelo Estado, que deve reconhecê-la. A riqueza, mais que uma coleção de coisas, é um poder, e este depende da expectativa geral de que será mantido futuro adentro. Hobbes é perspicaz ao salientar: "a reputação de poder é poder". O valor — medida do útil num contexto sempre relacional, e portanto político — estará sempre dependente do convencionado, da reputação, do crédito, da imagem pública, do poder, do direito, do Estado.

9. Espinosa e Hobbes eram contemporâneos de certas ideias econômicas que identificavam o consumo (a fruição do bem útil) com destruição de riqueza, como expostas, por exemplo, no pensamento de Thomas Mun[13]. Segundo essa perspectiva, uma república jamais poderia enriquecer por meio do comércio interno pois o ganho de um indivíduo é a perda de outro — um "jogo de soma zero". No *Leviatã*, Hobbes aponta que a república precisa, assim, acumular ouro para ser capaz de estender seus braços e alcançar as matérias primas estrangeiras[14], estabelecendo um comércio em que o parceiro é, antes de tudo, um adversário, sobre quem se pretende levar vantagem. Com o homem estrangeiro não há pacto ou soberano, somente comércio, com vistas ao acúmulo de metais em uma *balança comercial favorável* (vantajosa). O ouro, cujo alto valor está convencionado em "quase

---

[12] Deleuze, G. *Controle e Devir*. In: Conversações. Rio de Janeiro, Editora 34, 1996, p. 213.
[13] Mun, Th, *England's treasure by forraign trade*. Oxford, Basil Blackwell, 1928, p. 52.
[14] Hobbes, Th, op. cit., cap. XXIV, p. 215 [130].

todos os países", é "portador de um privilégio"[15]: impulsionar o movimento de expansão das repúblicas, sustentar exércitos, custear guerras, e intermediar "a venda de manufaturas cujas matérias primas [são] trazidas de outros lugares"[16].

10. Hobbes descreverá também a função de "procriação da república", que resulta de uma guerra de conquista, na ocupação de uma posição no circuito dos fluxos. Os filhos da república são as colônias, *plantations*[17]. A riqueza, o valor da riqueza, não está tanto na produção — produzir é coisa de colônia —, mas na posição que se ocupa em um *hub*, em um entroncamento comercial, na reputação do poder daquele por quem passam todos os navios, na definição do *quem trabalha para quem*.

11. No contexto do "realismo anômalo espinosano", no entanto, que, nas palavras de Diego Tatián, "parte da naturalidade das relações de força e da facticidade da dominação"[18], o comércio tem um sentido bem distinto. Aqui, comerciar e colaborar significam praticamente o mesmo, pois ou bem há na dimensão interna concidadãos, ou bem há nas relações exteriores aliados. A alternativa é o extermínio. No século XVII, ao redor de Espinosa, concidadãos e aliados construíam um espaço de comunidade em face do inimigo teológico, como destaca Maxime Rovere[19].

12. Nossa posição sul-americana no circuito dos fuxos globais de riqueza / valor é periférica, sabemos. O centro, contudo, não nos exterminou (embora tenha rompantes de desejo de fazê-lo). Tentamos resistir todo o tempo à submissão. Residem aí nossos signos comuns, nossa história e riso dos derrotados, nossas festas, nossas cadeias de resistências, um espaço de comunidade face ao centro do capitalismo. Com Celso Furtado e Raul Prebisch, o econômico recuperou a reverência ao valor condicionado pelo geopolítico. Com Lula, Chávez e Kirchner, tentamos nossa independência da imagem do Deus-mercado, como no projeto da Ivy-marãen de Darcy Ribeiro, a que se convencionou chamar UNASUR,

---

[15] Ibidem.
[16] Hobbes, Th. op. cit., cap. XXIV, p. 211 [127].
[17] Hobbes, Th. op. cit., cap. XXIV, p. 216 [131].
[18] Tatián, D. "Spinoza, un realismo anómalo de la paz". *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, núm. 16, ano 2014, p. 96, tradução livre. Consultado em 9 de novembro de 2018: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28232455005 ISSN 1575-6823.
[19] Rovere, M. "Avoir commerce: Spinoza et les modes de l'échange". *Astérion*, núm. 5, ano 2007, §24. Consultado em 9 de novembro de 2018: http://journals.openedition.org/asterion/908 DOI: 10.4000/asterion.908

um trabalho comum por um território e um direito comuns. Cabe-nos colaborar por ela, “em festa, trabalho e pão.

SPINOZA PARA LA CRÍTICA DEL MUNDO CONTEMPORÁNEO

Mariana Gainza[1]

1 -

Podemos recordar la caracterización de la coyuntura global que Althusser hacía en el año 1985, bajo la modalidad de una paráfrasis cuasi literal, y percibir la actualidad de sus trazos. "Ya no hay en el mundo ningún centro: ni económico, ni político, ni ideológico" –leemos en *La única tradición materialista*[2]. La ausencia de centro en el mundo de la producción, el intercambio y la distribución se asocia con la transnacionalización y la "intrincación de los monopolios de todo tipo (industriales, comerciales, financieros, de servicios, de investigación, marketing, comunicación, etc.)", cuyo corazón estratégico se vuelve inasignable: ¿serán las Bolsas de valores o los grandes bancos? ¿acaso las gerencias de los sectores más concentrados del mercado? No existe una dirección global de la economía. Y si la fuerza de gravitación de EE.UU se revela con más elocuencia que nunca antes, es imposible decir, sin embargo, que desde el punto de vista industrial sean el centro del mundo. Los movimientos migratorios, a su vez, "ya sean forzados, voluntarios o clandestinos", modificaron por completo la fisonomía del trabajo, de manera que lo que domina es el mercado negro, las subcontrataciones, la explotación desenfrenada y la desarticulación de las defensas sindicales.

Tampoco hay centros políticos o soberanías –continúa el texto–, "no sólo porque la infraestructura económica sobrepasa todos los límites nacionales y políticos de los Estados nacionales", sino también porque "las tentativas de unificación supranacional (miren a

---

[1] Universidad de Buenos Aires, UBA (IIGG), CONICET.

[2] Althusser, L., "La única tradición materialista" (1985), en *Youkali. Revista de las artes y el pensamiento, N° 4,* Dic. de 2007. Me permito ser literal en la reproducción de la descripción althusseriana del neoliberalismo global, por la manera en la que impacta su actualidad, para nosotros, latinoamericanos, una vez que la década larga de gobiernos progresistas en buena parte de Sudamérica ha terminado, dando lugar al retorno de las derechas neoliberales al gobierno de los Estados.

Europa, ese fantasma siempre perseguido pero siempre desfalleciente) no son otra cosa que veleidades", que no llegan a sustituir ni en efectividad ni en realidad a aquellos centros soberanos, cuya caducidad, sin embargo, permiten que se revele. "¿Quién dirige la política francesa o alemana?" ¿Macrón y Merkel? (actualizamos nosotros la pregunta de Althusser: "¿Mitterrand y Kohl?") "¿o el juego infinitamente complejo de las influencias y presiones mundiales en las que los EE.UU tienen, y muy de lejos, el primer papel, sin empero detentarlo absolutamente?" En estas condiciones, ya no es posible localizar, identificar, emplazar a la política, que está en todas partes (en la fábrica, en la familia, en la producción, en el Estado, en la Iglesia, y en el "increíble renacimiento del espíritu religioso, incluso y sobre todo en sus formas integristas") a la vez que languidece como tal. ¿Dónde se refugia entonces la política, que "se ha disipado como 'instancia' autónoma y específica de la escena de la actividad mundial"?: "En la producción económica, ciertamente", en las innovaciones tecnológicas, el marketing, la electrónica, etc. "En las comunicaciones, su explotación, sus manipulaciones. En los 'inmateriales' de la información y de la comunicación, en la guerra de las informaciones y de las comunicaciones". Sin embargo, y aunque eso sea así, no parece haber en esa constatación nada con lo cual comprender el movimiento de conjunto y fundar una estrategia histórica.

Lo que se verifica, en cambio, es una "total despolitización de masas". Y al lado de ella, como su contraparte, los políticos ganan elecciones diciendo que "no hacen política", y que por eso son "honestos". Se valen así de la coartada denuncista de las corruptelas de la política tradicional, para explotar todos los pliegues de la ilegalidad sistémica. "La sórdida realidad" (la defensa de intereses corporativos, cada vez más corporativos –pero diseminados y sin unidad) se recubre con la fachada ideológica que proveen las usinas del espectáculo: televisión y circo. Donde se publicita el "retorno reaccionario a un 'liberalismo'" que "no tiene más que un sentido: la incrementada libertad de *emprender*". Aunque tal libertad sólo sea "para los trusts y los subcontratistas", "pero en modo alguno para los trabajadores, a los que, por la *flexibilidad del empleo*, se está despojando oficialmente de sus garantías sociales conquistadas mediante luchas seculares muy largas y duras".

Lo que reemplaza a la política ausente es, entonces, "eso que se llama ideología", que reconoce un desarrollo sin precedentes, en una especie de consagración irónica de la consigna de Mayo del '68, *la imaginación al poder* (sólo que el poder también ha desaparecido, diseminándose en esa multiplicidad de micro-poderes teorizados por Foucault). La *ilusión de la política* o una *política de la ilusión* es, en todo caso, lo que resta cuando se ha perdido toda "estrategia que pueda determinarse como táctica y acción políticas", "capaz de diseñar unas perspectivas históricas" o un "proyecto de sociedad". "¿Adónde vamos? Nadie lo sabe. Y nadie está en condiciones de definir la menor estrategia para hacer frente a un mundo totalmente desconocido en sus estructuras efectivas". "Nada que permita anticipar el porvenir y fundar un 'Principado nuevo' para unir a la humanidad, desgarrada entre conflictos pseudo-nacionales y religiosos integristas".

2 -

Es la coyuntura, entonces, la que explica el desafío teórico exigente que Althusser sostiene en aquel texto: *Maquiavelo no nos sirve ya para nada, y hace falta Maquiavelo*[3]. Y también es la coyuntura la que explica cierta necesidad de seguir recurriendo a Spinoza, quien inauguró una potente filosofía crítica de la que el marxismo debía aprovecharse para renovar su capacidad de lectura y de incidencia sobre el presente.

En el Apéndice al Libro I de la *Ética* y en el *Tratado Teológico-Político* encontramos en efecto lo que es sin duda la primera teoría de la ideología, que jamás había sido pensada con sus tres características: 1) su 'realidad' *imaginaria*, 2) su *inversión* interna, 3) su 'centro': la ilusión del *sujeto* (...). La 'teoría' de Spinoza rechazaba toda ilusión sobre la ideología de su tiempo, y sobre la fundamental de ellas, la religión, identificándola como imaginaria. Pero al mismo tiempo su teoría se negaba sostener que la ideología era un simple error, o ignorancia nuda, ya que fundaba el sistema de ese imaginario sobre la relación de los hombres con el mundo 'expresado' por el estado de sus cuerpos. Este *materialismo de lo imaginario* abría la vía a una comprensión sorprendente del Primer Género de Conocimiento: algo muy distinto de un 'conocimiento', en realidad el

[3] Althusser, L., "La única tradición materialista", *op. cit.,* p. 154.

mundo material de los hombres tal como ellos lo *viven*, el de su existencia concreta e histórica.[4]

Este sería el motivo fuerte de la atracción althusseriana por la filosofía de Spinoza y, al mismo tiempo, la raíz de un malentendido, que expresó de la siguiente manera: "Si no hemos sido estructuralistas, ahora podemos confesar por qué: ¿por qué hemos parecido serlo, pero no lo hemos sido? (…) Hemos sido culpables de una pasión realmente fuerte y comprometedora: *hemos sido spinozistas*"[5]. Esta afirmación permite entender la fecundidad de ese peculiar spinozismo contemporáneo, crítico del estructuralismo (en cuanto comprende la relevancia de su gesto). Es decir, un spinozismo que actúa contra lo que llamaríamos la *ideología* estructuralista, presente en diferentes teorías que tematizan o *aislan* esa operación teórico-topológica fundamental que consiste en un "descentramiento", abstrayéndola de diferentes perspectivas críticas –como las de Marx, Nietzsche o Freud–. La ideología estructuralista (es decir: algo que es bien nombrado cuando se dice "estructuralismo") es confrontada gracias a una renovación de la filosofía crítica (mal nombrada como "estructuralismo"), que hace jugar a esos mismos autores –y a otros, como Maquiavelo– en un terreno teórico determinado por la *atmósfera conceptual*[6] creada por Spinoza y por la experiencia de que *el conocimiento es el afectos más poderoso*[7] (siendo esta experiencia la que sostiene una ontología que recibe el nombre de *Ética*).

---

[4] Althusser, L., "Elementos de autocrítica", en *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Akal, 2008, p. 196.
[5] *Ibid.,* p. 193.
[6] Estos son los términos con los que Freud se refiere a su propio spinozismo: "Admito de buen grado mi dependencia de la doctrina de Spinoza. Nunca hubo razones para que mencionara expresamente su nombre, pues concebí mis hipótesis más *a partir de la atmósfera creada por él* que del estudio de su obra". Carta a Lothar Bickel, 28 de junio de 1931, en Hessing, S., "Freud et Spinoza", *Revue Philosophique*, Nº 2, 1977, p. 168 (el subrayado es mío).
[7] Con esas palabras, es Nietzsche ahora quien describe su afinidad con Spinoza: "¡Estoy totalmente admirado, totalmente fascinado! ¡Tengo un predecesor, y vaya predecesor! Casi no conocía a Spinoza: lo que ahora me llevó a él fue una 'acción instintiva'. No sólo su orientación general es semejante a la mía –*hacer del conocimiento el afecto más poderoso*–, sino que, además, yo mismo me reconozco en cinco puntos fundamentales de su doctrina; este pensador, el más anómalo y solitario, me resulta próximo en lo siguiente: niega la libertad, los fines, el orden ético del mundo, la falta de egoísmo, el mal; aunque es verdad que las disparidades son grandes, esto se debe más bien a diferencias de tiempo, de culturas, de ciencias. In summa, mi soledad que, a menudo, como sucede sobre las cimas muy altas, me producía sofocos y hacía que la sangre afluyera por todas partes, resulta ahora, por lo menos, compartida con otro". Nietzsche,

A la vez, podemos decir que el momento verdadero de la ideología estructuralista proviene de su espíritu de combate, heredado de las perspectivas que recupera y traiciona. Su momento verdadero tiene que ver, entonces, con lo que en ella hay de batalla, ya que el estructuralismo es una ideología filosófica que combate contra otra ideología filosófica: contra el humanismo, que pretenda hacer del Hombre un Sujeto, o sea, una subjetividad libre, centro y origen de iniciativas, consciente y responsable de sus actos, dueña de sí misma. No ha de sorprender que sea la filosofía de Spinoza la que inspira el *anti-humanismo teórico* de Althusser, si consideramos lo que dice Hegel en el momento en que reflexiona sobre las condiciones para una refutación eficaz del spinozismo: "Para quien no presupone como cuestión ya decidida la libertad e independencia del sujeto autoconsciente, no puede darse ninguna refutación del spinozismo"[8].

Pero es nuestra coyuntura, decimos, la que nos indica que es especialmente necesaria la fuerza crítica del spinozismo. Porque, por un lado, si bien la ausencia de centros orientadores en la escena contemporánea redunda en una crisis del pensamiento estratégico (incapaz de definir un eje para la práctica política), esa misma ausencia nos permite instalarnos de lleno en ese elemento especulativo materialista que, precisamente, hace del descentramiento el movimiento que define la crítica. Pero además, el humanismo no deja de reaparecer bajo formas y ropajes que exigen una atención renovada de nuestra parte. Veamos, si no, cómo lo dice muy directamente Marcos Peña, el jefe de gabinete del presidente argentino Mauricio Macri: "Este es un tiempo de humanismo. Cuanta más tecnología haya, más dramáticamente importante se volverá el humanismo y los valores"[9]. Si la fría tecnología debe ser atemperada con la calidez de un nuevo humanismo, se comprende la insistencia con la que se convoca, en los discursos de Macri y sus funcionarios, una especie de *aggionamiento* de una teoría de los afectos, que vuelve aún más necesario el filo crítico de un anti-humanismo spinoziano. "Lo más importante que tenemos los seres humanos son los afectos. Los momentos más felices, más plenos de nuestras vidas, son los

---

F., *Correspondencia*. Volumen IV, Madrid, Trotta, 2010, pp. 143-144 (el subrayado es mío).

[8] Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica,* Buenos Aires, Ediciones Solar, 1974, p. 515.

[9] "Murió el mito, se puede gobernar sin peronismo", Entrevista del 12 de noviembre de 2017, Diario Perfil, disponible en: http://www.perfil.com/noticias/politica/murio-el-mito-se-puede-gobernar-sin-peronismo.phtml

relacionados con los afectos. Los sentimientos y las emociones son lo más real que tenemos. Y de eso está hecho un país. Una sociedad es una inmensa red afectiva"[10]. Esto quiere decir que la derecha que nos gobierna sabe sacar provecho y montar sus operaciones de marketing en una política afectivizada que reconoce la ambivalencia pasional de las masas consumidoras que periódicamente se convierten en electorado; y que no sólo sabe valerse de los discursos del odio, sino que utiliza muy bien los discursos del amor, la alegría y el reconocimiento de las diferencias.

Frente a esta racionalización de la dominación social, en virtud de la cual la estructura social y la estructura psíquica reenvían la una a la otra de manera fluida (haciendo del "hombre" el sujeto de una autoconciencia afectiva –que saber "reconocer" lo que ama y lo que odia– y que defiende la libertad de decidir qué prefiere consumir), es necesaria la perspectiva que "no presupone como cuestión ya decidida la libertad e independencia del sujeto autoconsciente". Si la lectura hegeliana de Spinoza lo muestra como el primer anti-humanista *teórico* (la substancia no se vuelve sujeto; la subjetividad no retorna a lo absoluto, volviéndose substancial), es asimismo ese *anti-humanismo teórico* el requerido para la explicación de una verdadera ética, esto es, un verdadero *humanismo práctico*.

3-

Es necesario "formar una idea de hombre que sea como un modelo ideal de la naturaleza humana, para tenerlo a la vista" –sostiene la *Ética* de Spinoza (E, IV, prefacio). Y aunque la naturaleza no obre por fines ni modelos, y no haya nada en ella que en sí mismo pueda considerarse como perfecto o imperfecto, "diremos que los hombres son más perfectos o más imperfectos, según se aproximen más o menos al modelo en cuestión"[11]. Este uso spinoziano de la idea de un modelo humano –requerido para la elaboración de una ética– es compatible con la concepción maquiaveliana del Príncipe (como modelo de virtud política fácticamente inexistente y a la vez requerido por una actualidad), ambos opuestos a la construcción

[10] Discurso del presidente Mauricio Macri en la apertura del 135° período de sesiones ordinarias del Congreso de la Nación Argentina, el 1º de marzo de 2017, disponible en: https://www.casarosada.gob.ar/informacion/discursos/38791-discurso-del-presidente-mauricio-macri-en-la-apertura-del-135-periodo-de-sesiones-ordinarias-del-congreso-de-la-nacion-argentina

[11] Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1983, pp. 248-249.

moralista del hombre (que representa, a la manera platónica, la sociedad que debe ser o debe seguir siendo lo que es). El anti-platonismo spinoziano, en efecto, sostiene que los filósofos moralistas "conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieren que fueran" y, en vez de una política "que pueda llevarse a la práctica", idean una quimera; de tal manera que "entre todas las ciencias que se destinan al uso, la teoría política es la más alejada de su práctica", y "nadie es menos idóneo para gobernar el Estado que los teóricos o filósofos"[12]. Contra la sustitución de lo real por su imaginación, se trata de considerar seriamente a los políticos –dice Spinoza– a quienes "la experiencia les ha enseñado que habrá vicios mientras haya hombres"[13], y por eso saben valerse de recursos eficaces para administrar los asuntos públicos. Son, además, esos "hombres de agudísimo ingenio, astutos o sagaces"[14] los que "han escrito sobre los temas políticos con mucho más acierto que los filósofos", porque "como tomaron la experiencia por maestra, no enseñaron nada que se apartara de la práctica"[15].

En esta contraposición entre una realidad y un modelo, entre un funcionamiento actual de las cosas y la invocación de otro modo de ser que se reclama, radica la fuerza de la alianza entre Spinoza y Maquiavelo: ambos tratan de pensar "tipos humanos" que condensen las energías críticas de una actualidad (abriendo modos no covencionales para concebir lo que puede querer decir *realismo* en la discusión filosófico-política). Si la *imagen de hombre* que se elabora a partir de una naturaleza humana inexistente se corresponde con las normativas de un orden social existente, la *idea de hombre* que surge del trazado de lo que una naturaleza humana realmente existente en efecto *puede*, se corresponde con un orden social inexistente, pues surgiría de la transformación del presente. A la vez, los esfuerzos en pos de esa transformación no se guían por la imagen utópica de una sociedad futura a ser alcanzada, sino que parten de las condiciones de la coyuntura actual: "contrariamente a toda la tradición platónica y aristotélica" (enfatiza Althusser) Maquiavelo sólo piensa desde la *consecución* factual entre ciertas circunstancias de hecho, las condiciones actualmente dadas[16], y lo que de ellas se sigue como una

---

[12] Spinoza, B., *Tratado Político*, Madrid, Alianza, 1986, p. 78.
[13] *Ibid.,* p. 79.
[14] *Ibid.*, p. 80.
[15] *Ibid.*, p. 79.
[16] Althusser, L., *La única tradición materialista*, op. cit., p. 144.

serie de posibilidades objetivas o líneas de despliegue de la situación, en el sentido de su subversión. En esta torsión se juega la distinción clave entre un realismo posibilista o reproductor y un realismo de la transformación.

A la vez, son esas "condiciones dadas", la diferencia de las coyunturas, las que explican el hecho de que Maquiavelo ya no nos sirva (aunque siga haciéndonos falta). No nos sirve ya como le sirvió a Hegel, a quien Maquiavelo *le hablaba* –dice Althusser– sobre su propio presente, sobre el problema político que Alemania enfrentaba a comienzos del siglo XIX, en términos análogos a los del siglo XVI italiano: la misma desarticulación, la misma dispersión, los mismos particularismos, la misma impotencia, el mismo desasosiego, la misma miseria política[17]. El problema irresuelto de la unidad y la soberanía nacional era el que convocaba a las fisonomías de esas situaciones distantes y heterogéneas a un juego especular de reflexión y refracción histórica. Pero tampoco nos sirve hoy Maquiavelo como le sirvió a Gramsci, que buscaba en él las claves para la constitución del Partido como moderno Príncipe, catalizador de las fuerzas revolucionarias de las masas. A la manera del mito soreliano, el Príncipe –según las palabras de Gramsci– se asociaba con "la creación de una imaginación concreta", capaz de "operar sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar en él y organizar con él una voluntad colectiva"[18].

Si en la actualidad neoliberal lo que cae es tanto el horizonte nacional-estatal del problema maquiaveliano, como cierta primacía de la estrategia política afirmada por el realismo revolucionario del siglo XX, sigue haciendo falta, sin embargo, la lucidez de Maquiavelo para enfrentar esas situaciones que cíclicamente se repiten como dispersión, fragmentación e impotencia, y remiten a la irresolución constitutiva del problema político. De manera tal que toda situación de la cual se dice que se caracteriza por la fragmentación y la dispersión de las fuerzas del campo popular (esto es, por una serie de condiciones adversas para las prácticas de emancipación) puede elaborarse como un sistema contradictorio de circunstancias (esto es, como coyuntura tensa, y no como simple enumeración de los aspectos del presente) que abre el espacio o hace lugar para el

---

[17] Cf. Althusser, L., *Maquiavelo y nosotros*, Barcelona, Akal, 2004, p. 49.
[18] Gramsci, A., *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1972, p. 10.

pensamiento político asociado con los movimientos de emancipación que los actuales padecimientos reclaman.

4 -

Si la crisis sin fin de las soberanías y los partidos expresa la irresolución constitutiva del problema político, que se actualiza en cada coyuntura como un desafío nuevo, vale la pena recordar algunas palabras que sugestivamente duran de las notas de Gramsci sobre Maquiavelo. *El Príncipe*, según su interpretación, comportaba una dimensión utópica, en la medida en que ese príncipe que Maquiavelo construía "no existía en la realidad histórica, sino que era una pura abstracción doctrinaria, el símbolo del jefe, del conductor ideal". Y, sin embargo, la "exposición detallada con rigor lógico y desapego científico" sobre "cómo ha de ser un Príncipe que quiera conducir a un pueblo hacia la creación de un Estado nuevo" se convierte "en la invocación dirigida a un Príncipe 'realmente existente'", gracias a un "movimiento dramático de gran efecto" que recupera "los elementos pasionales y míticos" contenidos en la obra y los presenta como un grito. Un grito en virtud del cual la "reflexión del pueblo sobre sí mismo", el "razonamiento de la pasión sobre ella misma" deviene "'movimiento' afectivo, fiebre de acción"[19].

La ausencia de centros estratégicos, o la imposibilidad de recurrir a un sujeto de la acción, de la decisión o de la interpretación –diríamos entonces– permite no sólo replantear la pregunta por las relaciones entre los afectos y la política, sino también la pregunta por los liderazgos (un tema clave para América Latina), en condiciones en que la escena bascula entre la despolitización de masas y la anti-política neoliberal. La fragmentación y la impotencia política que hoy, otra vez, constatamos, sugiere que sigue siendo fundamental un heroísmo maquiaveliano que, valiéndose de "rigor lógico" y "desapego científico", se concentre en la "realidad efectiva de la cosa" y no en las ilusiones que surgen de nuestras relaciones imaginarias con ella. Pero sin desentenderse de la necesidad de activar una "imaginación concreta" a través de la "reflexión de la pasión popular sobre ella misma". A la vez, lo que en Gramsci refiere a una dimensión utópica, y que Althusser prefiere descartar a favor de un realismo sin concesiones a las proyecciones de la imaginación, coloca en juego la cuestión del futuro, como algo que simultáneamente interroga y

[19] *Ibid.,* p.10.

problematiza la necesidad del mito y la búsqueda de salidas a la opresión del presente (a través de modos más o menos racionalistas, escatológicos o mesiánicos, que aluden divergentemente –a través de profecías, esperanzas o promesas– al pensamiento de un porvenir del que no se posee la clave).

El *Príncipe* sería entonces el nombre maquiaveliano de la reflexión sobre la *forma* que debe asumir el proceso de articulación de las fuerzas disponibles para la transformación social. Y su *virtud* es la potencia colectiva de pensar (con "rigor lógico" e "imaginación concreta") la cualidad singular del momento actual, las causalidades y las temporalidades desencontradas que lo atraviesan, las oportunidades que se presentan para la convergencia y la acción según los vaivenes de la fortuna y las determinaciones de la situación que favorecen u obstaculizan el encuentro de los deseos transformadores y la realidad.

5 -

Pero también decíamos que, según Gramsci, la fuerza (que hoy en análisis más formalistas tendería a llamarse *performativa*) del texto de Maquiavelo pasaba por su elocuencia a la hora de interpelar o convocar a las fuerzas populares, gracias a un trabajo consistente en una "reflexión del pueblo sobre sí mismo", o un "razonamiento de la pasión sobre ella misma", que deviene "movimiento afectivo" o fiebre de acción. Pues bien, en *La única tradición materialista* encontramos algunas interesantes sugerencias sobre lo hoy podríamos retomar y proseguir de esta teoría de las pasiones, que se despliega como crítica de la psicología y del moralismo filosófico, gracias a Maquiavelo y a Spinoza, pero también al psicoanálisis freudiano.

> Es preciso que el Príncipe (y, dirá Spinoza, todo hombre) establezca entre él y sus pasiones una relación de distancia crítica y revolucionaria tal, que pueda transformarlas-desplazarlas, convirtiéndolas de pasiones tristes (sufridas y pasivas) en pasiones alegres (libres y activas), sin lo que ninguna acción política pensada puede conocer un éxito *duradero*[20].

Se trata aquí de los "efectos liberadores" producidos por las "transferencias operadas por las masas, sobre dirigentes que

[20] Althusser, L., *La única tradición materialista*, op. cit., p. 150.

controlan perfectamente su contra-transferencia, y viceversa"; de manera que la dimensión afectiva de la vida social es tematizada como un juego transferencial, por el cual "los individuos-sujetos que funcionan 'en la ideología', funcionan al mismo tiempo en la transferencia y en la contra-transferencia"[21]. Los aspectos libidinales y pasionales son incorporados, de esta manera, a una consideración realista del lazo social, que no se agota en los rituales del reconocimiento ideológico, sino que convierte a estos procesos de desplazamiento pasional en el elemento afectivo que está en la base tanto de la reproducción como de la transformación social y política:

> Esta conversión-desplazamiento que por anticipación hace inmediatamente pensar en Freud, no tiene nada de una iluminación o de un simple esfuerzo intelectual, como quisieron los pobres teóricos teólogos de las Luces, sino todo lo contrario: tiene que ver totalmente con el *"desarrollo de los movimientos del cuerpo"* –su *libre* agilidad y disposición de sí en el *conatus*, sus reflexiones y sus "invenciones"– que produce en la *mens* el desplazamiento de las pasiones tristes a pasiones alegres (las pasiones, como los fantasmas, e incluso los peores, en Freud, no desaparecen nunca del inconsciente en y por la cura; son simplemente desplazadas de la posición dominante a una posición dominada, subordinada). El zorro es entonces por excelencia *el cuerpo*, su *potencia liberada.*[22]

Es el cuerpo colectivo, entonces, el protagonista de ese "razonamiento de la pasión sobre sí misma" o de esa "reflexión del pueblo sobre sí mismo" de la que hablaba Gramsci. Y es esa reflexión peculiar la que hace lugar a la distancia que, al interior mismo del juego pasional, debe permitir que el amor y el odio que espontáneamente surgen como el emergente inmediato del roce y la interacción social puedan ser elaborados de tal forma que se desplacen y transformen en amistad y temor, pasiones propiamente políticas que pueden sostener un vínculo duradero entre el Príncipe y el pueblo.

---

[21] *Ibid*, p. 150.
[22] *Ibid*, pp. 148-149.

¿Qué debe hacer el Príncipe para ser Príncipe? Mediante un sutil juego de contrapesos que se apoya en el pueblo de los *"magri"*, es decir los pobres, para contener al pueblo de los *"grassi"*, es decir los grandes, [debe] fundar, constituir y conservar entre su pueblo y él *una distancia vacía*: la del temor-amistad, y no la proximidad contagiosa del odio o del amor. Spinoza retomará palabra por palabra los términos de esta ambivalencia. Porque el odio y el amor arrastran al pueblo en sus pasiones y provocan en el Príncipe el contagio de las pasiones del pueblo que, ciertamente, son mortales[23].

Lo crucial en esta construcción del *modelo ideal* del Príncipe es que éste logre mantener la lucidez respecto a sus propias pasiones. El Príncipe es un ser excepcional, por su capacidad de sostener una distancia crítica frente a los amores y los odios que necesariamente brotan en medio de la turbulencia del proceso histórico. Tales pasiones son insuprimibles, de ahí que no se trata de que desaparezcan, sino de elaborarlas y desplazarlas; la distancia es la condición del trabajo de elaboración, que procura que ellas no sean las pasiones dominantes en la configuración del cuerpo político; justamente porque su intensidad y el riego permanente de la reversibilidad del amor en odio hacen de la red afectiva que debe sostener a la estrategia política que se apoya en las masas populares para avanzar contra el poder de los grandes un sostén muy frágil. "Si el Príncipe no llega a mantener la distancia necesaria para el dominio de sus pasiones, entonces todo está perdido"[24].

Por eso, algo del arte político tiene que ver aún con el dominio de la dialéctica teatral del aparecer, y la potencia del zorro en el Príncipe no se refiere a otra cosa más que a su "imagen social, es decir, pública", esto es, a su capacidad de dominio de la contra-transferencia. Esta dialéctica se juega en lo que Althusser considera el "primer aparato ideológico de estado", y una enumeración más clásica de sus componentes ("el vestido del Príncipe, lo que le rodea, la fastuosidad de su vida, sus palacios, sus tropas –las que él mismo dirige–, sus gestos y el estilo de sus discursos, todas las ceremonias destinadas a inspirar en el pueblo temor y respeto, sin odio ni amor") incluye en su texto la mención a "los medios de comunicación de

[23] *Ibid*, p. 148.
[24] *Ibid*, p. 148.

masas”[25]. Lo cual nos lleva nuevamente a pensar la manera intensa en que resultan problematizados los modos clásicos de la estrategia política en las condiciones del actual capitalismo de la valorización financiera, que hace de la circulación masiva de imágenes e informaciones uno de los mecanismos de su expansión. Las tecnologías que hoy dominan la dialéctica de la aparición pública dificultan las posibilidades de maniobra de los políticos populares frente a una máquina que funciona sola, y que se vuelve en cambio muy compatible con las prácticas de los políticos-empresarios que, con actitud realista, se acoplan a los mecanismos de la reproducción neoliberal.

Se trata de un aspecto importante de la configuración de los obstáculos del presente. Pero hemos dicho que la clave del realismo maquiaveliano (que no se identifica con el posibilismo reproductor de los políticos pragmáticos) pasa por la exigencia de pensar la apertura de la coyuntura a partir de sus reales condiciones materiales, para visualizar las posibilidades objetivas de su transformación. Esas condiciones incluyen, entonces, esos obstáculos que las perspectivas emancipadoras deben enfrentar, con la capacidad de actualizar un pensamiento de los extremos, un pensamiento del límite, sin el cual “no hay ninguna estrategia, por lo tanto ninguna táctica, por lo tanto ninguna acción, por lo tanto ningún pensamiento o iniciativa verdaderas, ninguna escritura, ninguna música, ninguna pintura, ninguna escultura, ningún cine posibles”[26]. Esas posibilidades vigentes requieren de la *virtud* maquiaveliano-spinozista que hace de la inteligencia activa de las circunstancias el más poderoso de los afectos.

---

[25] *Ibid*, p. 148.
[26] *Ibid*, p. 146.

DE ESENCIAS Y EXISTENCIAS. ESTUDIO DEL ENTRAMADO ONTOLÓGICO SPINOZIANO

Antonieta García Ruzo[1]

El presente trabajo se inscribe en el marco de una investigación doctoral sobre la ontología spinoziana. Dicha investigación prentende mostrar que una interpretación de la ontología de Spinoza que identifique la Sustancia con la causa primera y los modos con el efecto que se sigue de ella es incompatible con la inmanencia radical que defiende nuestro filósofo a lo largo de su Ética. En cambio, defiende una hipótesis de causalidad recíproca entre lo infinito y lo finito, ubicando todo en un mismo proceso causal.

Spinoza establece en su Ética que "en el mismo sentido en que se dice que Dios es causa de sí, debe decirse también que es causa de todas las cosas"[2]. Es decir, que la Sustancia se produce a sí misma al producir las cosas, los modos. Es en el mismo proceso causal y creativo en el que la Sustancia se automodaliza, de una manera absolutamente necesaria y eterna. Es causa de sí y de sus modos al unísono, sin instancias ni prioridades ontológicas. Esas modalizaciones hacen que Dios sea lo que es, así como esas modalizaciones no podrían ser sin ser-en él.

En este sentido, al inscribirse todo en un mismo proceso, se reemplaza la prioridad por la reciprocidad entre lo infinito y lo finito. Ya no hay lugar para una causalidad unilateral que vaya desde la Sustancia a sus modos. Sostenemos que esta es, en definitiva, la única manera de pensar una inmanencia real. La verdadera inmanencia debe implicar una reciprocidad entre Dios y las cosas que son en él, sino sólo puede hablarse de trascendencia disfrazada, solapada, escondida, pero trascendencia al fin. Para que lo finito habite realmente lo infinito debe tener algún tipo de injerencia en él. No

[1] UBA - CONICET

[2] E, I, 25, esc. Cito esta obra según la traducción de Vidal Peña, Alianza editorial, 2016.

puede la Sustancia causarse a sí misma y, luego, causar, aunque sea de forma inmanente, los modos como un efecto de su omnipotencia.

Es en relación a esta cuestión que adquiere particular relevancia la elección del término "modificación" o "afección" por parte de Spinoza. Los modos deben, de alguna manera, modificar la sustancia. Así, éstos son las maneras en que la sustancia se ve moldeada, configurada, estructurada, ordenada. Esto se dará de una forma determinada y precisa. La sustancia es causa de las modificaciones que la modifican, y estas modificaciones constituyen la propia Sustancia, son parte esencial de ella. No pueden no darse, sobre todo porque este proceso es absolutamente necesario.

Ahora bien, esta hipótesis de lectura genera otros nuevos interrogantes. En este breve trabajo pretendemos abordar los problemas que suscita la relación entre las esencias y las existencias, problema íntimamente ligado al de la causalidad de la Sustancia. Esto nos llevará necesariamente a hablar de la eternidad y la duración.

En la Prop 24 de EI, Spinoza establece que "la esencia de las cosas producidas por Dios no implica existencia". En el corolario que le sigue, nuestro filósofo dice:

> …pues, existan las cosas o no, siempre que consideramos su esencia hallamos que ésta no implica ni la existencia ni la duración, y así su esencia no puede ser causa de su existencia ni de su duración, sino sólo Dios, única naturaleza a la que le pertenece existir[3].

Parece que aquí Spinoza hace una distinción tajante entre la esencia y la existencia, volviéndolas independientes una de otra. Sólo en la Sustancia esencia y existencia se unen, ya que ésta es causa sui. Los modos pueden tener una esencia eterna en Dios y, sin embargo, no existir en la duración.

Esta proposición implica una objeción a nuestra lectura de causalidad recíproca. Vuelve a dividir en ámbito ontológico en dos: sustancia/modos, esencias/existencias, eternidad/duración. Siempre lo primero posee prioridad ontológica, no necesita de lo segundo para ser.

La prop. 8 de EII parece ubicarse en la misma línea, allí Spinoza dice que "las ideas de las cosas singulares- o sea, de los modos- no existentes deben estar comprendidas en la idea infinita de

[3] E, I, 24, Cor.

Dios, tal como las esencias formales de las cosas singulares, o sea, de los modos, están contenidas en los atributos de Dios".

El escolio de dicha prop se propone aclarar qué lugar ocupan estas ideas de cosas no existentes en la ontología spinoziana. Allí Spinoza brinda el conocido ejemplo del círculo y los rectángulos en él comprendidos. El escolio dice:

> Como se sabe, el círculo posee una naturaleza tal que son iguales entre sí los rectángulos formados por los segmentos de cada par de líneas rectas que se cortan entre sí dentro de dicho círculo; por lo cual se contienen en el círculo infinitos rectángulos iguales entre sí; pero ninguno de ellos puede decirse que exista sino en cuanto existe el círculo, ni tampoco puede decirse que exista la idea de ninguno de esos rectángulos sino en cuanto que está comprendida en la idea del círculo. Concíbase ahora que, de esos infinitos rectágulos, sólo dos existen, a saber, E y D. Ciertamente, sus ideas existen ahora no ya sólo en cuanto comprendidas en la idea del círculo, sino también en cuanto que implican la existencia de esos rectángulos, y por ello se distinguen de las demás ideas de los otros rectángulos[4].

Este escolio parece oscurecer aún más el panorama. Pareciera que esta explicación insiste en lo mismo. Hay una infinidad de esencias o ideas inexistentes que se dan en la sustancia, éstas son identificadas en el ejemplo con los infinitos rectángulos inexistentes. Sólo algunos de ellos poseen, además, existencia: E y D. Ahora bien ¿qué entidad poseen los rectángulos inexistentes contenidos en idea de círculo? ¿está Spinoza introduciendo la posibilidad en su sistema? Al separar la esencia de la existencia, y establecer que hay, contenidas en Dios, esencias de modos que no poseen existencia, tal lectura se vuelve factible.

Por otro lado, Emilia Giancotti advierte el claro problema que implica concebir la sustancia en cuanto cogitans modificada por un modo al que no le corresponde un modo de la misma sustancia en cuanto extensa. Esto equivaldría a romper con el paralelismo de atributos[5], fundamental en la ontología spinoziana.

---

[4] EII, 8, Esc.
[5] E, III, 7.

Ahora bien, resulta paradójico que, en medio de las dos proposiciones anteriores, cuando nuestro filósofo brinda algo parecido a una definición de esencia, lo haga en los siguientes términos: "pertenece a la esencia de una cosa aquello dado lo cual la cosa resulta necesariamente dada, y quitado lo cual la cosa necesariamente no se da; o sea, aquello sin lo cual la cosa y-viceversa, aquello que sin la cosa- no puede ni ser ni concebirse"[6].

Esta definición establece que sin la esencia, la existencia de la cosa no puede darse. Pero, agrega, que sin la existencia de la cosa, tampoco puede darse la esencia. Es decir, se postula algo completamente diferente a lo que leíamos en las proposiciones anteriores. Chauí dice respecto a esta definición que "la subversión spinoziana reside en el pequeño e inmenso viceversa, puesto que es esto lo que determina la identidad de la esencia y la existencia singulares, dejando de lado, la hipótesis de esencias universales posibles que estarían a la espera de existir".[7]

En el marco de nuestra hipótesis, creemos fervientemente en la imposibilidad de separar el ser en dos planos ontológicos. Una filosofía como la spinoziana, de la absoluta inmanencia, no puede establecer un quiebre entre dos planos del existir: el primero, un existir en la sustancia, en la eternidad, como parte de la esencia de Dios, el segundo, un existir en la duración, temporalmente, contingentemente, como consecuencia del primero.

Creemos que es posible hallar una salida a los problemas señalados deteniéndonos en el concepto de existencia. Parece que Spinoza utiliza este término de manera ambigua, como si pudiera pensarse la existencia en la eternidad y la existencia en la duración. El escolio a la prop. 8 de EII deja ver dicha ambigüedad cuando Spinoza utiliza dicho término para referirse a los infinitos rectángulos que no pueden existir sin el círculo, y vuelve a usarlo para hablar de los rectángulos E y D, que existen en la temporalidad.

Si aceptamos esta dualidad del concepto de existencia, el problema y la contradicción señalada no parecen ser irresolubles. Es cierto que si lo pensamos desde la duración se dan en Dios esencias de modos no existentes. Así como también es evidente que desde la totalidad no pueden darse esencias sin existencias.

---

[6] E, II, Def 2.
[7] Chaui, M (2009), 45.

Creemos que el problema se resuleve pensándolo como gnoseológico y no como ontológico. Sólo desde la perspectiva sesgada de los modos, es posible concebir esencias de cosas no existentes. Sólo por que ellas no existen en este momento particular de la temporalidad, de la duración. ¿Implica ésto volver a separar la realidad en dos, la eternidad y la duración? Sí y no.

En realidad, implica comprendernos como una perspectiva de la Sustancia. Implica reconocernos como expresión finita de esa infinitud. Implica comprender que al ser modos, no vivimos ni comprendemos las cosas según el tercer género de conocimiento, al menos, en el mejor de los casos, no todo el tiempo, sino sólo en algun momento afortunado de nuestra existencia. Y es en ese instante, el del acceso a este tipo de conocimiento, en el que podemos apreciar la unicidad del ser. Sólo allí alcanzamos a comprender que desde esa perspectiva es imposible hablar de las esencias de modos inexistentes, así como es imposible hablar de prioridades ontológicas.

En la definición 8 de EI, Spinoza define eternidad de un modo muy claro:

> Por eternidad entiendo la existencia misma, en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna. Explicación: En efecto, tal existencia se concibe como una verdad eterna, como si se tratase de la esencia de la cosa, y por eso no puede explicarse por la duración o el tiempo, aunque se piense la duración como careciendo de principio y fin.

Esta difinición nos ayuda a pensar de mejor manera la unicidad del plano ontológico. La existencia, lejos de estar ubicada en la duración, en el plano temporal, y como separada de la esencia, se ubica en la propia eternidad, es la propia esencia. Ahora bien, al ubicarse en ella, se ubica en la duración también. Es que en realidad, la eternidad no es más que la duración. O, en las bellas palabras de Vittorio Morfino:

> La eternidad es precisamente la complejidad de las tramas (de la duración), y el punto de vista de la eternidad es aquel que es capaz de entender esta complejidad, refutando toda forma de visión

panorámica que pretendiera sintetizar en un presente atemporal una sucesión indefinida[8].

El desafío está en poder elevarnos por encima de nuestras limitaciones imaginativas y poder comprender lo que hay de sustancia, esencia y eternidad en nosotros.

[8] Morfino, V., "Esencia y Relación", en *Revista Pensamiento Político*, Instituto de Humanidades UDP, Chile, 2015, p. 22.

ARTE COMO FORMA DE VINCULAÇÃO COM A POPULAÇÃO EM SITUAÇÃO DE RUA

Deby Caroline Eidam de Almeida[1]

Antecedentes

O presente artigo é resultado de uma pesquisa sobre possíveis ferramentas na atuação do profissional em serviço social com a população em situação de rua, envolvendo os afetos e efeitos da prática artística sobre os indivíduos atendidos pelos serviços públicos.

Para tanto, a partir da referência de Nise da Silveira, médica psiquiatra brasileira inspirada pela filosofia de Espinosa - especialmente a Ética -, experimentamos práticas artísticas e embasamos sua aplicabilidade nos postulados de Espinosa. Desta forma, iniciaremos este artigo por uma breve contextualização da pesquisa em questão, para, na parte final, apresentar as reflexões sobre a referida prática a partir de Espinosa.

A partir da recente pesquisa realizada pela Fundação de Ação Social (FAS) de Curitiba no ano de 2016, denota-se a dinâmica da população em situação de rua (PSR) que sejam maiores de 18 anos, que se declarem em situação de rua e que não esteja acolhido em nenhuma instituição do Município. A pesquisa coletou 1.133 entrevistas, 582 pessoas estão acolhidas e atendidas pela FAS, somando um total de 1.715 no período da pesquisa.

Os dados mostram que dentre os entrevistados, 54% estavam "isolados e sozinhos", 37% viviam "com amigos ou em grupos", 6% com companheira ou companheiro e 2% não quiseram informar.

Diversos os fatores que levam essa população para as ruas, destacam-se: uso e abuso de álcool e outras drogas, com 42,8%, conflitos familiares, 37,07%, desemprego, 23,1%, falta de moradia,

[1] Assistente Social em Curitiba-PR, pesquisadora bolsista PIBIC/PUC-PR.

18,5%, decepção amorosa, 16,4%, opção própria, 14,6% e, por fim, em razão de ameaças e violência, 13,7%.

Das diversas formas de ocupar o território, a PSR circula e se estabelece pelos parques da cidade, ruas, calçadões, centro POP, marquises, casas de passagem, frente de comércio, terminais e viadutos.

No ano de 2016, Curitiba deu um salto no atendimento à PSR, com o programa Curitiba mais humana, isso permitiu que mais pessoas utilizassem dos serviços prestados pela prefeitura, além de estarem em tratamento pelo SUS. Os serviços utilizados pela PSR são as Casas de passagem, Centro Pop, CREAS e CRAS. Os serviços prestados pela saúde são a UBS, Comunidades Terapêuticas, CAPS-AD, Hospital Clínica, Hospital Psiquiátrico e Consultório de Rua.

O problema social que produz drogas

Os problemas de saúde estão de alguma forma relacionado aos motivos que antecederam a moradia na rua, as principais doenças, em ordem, são: dependência química e dependência alcoólica, doenças mentais e dores nos dentes.

Em situações de violência a PSR também é atendida pelos postos de emergência do SUS, 67,9% relataram nunca ter sido agredido nas ruas, já 31,5% já sofreram agressões físicas, psicológicas, negligência ou abandono, discriminação pela cor ou raça, e os principais agressores são a comunidade (63%), órgãos públicos (20%), familiares (12%) e os comerciantes (5%).

Nesse contexto os dados indicam que há uma diversidade de problemas que demandam atendimentos especializados, já que alguns problemas são de ordens psíquicas, financeiras e familiares, enquanto o serviço se destina a comunidade sob denominação única de população em situação de rua, que sugere que os equipamentos e serviços são prestados sem direcionamento das especificidades.

Quando nos referimos ao uso abusivo de álcool e outras drogas, falamos sobre todas as substâncias que causam dependências no campo físico e psíquico, desta forma, o “problema da droga” se torna uma questão de saúde pública, pois atravessa toda sociedade e todo campo da economia mesmo que de uma forma subjacente, além das questões de segurança pública, um problema moral e político de formas variáveis.

Assim, vemos como injusta a criminalização do uso de drogas, que associa a condição sociopolítica à maldade ou ao perigo na subjetividade da coexistência, e propomos uma forma de agir em relação a esse contexto, dando à população acesso à forma de produção de saberes populares que permitam superar essa condição.

Essas questões apresentadas não excluem a problemática subjetiva das diversas dependências das pessoas em situação de rua, mas nos permitem uma resumida reflexão sobre de qual vítima estamos falando.

Apegamo-nos à necessidade de apontar novas soluções com foco na eficiência, em vez de aderir às práticas tradicionais de combater as drogas ou os usuários e muito menos criar uma guerra às drogas ou ao crack pensando que da forma convencional seria possível vencer.

Por isso, convencemo-nos da validade do método da redução de danos, que considera possível um ambiente onde o uso de drogas seja menos prejudicial à saúde; e de que tratamentos que não utilizem a abstinência como método, e principalmente que os usuários de drogas não sejam vistos como incapazes.

Sendo assim, a Redução de Danos é a desconstrução emergencial do discurso micropolítico que produz apenas a criminalização do uso abusivo de drogas, é preciso desmistificar as perspectivas sensacionalistas atreladas ao uso e ao tráfico.

Ruas cheias, instituições vazias.

Uma das inquietudes da sociedade é acreditar que o que a população em situação de rua necessita de moradia, e que a falta de políticas habitacionais está na origem desse problema. Em parte, é verdade; porém a população em situação de rua tem muitas outras necessidades básicas e possíveis causas complexas para a sua condição, como vemos em Silva:

> Pode-se dizer que o fenômeno população em situação de rua vincula-se à estrutura da sociedade capitalista e possui uma multiplicidade de fatores de natureza imediata que o determinam. Na contemporaneidade, constitui uma expressão radical da questão social, localiza-se nos grandes centros urbanos, sendo que as pessoas por ele atingidas são estigmatizadas e enfrentam o preconceito como marca do grau de dignidade e valor moral atribuído pela sociedade.

> É um fenômeno que tem características gerais, porém possui particularidades vinculadas ao território em que se manifesta. No Brasil, essas particularidades são bem definidas. Há uma tendência à naturalização do fenômeno, que no país se faz acompanhada da quase inexistência de dados e informações científicas sobre o mesmo e da inexistência de políticas públicas para enfrentá-lo[2].

Para investigar os motivos que dificultam a adesão ou a solução do problema da população em situação de rua, buscamos referências na leitura de Goffman,[3] que analisa a relação entre as instituições de acolhimento e as pessoas acolhidas.

Nessa referência, encontramos elementos muito significativos sobre a resistência das pessoas em aceitarem o estado de acolhimento. Segundo Foucault,[4] a criação de instituições para ressocializar indivíduos que não se enquadravam na sociedade ou ofereciam algum risco a população configurou uma estrutura social, de poder e até arquitetônica que se replicava em hospitais, manicômios, prisões e albergues.

A partir das instituições totais mapeamos pontos que nos parecem ser primordiais como motivação para a não adesão da população em situação de rua. Uma das peculiaridades que Goffman[5] coloca é a comunicação. Afinal, a relação entre os internos é monitorada pelas autoridades e muitas vezes reprimida, sob o fundamento de prevenir conflitos dentro da instituição.

Por outro lado, essa censura à relação entre os internos também inibe possíveis laços de afeto. No mesmo sentido, a relação usuário-profissional é pautada no esforço de distanciamento, típico da abordagem técnica. Portanto, o respeito à subjetividade e a relação estabelecida entre os indivíduos é um dos elementos que definem a aceitação da instituição. A esses elementos, compreendemos como formas de "afetar", que, para Espinosa,[6] são fundamentais para a definição do indivíduo e da individualidade.

---

[2] Silva, M. L. Lopes da. *Mudanças recentes no mundo do trabalho e o fenômeno população em situação de rua no Brasil 1995-2005.* Brasília: UnB, 2006. Dissertação (mestrado) - Universidade de Brasília, p.95.
[3] Goffman, E. *Manicômios, prisões e conventos*. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.
[4] Foucault, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2002.
[5] Goffmann. *Idem*
[6] Espinosa, B. *Ética*. Trad. Thomaz Tadeu. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

A falta de escuta e atenção na resolução da vida pessoal pode gerar conflitos, estendendo o quadro de vulnerabilidades, sentimento de impotência, que resulta em comportamento negativo, seguindo um fluxo negativo para o paciente.

Essa relação de poder não se encontra somente nos hospitais psiquiátricos, mas em todas as instituições totais, marcadas pelo poder hierárquico. A figura do micropoder para Foucault[7] pode ser também a figura do "salvador" a pessoa com o poder de decisão, autoridade ou a figura do mediador, que pode também ser a pessoa que hostiliza e pune. Tais processos são facilmente encontrados nos dispositivos institucionais desenvolvidos pelo poder público no âmbito das políticas públicas para o controle dos copos improdutivos socialmente, o que desafia a Universidade e as organizações da sociedade civil no sentido da produção de pesquisa e inovação social na direção do respeito à dignidade humana e construção de processos sociais que ampliem direitos e produzam alteridades.

As instituições totais de vigilância sobre os usuários institucionalizados estabelecem um processo de servidão das pessoas oprimidas, e têm como objetivo tornar seus corpos dóceis às normas impostas Foucault[8], implicando em renúncia à subjetividade.

Por tudo isso, não surpreende que beneficiários deixem de aderir a esse esquema. Corpos dóceis, segundo Foucault,[9] resultam do adestramento de pessoas para torná-las "aptas" à vida social, estabelecendo normas de comportamento físico e moral, inclusive dos padrões corporais. De certa forma, toda a sociedade está submetida à "docilização" do corpo, tornando "desajustados" ou inconvenientes todos aqueles que resistem às normas sociais.

Essa situação expõe um interessante paradoxo da sociedade de corpos dóceis: por um lado a vida docilizada torna-se cada vez mais sem sentido; por outro lado, a resistência contra a docilização impõe a renúncia aos direitos básicos. A isso chamamos de sociedade dócil, mas sem açúcar.

A filosofía de Espinosa aplicada.

A filosofia de Espinosa lança fundamentos inspiradores para o trabalho social, especialmente quando envolve pessoas com

---

[7] Foucault. *Idem*.
[8] *Ibidem*.
[9] *Ibidem*.

sofrimentos mentais, sobretudo a partir dos postulados acerca dos afetos.

Para Espinosa, a *servidão humana* se dá pela "impotência humana para regular e refrear os afetos".[10] Assim, a própria realização humana depende da forma como o indivíduo se relaciona com seus afetos.

Inicialmente, Espinosa expõe os afetos como "coisas naturais", opondo-se assim, no seu próprio dizer, a outros que tentaram explicar os afetos como coisas que estão fora da natureza. Desta forma, Espinosa busca demonstrar, com postulados e conceitos geométricos, o caráter natural dos afetos e sua relação com a potência humana.

O desafio inicialmente enfrentado por Espinosa consiste em identificar a localização da vontade e da liberdade humana na sua narrativa determinada por leis geométricas e matemáticas. Assim, embora ele não tenha dado nome "[aos] que escreveram sobre os afetos [de outra forma distinta daquela descrita por Espinosa]"[11] - e não é nosso objetivo neste artigo traçar o contexto histórico e os paradigmas enfrentados por Espinosa nesta passagem -, assume-se que Espinosa quisesse demarcar sua conclusão filosófica de que é falsa a concepção que caracteriza a vontade e a liberdade como coisas antinaturais.

Assim, para os demais que falaram sobre os afetos, somente seria possível compreender coisas dessa espécie se assumida sua imprevisibilidade e seu caos contrários às ordens matemáticas e geométricas.

Desta forma, o ponto de partida para Espinosa é o de que os afetos são coisas da natureza, e todos nós estamos sujeitos a eles. É o que se estabelece na Terceira Parte, Post. 1: "O corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, enquanto outras tantas não tornam a potência de agir nem maior, nem menor".[12]

Desta forma, a primeira descrição de Espinosa situa a potência humana como conseqüência de afetos de muitos tipos. Sujeitos e reféns dos afetos, nós poderíamos explicar nossa potência de agir pelos diversos afetos que nos alcançaram.

---

[10] Espinosa, *Idem*. p. 155.
[11] *Ibidem*, p. 97.
[12] *Ibidem*, p. 99.

Nessa perspectiva, obtêm-se as primeiras linhas para a ação social na perspectiva da população em situação de rua: em alguma medida sua potência ou impotência é fruto dos afetos, algo semelhante à visão crítica que atribui à sociedade a responsabilidade pelas mazelas e sofrimentos dos indivíduos, afastando assim a culpa exclusiva do indivíduo pela sua própria crise.

Entretanto, a partir deste postulado e de sua perspectiva geral dos afetos, a dimensão da crise do indivíduo como decorrência da responsabilidade de fatos exteriores ao indivíduo alcança outra dimensão: não se trata de mera abstinência de recursos materiais ou sociais, mas de um bem imaterial: o afeto. Assim, são os afetos que aumentam ou diminuem a potência de agir.

E aos afetos que aumentam nossa potência, Espinosa chamará de "alegria", ao passo que o afeto que diminui nossa potência será chamado de "tristeza", ambos possuem graduações: excitação e contentamento, para a alegria, e dor e melancolia, para a tristeza. Nesta definição, contentamento seria a expressão plena da alegria, quando corpo e mente estão igualmente afetados pela paixão, enquanto a melancolia seria o correspondente para a tristeza.[13]

Assim, a situação do corpo ganha especial relevo para a teoria dos afetos, assumindo que a afecção plena se dá pelo alcance do corpo e da mente. Na mesma dimensão, podemos avaliar a situação da população em situação de rua, cujos corpos frequentemente encontram-se deteriorados, doentes, como expressão da ausência de cuidados do sujeito, e podem ser uma espécie de reflexo do estado mental do ser humano, expressão da melancolia.

Portanto, o afeto positivo a ser conduzido ao sujeito que se encontra em estado de melancolia deve, necessariamente, envolver a afecção do corpo, para que se possa resgatar o estado de alegria e contentamento. Nessa perspectiva, a expressão artística que articula mente e corpo revela-se uma ferramenta que, aplicada à assistência social, pode realizar as cogitações filosóficas expostas por Espinosa.

Não se deve, entretanto, assumir que os indivíduos não tenham qualquer espécie de iniciativa, ou que o protagonismo seja exclusivo dos afetos, como podem sugerir algumas linhas desta filosofia. Pelo contrário, é o descontrole dos afetos que conduz à servidão, como ficará claro especialmente na Parte 4 da Ética.

---

[13] *Ibidem*, p. 107.

Para Espinosa todas as coisas perseveram para *ser*, expressando e agindo como ideias parciais da unidade da perfeição, i.e., Deus[14]. Assim, tem-se uma espécie de inércia do ser, ao passo que a perseverança pela inércia pode ser considerada um esforço inerente a todas as coisas. No homem, esse esforço, quando se realiza na mente, é denominado *vontade*, e quando se realiza pelo corpo/mente, é denominado *apetite*. O *apetite* juntamente com a consciência que se tem dele é denominado *desejo*.[15]

Considerando que a vontade, o apetite e o desejo são esforços de permanência do ser em seu estado atual, as passagens e movimentos do ser no sentido da maior ou menor perfeição (alegria ou tristeza) dependem basicamente dos afetos. Dito assim, emerge a dúvida sobre se seríamos absolutamente sujeitos as afetos, sem qualquer chance de reação.

Para responder a essa dúvida, Espinosa lança mão do "conhecimento do bem e do mal", que nada mais é do que a consciência dos afetos da alegria e da tristeza, i.e., a consciência, ainda que parcial, da perfeição ou da imperfeição.[16]

Assim responde-se a premissa de que a servidão é a impotência para regular e refrear os afetos,[17] enquanto seu oposto seria, por meio do conhecimento do bem e do mal, o controle das afecções de alegria e tristeza, de modo a buscar a perfeição.

Portanto, é fundamental que a ação social venha acompanhada do trabalho de autoconhecimento, com o exercício de autonomia dos sujeitos para exercer sua potência para regular e refrear os afetos, bem como exercer o desejo (consciente) a alegria.

Desta forma, percebe-se a falência em nível filosófico dos modelos manicomiais, que, conforme descrito neste artigo, buscam corpos dóceis, sujeitos assim às manipulações dos afetos que são a causa da servidão. Sequer se busca o conhecimento acerca dos afetos negativos que sujeitam os homens, mas apenas a obediência das normas de proibição e permissão, que não organizam a consciência para regular e refrear os afetos.

Enquanto isso, a prática artística, além de proporcionar afetos positivos, de alegria, em seu grau pleno (contentamento, corpo e mente), pode ser um meio de transmissão do conhecimento do bem

---

[14] *Ibidem*. Prop. 6, Parte 3, p. 105.
[15] *Ibidem.* Prop. 9, Parte 3, p. 106.
[16] *Ibidem.* Prop. 8, Parte 3.
[17] *Ibidem*. p. 155.

e do mal, tema típico da arte, bem como do autoconhecimento, por meio da mobilização do corpo e mente para a expressão artística. Neste sentido, Silveira:

> Trabalhando em hospital psiquiátrico, sempre procurei abrir aos doentes, que frequentavam nossos ateliês de pintura e modelagem, oportunidade para a livre expressão de seus processos imaginativos. Esses indivíduos habitam um mundo de imagens tão vivas, que se lhe afiguram absolutamente reais, situação que você previu em II, XVII, escólio [Ética], já citado no início desta carta.[18]

Atualmente, o trabalho de Nise da Silveira prossegue sob os auspícios de Vitor Pordeus[19], que conduz o projeto da Universidade Popular de Arte e Ciência no Rio de Janeiro, e desenvolve atividades artísticas destinadas às afecções positivas que discutimos no presente artigo.

---

[18] Silveira, N. *Cartas a Spinoza*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1999. p. 94-95

[19] Pordeus, V; et al. ***Teatro como método de cuidado em saúde mental***. Este artigo foi originalmente publicado em Academia.edu.

CUERPO, *CONATUS* Y *CUPIDITAS*.

DEL PRINCIPIO DE INERCIA A LA LEY DEL *CONATUS*

A. Leila Jabase[1]

En cuanto a la naturaleza de los cuerpos, podría decirse que –descontando las referencias que pueden encontrarse en su *Epistolario*– Spinoza se expresa de manera detallada en dos de sus principales obras, en los *Principios de la filosofía de Descartes* y en la *Ética*. En esta última, en la segunda parte, encontramos una serie de proposiciones, axiomas y lemas, donde Spinoza explica la constitución de los cuerpos y las relaciones entre los mismos, usualmente conocida como su *Pequeña física*. En no más de cinco páginas en la versión de la *Opera posthuma*, este pasaje contiene el tratamiento más extenso y detallado de su visión sobre la naturaleza de los cuerpos y de sus principios de distinción e individuación. Sin embargo, Spinoza realiza dicha digresión sobre cuestiones físicas en el marco de una propuesta mayor que la envuelve, y que consiste en determinar la naturaleza y origen del alma. Para el filósofo holandés, como es sabido, el alma, para conocerse a sí misma, no puede hacerlo sino es en cuanto que percibe las ideas de las afecciones de su propio cuerpo[2]. Con ello, Spinoza pretende advertir que es preciso primeramente entender al cuerpo para conocer el alma. Por su parte, en los *Principios*, Spinoza se dedica a exponer y analizar las principales ideas de Descartes, las cuales estructura de modo axiomático, versando tanto sobre la naturaleza de la materia y del movimiento, como de las reglas de choque o la naturaleza de los fluidos y de los sólidos. Sin embargo, pese a la estrecha vinculación con su pensamiento, Spinoza accede a la publicación de los *Principios* en 1663 con la condición de que uno de sus más allegados amigos, Lodowijk Meyer, redactara un prefacio en el que se advirtiera a los lectores de que su autor no hacía suyas todas las ideas en él contenidas, aún cuando considere que algunas ideas de Descartes son

[1] Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Argentina.
[2] *Cfr.* Spinoza, B, *Ética*, Madrid, Alianza, 2009, EII P23, p. 147 y EII P24, p. 148.

verdaderas, puesto que hay muchas otras que rechaza como falsas y respecto de las cuales sostiene una opinión muy distinta[3].

A propósito de ello, cabe preguntarse a cuáles ideas Spinoza está haciendo específicamente referencia en su pedido, cuáles conceptos Spinoza toma de Descartes como verdaderos y en qué le sirven para la construcción de su propio pensamiento. Es así como en este escrito, me propongo adentrar sobre la lectura que Spinoza hace de Descartes y sobre la influencia que éste ejerció en sus ideas, circunscribiéndome a una temática que tiene hondos ligamentos con todo el sistema spinozista: el concepto de *conatus*. Quisiera tratar aquí, aunque más no sea de manera aproximada, la génesis de una noción que, según considero, se encuentra irremisiblemente influida por el contexto de la *Nueva Ciencia* y las explicaciones mecanicistas de la materia y del movimiento; concretamente, por el *principio de inercia*. Que Spinoza se haya sentido atraído o interesado en la física mecánica –cuyo campo de estudio estaba cada vez más expandido– puede verse reflejado, creo, no sólo por ambiente intelectual holandés en el que se movía, sino también por la importancia que Spinoza le da a la física como sostén de toda concepción ética, tal como puede leerse en la última carta que le escribe a Blyenbergh, cuando éste le demanda respuestas sobre el problema del bien y del mal[4]. Sin duda es así, puesto que, para comprender los afectos y pasiones humanas, así como en qué pueda consistir la libertad o beatitud del hombre, es preciso comenzar antes por analizar tanto la naturaleza del cuerpo, como las relaciones de proporción entre el movimiento y el reposo que explican los procesos de individuación en la naturaleza. En ese sentido, no es extraño que Spinoza inaugure la parte de la *Ética* dedicada a la naturaleza del alma, con la definición de qué es un cuerpo[5].

Ahora bien, podría decirse que existe un cierto acuerdo entre los comentadores en afirmar que hay en Spinoza una notable

---

[3] *Cfr.* Spinoza, B, *Principios de la filosofía de Descartes*, Madrid, Alianza, 2009, Pref., p. 166.

[4] "Gran parte de la «Ética», como es sabido, debe fundarse sobre la metafísica y la física." Spinoza, B, *Epistolario*, Buenos Aires, Colihue, 2007, Carta XXVII, p. 132.

[5] Asimismo, para determinar en qué se distingue a su vez un alma de otra –que no es otra cosa que una determinación en otro atributo–, igualmente debe considerarse la naturaleza del cuerpo, pues es éste el que posibilita la diferenciación. Tal es lo que podemos colegir del escolio de la Proposición 13 de la segunda parte. Allí Spinoza dice: "para determinar qué es lo que separa al alma humana de las demás y en qué las aventaja, nos es necesario, como hemos dicho, conocer la naturaleza de su objeto, esto es, del cuerpo humano". *Cfr.* Spinoza, B., EII P13Sc. p. 129.

herencia conceptual de la física cartesiana, pero que, sin embargo, ello no le inhibe al filósofo holandés realizar una ruptura respecto de muchas de las conclusiones metafísicas a las que arriba su predecesor, y sustentar una tesis muy diversa. Aquí trataré lo que considero son dos puntos centrales de la innovación conceptual spinozista respecto de Descartes, a propósito de la naturaleza de los cuerpos: uno se encontraría en el tránsito de la ley de inercia y el principio de la creación continuada hacia la noción de *conatus*; el otro, a la luz de dicha noción de *conatus*, refiere al concepto de cuerpo propiamente dicho, en tanto que incumbe al esfuerzo por perseverar en la existencia como el elemento determinante a la hora de explicar lo que éste es.

En un artículo intitulado *Spinoza and cartesian mechanics,* André Lecrivain[6] realiza un pormenorizado estudio de los elementos que Spinoza recoge de Descartes, y considera que la actitud de Spinoza hacia los principales conceptos de su mecánica denotan una reevaluación y reformulación de la definición de extensión y de las modalidades del movimiento. Respecto de lo primero, Spinoza pone en cuestión la posibilidad de su divisibilidad. Si bien defiende la identificación de la materia y la extensión, considerará a esta última ya no como excluida de la naturaleza de Dios sino, al contrario, integrada a la noción de *natura naturans.* A propósito de esto, Spinoza se pregunta en la *Ética*: "no sé por qué la materia sería indigna de la naturaleza divina, puesto que no puede darse fuera de Dios substancia alguna por la que pueda padecer"[7]. La materia es pues continua, homogénea e indivisible, constituyéndose como uno de los atributos de la substancia infinita. De este modo, la originalidad de Spinoza consistiría en la elaboración de un concepto de extensión que rigurosamente excluye la cuestión de la creación, así como cualquier tipo de causalidad trascendente, reemplazada por la idea de una potencia productiva infinita[8]. Igualmente, respecto de la cuestión del movimiento, la concepción geométrica de la extensión definida por su tridimensionalidad (largo, ancho y profundidad), suponía considerar las modificaciones o variaciones de la misma en tanto que cambios en las figuras o desplazamientos de las partes que

[6] Lecrivain, A. "Spinoza and carteasian mechanics", en Marjorie Grene & Debra Nails (eds.) *Spinoza and the Sciences*, Reidel Publishing Company, 1986, pp.15-60.
[7] *Cfr.* Spinoza, B. (2009) EI P15Sc., p.67.
[8] *Cfr.* Lecrivain, A., *op. cit.*, p. 45.

componen los cuerpos[9]. Sin embargo, tal como marca Lecrivain, la definición cartesiana del cuerpo en tanto que diferentes partes puestas en relación, al modo *de partes extra partes*, no es suficiente, en Spinoza, para explicar cuestiones cinéticas más complejas[10]. Esto lo lleva al problema de cómo concebir una conceptualización renovada de la esencia del movimiento y sus diversas modalidades.

---

[9] Esto puede verse en la definición que da Descartes en los Principios acerca de la individuación de los cuerpos en tanto que diferentes partes que se encuentran transportadas juntas: "Entiendo por un cuerpo o bien por una parte de la materia todo lo que es transportado a la vez, aunque esté compuesto de partes diversas que emplean su agitación para producir otros movimientos. Y digo que es la traslación y no digo la acción o la fuerza que transporta con el fin de mostrar que el movimiento siempre está en el móvil y no en aquel que mueve, pues me parece que no existe costumbre de distinguir con cuidado estas dos cosas. Además, entiendo que es una propiedad del móvil y no una substancia, de igual modo que la figura es una propiedad de la cosa que tiene figura y el reposo lo es de la cosa que está en reposo." Descartes, R, *Principios de la filosofía*, Barcelona, Alianza, 2002, Parte II Sección 25, p. 88.

[10] Asimismo, es clara la insuficiencia explicativa de la concepción cartesiana sobre la individuación, en tanto que transporte simultáneo de partes. En la segunda parte de los *Principios*, Descartes explica que si puede decirse del mismo cuerpo que pasa del estado de condensación al de rarefacción, es porque el cambio afecta solo su figura y no su extensión. Un aumento de su extensión implicaría, en efecto, la añadidura "de una nueva substancia o de un nuevo cuerpo" (Descartes, R., *Principios de la filosofía* II, 5-7). Esta definición, implica que la identidad de un cuerpo consiste sólo en la conservación de una misma cantidad de materia, no es más que una parte de ella; y no contiene ninguna fórmula que singularice la relación que las partes tienen entre sí, de manera tal que dicha relación pueda subsistir y el individuo conservar su identidad, a pesar del cambio o renovación de las partes. En palabras de François Zourabichbili, "el cuerpo no es en el fondo más que una disposición accidental. (…) [Y] cuanto más asciende en la escala de los seres, más incierta es la individuación" (Zourabichbili, F, *Spinoza. Una física del pensamiento*, Buenos Aires, Cactus, 2014, p. 14). De modo que en Descartes, el cuerpo organizado, que no cesa de intercambiar partes con el ambiente (como con la alimentación), queda casi desprovisto de identidad; su unión sólo tiene realidad exterior, es decir, relativa a los cuerpos vecinos. Lo que hará Spinoza es, justamente, invertir esta relación, invocando no sólo una cohesión por la presión exterior de los vecinos, sino también el concurso y comunicación interna de los movimientos. A propósito de ello, es útil oponer al famoso ejemplo del trozo de cera que Descartes expone en las *Meditaciones*, el ejemplo que Spinoza da en la *Ética* sobre el poeta español que había sufrido una fuerte enfermedad. Cuando Descartes juzga que es la misma cera la que permanece a las transformaciones de su figura, lo que permanece es, antes bien, el transporte simultáneo de las partes, que a su vez es indiferente a la configuración que forman, bajo la condición de que sigan siendo solidarias relativamente a los cuerpos vecinos. Spinoza opondrá a esta explicación cartesiana una noción de identidad radicalmente distinta, y verá en la cera una verdadera transformación, es decir, la sustitución de un individuo por otro. Puesto que por más de que las partes puedan seguir siendo solidarias –al derretir la cera– no dejan de haber contraído entre sí una nueva relación de reposo y movimiento. Aplicado esto al caso del poeta español, quien había sufrido de amnesia, dado que le sucedió una alteración tal que modificó la forma que revestía, anuda entre sus partes nuevas relaciones que definen un cuerpo inédito, inatribuible al poeta mencionado, pese a que exteriormente pueda verse con la apariencia de siempre. (*Cfr.* Zourabichbili, F., *op. cit.*, p. 21).

La misma es resumida por el comentador francés en dos aspectos de significancia, uno externo y otro interno:

> [Uno] externo, mediante la aplicación de las partes planas (*flat*) de los cuerpos, unas arriba de las otras, y la presión –en un sentido general– de las cosas circundantes (…); y [otro] interno, mediante la teoría de la esencia singular del *conatus*, [siendo éste] el grado de complejidad y cohesión característica de cada individuo[11].

Esta contraposición evidencia, para Lecrivain, una de las diferencias que pueden encontrarse entre la ley de inercia de Descartes y el principio del *conatus* spinoziano, entre la interpretación cinética de la individuación en la física mecánica cartesiana y la dinámica interna del *conatus*, que es una determinación de la infinita productividad de la substancia expresada en cada modo finito. Como sabemos, el término *conatus* designa el esfuerzo de perseverar en el propio ser, y constituye una ley que es general para toda la naturaleza, aunque sea el hombre quien alcance una dimensión psicológica-racional de ese esfuerzo, así como de su propia duración. Sin embargo, supone también una cierta resistencia, una potencia que se opone a aquello que implique su negación o destrucción. Lo cual sería contrario al principio de inercia, en la medida en que éste hace referencia más bien a una "condición" que se reduce a la conservación de la velocidad y la dirección del movimiento, sin implicar en modo alguno la existencia de una oposición u obstáculo de cualquier tipo[12]. La ley de la inercia es una ley relativamente sencilla: se limita a afirmar que un cuerpo abandonado a sí mismo persiste en su estado de inmovilidad o de movimiento, conserva su velocidad y dirección, hasta que algo lo modifique. Como ha escrito Alexandre Koyré en sus *Estudios Galileanos*, esta nueva concepción proclama al movimiento un *estado*, y, al mismo tiempo que lo opone en forma estricta al reposo, sitúa a ambos en el mismo plano ontológico. Implícitamente admite que el cuerpo –móvil o inmóvil– es totalmente indiferente frente a uno u otro de estos dos estados opuestos, y que el hecho de estar en uno o

---

[11] *Cfr*. Lecrivain, A., *op. cit.*, p. 39.
[12] *Cfr. Ibid*., p.47.

en otro no le afecta de ninguna manera; es decir, que es imposible atribuir a un cuerpo dado el estado de reposo o de movimiento a no ser con respecto a otro cuerpo considerado en movimiento o en reposo, donde ambos dos estados pueden ser atribuidos a cualquiera de estos cuerpos de una manera puramente relativa. Así, "el movimiento es concebido como estado; pero no un estado como los demás: es un estado-relación"[13]. Lo cual implica que toda puesta en movimiento remite a una causa que necesariamente ha de concebirse como exterior y ajena al móvil que, en sí, es inerte. Siguiendo a Koyré, pues, el término «inercia» –que para Kepler, su inventor, quiere decir resistencia natural al movimiento– para la física clásica significa «indiferencia» a los estados de movimiento y de reposo, y persistencia de dichos estados[14]. De esta manera, se ve cómo cualquier pretensión de igualar el principio de inercia a la ley del *conatus* implicaría reducir el *conatus* a la estricta conservación de una cantidad de movimiento y reposo. Es por ello que, para Lecrivain, el principio de inercia sería, por decir de algún modo, el reverso y el límite extremo del *conatus*: "no indica más que las formas extenuadas del *conatus*, su soporte teórico y abstracto, aquel punto en el que el ser es apenas distinguible de la nada"[15]. Aquí, el '*quantum in se est*' se muestra en su mínimo, por debajo de lo cual ya no es nada. En este sentido, los cuerpos más simples serían pura exterioridad y el *conatus* terminaría desapareciendo al convertirse simple y abstractamente en la ley de inercia[16].

Esta relación entre la exterioridad y la interioridad del movimiento de los individuos es también estudiada por Wim Klever, para quien los cuerpos son tales en la medida en que la materia de la que se componen posee una determinada cantidad de movimiento

---

[13] Koyré, A, *Estudios Galileanos*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1980, pp. 151.

[14] Como es sabido, la inercia kepleriana es algo muy diferente de la inercia de la ciencia clásica, la cual trato aquí. La inercia kepleriana expresa la resistencia del cuerpo grave al movimiento (y no a su puesta en movimiento o aceleración), su tendencia natural al reposo. Por eso –gracias precisamente a la inercia– todo movimiento implica un motor, y privado de éste, termina por consumirse y desaparecer. Para Kepler es incomprensible la persistencia eterna de un movimiento, sea cual fuere. Así, pues, estima que si los cuerpos no estuvieran dotados de inercia el movimiento sería instantáneo. Ver Koiré, A., *op. cit.*, pp. 174 ss.

[15] *Cfr.* Lecrivain, A., *op. cit.*, p.48.

[16] En ese sentido, es interesante pensar la relación entre el principio de inercia y los afectos que pueden llevar a alguien al deseo de morir, al suicidio. Para Spinoza, como sabemos, ningún organismo se compone con causas que implican o bien la disminución de su potencia de obrar, o bien su propia muerte. En la ética de Spinoza no hay lugar para ello, pues nada puede esforzarse en no ser.

interno que consiste en su propia coherencia, a su vez que una velocidad particular –o movimiento externo– que los diferencia de los otros cuerpos. Ambos movimientos son causados por todos los cuerpos movientes en su conjunto y, en ese marco, no sería posible concebir a los cuerpos como auto-movientes o autónomos, o sea, no hay ningún *conatus* incondicionado o desprovisto de una causa que lo determine[17].

Vittorio Morfino, por su parte, plantea que hay en la *Ética* una variación en el pensamiento de Spinoza[18] en cuanto al concepto de individuo, de cosa singular, donde se ve el acceso "a la complejidad de una relación proporcionada en la cual la esencia no difiere en ningún modo de la potencia, esto es, de su capacidad de entrar en relación con lo externo"[19]. De este modo, la esencia de las cosas reside en el hecho consumado de las relaciones y las circunstancias que han producido la existencia. En otras palabras, podría decirse que "la esencia de una cosa es concebible sólo *post festum*, esto es, únicamente a partir del hecho de su existencia o, más precisamente, es a partir de su potencia de actuar que se revela su verdadera *interioridad"*[20]. En dicha medida, la barrera entre interior (*essentia intima*) y exterior (*circumstantia*), es para Morfino abatida, siendo ya la potencia una relación regulada de un exterior y de un interior que se constituyen en la relación misma. Entonces, si bien las relaciones no pueden preceder a la substancia puesto que sino ésta no podría explicar causal y esencialmente a aquellas, sí puede concebírselas al modo de un tejido de conexiones singulares que la expresan de cierto y determinado modo.

Asimismo, la cuestión sobre en qué medida sigue Spinoza a Descartes para comprender el cuerpo, en especial el humano, puede ser de alguna manera respondida indicando que mientras Descartes tiene que recurrir al alma para garantizar la forma e identidad del cuerpo humano, Spinoza lo encuentra en la conservación de la *proporción* de movimiento y reposo, la cual se constituye en una u

---

[17] *Cfr.* Klever, W. N. A. "Moles in Motu: Principles of *Spinoza's Physics*," en *Studia Spinoziana Vol.4 Spinoza's early writings*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1988, pp. 185-183.

[18] La referida variación en el pensamiento spinoziano lo es respecto del *TIE*, donde el concepto de individuo, de cosa singular, pierde la simplicidad y unidad que de algún modo le confería su esencia más íntima, la cual permanecía inmaculada de las relaciones exteriores y de las circunstancias existenciales. Ver Morfino, V, *Relación y contingencia*, Córdoba, Encuentro Grupo Editor, 2010 p. 44.

[19] *Cfr*, Morfino, V., *op. cit.*, p. 46.

[20] *Cfr*, Morfino, V., *op. cit.*, p. 47.

otra forma determinada[21]. De este modo, Spinoza destruye el privilegio del cuerpo humano por sobre los demás al someterlo a una ley común a todos y, al mismo tiempo destruye el privilegio del alma por sobre el cuerpo humano, al no ser ya ésta la garante de la identidad sino, por el contrario, ni más ni menos que una expresión diversa del atributo pensamiento. En otros términos, no tiene lugar la concepción según la cual es el alma el principio diferenciador entre los cuerpos: sea el alma vegetativa que distingue lo viviente de lo inanimado, el alma sensitiva que distingue a los animales de las plantas, o bien el alma racional que distingue al hombre de las bestias. Por el contrario, para Spinoza, el cuerpo no es una materia inerte que ha de ser animada por algún principio vital radicado en el alma, sino que todos los cuerpos son animados en diferentes grados, y se esfuerzan según su potencia.

Ahora bien, a partir de lo dicho hasta aquí, cabe preguntarse nuevamente cómo pensar el tránsito spinoziano hacia el concepto de *conatus* a partir de la ley de inercia cartesiana. Pascale Guillot –quien busca responder a esta misma cuestión– considera que la noción de *conatus* ocupa una función decisiva en lo que respecta a la cuestión sobre la individuación y la identidad de las cosas singulares,[22] y remarca dos momentos determinantes en la construcción del mismo: por un lado, señala la primera ocurrencia explícita del '*conatus'* en un pasaje de los *Pensamientos Metafísicos*, en relación a la cuestión epistemológica de la *fuerza de perseverancia* del movimiento en la naturaleza, a partir de la cual Spinoza reformaría el principio de

---

[21] Igualmente, es preciso tener en cuenta que la forma que revista un determinado cuerpo no sólo dependerá de una cierta relación de reposo y movimiento, sino que la misma deberá pervivir por sobre las múltiples modificaciones que recibe en la medida en que entra en relación con otros, a fuerza de no disminuir su potencia al extremo y terminar por descomponerse. Los cuerpos exteriores, al modo de las imágenes, marcan y dejan su rastro en los modos que se ven afectados, y cada uno de ellos no pueden existir sin hacerlo, al igual que no existe cuerpo sin afección. (C*fr. Ibíd*., EI P6, p. 50: "nada hay en la naturaleza excepto las substancias y sus afecciones"; y EII P18 p.142:"el cuerpo humano es afectado y dispuesto, por obra de los vestigios de un cuerpo externo."). Para una mayor claridad sobre este punto, es útil referirse a la carta que Spinoza le escribe a Oldenburg, a propósito de las modificaciones en los cuerpos: "…pues todos los cuerpos están rodeados de otros cuerpos y son determinados, a su vez, por estos a existir y a obrar de cierta y determinada manera (…); se sigue de aquí que todo cuerpo, en tanto existe modificado de determinado modo, debe ser considerado como una parte de todo el Universo". *Cfr*. Spinoza, B., Ep., Carta XXXII, p. 145.

[22] *Cfr*. Gillot, P, "Le conatus entre principe d'inerte et principe d'individuation. Sur l'origine mécanique d'un concept de l'ontologie spinoziste", en *Dix-septième siècle*, N°222, Presses Universitaires de France, 2004, p. 51.

inercia. Allí, Spinoza enuncia que "el movimiento tiene la fuerza de perseverar en su estado", y que esa fuerza y el movimiento son una y la misma cosa.[23] Por otro lado, Gillot remarca el establecimiento del *conatus* como principio de individuación propiamente dicho, expuesto en las primeras proposiciones de la tercera parte de la *Ética*, tal como ya hemos mencionado, y que remiten principalmente a las proposiciones 4 a 9. De este modo, la originalidad propia del concepto de *conatus* spinoziano en tanto que explicación del movimiento en general, estaría dada por la atribución de una *vis perseverandi* intrínseca a éste, donde se da una identificación completa entre dicha tendencia intrínseca y la esencia actual de las cosas. A partir de allí, para Gillot, es posible medir la brecha que separa a la ontología spinozista de la perspectiva cartesiana, sin dejar de remarcar, al mismo tiempo, la importancia de la herencia de su filosofía mecanicista en la elaboración original de Spinoza de una teoría de la esencia de las cosas singulares –en ruptura con el postulado mismo de la existencia de substancias finitas. La substancia es, como sabemos, una y la misma a la vez que infinita, y la finitud será predicada sólo de sus determinaciones singulares.

Ahora bien ¿qué rol juega en Spinoza el concepto mismo de extensión al momento de definir su noción de cuerpo, ya que, según sus palabras en una carta a Tschirnhaus, dicho concepto lo aparta radicalmente de Descartes? Spinoza le responde a su amigo alemán que a partir de la extensión tal como la concibe Descartes, es decir, como una masa en reposo, no solo es difícil demostrar la existencia de los cuerpos sino absurdamente imposible. Pues una materia inerte, en cuanto depende de ella, perseverará en su reposo, y no será impelida al movimiento, sino por una causa externa más poderosa; "y por este motivo no he dudado, hace tiempo, en afirmar que los principios cartesianos de las cosas naturales son inútiles por no decir absurdos"[24]. Aquí se ve, una vez más, cómo nada hay más alejado de la filosofía spinozista que postular una materia extensa inanimada e inerte que ha de encontrar el origen y la explicación de su movimiento en una causa trascendente. En una nueva carta a Tschirnhaus fechada en Julio de 1676, quien le pregunta si a partir del sólo concepto de la extensión se puede demostrar *a priori* la variedad de las cosas, Spinoza nuevamente le responde que es

[23] *Cfr*. Spinoza, B, *Pensamientos Mataffsicos*, Madrid, Alianza, 2007 PI Cap.6, p. 305.
[24] *Cfr*. Spinoza, B. *op. cit.*, *Ep.* Carta LXXXI, p. 290.

imposible, lo cual demuestra que "la materia ha sido erróneamente definida por Descartes por medio de la extensión, pues debe ser explicada necesariamente por medio de un atributo que exprese una esencia eterna e infinita"[25]. A continuación de estas palabras Spinoza se excusa con su interlocutor por no poder presentarle mayor claridad en este tema, del cual no le ha sido posible "poner nada en orden". Spinoza muere unos meses después, en Febrero de 1677, dejando una obra póstuma, publicada por sus más allegados amigos y colaboradores. Sin embargo, aunque no le permitió dejar del todo aclaradas estas cuestiones sobre la naturaleza de la extensión y de la materia a propósito de la explicación del movimiento de los cuerpos, sí es posible dejar en limpio algunas premisas al respecto. Éstas consisten no solo en que la materia es continua, homogénea e indivisible, sino que también –como plantea Klever– ha de ser concebida como *moles in motu*, es decir, como materia en movimiento y no como "moles quiescens" como en Descartes. La materia no es puesta en movimiento por ninguna causa o motor original; tampoco es el movimiento un accidente de aquella, sino que es su propia esencia.

Asimismo, la concepción de los individuos en Spinoza no sólo no se reduce a la proporción de reposo y movimiento, sino que involucra comprender al cuerpo en tanto que constituido por una complejidad corpórea marcadamente relacional, un complejo de relaciones internas y externas con otros cuerpos complejos que lo circundan; y donde es el *conatus* mismo el principio «individuante». En ese sentido, la noción de individuo, en Spinoza, es por naturaleza sucesivamente ampliada por composiciones y descomposiciones de segundo y de tercer género, y así hasta el infinito. Y si continuamos en ese movimiento infinito, fácilmente concebimos que la naturaleza misma sea un solo individuo[26]. Igualmente, el cuerpo humano mismo

---

[25] *Cfr. Ibid., Ep.* Carta LXXXIII, p. 293.

[26] *Cfr*. Spinoza, B. . *op. cit.*, EII L7Sc. p.135-136. Por su parte, lo que distingue a los cuerpos más simples de los compuestos no es su naturaleza indivisible y elemental, sino el pequeño número que expresa de maneras para obrar y afectar o ser afectado. Ellos no se diferencian más que desde un punto de vista mecánico y cinético según su proporción de movimiento y reposo, de su rapidez o de su lentitud. En consecuencia, será la mayor o menor diversidad de capacidades distinguibles las que determinen la simplicidad o complejidad relativa de un cuerpo, que no son otra cosa que las relaciones y composiciones que establecen la unión de los mismos. Esta idea de cuerpos compuestos, remite a la problemática sobre cómo emergen los procesos de individuación en la naturaleza, y se conecta a su vez con la temática de la constitución de la forma y de la superficie de los mismos. Dicha forma, remite a la idea de

es un ser extremadamente complejo y dinámico que puede ser separado y reemplazado en alguna de sus partes sin que necesariamente se modifique su forma de un modo determinante; y se separa de los demás cuerpos y los aventaja en la medida de su aptitud para obrar o afectar. Ahora bien, ¿qué significa pensar en este contexto en términos de «aptitud para obrar o afectar»? No significa otra cosa, creo, que lo que los distingue es el grado de potencia que los constituye, su *conatus*; dicho en otros términos, lo que los diferencia es esa diversidad de maneras de obrar y de ser afectado, y de hacerlo en una gran cantidad de formas a la vez. De modo que es preciso atender que la diferencia no es sólo respecto del grado de actividad, sino también respecto de la variedad de la misma, de la "pluralidad simultánea" (*plura simul*) de afectar y ser afectado. El individuo no es pues ni sujeto cartesiano ni substancia hilemórfica, sino que es una relación entre un interior relativo y un exterior relativo a la Naturaleza, donde los cuerpos han de perseverar frente a los otros cuerpos exteriores que lo afectan, buscando ante todo preservar y maximizar su potencia de obrar frente a la compleja trama de relaciones que constituye su modo de existencia. Spinoza le da un nombre específico a esta trama que ocupa un rol central en su filosofía: la *fluctuatio animi*. Sin embargo, frente a ella, frente al riesgo a la variación extrema de las relaciones y composiciones de nuestras partes constitutivas, Spinoza buscará cultivar la resistencia y la fortaleza del alma y del cuerpo, en la forma de firmeza y generosidad.

«comunicación» del movimiento, de «aplicación» de partes distintas sobre otras y de «relación» de composición. Es en base a estos procedimientos que los individuos compuestos por otros individuos se generan en la naturaleza. *Cfr. Ibíd.*, EII A3, p. 133.

CUPIDITAS:
EL DESEO COMO TRASFONDO DE LA MODERNIDAD

Raúl de Pablos Escalante[1]

Quizás quien de modo más radical planteó el vínculo entre el deseo y el ser humano fue Spinoza, pero puede ser fructífero contrastar su posición con la de otros filósofos modernos que también otorgaron un rol al deseo, desde Descartes, Locke[2] o Pascal[3] hasta Hume,[4] Kant o Hegel. El tema del deseo no es uno secundario en el esfuerzo moderno por explicar la acción desde el reconocimiento de los límites de la condición humana y su relación con el otro.

Para Descartes el entendimiento y la voluntad son los dos modos en los que se da el pensamiento en el ser humano. Desde este marco, el deseo es un acto de la voluntad, un modo del querer, al igual que «sentir aversión, afirmar, negar, dudar».[5] Muy bien podríamos imaginarnos una primera certeza distinta a la del alma descorporeizada y al del pensamiento estrictamente calculador. 'Quiero, luego existo' bien pudo ser la frase afortunada y no «*pienso, luego soy*»[6] y si lo primero es válido, también lo es, 'deseo, luego soy'. Desear es también un modo del pensar y lo esencial para el pensamiento, siguiendo la argumentación del parágrafo 9 de la

---

[1] Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras. Esta ponencia forma parte del proyecto de investigación *Ética y afectos: una valoración filosófica de la acción humana* (Decanato de Estudios Graduados e Investigación de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, Fondo Institucional para la Investigación, 2017-2019). He podido desarrollar algunos aspectos de este escrito en el artículo «El deseo de razón y la alteridad constitutiva. Apuntes sobre el ser humano en la *Ética* de Spinoza.», *Coherencia*, Volumen 15, N° 28, enero 2018, pp. 245-269.

[2] Locke, J, *An Essay Concerning Human Understanding,* ed. R. Woolhouse, New York, Penguin, 2004, B. II, Ch. 20, p. 217.

[3] Pascal, B, *Pensamientos*, trad. M. Parajón, Madrid, Cátedra, 1998, L78.

[4] Hume, D, *Disertación sobre las pasiones*, trad. J. Tasset, Barcelona, Anthropos, 2004, Sec. I, 2.

[5] Descartes, R, *Los principios de la filosofía,* trad. G. Halperín, Buenos Aires, Losada, 1997, I, §32.

[6] Descartes, R., *Discurso del método*, trad. R. Frondisi, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1996, p. 32; Ver también, Descartes, R., *op. cit.,* 1997, § 7.

primera parte de los *Principia*, es ser consciente de que deseo o de que veo, paseo, siento, etc.

En *Las pasiones del alma* se define al deseo como: «una agitación del alma causada por los espíritus que la disponen a querer para el porvenir las cosas que se representa como convenientes.».[7] El deseo, definido como pasión, dispone el alma a querer un estado futuro.[8] Como señala Deborah Brown, el deseo «es la pasión que actúa directamente sobre la voluntad y es, por lo tanto, la última pasión que precede a la acción (PA art. 101)»;[9] lo que convierte al deseo en moralmente significativo.[10]

Kant es la figura que Deleuze y Guattari eligen como punto de partida en *El anti-Edipo*. Obra en la que presentan una de las reformulaciones de la noción de deseo más influyentes del pasado siglo, que podemos resumir en sus propias palabras del siguiente modo: «Si el deseo produce, produce lo real. (…) El deseo no carece de nada, no carece de objeto. (…) el deseo en su esencia es revolucionario.».[11] En el capítulo «Las máquinas deseantes», los autores remiten a la definición de deseo presente en la *Crítica del juicio* [*Crítica del discernimiento*] como: «*facultad para ser mediante sus representaciones la causa que haga realidad los objetos de dichas representaciones*.».[12] Kant se refiere a una *Begehrungsvermögen,*[13] *capacidad desiderativa* (en la traducción de R. Aramayo y S. Mas) o *facultad de desear* (como traduce García Morente o A. Cortina y J. Conill en su edición de *La metafísica de las costumbres*[14]) que será centro de atención en la *Antropología en sentido pragmático*.[15] Kant distingue entre la capacidad desiderativa y los «simples anhelos» («*bloße Wünsche*»).[16] Nos recuerda que, «con sólo anhelar algo nadie

---

[7] Descartes, R., *Las pasiones del alma,* trad. J. A. Martínez y P. Andrade, Madrid, Tecnos, 1997, art. 86.
[8] *Ibid*., art. 57.
[9] Brown, D. J., *Descartes and the Passionate Mind*, Cambridge University Press, 2006, p. 52 [trad. RdP].
[10] *Ibid.* p. 166 y pp. 177-178.
[11] Deleuze, G., Guattari, F. *El anti-Edipo*, trad. F. Monge, Barcelona, Barral, 1973, p. 33; 121.
[12] *Ibid.*, p. 33; Cfr. Kant, I. *Crítica del discernimiento*, trad. R. Aramayo y S. Más, Madrid, A. Machado, 2003, Intro. §3 (B XXII- B XXIII). Ver también *Crítica de la razón práctica*, Prólogo y *La metafísica de las costumbres*, Intro., §1.
[13] Kant, I., *Kritik der Urteilskraft,* en *Werkausgabe*, Hrsg.W. Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974, *Band* X; B XXII- B XXIII.
[14] Madrid, Tecnos, 2012.
[15] Kant, I., *Antropología en sentido pragmático*, trad. J. Gaos, Madrid, Alianza, 2015, Libro tercero «De la facultad apetitiva».
[16] Kant, I., *op. cit.*, 2003, B XXII- B XXIII.

puede producir su objeto».[17] La facultad de desear se distingue de este anhelo en tanto y en cuanto tiende a la realización efectiva (*Wircklichkeit*) de su objeto. Cuando este deseo convertido en anhelo está atravesado por una imposibilidad, por ejemplo, «hacer que no haya sucedido lo ya acontecido», nos encontramos con el afecto añoranza (*Sehnsucht*); que tiene más de un aspecto cercano a lo que Spinoza entiende como *desiderium*. Detrás de la añoranza imposible y del anhelo que ignora la efectiva realización de su objeto, Kant ve los esfuerzos y ensayos de una «bienhechora disposición de nuestra naturaleza».[18] Resulta curioso que el deseo al igual que la razón, está siempre a punto de extralimitarse. Al igual que la razón humana tiene el destino de verse acosada «por la misma naturaleza de la razón»,[19] el deseo parece estar asentado en lo más humano y sus extravíos anhelantes e imposibles, atestiguan según Kant: «una cuestión antropológico-teleológica».[20] Como si el destino del deseo humano fuera ser acosado por lo que rebasa la realizabilidad del deseo mismo en tanto que es capaz de traer algo nuevo al mundo. La facultad de desear es el núcleo inicial de la razón práctica, es la capacidad que rige su estudio.[21] Dentro de las coordenadas kantianas, afirma Julián Carvajal, «El poder del deseo da un salto cualitativo en la vida humana, en virtud del cual pone la voluntad (*Wille*) en el mundo y con ella la libertad.».[22] Considérense las repercusiones que estas ideas kantianas tendrán en Fichte, quien perfilará un camino distinto para la *añoranza* como aspiración (*das Sehnen*) del *Ego* que siente una carencia en sí mismo,[23] o, en la trayectoria del pensar de Schopenhauer y el vínculo presente en *El mundo como voluntad y representación* entre deseo y voluntad (II, 28).

Quien de modo más influyente logró instalar el deseo en el seno del desarrollo de la subjetividad fue Hegel. La noción de deseo (*Begierde*) tiene un rol central en la *Fenomenología del espíritu.* Uno de sus más célebres pasajes nos enfrenta a una figuración del proceso de llegar a ser autoconscientes como una ardua lucha por ser

---

[17] Ibid.
[18] *Ibid*., BXXIV.
[19] Kant, I., *Crítica de la razón pura,* trad. P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1999, A VII.
[20] Kant, I., *op. cit.*, 2003, BXXIV.
[21] *Ibid*., B LVIII, «Tabla de las capacidades superiores del alma».
[22] Carvajal, J., «Kant y el poder del deseo en la vida humana». En Domínguez, A. (coord.) *Vida, pasión y razón en grandes filósofos*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002, pp. 143-163; p. 149.
[23] Helmreich, Ch, entrada «Sehnsucht» en Cassin, B (ed.) *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*, trad. S. Rendall, Princeton University Press, 2014.

reconocido por el otro, no cualquier otro, sino otro ser deseante. La autoconsciencia (*Selbstbewußtsein*) es deseo («es ist Begierde»[24]), afirma Hegel.

Figuras centrales del pensamiento contemporáneo han rescatado o criticado estas maneras de comprender el deseo. Vale la pena recordar lo que fuera un proyecto no realizado de Lacan y Kojève en 1936, de escribir conjuntamente «un estudio que debía llamarse *Hegel y Freud: ensayo de una confrontación interpretativa*».[25] Kojève redactó quince páginas de la primera parte, en donde escribió que: «Es en Hegel (…) donde el primer *yo pienso* de Descartes se convierte en el *yo deseo*…».[26] «Kojève comentaba así el paso de una filosofía del *yo pienso* a una filosofía del *yo deseo*», afirma Roudinesco.[27] En realidad, el 'yo deseo' es también un 'yo pienso'. Tan intransferible es desear en Descartes como pensar. El deseo encuentra su lugar en el pensamiento en tanto que voluntad en Descartes y como razón práctica en Kant. Solo tomando estas breves consideraciones, no podemos decir que el deseo sea lo otro de la razón en la modernidad filosófica sino que está en su corazón mismo. Con estas coordenadas nos adentramos en Spinoza, para quien el deseo es constitutivo del ser humano, esto es, es afirmativo y expresa lo que cada ser humano es en la interacción con otros cuerpos y otras mentes.

A partir del esfuerzo por perseverar en la existencia, *conatus* (E3P6-7), Spinoza distingue entre *la voluntad, el apetito y el deseo*. Al *conatus* referido a la mente le llama *voluntas* y referido tanto a la mente como al cuerpo, *appetitus* (E3P9s). Si bien las distinciones nominales marcan diferencias, se parte de una definición real. Lo que sucede es que hay más de un modo de abordar esta realidad, equiparada con «la esencia actual» de las cosas mismas (E3P7). La proposición 9 de la tercera parte de la *Ética* apunta hacia la especificidad de ser mente y cuerpo, en contraste con las proposiciones 4 a la 8, donde la noción de *conatus* se refiere a las cosas (*res*) en términos generales. El *conatus* no es una propiedad exclusivamente antropológica, sino que todas las cosas «expresan de

---

[24] Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, trad. A. Gómez Ramos, Madrid, Abada, 2010. p. 252, [p. 110].
[25] Roudinesco, E., *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, trad. T. Segovia, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 163.
[26] *Apud*, Roudinesco, E. *ibid*.
[27] Ibid.

cierta y determinada manera la potencia de Dios, por la que Dios es y actúa» (E3P6dem.). Lo que conduce a Balibar a afirmar que: «Hay de hecho un solo *conatus*, un solo problema de preservación del individuo en la Naturaleza».[28] Pero en el escolio de la proposición tercera, antes de la introducción del *conatus*, Spinoza afirma que: «mi objetivo es tratar tan sólo de la mente humana».

Para señalar la esencia del ser humano podría valer solo la referencia al apetito: «Éste no es, pues, otra cosa que la misma esencia del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente aquello que contribuye a su conservación» (E3P9s). El apetito como esencia del ser humano es una constatación, la especificidad que brinda el deseo abre el horizonte práctico del pensamiento spinoziano. Asentado en el *conatus*, y en la doble referencia mental-corporal, Spinoza escribe, en lo que podemos llamar la definición restringida de deseo,[29] que: «*el deseo es el apetito con la conciencia del mismo*» («*Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia*») (E3P9s). Spinoza evita atribuir cualquier tipo de privilegio de la consciencia sobre el resto de cosas que persevera en la existencia y nos dice que: «entre apetito y deseo no hay diferencia alguna», la diferencia, nos dice, es atribuida a los hombres en la medida en que «son conscientes de su apetito» («quatenus sui appetitus sunt conscii»).

En la primera definición de la lista de los afectos, encontramos otro modo de abordar el deseo en consonancia con la definición anterior: «El *deseo* es la misma esencia del hombre, en cuanto que se concibe determinada por cualquier afección suya a hacer algo» («*Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data ejus affectione determinata concipitur ad aliquim agendum*.») (E3def.af.1). De primera instancia, se puede señalar que estamos frente a una definición que incumbe a lo humano. Reformulémoslo así: si se quita el deseo (*conatus* consciente de mente-cuerpo) no hay o no se da el ser humano; si hay ser humano, hay deseo; lo que no excluye, más bien presupone el *appetitus*.

Se hace difícil separar el deseo de todos los afectos, dado que se trata de la esencia misma del ser humano, en la medida en que es consciente de su esfuerzo y de lo que hace con este. En este sentido el deseo queda emparentado con la posibilidad de actuar o de padecer,

---

[28] Balibar, É. *De la individualidad a la transindividualidad*, trad. A. Torres, Córdoba, Brujas, 2016, p. 59.

[29] A diferencia de un uso amplio de la noción de deseo que recogería «cualesquiera tendencias del hombre, impulsos, apetitos y voliciones» (E3def.af.1).

no porque sea el desencadenante o motivo de la acción, sino porque es la base de lo que es y de lo que puede un ser humano; el deseo siempre es en acto (sea o no una acción). No se trata de una psicologización del deseo, sino de la radicalidad de un esfuerzo de vida que es parte de la naturaleza entera. Al igual que no tenemos cuerpos, sino que somos cuerpos, el spinozismo nos conduce a decir que más que tener deseos, somos deseo.

El deseo introduce una dimensión de alteridad en el seno mismo de lo más íntimo que redobla la importancia práctica del deseo. De primera instancia, soy consciente de mi apetito, por lo que puedo no actuar 'ciegamente' (E4P59s) respecto de sus exigencias, por otra parte, lo que desencadena en mí mi deseo son afecciones. La amplitud de esta consciencia del apetito mediante las afecciones que pueda sobrellevar un *conatus* es amplísima y puede remitir al cuerpo, a la mente o simultáneamente al cuerpo y la mente (E3def.af.1). El ser humano es y llega a ser gracias a lo que llamo *alteridad constitutiva*; dado que el ser humano llega a tener ideas de sí mismo mediante la interacción con otros cuerpos.

Ese ser íntegro que es un ser humano tiene una particularidad constitutiva: *no* es sustancial: «*A la esencia del hombre no pertenece el ser de la sustancia o sea, la sustancia no constituye la forma del hombre*» (E2P10). Somos modos mediante los que se expresan los atributos de Dios o la Naturaleza (E2P10c; E2P11). La esencia de lo modal ha de ser una esencia no sustancial. Siendo la realidad humana modal, necesita de muchísimos cuerpos para perseverar en la existencia: «El cuerpo humano necesita, para conservarse, muchísimos otros cuerpos con los que es, por así decirlo, continuamente regenerado» (E2P13Pos4). Nuestros cuerpos están trazados siempre de antemano, incluso antes de poder decir 'yo'…, 'pienso'…, 'quiero'…, 'deseo'… De modo constitutivo somos cuerpos trazados y trazadores, portadores de lo que Vinciguerra llama *trazabilidad*.[30] Junto a la in-sustancialidad, hay otro aspecto central del ser humano en Spinoza: «*La mente no se conoce a sí misma sino en cuanto que percibe las ideas de las afecciones del cuerpo*» (E2P23). Estas afecciones se dan en el trasiego con otros cuerpos (aire, rostros, olores, colores, alimentos, etc.). Si bien estas afecciones

[30] Vinciguerra, L, *La semiotica di Spinoza,* Pisa, Edizioni ETS, 2012 p. 36: «Le pratiche del corpo, (...), vengono a costituire la sua *tracciabilità*, intendendo con tale termine la capacità di ogni individuo ad essere tracciato e a tracciare.».

dicen más sobre nosotros mismos, sobre nuestra constitución, se trata de una constitución alterada por las afecciones producidas por otros cuerpos. Como bien resume Jaquet: «La emergencia de la consciencia se explica y llega a ser inteligible si se comprende que ese cuerpo cuya mente es la idea no es un ser solitario sino solidario de otros cuerpos (...)».[31]

El deseo es intransferible y singular pero su estructura apunta hacia el otro. Esta estructura se fundamenta en la misma constitución del ser humano que es muestra de su dependencia y de la necesidad, incluso para conocerse a sí mismo, de las afecciones, muy en particular las de otros seres humanos. Desde los fundamentos se observa la alteridad constitutiva: ser modal significa ser dependiente e interdependiente. La *alteridad constitutiva* implica que todo ser es un ser en relación con algo que no es su singularidad intransferible, de hecho, esta misma singularidad está forjada también por la interacción con otros cuerpos y otras mentes. Hay una alteridad constitutiva en tanto que somos cuerpo y una alteridad constitutiva en tanto que somos mente, siendo el deseo la esencia del hombre referido a la mente y al cuerpo, no ha de extrañar que haya también una alteridad constitutiva del deseo.

Las formas del deseo no agotan al deseo-*cupiditas*. Tomemos como ejemplo el anhelo (*desiderium*), por las repercusiones que tiene confundirlo con la *cupiditas*. El deseo en Spinoza no es anhelo, si bien este (*desiderium*) es una forma del deseo, el cual define de la siguiente manera: «El *anhelo* es el deseo o apetito de poseer una cosa, que es fomentado con su recuerdo y, a la vez, es reprimido con el recuerdo de otras cosas que excluyen la existencia de la cosa apetecida» (E3def.af.32). Si bien Spinoza presenta la definición de *desiderium* como el primer afecto que refiere al deseo, en realidad nos dice que se trata de una tristeza. El deseo-anhelo tiene una carga de imposibilidad en su realización y de frustración para quien lo padece. Hay un déficit en la situación anhelante, la palabra *deficere* se utiliza en el corolario y en dos ocasiones más en la demostración que precede a la definición de *desiderium*. El anhelo está atravesado por la carencia y la falta.

El anhelo puede tener un carácter hiper-subjetivista, en donde se pone el énfasis en quien anhela y no tanto en lo deseado; lo

[31] Jaquet, C., «Las figuras de la consciencia en Spinoza», *Diálogos* (Universidad de Puerto Rico), 100, 2016, pp. 43-66; p. 53.

deseado puede ser un inalcanzable, una aspiración. Escribe Jaquet: «en general el *desiderium* expresa la tensión entre la aspiración a una cosa y los obstáculos que impiden efectivamente su realización».[32] La *cupiditas* no es un deseo irrealizable, es efectivamente la esencia del ser humano, no es algo a lo que uno aspire (frustrada o alegremente), es lo que cada ser humano es en acto. Uno puede tener tal o cual *anhelo*, o no tenerlo; uno no puede dejar de *desear*. De la misma manera, sería importante no reducir el *deseo esencia de lo humano* a un tipo determinado de deseo: la libídine es un deseo, pero el deseo no se agota en su aspecto libidinal (lo mismo podemos decir respecto de los otros deseos). Ahora bien, y frente a una *cupiditas* subordinada a la idea de pecado, Spinoza no condena de modo moral las diversas formas de desear, lo ético está en perseverar en la existencia atendiendo a nuestra «salud total» (E4P60s).

Hay otro uso de la noción de *desiderium* muy revelador que nos enfrenta a una situación de falta de un reconocimiento esperado (E3P42). El anhelo que termina siendo frustrado es el de un beneficio que se esperaba obtener. Escribe Spinoza: «Así, pues, aquel que por amor hizo un beneficio a otro, lo hace con el anhelo que tiene de ser amado a su vez por él...» (E3P42dem). En términos radicales, en Spinoza mi deseo (*cupiditas*) no puede ser el deseo del otro, en su forma de reconocimiento anhelado, por la sencilla razón de que nadie puede vivir por mí, por lo tanto, nadie puede desear por mí: «*Nadie se esfuerza en conservar su ser por otra cosa*» (E4P25). Spinoza centra la virtud humana en el deseo mismo con el que cada cual se afirma (E4P21). En términos imaginarios, solo podemos hablar de un *anhelo del otro* y no de un *deseo con otros*, para lo cual será central la noción de utilidad, que no se puede desligar del deseo-*cupiditas*. No somos esclavos imaginarios del otro sino que necesitamos de lo otro y de los otros, en particular de aquello que no contradice nuestra naturaleza, que no contraviene sino que conviene con lo que hay en nosotros de componible, que es hacia lo que apunta el concepto de lo útil. No hay déficit en el deseo (*cupiditas*), hay más o menos virtud, hay un *esfuerzo mayor o menor por entender, esfuerzo consciente de ser y actuar bajo la guía de la razón.*

---

[32] Jaquet, C., «El deseo (*desiderium*) de venganza como fundamento del cuerpo político», trad. A. Torres y C. Paccazochi, en Tatián, D. (comp.) *Spinoza. Séptimo Coloquio*, Córdoba, Editorial Brujas, 2011, pp. 281-294; 291.

El deseo como *cupiditas* no se atiene a ninguna expectativa previa, ni a código alguno, ni a jerarquía impuesta, y tanto puede verse dirigido a su propia represión o servidumbre como verse intensificado como deseo de razón. Esta quizás sea la lección respecto del deseo más importante de Spinoza como trasfondo –él mismo– de toda la modernidad filosófica: el deseo no es exclusivamente carencia, ni futurible, ni auxiliar de la voluntad, ni representación imaginaria de los otros, ni está de antemano destinado a ser sofocado o realizado, más bien todas estas son formas en las que se expresa un ser deseante de acuerdo al grado en que reconoce y entiende su deseo singular: el deseo que es.

"EL DESEO DE UN MAL"

Gisel Farga[1]

"Como ya dije antes, al declarar los lindes del relato, doble es la historia que voy a contarte.
Pues unas veces creció para ser uno, de múltiple que era,
otra, por el contrario, de uno que era se disoció para ser múltiple:
fuego, agua, tierra y la enorme altura del aire y, a parte de ellos, Odio pernicioso, por doquier igualado,
más entre ellos la Amistad, igual en extensión y en anchura que él".
Acerca de la naturaleza, Empédocles

Desde los presocráticos, como vemos en la cosmogonía de Empédocles, el Amor (amistad) y el Odio (inquina) son reconocidos como fuerzas constitutivas del mundo. Lo uno, lo múltiple, la discordia, la unión, la amistad, la enemistad, el amor y el odio son algunos de los conceptos que la filosofía no ha dejado de utilizar en su continuo diálogo con el mundo a través de la historia del pensamiento. En el presente trabajo, nos detendremos en el *odio* entendiéndolo como una disposición -el deseo de un mal- que a veces se vuelve tan común y compartido por muchos individuos que se yergue como una fuerza dominante y productora de lazos sociales. En esta línea de reflexión, nos preguntaremos por la posibilidad de que el odio genere algún tipo de comunidad y si es así, ¿qué tipo de comunidad?

Ante la probabilidad de comprender una "comunidad de odio" como la manifestación de una única forma afectiva o en oposición a una comunidad del amor, prístina y exenta de odio, es necesario aclarar que cuando nombramos a dicha comunidad, nos referimos más bien, a aquello que sucede cuando, en determinado momento, en la multiplicidad afectiva que constituye cualquier

[1] Doctoranda en la carrera de Doctorado en Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba. Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

comunidad, existe una expresión común tal que tiene más fuerza que otras expresiones afectivas tiñendo y determinando los vínculos sociales y políticos entre los hombres y las mujeres.

¿De qué depende la fortaleza de un lazo afectivo? Detrás de la pregunta por la posibilidad y comprensión de una comunidad de odio subyace la pregunta por la durabilidad de la unión de los lazos y, específicamente, los lazos de odio como potencialidad activa o como espontaneidad destructiva. Dentro de la variabilidad de sentimientos humanos, el odio es definido como un afecto negativo e incontrolable en el que predomina la antipatía, la aversión y el rechazo hacia algo o alguien; razón suficiente para no aconsejar las vías del odio como un modo de vida humana, sin embargo, podríamos preguntarnos: ¿qué hay de malo en odiar?, ¿por qué es mejor amar que odiar? y ¿por qué no ser parte de una comunidad de odio?

Como sabemos Spinoza fue uno de los filósofos modernos que dedicó gran parte de su teoría filosófica a la afectividad humana, el amor y el odio -como formas de la alegría y la tristeza- ocupan lugares esenciales en su *Ética*. Por ejemplo, encontramos que en la proposición XXXIX de la tercera parte Spinoza dice: "El que odia a alguien se esforzará en hacerle mal"[2] y en la proposición XLV de la cuarta parte: "El odio nunca puede ser bueno".[3] La teoría del contrato social moderno se encuentra montada sobre la ficción del estado naturaleza y la superación de la enemistad entre los hombres que puede derivar, sin mucho esfuerzo, en un odio mutuo ante el mismo objeto de deseo. Sin embargo, el odio -enemistad- no deja de ser algo constitutivo de la condición humana. Y si bien se encuentra controlado por un principio de utilidad, entendiendo por éste, en términos generales, las ventajas que surgen de la unión de los hombres, y por el temor a un daño mayor, no por ello deja de ser parte del tejido social afectivo. En otros términos, mediante el contrato, no hay superación del odio sino una suspensión mediada por una decisión racional. Si parecía que el resguardo en la razón garantizaba una presumible paz sería a costas de volver negativa la condición afectiva constitutiva de los seres humanos. Por ello, tanto en la *Ética* como el *Tratado Político*, Spinoza volverá sobre el repudio a los afectos humanos que los filósofos han profesado.

---

[2] Spinoza, B, *Ética demostrada según el orden geométrico*, traduc. Vidal Peña, Madrid, Alianza, 2011, P. III, prop. XXXIX, p. 255.
[3] *Ibíd.*, P. IV, prop. XLV, p. 364.

El odio aparece definido en la *Ética* por primera vez en la parte III en el escolio de la proposición XIII: "…el odio no es sino la tristeza, acompañada por la idea de una causa exterior… (y luego) el que odia se esfuerza por apartar y destruir la cosa que odia".[4] En la teoría spinoziana, la tristeza es una pasión propia de la imaginación que implica una disminución de la potencia, a su vez, es el efecto de una causa exterior, en el sentido en el que no es el individuo la causa adecuada de ese afecto sino algo o alguien externo.

De manera que, siendo el *odio* una tristeza, disminuye y reprime nuestra potencia de obrar. Además, quien odia se *esfuerza* por apartar y destruir lo que odia. Afirmación que podríamos traducir también por: quien odia *desea* apartar y destruir lo que odia. El deseo de apartar puede ser entendido mediante lo que a nuestro parecer, es la regla práctica de la imaginación y que es la proposición que antecede el escolio que acabamos de mencionar: "Cuando el alma imagina aquellas cosas que disminuyen o reprimen la potencia de obrar del cuerpo, se esfuerza cuanto puede por acordarse de otras cosas que excluyan la existencia de aquéllas".[5] Es cierto que Spinoza no dice "apartar *o* destruir" sin embargo creemos que es plausible considerar que no siempre se efectúa la destrucción de aquello que se odia, hay una estrategia del *conatus* en afirmar su existencia que por momentos puede buscar sólo apartar y no destruir, es decir, reprimir el odio con amor.[6] Lo que sí es importante destacar es que el esfuerzo es *deseo* y que el odio como tal es un deseo.

Ahora bien, ¿qué es el deseo de destrucción? En la proposición XX de la tercera parte Spinoza dirá: "Quien imagina que se destruye aquello que odia, se alegrará"[7] y en su demostración dice:

> El alma se esfuerza por imaginar aquello que excluye la existencia de las cosas que disminuyen o reprimen la potencia de obrar del cuerpo, esto es, se esfuerza por imaginar aquello que excluye la existencia de las cosas

---

[4] *Ibíd.*, P. III, prop. XIII, escol., p. 228.
[5] *Ibíd.*, P. III, prop. XIII, p. 227.
[6] Ver P.III, prop. XXXIX, dem.: Odiar a alguien es imaginarlo como causa de tristeza, y, siendo así, quien tiene odio a alguien se esforzará por apartarlo de sí o destruirlo. Pero si teme que resulte para él una mayor tristeza, o (lo que es lo mismo) un mayor mal, y cree que puede evitarlo infiriendo a quien odia el mal que meditaba, deseará abstenerse de inferirle ese mal, y ello, con un esfuerzo mayor que el que le impulsaba a hacer mal.
[7] *Ibíd.*, P. III, prop. XX, p. 235.

> que odia, y, por tanto, la *imagen*[8] de una cosa que excluye la existencia de aquello que el alma odia favorece ese esfuerzo del alma, esto es, afecta al alma de alegría. Así pues, quién imagina que se destruye aquello que odia, se alegrará.

Pues bien, el deseo de destrucción se expresa en una imagen que excluye la existencia de la cosa odiada. La destrucción es vehiculizada mediante una imagen. Y ¿qué es la imagen en Spinoza?, en la proposición XVII de la segunda parte dirá: "(…) llamaremos imágenes de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como si nos estuvieran presentes, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas. Y cuando el alma considera los cuerpos de esa manera, diremos que los imagina".[9] Entonces, la imagen es aquello que nos posibilita tener una afección del cuerpo exterior que, a su vez implica una idea de esa afección -una representación-, producto de un cuerpo exterior que no precisa existir puesto que, con el acto de ser imaginado es considerado por el individuo como presente. Por ello, Spinoza considerará el cuerpo exterior, en este caso, como *naturaleza presente*[10] o *existencia en acto*. Además, esto es posible ya que la imagen como afección implica siempre una *simultaneidad*, como dirá Spinoza en la proposición XVI de la segunda parte: "La idea de la afección, cualquiera que ésta sea, en cuya virtud el cuerpo humano es afectado por los cuerpos exteriores, debe implicar la naturaleza del cuerpo humano y, al mismo tiempo, la del cuerpo exterior".[11] La capacidad de experimentar los cuerpos exteriores como si estuvieran *presentes*, expresa más bien la naturaleza del individuo que imagina que la naturaleza de los cuerpos exteriores. Por ello, la imagen que destruye lo odiado no dice, ni expresa absolutamente nada sobre la cosa en sí misma sino sobre quien odia la cosa. Y si intercambiamos la palabra "cosa" por "hombre o mujer", diremos, del mismo modo, que la imagen que destruye al hombre o mujer que se odia, no dice ni expresa absolutamente nada sobre ese hombre o esa mujer, sino que revela la constitución del individuo que odia.

---

[8] La cursiva es nuestra.
[9] *Ibíd.*, P. II, prop. XVII, escol., p. 155.
[10] *Ibíd.*, p. 153.
[11] *Ibíd.*, P. II, prop. XVI, p. 152.

El concepto de odio en Spinoza, se encuentra, a su vez, relacionado con el de *daño*, no sólo basta con imaginar que aquello odiado está afectado de tristeza, sino que, también, la intensidad con la que se odia puede ser tal, que se busque causarle un mal o un daño a la cosa odiada. En el escolio de la proposición XL de la tercera parte encontramos que: "El esfuerzo por inferir mal a aquel a quien odiamos se llama *ira*, y el esfuerzo por devolver el mal que nos han hecho se llama *venganza*".[12]

Ahora bien, ¿cómo es posible pasar de un odio individual a un odio colectivo? Y en este sentido, es válido preguntarnos como hacíamos al inicio: ¿es posible que el odio genere algún tipo de comunidad? y si es así, ¿qué tipo de comunidad? Para responder estos interrogantes, es necesario que primero veamos, a partir de la filosofía de Spinoza, cómo un afecto se vuelve *común*. Para ello debemos remitirnos a la proposición XXVII de la tercera parte en la que se explica la *imitación afectiva*: "Por el hecho de imaginar que experimenta algún afecto una cosa semejante a nosotros, y sobre la cual no hemos proyectado afecto alguno, experimentamos nosotros un afecto semejante.[13] Y en la demostración de la proposición:

> Las imágenes de las cosas son afecciones del cuerpo humano, cuyas ideas representan los cuerpos exteriores como presentes a nosotros, esto es, cuyas ideas implican a la vez la naturaleza de nuestro cuerpo y la naturaleza presente de un cuerpo exterior. Así pues, si la naturaleza de un cuerpo exterior es semejante a la naturaleza de nuestro cuerpo, entonces la idea del cuerpo exterior que imaginamos implicará una afección de nuestro cuerpo semejante a la afección del cuerpo exterior, y, consiguientemente, si imaginamos a alguien semejante a nosotros experimentando algún afecto, esa imaginación expresará una afección de nuestro cuerpo semejante a ese afecto, y, de esta suerte, en virtud del hecho de imaginar una cosa semejante a nosotros experimentando algún afecto, somos afectados por un afecto semejante al suyo. Y si odiamos una cosa

[12] En las definiciones de los afectos que se encuentran al final de la tercera parte de la *Ética*, la ira y la venganza aparecen definidas como deseos: la ira como un deseo que nos incita por odio hacerle mal a alguien y la venganza el deseo, por odio recíproco, de devolver un daño.
[13] *Ibíd.*, P. III, prop. XXVII, p. 241.

> semejante a nosotros, en esa medida seremos afectados por un afecto contrario, y no semejante, al suyo[14].

Entonces, aquello que funda la posibilidad de tener un afecto común es el reconocimiento de una semejanza: por un lado, el individuo atribuye *semejanza* porque hay una *experiencia corporal común*, esto es, una experiencia de que el otro -externo a mi- comparte una semejanza corporal y que, por lo tanto, está sujeto a las afecciones del mismo modo que lo está mi propio cuerpo y por ello puedo imaginar experimentar lo que ese otro cuerpo experimenta. Y, a su vez, ello es posible porque, por otro lado, tenemos primero una *experiencia corporal propia*, es decir, experimentamos que poseemos un cuerpo presumible de ser afectado.[15] Como sabemos, esta división de la experiencia es sólo una distinción analítica puesto que la experiencia siempre acontece en la relación con otro externo que nos afecta. La relación es parte constitutiva de los modos de existencia. A partir de la imitación afectiva, la trama de los afectos se complejizará y dejará de ser pensada en la inmediatez de la experiencia individual para ser comprendida en un plano más amplio de las relaciones entre los hombres y las mujeres. Bajo este marco teórico, Spinoza explicará toda una batería de afectos y entre ellos encontramos uno que nos interesa particularmente: la *indignación*, definida como "el odio hacia alguien que ha hecho mal a otro". A su vez, este afecto se encuentra relacionado con el de la *conmiseración* que es "una tristeza que es surgida del daño a otro".[16] De manera que, dirá Spinoza: "Debe notarse, en fin, que sentimos conmiseración no sólo hacia la cosa que hemos amado, sino también hacia aquella sobre la que no hemos proyectado con anterioridad afecto alguno, con tal que la juzguemos semejante a nosotros. Y, de esta suerte, aprobamos también al que ha hecho bien a un semejante, y nos indignamos contra el que le ha inferido un daño"[17]. Una vez sentida la conmiseración aparece el odio mediante la indignación y como explicamos al inicio, el odio es un esfuerzo, es decir, un deseo de hacer mal a aquello que imaginamos

---

[14] *Ibíd.*, P. III, prop. XXVII, dem., pp. 241-242.

[15] A grandes rasgos, podemos decir que hay tres momentos de la experiencia: la del propio cuerpo, la de otros cuerpos semejantes a nosotrxs y, por último, la experiencia de la eternidad, que no hemos incluido en la división que mencionamos en el cuerpo del texto porque no es de nuestro interés tratarla en el problema de la imitación de los afectos. Baste decir que la experiencia de la eternidad será tratada con mayor especificidad por Spinoza en la quinta parte de la *Ética*.

[16] *Ibíd.*, P. III, def. de los afectos, XVIII y XX, p. 291.

[17] *Ibíd.*, P. III p. XXII, escol., p. 237.

es la causa de nuestra tristeza. La indignación colectiva o la venganza colectiva son afectos que se sostienen en una imagen de los otros construida por una semejanza imaginada, imaginamos lo que al otro le hace daño pero no conocemos lo que efectivamente lo que lo daña. La imitación afectiva se materializa en la *imagen* de una naturaleza común, es decir, en la indignación común de un daño común que como tal entabla algún tipo de vinculación pero que alcanza su límite cuando la imaginación de lo semejante no coincide con la realidad y esa no correspondencia entre lo que se imagina y la realidad encierra un peligro mayor: el de la dominación, sea porque nos esforcemos por destruir a otro porque lo odiamos o porque lo obliguemos a vivir bajo nuestra propia índole porque imaginamos que nuestro modo de vida es el adecuado.

Recientemente hemos presenciado en nuestras democracias latinoamericanas un fenómeno que nos ha dejado algo perplejos: un profundo y visceral odio de muchxs ciudadanxs que encontró su expresión, en el caso de Argentina, en el voto electoral de las últimas elecciones presidenciales, dando lugar a lo que se denominó el "voto de odio" o "el voto por odio" y su versión más mediatizada: el "voto castigo". Muchxs de lxs ciudadanxs argentinxs declararon votar a Mauricio Macri porque odiaban a Cristina Fernández y no deseaban que el kirchnerismo gané las elecciones, otorgando razones pasionales que configuraron una vez más la trama social con un sentir común plagado de imágenes de odio que vehiculizaron la victoria del actual presidente, Mauricio Macri. Difícil es la tarea de determinar si existe una comunidad de odio en la sociedad argentina pero sí podemos decir que, con el paso del tiempo comprobamos que el imaginario de cierta parte del pueblo argentino encerró un peligro: creer que votando contra Cristina se provocaba un daño a su persona y no al pueblo mismo que en este momento se encuentra en una evidente situación de precariedad producto de las decisiones económicas, sociales y políticas de Cambiemos. Estas afirmaciones sobre la actualidad de Argentina lejos están de pretender diagnosticar algo sobre el estado de cosas de nuestro país dado que requerirían de una investigación sustentada, sin embargo, quisiéramos dejar aquí el rastro de los interrogantes que dispararon este trabajo y que buscan, a su vez, pensar la actualidad de un filósofo como Spinoza en Latinoamérica: ¿Las manifestaciones de odio pueden generar algún tipo de comunidad? ¿Cómo desactivar el odio?,

¿cómo desarraigarlo o al menos cómo despotenciarlo? ¿Qué resta luego de haber causado un daño a quienes se odia? ¿Cómo resistir al odio?

En el escolio de la proposición XLVI de la cuarta parte, Spinoza dirá: "quien, por el contrario, procura vencer el odio con el amor lucha con alegría y confianza, resiste con igual facilidad a muchos hombres que a uno solo, y apenas necesita ayuda de la fortuna".[18] El término *resist* (resistencia) no tiene muchas menciones en la *Ética*, es en esta proposición donde aparece por primera vez, evidenciando la forma de vencer el odio en clave spinozista: el amor. El amor es lo que permitiría luchar y resistir, no sólo contra el odio de un hombre sino contra el de varios. Sin embargo, esto sucede cuando vivimos bajo la guía de la razón y somos nosotrxs causa adecuada de nuestras acciones. Sin embargo, para Spinoza, la mayoría de los hombres vive en el plano de la imaginación, por ello, podríamos reformular nuestros interrogantes y preguntarnos: ¿cómo resistir a las imágenes de odio en el plano de la imaginación? y ¿qué estrategias colectivas podemos utilizar? Retomando las palabras de Marilena Chauí en *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*[19] sobre la razón que debe volverse deseante, quizá podamos arriesgar una respuesta a estos interrogantes:

> Y aquí encontramos la gran innovación spinozista: el deseo no es solamente una operación imaginativa y una pasión; es un afecto originario que puede ser pasivo o activo, una pasión o una acción, y nuestra razón sólo dispondrá de la capacidad moderadora si es vivida por nosotros como un afecto o un deseo activo cuya fuerza suplante a la de los afectos pasivos o pasiones. Así, en lugar del deseo tornarse racional, como la tradición filosófica prometerá, es la razón la que precisa tornarse deseante para ser racional.[20]

Si la verdad y la razón nada pueden sobre un afecto -sólo un afecto puede vencer otro afecto- debemos buscar la vía a la resistencia contra el odio en las acciones afectivas tornando nuestra razón deseante. Sin embargo, la resistencia afectiva no debe

---

[18] *Ibíd*,, P. IV, prop. XLVI, escol., p. 367.
[19] Chauí, M. *Desejo, paixão e ação na Etica de Espinosa*, Sao Paulo, Companhia das letras, 2011.
[20] *Ibdíd*., p. 59. La traducción al castellano es nuestra.

interpretarse como un afecto contra otro afecto (respondiendo con amor a todo acto de odio) sino como el fortalecimiento afectivo -siendo causa adecuada- de las propias relaciones internas de quienes resisten. El amor vence al odio no porque responde con tolerancia, sino porque, es una fuerza más productiva, más estable y firme sobre la existencia. La estrategia de resistencia será volver a vitalizar y activar afectivamente los vínculos de unión para poder disputar las imágenes comunes de odio.

ENFERMAGEM: UMA COMPOSIÇÃO SOBRE O CORPO E O CUIDAR, GUIADA POR ESPINOSA

Ana Lúcia Abrahão[1]
Eluana Borges Leitão de Figueiredo[2]
Eliane Oliveira de Andrade[3]

A enfermagem, como profissão do campo da saúde, é marcada por uma epistemologia calcada em pressupostos transcendentais que influenciam diretamente a sua prática. A enfermeira durante o processo de cuidar tem no corpo o exercício das suas ações, quer seja como foco de atividades, no corpo doente, quer seja o seu próprio corpo, como ferramenta de trabalho.

Corredores vivos!

> Corredores vivos, na verdade à ele pertence todas as ocorrências e intercorrências. No decorrer do dia, a medida em que o ritmo dos passos vai aumentando, o ar vai diminuindo. Extensos são os corredores. Cenário do entra e sai de vidas e de correria. Nunca se sabe o que há por vir. Corredores estão sempre à espera do inesperado. Falta tudo, menos a assiduidade do inesperado. Esse sim é fiel e compromissado. Nunca avisa, mas sempre vem!
>
> Corredores recebem as marcas dos corpos nas horizontais das macas, no encontro com outros tantos corpos na vertical, à espera de exames, consultas, atenção ou atendimento.
>
> Num instante a vida se esvai, e entre apitos de máquinas e ausências de batimentos é que o dia passa. Há sempre

[1] Professora Titular e Pesquisadora da Universidade Federal Fluminense.
[2] Professora da Universidade UNISUAM.
[3] Doutoranda do Programa Ciências do Cuidado da Universidade Federal Fluminense.

> um chamado urgente! O corredor tem voz. Grito sussurrado sem forças! Uma súplica, outras vezes os gritos de dor. Desesperos pelas perdas. Muitas perdas! Mas os corredores estão sempre lá, imóveis.
>
> Intercorrências não esperam! Faltam forças, ouvidos, mãos, braços e pernas para atender. Agora mãos e corpos cansados e agitados tentam perseverar a vida. Diante dos olhos dia a pós dia a vida não espera![4]

Como podemos discorrer sobre a prática da enfermeira? A narrativa exposta acima é um exercício, uma tentativa de elaborar os atropelos que estão colocados para as ações e o fazer da enfermeira. Acima, mostramos uma narrativa que busca retratar a natureza do dia-a-dia de uma enfermeira no ambiente hospitalar. Um modo de construção de um exercício laboral, com efeitos sobre o corpo da enfermeira e do paciente.

Os hospitais, como as demais unidades de saúde, por si só nos apontam uma parte desta dimensão em que estes corpos estão inseridos, na maioria das vezes marcados pelo recorte biológico e mecânico que sustentam a prática no campo da saúde, de forma hegemônica. Buscamos neste texto, guiadas pela ética de Espinosa a pensar possibilidades de ação do corpo como um campo de experimentação para a prática da enfermeira. Assim, mais do que saídas, nossa intenção seria a produção de novas entradas e perguntas sobre o que pode o corpo para o cuidado produzido pela enfermeira?

1.

O lugar social atribuído à enfermagem diz respeito a um longo processo histórico-social cujas consequências políticas para a profissão refletem àquelas conferidas às mulheres em nossa sociedade. Trata-se de um processo que fez dos atributos e das qualidades do profissional de enfermagem uma espécie de extensão daquelas exigidas e referidas ao papel da mulher no ceio da família: cuidado, alimentação, paciência, incondicionalidade, resignação, entre outros.

Entre os séculos V e XV, época em que há registros da Enfermagem como prática leiga, o exercício de cuidar era

---

[4] Memória de Eliane Oliveira de Andrade sobre um plantão no hospital

desenvolvido por religiosas, o que, entretanto, não significa que a prática de cuidar do corpo doente, já não estivesse antes presente no cotidiano da vida humana. Este período, deixou como legado uma série de valores que com o passar dos tempos, foram aos poucos legitimados e aceitos pela sociedade como características inerentes prática profissional da Enfermagem. A abnegação, o espírito de serviço, a obediência e outros atributos que constroem a imagem social da Enfermagem, não como uma conotação de prática profissional, mas como características próximas ao sacerdócio.[5]

Apesar das perseguições que sofria a religião cristã, houve considerável crescimento do fervor religioso no mundo ocidental, com a expansão e incorporação dos dogmas cristão na vida social. Com isso, muitos cristãos passaram a dedicar sua vida à prática da caridade, o que deu origem a inúmeras congregações religiosas, que atraíram homens e mulheres vocacionados para cuidar de pobres e doentes em busca da salvação eterna, tomando como natureza das ações o espírito de salvação das almas e uma prática moral rígida.[6] Tais congregações religiosas, construíram diversas hospedarias, depois denominados hospitais, para prestar assistência aos debilitados, sempre nas vizinhanças de igrejas e mosteiros. Contavam com as Diaconisas, sendo este um dos primeiros grupos organizado para visitar os doentes. Os cuidados prestados eram: banhar os doentes com febre, limpar as feridas, fazer os curativos, dar água e comida, oferecer remédios domésticos, como ervas e raízes e melhorar as condições de limpeza e ar do ambiente. Um outro grupo que também marcou o cenário do cuidado, foram as Matronas Romanas: abdicaram da vida social para aderir à causa do cristianismo e aos cuidados aos pobres e doentes em seus próprios palácios, que serviam de abrigo.

Nesta conjuntura social, marcada por características religiosas e disciplinares é que a Enfermagem passa a ser organizada e descrita como profissão na Inglaterra, por Florence Nightingale. No ano de 1854, após ter feito um período de preparação em hospitais, Florence partiu, com 38 voluntárias, para os Campos de Scutari localizados no Império Otomano, a fim de dirigir hospitais de guerra. Pelo seu serviço, recebeu um prêmio em dinheiro do povo e do

---

[5] Passos, E. Silva. *De anjos a mulheres - Ideologias e valores na formação de enfermeira*. 2. ed. Salvador, EDUFBA, 2012.
[6] Idem

governo inglês, com o qual abriu uma escola para formação de enfermeiras, no Hospital St. Thomaz. Seu sistema de formação de enfermeiras e modelo de cuidado se propagou por todo o mundo.[7]

> Fica evidente que a novidade trazida por Florence, no que diz respeito à necessidade de ser a enfermagem uma atividade baseada num conhecimento formal e específico, não muda o conceito da mesma como supridora das necessidades do paciente, para facilitar o seu processo de cura, nem o fato dela ser destinada ao sexo feminino.[8]

Com Florence, aos poucos a enfermagem marginal feita por mulheres religiosas e voluntárias, foi sendo substituída por outra classe, agora mais rígida e com influência militar: a nobreza. Outros conteúdos foram requeridos para a formação da enfermeira proposta por Florence, além do espírito religioso, abnegação, caridade, castidade, ou seja, princípios morais, foi acrescido a necessidade da leitura e escrita.

Historicamente o corpo da enfermeira que também é um corpo feminino foi se estruturando e se constituindo por signos, como: cuidadora, disciplinadora, protetora, anjo, cuja missão era servir ao doente e ao próximo. Uma marca ligada à dependência, à maternidade e às tarefas do lar. Como anjos, sem identidade, há um verdadeiro afastamento do feminino do ser mulher e do ser profissional. Um mecanismo de aparelhamento apassivador da religião. Sujeitos sem face, rostidades sem expressão. Suas qualidades mais apreciadas eram a obediência condescendente em demasia, a seriedade no trabalho, a dedicação e abnegação de si.[9] Corpos servis, voltados para salvação de almas e colonização do controle das existências. Moças sérias, modestas e inteligentes, cuja orientação teórica era o higienismo e se fundamentava pedagogicamente a partir dos dogmas da religião e da disciplina militar. Uma ocupação dependente e secundária, adaptada aos interesses constituídos, de um corpo capturado pela religião, mas que encontrava resistência ao se configurar como prática fora do lar. Pio XI, em 1930 afirmou:

---

[7] Idem.
[8] Idem. Pág. 22
[9] Idem.

> [...] é um péssimo abuso, que deve a todo custo cessar, o de as [mulheres] obrigar, por causa da mesquinhez do salário paterno, a ganhar a vida fora das paredes domésticas, descuidando os cuidados e deveres próprios e sobretudo, a educação dos filhos [...] as mulheres devem trabalhar em casa ou na vizinhança, dando-se aos cuidados domésticos.[10]

As ideias religiosas exerceram, portanto, forças pastorais e identidades de rebanhos sobre os corpos das mulheres, seja reprimindo, controlando e produzindo códigos morais. Tais elementos tomaram maior vulto pelo posicionamento da Igreja que colocava a mulher na mesma posição das crianças, como um ser carente, necessitando de proteção. Esta estrutura é acrescida ao modelo biologicista, biomédico, hospitalocêntrico que contamina saberes no campo da saúde, incluindo aqui a Enfermagem, a partir de uma ética reducionista, que se importa em normatizar os fazeres em saúde, recortando apenas o viés da responsabilização das tarefas, excluindo outras perspectivas do contexto implicado nas práticas do cuidado em saúde. A referência que se faz a palavra ética é um demonstrativo da redução desta dimensão no campo da saúde:

> No âmbito do cuidado em saúde tal produção não é diferente, uma vez que a referência à ética aponta para o respeito aos códigos que prescrevem as condutas das respectivas profissões, nas quais as faltas são atribuídas ao cumprimento ou não dessas normativas, descrito por códigos de "ética" que, na verdade, dizem respeito a parâmetros legais que definem aquilo que se deve ou não fazer, bem como suas punições.[11]

A tendência contemporânea na defesa da vida, pautada nesta ética de padrões legais, é uma tentativa talvez de prolongar a existência a qualquer custo, poupando do adoecimento, do sofrimento e por consequência a negação da morte. Essa supervalorização da vida segue em uma lógica de reafirmar um controle sobre a vida. São o que chamamos de modos de vidas contidos, que são produções/efeitos dessa inversão.

---

[10] Idem, pág. 38

[11] Andrade, E. Oliveira, Givigi, R., Abrahão, Ana Lúcia. "The ethics of self-care as a way of creating possibles for work in Health", *Interface* 22(64), 2018, p. 02

Esse modo de vida contido cada vez mais ganha valoração em nosso contemporâneo, onde constitui um modo de estar e conceber a vida que tem como finalidade refrear a velocidade, podar e controlar a existência. Formas intensivas são evitadas e repudiadas, pois veem na intensidade, um modo perigoso. Como consequência, o fazer da enfermeira no campo da saúde assumiu uma ética defensora da vida, mas que na prática mais se afasta do que se aproximam dela. Sobre isso *Pelbart*[12] chama de intensidades da vida, de vida nua, e problematiza sobre como a contemporaneidade se tornou, ao incorporar o tema da biologização da vida em algo emergente, que se expressa pelo domínio e controle das formas intensas da vida. Controle que toma como alvo o corpo.

> O regime contemporâneo, ao suscitar um constante "estado de emergência" que ele se encarrega de administrar, em nome da defesa sobre o qual pensa ter direito, apenas prolonga a lógica anterior. Prevalece ainda e sempre a vida nua, tomada agora na sua modalidade biológica¬_; forma dominante sobre toda parte. Toda a discussão sobre a bioética, hoje em dia estaria atravessada por uma tal concepção biológica da vida. A medicalização das esferas de existência, as representações pseudocientíficas do corpo, da doença, da saúde, seriam expressões desse domínio da vida nua, e sobretudo da redução das formas de vida ao fato da vida.[13]

A prática da enfermeira neste cenário contemporâneo absorve esta ética do controle, e incorpora a medicalização do corpo como mais um elemento a guiar a sua prática. Entretanto, no ato de cuidar os corpos, do doente e da enfermeira, interagem em múltiplas afecções. Produzindo em conhecimento que não cabe na ética legal e nos padrões transcendentais que a enfermeira emprega na sua prática. Nesta dimensão a ética de Espinosa pode ser um guia para a experimentação destes corpos que estão em movimento durante a prática do cuidado da enfermeira.

---

[12] Pelbart, P. P. *Vida capital. Ensaios de biopolítica*, São Paulo, Iluminuras, *2003*
[13] *Idem,* p. 60

2.

> O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo – exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente – pode e o que não pode fazer.[14]

No exercício da atividade da enfermeira o corpo é incluído como alavanca durante o banho do paciente, como barreira para evitar a queda do leito, como escudo durante um procedimento, como radar na detecção de temperatura e identificação de mudanças de comportamento, enfim o corpo da enfermeira, ganha diferentes usos e formas, quando está em pleno ato de cuidar. Corpo que experimenta o frio, o calor, o odor, o tato como exercício da experiência de contato com outro corpo, o do paciente. Um corpo que se torna ferramenta para cuidar de outro corpo o paciente.

As afecções produzidas no corpo da enfermeira podem ser tomadas como experiência no sentido de reaprender, experimentar na qualidade do que nos acontece. A experiência a partir de uma lógica das ações e das atividades desenvolvidas, a partir de uma reflexão da enfermeira sobre si mesma e o paciente. Movimento que cria as condições e possibilidades para a produção do cuidado no corpo, sobre o corpo.

A relação entre mente e corpo não é análoga àquela entre ação e paixão - a mente ativa e o corpo passivo - nem se assemelha à relação cartesiana de ação mútua do corpo sobre a mente e vice-versa. A relação que Espinosa aponta é de correspondência ou de expressão, a qual foge de uma explicação mecanicista tal como a formulada por Descartes: o corpo não é a causa das ideias, nem as ideias são causa dos movimentos do corpo. Mente e corpo exprimem ao seu próprio modo o mesmo acontecimento.[15]

"O corpo é um modo de extensão e a ideia desse modo são uma e a mesma coisa, mas expressa de duas maneiras diferentes".[16] O corpo que movimenta e entra em repouso, produzindo múltiplas variações no ato de cuidar, apto a afetar e ser afetado, marca o modo

---

[14] Spinoza, B. *Ética III, Prop. 2*. Lisboa, 1993

[15] Peixoto Junior, C. A., "Sobre o corpo-afeto em espinosa e Winnicott". *Rev. Epos*, Rio de Janeiro , v. 4, n. 2, dez. ano 2013. Consultado em 10 de novembro 2018.http://pepsic.bvsalud.org/scielo.

[16] Spinoza, B. *Ética III, Prop. 7*. Lisboa, 1993.

de extensão da enfermeira. É sempre pelo corpo que entramos em contato com a realidade exterior, e é pelo corpo que a enfermeira sustenta o seu fazer.

Nas quatro últimas partes da Ética, Espinosa, examina a produção e a produtividade da natureza humana, não como uma substância criada por um Deus transcendente, mas como modo de uma substância única e infinita em constante transformação. O modo, em tal caso, diz respeito à modificação da substância através dos seus atributos. Nestas condições, o corpo é um modo do atributo extensão e a mente é um modo do atributo pensamento. A natureza humana repetiria então, de maneira finita, a mesma estrutura que compõe a substância infinita. A mente é, antes de tudo, ideia do corpo. Já o corpo é uma máquina complexa de movimento e repouso, composto por corpos menores que, por sua vez, são máquinas de movimento e repouso. É sempre pelo corpo que entramos em contato com a realidade exterior, ou seja, com os demais corpos com os quais interagimos. A mente, entendida como ideia do corpo, não é um mero reflexo dele; ela é pensamento do corpo próprio e de outros corpos em suas respectivas inteligibilidades.[17]

O corpo da enfermeira afeta e é afetado durante o processo de cuidar, pois trata-se da natureza dos corpos. Este ato permite experimentar o cuidado que na percepção dos corpos afirma as diferentes maneiras e sentidos construídos nesta ação. Ao experimentar a enfermeira e o paciente se definem não pela atividade e técnicas presentes no ato cuidador, mas por sua passividade, pela receptividade, pela disponibilidade dos corpos na produção do cuidado, no movimento e no repouso do corpo.

Os corpos se afetarem, diz das ideias da imaginação, primeiro gênero do conhecimento, segundo Espinosa. Um conhecimento que indica como os corpos percebem, mas não como são em si, portanto, uma ideia inadequada, por desconhecer a causa. "nego que um homem nada afirme enquanto percebe. Na verdade, que é perceber um cavalo alado senão afirmar que um cavalo tem asas?".[18] Ao perceber o corpo do paciente, durante o cuidado a enfermeira afirma a existência do mesmo. Uma afirmação que ora ocorre a partir de uma existência centralizada na doença, em que o conhecimento

---

[17] Peixoto Junior, C. A., "Sobre o corpo-afeto em espinosa e Winnicott". *Rev. Epos*, Rio de Janeiro , v. 4, n. 2, dez. ano 2013. Consultado em 10 de novembro 2018.http://pepsic.bvsalud.org/scielo.

[18] Spinoza, B. *Ética III, Prop. 7*. Lisboa, 1993

biológico e mecânico do controle da existência e da vida nua, está presente, e o corpo não tem conexão com a mente. Ora como sujeito na potência da produção de vida, como a mente, entendida como ideia do corpo, não sendo um mero reflexo dele; ela é pensamento do corpo próprio e de outros corpos em suas respectivas inteligibilidades.

O cuidado que na percepção dos corpos da enfermeira e do paciente, afirma o corpo como descentrado da mente, coloca o cuidar como ferramenta que opera sobre um corpo objeto, nesta medida torna possível a experiência mecânica e medicalizante da existência. Atos de cuidar que se reduz ao corpo como massa amorfa e com baixa potência e portanto, possível de ser controlado, pautado na ética profissional, nos parâmetros legais do fazer.

Ao perceber e afirmar durante o cuidado o corpo do paciente como "Um modo de extensão e a ideia desse modo são uma e a mesma coisa, mas expressa de duas maneiras diferentes"[19] a enfermeira afirma um outro sentido e lugar para o cuidado. Uma ética em que os atos durante o cuidar deixa de ser mecânico e calcado na moral e ganha potência pela possibilidade de experimentar aquilo que afeta os corpos não como mera técnica, mas como resultado da combinação das múltiplas variações da experiência, por aquilo que emerge a partir do corpo e do que afeta os sentidos na lógica da potência e do que pode um corpo.

O ser humano é apto a afetar e ser afetado de diversas maneiras, podendo reter e associar várias afecções resultantes dessas interações. Elas envolvem, portanto, a natureza dos corpos que nos afetam e a natureza dos nossos órgãos sensoriais. A partir desta dependência dupla, Espinosa afirma que estamos diante de ideias da imaginação, ideias imaginativas. Ideias imaginativas são registradas no corpo, indicam como o corpo é afetado pelos corpos exteriores, e não a verdadeira natureza destes corpos, ou seja, indicam como o corpo nos aparece, mas não como são em si. Não está vinculada as causas da afecção e Espinosa a considera como ideia inadequada.

As ideias da imaginação indicam positivamente o estado do corpo humano, não estando vinculada a causa do efeito, o que envolve a privação do conhecimento sobre a causa. Este desconhecimento é a única causa do erro. Como as imagens dos afetos ficam registradas no corpo, estas persistem, mesmo quando a

[19] Idem p.07

causa exterior não existe mais. E sempre que qualquer imagem for reativada por movimentos internos do corpo, sua ideia na mente afirmará a existência atual no exterior, presentificando o que é ausente.

O corpo da enfermeira exposto a esta experiência, registra diferentes e diversas imagens de cuidado e quando em contato, durante o cuidar, diante do corpo paciente presentifica o que está ausente em uma produção intensa e singular de cuidar. Uma entrada possível para o corpo da enfermeira, como elemento do cuidar.

3.

Logo, o cuidado não é mais sobre o outro, pois o encontro cria um "entre-corpos". No espaço deste "entre", reconhecemos que é necessário o conhecimento de uma racionalidade tecnicista associado aos afetos e as intensidades que circulam no território existencial da enfermeira. Assim, a ética Espinosista possibilita a criação de um corpo vivo, libertando-o da finalidade do *ter que*, desprendendo-se de seu sentido teleológico. Espinosa apresenta à prática da enfermeira, a possibilidade da construção de um cuidado que compreende o corpo na perspectiva do que ele pode, logo, um corpo ativo, indefinido e, por isso mesmo, sempre prestes a criar para si outros modos de vida em relação.

As ideias imaginativas do corpo da enfermeira, tal como um registro do cuidado afirma de forma singular, a cada encontro com o paciente a potencia do corpo. A cada ato cuidador afirma e torna presente os registros cuidadores experimentado aquilo que acontece durante o banho no leito, durante um curativo e nas demais ações que caracterizam o cuidado da enfermeira. Uma dinâmica de movimento e repouso dos corpos. Um conhecimento centrado nos afetos, para construir cuidado como a afirmação do paciente.

O conhecimento produzido no processo de cuidar, em que o corpo experimenta o acontecimento e afirma as afecções, diz de memoria registrada no corpo da enfermeira e acionada a cada encontro com o corpo do paciente. Cabe, ainda aprofundar este conhecimento, de forma a podermos avançar neste saber cuidar, guiado pela Ética de Espinosa.

Mas o que seria propor então no campo da saúde, um cuidado potente e afirmativo produzido pela enfermeira? Como pensar esse fazer como potência de vida? Como nos aproximar desse

modo que percebe a vida e dar lugar as intensidades desta, fazendo com que nossa produção de cuidado se afirme como vida, aceitando as nuances e atropelos que é próprio do vivo e do viver?

¶NA TRILHA DA MATERIALIDADE DE NOSSAS EMOÇÕES: AS LEITURAS DE LEV VIGOTSKI DE BARUCH DE SPINOZA

Arthur Arruda Leal Ferreira;
Beatriz Sancovschi;
Jerusa Machado Rocha[1]

Ainda que os filósofos sejam constantemente convocados pelos historiadores da psicologia e também por alguns dos personagens mais notórios deste saber para compor a compreensão de ideias e conceitos psicológicos, as menções a Spinoza neste domínio são raras. Brett[2] o considera em sua História da Psicologia dentro da tradição Racionalista e Bernard[3] de modo mais recente e detalhado o inclui na constituição deste campo histórico. Considerando que Spinoza não tem nenhum projeto de psicologia, qualquer aproximação com o campo deste saber só pode ser feita retrospectivamente e através de mediações. É possível utilizar-se de conceitos tradicionais como os de "ideias psicológicas", "precursor" ou "influência", que são problemáticos na História das Ciências. O que estes conceitos acolhem de forma estranha é a suposição das ideias como mônadas conceituais que se conservariam ou que se insinuariam de forma potencial ou incompleta concluindo-se apenas em um momento posterior. Além de reificar certas concepções do presente, este modo histórico de pensar esquece a rede de questões, práticas e conceitos que uma ideia está conectada. Algo que Foucault[4] denominou "dispositivo" e Latour[5] "rede sociotécnica". Mas Spinoza será aqui convidado na história da psicologia a partir de uma

---

[1]Arthur Arruda Leal Ferreira (Instituto de Psicologia – UFRJ); Beatriz Sancovschi (Instituto de Psicologia – UFRJ); Jerusa Machado Rocha (Instituto de Psicologia – UFRJ).
[2] Brett, G, *Historia de la Psicología*. Buenos Aires, Paidós, 1963
[3] Bernard, W. "Spinoza's influence on the rise of scientific psychology", *Journal of the History of the Behavioral Sciences.* Volume VIII, nº 2, 1972, pp. 208-215.
[4] Foucault, M, "Sobre História da Sexualidade", *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1982.
[5] Latour, B, *Ensamblar el Social*. Buenos Aires, Manantial, 2009.

apropriação, a posteriori, por meio de alguns autores-chave, e uma reflexão atual, a partir das questões destes autores.

Este filósofo é abordado de modo sistemático e propositivo por Lev Vigotski, um dos primeiros autores a lançar mão de uma abordagem histórico-cultural em psicologia. Este constrói sua teoria na primeira metade do século XX na União Soviética, mais especificamente entre os anos de 1924 e 1934. Nesta abordagem, ainda forte e presente nos dias atuais, o diálogo com Spinoza se dá especialmente no esboço de uma Teoria das Emoções,[6] notadamente na conexão entre o conhecimento e as paixões. De modo mais específico a vinculação a Spinoza se reporta a versões materialistas das emoções, conectando-a a autores como William James. O objetivo deste trabalho em um primeiro aspecto é compreender de modo pormenorizado este recurso de Vigotski ao pensamento de Spinoza na composição de uma Teoria das Emoções. Contudo, mais do que um entendimento desta apropriação, buscamos também por meio desta vinculação aos trabalhos de James e Spinoza a proposição de versões mais indeterminadas, complexas, menos reducionistas e dualistas de nossas afecções. Tal como as propostas por Despret[7] que, a partir de uma releitura de James, demonstrará como as emoções nos fabricam.

Apropriações vigotskianas

Vigotski é um importante autor bielorusso que, entre os anos de 1924 e 1934, propõe uma inflexão no desenvolvimento da psicologia.[8] Ao analisar o que estava sendo produzido neste campo argumenta sobre a existência de duas propostas irreconciliáveis. Uma psicologia materialista cujas metodologias baseavam-se, sobretudo, no princípio de causalidade e na ideia de reflexo e, uma psicologia idealista cujas metodologias baseavam-se na introspecção ou descrição e interpretavam os fenômenos psicológicos como atividades espirituais, orientadas para um objetivo e isentas de qualquer conexão material. Apoiado na filosofia de Marx concebe o que ficou conhecido como psicologia histórico-cultural. Esta se afirmava como uma tentativa de síntese neste campo. Em outras palavras, através do materialismo histórico-dialético de Marx, Vigotski e colegas como Luria e Leontiev buscaram construir uma

---

[6] Vygotsky, L, *Teoría de las Emociones*. Madrid, Akal, 2004.
[7] Despret, V., *Ces émotions que nous fabriquen*t. Paris, Le Seuil, 1999.
[8] Vygotsky, L. El significado histórico de la crisis de la psicologia. In: Vygotski, L.S *Obras Escogidas I*. Madrid: Visor, 1997.

abordagem que desse conta da complexidade dos problemas psicológicos. Isto é, que permitisse explicar o psiquismo e a consciência sem abrir mão de seu substrato material.

Neste trabalho interessa-nos dar início a um exame das contribuições vigotskianas para a teoria das emoções, buscando explorar o diálogo do autor com Spinoza. Para tanto nos basearemos no livro *Teoria de las emociones*[9] (Vigotski, 2004). Segundo Córdova[10] este livro representa uma oportunidade para conhecer, de maneira sistematizada, a reflexão teórico-filosófica sobre as emoções efetuada por Vigotski, especialmente os resultados de suas pesquisas realizadas entre 1931 e 1933.

Menos do que apresentar uma nova formulação teórica para as emoções, a proposta do texto em questão nos parece ser antes um balanço histórico das teorias existentes. Citamos:

> Pensamos que debido a esta división del trabajo nos ha tocado en suerte la tarea de reunir y generalizar el material factual inconexo, de descubrir detrás de la lucha de las doctrinas psicológicas concretas la de las ideas filosóficas, de indicar la interpretación filosófica del problema psicológico de los afectos, y por lo tanto de abrir la vía a las investigaciones futuras. Esta tarea solo puede llevarse a cabo mediante un estudio especial. Por eso hemos incluido en el subtítulo de nuestro trabajo las palabras 'Estudio histórico-psicológico', porque ahí vemos una parte indispensable del trabajo de creación de una nueva teoría de las emociones.[11]

Trata-se, a nosso ver, de um movimento similar ao que o autor faz no texto *El significado historico de la crisis* de La psicologia (Vigotski, 1997). No entanto se neste último texto Vigotski conclui apontando uma nova abordagem teórica – a psicologia histórico-cultural, no primeiro ele encerra sem uma proposta efetiva. Apesar disso deixa marcas, através de sua argumentação, de um caminho a seguir. Este envolveria pensar e desenvolver o problema da teoria das emoções em psicologia à luz da teoria das paixões de Spinoza em sua dimensão viva. Citamos:

---

[9] Como as traduções de Vigotski mais confiáveis e próximas ao português estão em espanhol, citaremos nesta língua os títulos e os textos respectivos.
[10] Córdova, A E, *Reseñas. Signos Linguísticos* 4, 2006, p.179-193.
[11] Vygotsky, L, *Teoría de las Emociones*. p.58.

> Por el contrario, creemos que la teoría spinoziana de las pasiones puede presentar para la psicología contemporánea un verdadero interés histórico, no en el sentido de la elucidación del pasado histórico de nuestra ciencia, sino en el sentido de un giro decisivo de toda la historia de la psicología y de su desarrollo futuro. Creemos que, una vez liberada del error, la verdad de esta doctrina superará los problemas fundamentales a los que el conocimiento de la naturaleza psicológica de las pasiones y de toda la psicología del hombre há dado preponderancia, y, sólida y afilada, los resolverá como el diamante corta el cristal. Ayudará a la psicología moderna en lo que es más fundamental y capital, la formación de una idea del hombre que nos sirva como modelo de la naturaleza humana.[12]

A fim de conduzir esta tarefa Vigotski confrontará a teoria de Spinoza com os conhecimentos científicos modernos. Neste contexto começa sua análise a partir das teorias das emoções de James e de Lange, tratando-as por vezes em separado, por vezes da maneira como fazem os principais textos de psicologia, como teoria James-Lange. Em comum James e Lange defendem que as emoções derivam das manifestações corporais e orgânicas. No entanto Lange enfatiza o papel da fisiologia vasomotora, referindo-se principalmente às emoções elementares. Por outro lado, em James, a participação do corpo é tomada em sentido mais amplo abordando tanto emoções elementares quanto superiores. Tal fato gera certa ambiguidade na análise das contribuições jamesianas. Desse modo, Vigotski busca em um primeiro momento demonstrar que tanto Lange quanto James teriam como base filosófica - não explicitada no caso de James e mencionada no caso de Lange - a Teoria das paixões spinoziana. Neste percurso o psicólogo bielorrusso vai, não apenas apontando para as limitações da abordagem organicista (teoria James-Lange), mas também buscando demonstrar o que as teorias de James e de Lange possuem muito mais uma filiação cartesiana que spinoziana. Segundo o autor: "Al estudiar con detenimiento la génesis ideológica y la naturaleza filosófica de la teoría James-Lange, se ve que no está vinculada en absoluto con la teoría de las pasiones de Spinoza, sino con las ideas de Descartes y de Malebranche".[13] Sobre as limitações

[12] Vygotsky, L, *Teoría de las Emociones*. p.59.
[13] Vygotsky, L, *Teoría de las Emociones*. p.83.

da abordagem organicista, elas referem-se principalmente a como explicar determinadas emoções e fenômenos que parecem demandar processos superiores e participação cerebral. Sendo assim a teoria de Walter Cannon, teoria talâmico-cerebral parece para Vigotski explicar melhor o que se passa na relação entre corpo-cérebro-emoção.

Sobre a filiação cartesiana das teorias de James e de Lange, ela não é trivial e demanda de Vigotski uma profunda análise das contribuições de Descartes para o problema das emoções, cuja proposição dualista estaria mais conectada à proposição de James e Lange quanto à articulação corpo-emoção-experiência-cognição-consciência. É curioso notar que neste percurso Vigotski vai procurando demonstrar que no fundo todas as teorias psicológicas das emoções até então são cartesianas, tanto as materialistas (como supostamente as de James e Lange) quanto as espiritualistas (Dilthey).

Neste sentido fundar uma teoria das emoções em bases spinozianas apontaria para possibilidade de resolução de questões até então mal resolvidas. Mas ao retomar Spinoza é preciso fazê-lo no que há de vivo em sua teoria das paixões. Por exemplo, ao referir-se a forma como Dilthey recorre a Spinoza para tentar avançar em seu entendimento das emoções, Vigotski afirma que ele (Dilthey) o faz recuperando o que há de mais antiquado, atrofiado e apagado que são a nomenclatura, a classificação e a definição das emoções. Tudo isto permitiria apenas indicar as condições nas quais um determinado estado mental aparece, mas não o conteúdo dos nossos afetos. Sendo assim a vivacidade da teoria spinoziana estaria mais em seu mecanismo explicativo que recusa tanto o dualismo cartesiano quanto o espiritualismo e o teleologismo e nos problemas que levanta. Por fim:

> Podemos definir en pocas palabras la verdadera relación entre la teoría spinoziana de las pasiones y las psicologías explicativa y descriptiva de las emociones diciendo que en esta teoría, consagrada en el fondo a la solución de un solo y único problema – El de la explicación determinista, causal, de lo que es superior en la vida de las pasiones humanas -, están contenidas, en parte, en la psicología explicativa, que ha conservado la Idea de una explicación causal pero rechazado el problema de lo que hay de superior en las pasiones del hombre, y la psicología descriptiva, que ha rechazado la

> idea de la explicación causal pero ha mantenido el problema de lo que hay de superior en la vida de las pasiones humanas. Así, lo que constituye el núcleo más profundo de la teoría de Spinoza es, precisamente, lo que no existe en ninguna de las dos partes en las que se ha dividido la psicología de las emociones contemporánea: la unidad de la explicación causal y del problema del significado vital de las pasiones humanas, La unidad de las psicologías descriptiva y explicativa del sentimiento.[14]

James e Spinoza, uma composição possível?

Nesta sessão do artigo, utilizaremos o etnopsicóloga e filósofa Vinciane Despret[15] para repropor a questão das emoções de uma forma mais atual. De início é importante destacar que ela discorda da associação James-Lange afirmando que esta está baseada num equívoco. Segundo ela, James, ao romper com a concepção de emoção até então corrente ao afirmar "choro porque estou triste" e não "estou triste e por isso choro", desejava provocar o leitor a questionar a existência de uma consciência ou mente isolada do corpo. Seguindo o argumento da Despret, James se afastaria de uma concepção cartesiana, num movimento de aproximação da tese spinoziana onde é postulado um paralelismo mente-corpo. Embora James se refira a Lange várias vezes em sus "Princípios de Psicologia",[16] critica-o por simplificar e generalizar suas descrições e, sobretudo por se basear apenas no caráter descritivo das emoções.

O interesse que as emoções despertam em James não está nas descrições cansativas de suas manifestações orgânicas, que segundo o autor não apontariam para lugar algum. Em vez de narrações descritivas, o que James procuraria no estudo sobre as emoções é tudo aquilo que elas nos permitem partilhar, dividindo entre diferentes atores um mundo comum. Ele propõe que os romances e os textos filosóficos trazem melhores esclarecimentos sobre o funcionamento das emoções do que as pesquisas científicas de sua época, abordando de forma mais interessante e profunda a questão. Os romancistas sabem explorar muito bem o que as emoções trazem de mais importante, sua dimensão de partilha, de relação. Pois nos fazem travar conhecimento com casos concretos e com os

---

[14] Vygotsky, L, *Teoría de las Emociones*. p.232.
[15] Despret, V, *Ces émotions que nous fabriquen*t. Paris, Le Seuil, 2002, p.249.
[16] James, W, *Princípios de Psicología,* Buenos Aires, Ediciones Glem, 1945.

acasos que nascem a partir daí, "além das belas páginas que nos fazem vibrar com um toque sábio de observação interior".[17] As emoções não existiriam separadas de um encontro que nos fazem deparar com as indeterminações e singularidades que se estabelecem a partir daí. Percebemos assim que para James a emoção sentida situa-se no corpo, nas nossas atitudes enquanto disposições que cultivamos, mas o corpo aqui é pensado como lugar de compartilhamento, a partir dessa zona de indeterminação afetiva que nos faz conectar com o outro, nos empurra para fora de nós mesmos. Segundo tal ponto de vista, James se aproximaria mais de Spinoza do que Descartes, ao contrário do que conclui Vigotski, embora James não chegue a citá-lo de forma explícita em sua obra. Da mesma forma que Despret repensa James numa reconceituação das emoções, é possível retornarmos a Spinoza para repensá-lo em um sentido mais atual do que fez Vigotski. Tomemos alguns aspectos de seus escritos
Uma das teses mais célebres de Spinoza é o denominado paralelismo, que nega qualquer relação de causalidade entre o espírito e o corpo, e que, além disso, proíbe qualquer primazia de um sobre o outro. Com essa proposição, pretende reverter o princípio que fundaria a Moral como meio de dominação das paixões sobre a consciência, como na suposição cartesiana presente no "Tratado das Paixões"[18] de que quando o corpo age a alma padece, e a alma não age sem que o corpo por sua vez padeça. De acordo com a "Ética"[19] em Spinoza, é justo o contrário: o que é ação na alma é ação no corpo, e o que é paixão no corpo é paixão na alma. Não sabemos o que pode um corpo, afirma. Com essa provocação pretende elucidar que o corpo ultrapassa o conhecimento que se tem dele, e que o pensamento por sua vez, ultrapassa a consciência que temos dele, ou seja, a consciência não conhece nada. Segundo Deleuze, Spinoza desvaloriza a consciência como lugar de saber e percebe a existência de um inconsciente do pensamento nesse desconhecido que é o corpo.[20]

Outro componente importante pode ser buscado na Etologia spinoziana. Na *Ética*, Spinoza propõe uma Etologia ao invés de uma Moral, que tanto para os homens quanto para os animais considera em cada caso o poder de ser afetado. Para uma Etologia humana

---

[17] James, W. *La Théorie de L'Émotion*. Paris, Félix Alcan, 1917, p.57.
[18] Descartes, R. *As paixões da alma*. In: Descartes, R. *Discurso do Método e As Paixões da Alma*. Trad. de J. Guinsberg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
[19] Spinoza, B. *Ética*. Tradução Tomaz Tadeu. BH, Autêntica, 2009.
[20] Deleuze, G, *Spinoza. Philosophia Pratique*. Paris: Les éditions de minuit, 1981, p. 28.

devem-se distinguir antes de qualquer coisa dois tipos de afecções: as ações e as paixões. As ações se explicam e são derivadas da natureza do indivíduo afetado, de sua essência. As paixões derivam de fora e se explicam por outra coisa. O poder de ser afetado apresenta-se como potência de agir enquanto for preenchido por afecções ativas, mas como potência de padecer quando for preenchido por paixões. Conforme comenta Deleuze: Para um mesmo indivíduo, ou seja, para um mesmo grau de potência suposto constante dentro de certos limites, o poder de ser afetado permanece também constante dentro desses limites, mas a potência de agir e a de padecer varia profundamente de uma a outra em razão inversa.[21]

Mas não basta distinguir ações de paixões, é preciso ainda distinguir dois tipos de paixões, considerando que o que caracteriza a paixão é preencher nosso poder de ser afetado nos separando de nossa potência de agir. Quando encontramos um corpo exterior que não convêm com o nosso, é como se a potência desse corpo se opusesse a nossa, operando uma subtração. Nossa potência de agir fica diminuída ou mesmo impedida, e as paixões correspondentes são de tristeza. Se ao contrário, encontramos um corpo que convêm com o nosso, numa relação de composição, sua potência se adiciona a nossa. As paixões que nos afetam nesse caso são de alegria e a potência de agir é aumentada. Essa alegria ainda é uma paixão porque tem uma causa exterior, e sendo uma paixão permanecemos separados ainda de nossa potência de agir, pois não a possuímos efetivamente. Entretanto, quanto mais as paixões alegres aumentam nossa potência de ação mais nos aproximamos de um ponto de transmutação, que nos tornará dignos de alegrias ativas. As paixões tristes, portanto, representam o grau mais baixo de nossa potência, uma vez que somos separados no grau máximo de nossa potência de agir. Apenas a alegria nos torna próximos da ação.

Uma terceira indicação vem dos gêneros do conhecimento. De acordo com Deleuze,[22] estes são modos de existência, já que o conhecer não se separa dos diferentes tipos de consciência e dos afetos que lhe correspondem. Spinoza estabelece três gêneros de conhecimento de acordo com os tipos de consciência e o poder de ser afetado de cada uma, que é necessariamente preenchido. O primeiro

---

[21] Deleuze, G, *Spinoza. Philosophia Pratique*. p.41.
[22] Deleuze, G, Spinoza e as três "Éticas". *Crítica e Clínica*. São Paulo, editora 34, 1997, p.166.

gênero se define principalmente pelos signos equívocos, que envolvem o conhecimento inadequado das coisas e das leis. Esse primeiro gênero exprime a nossa existência enquanto não possuímos ainda as ideias adequadas, sendo constituído pelos afetos-paixões que decorrem das ideias inadequadas. O segundo gênero se define pelas noções comuns: a composição das relações, o esforço da razão para organizar os encontros entre modos existentes que se componham, e a substituição dos afetos passivos pelos ativos que decorrem dessas noções comuns. Entretanto, essas noções comuns são ideias gerais, abstratas, que se aplicam apenas aos modos existentes e não permitem conhecer a essência singular que pertence ao terceiro gênero de conhecimento. Este possibilita conhecer as essências, isto é, o atributo não mais tomado como noção comum (ideia geral) aplicável a todos os modos existentes, mas como forma comum (unívoca) à substância da qual ela constitui a essência e às essências de modo contidas na substância como essências singulares.

É a partir de uma experiência emocional, de um engajamento no mundo, e dos gêneros de conhecimento, que sofremos deslocamentos e transformamos nossa maneira de ser e pensar. Despret ao reler James, concebe a emoção como potência de afetar e ser afetado, algo que produz instabilidade no corpo e no pensamento de uma só vez, como se um se dobrasse sobre o outro na construção da experiência. O ritmo indeterminado do mundo faz parte do ritmo do coração, em que "ter um corpo é aprender a ser afetado".[23] Percebemos aí ressonâncias com o pensamento spinoziano em que o mundo só pode ser apreendido, entendido a partir das relações que estabelecemos. Os afetos nos colocam numa experiência de dissolução de fronteiras, possibilitando novas construções e apreensões do mundo e de si mesmo. São os afetos que nos tomam e nos atravessam, que nos transformam e produzem a realidade em que vivemos. O conhecimento não se separa do corpo e dos afetos. O corpo é o lugar da indeterminação, pois é por meio dele que acedemos às composições, produzindo alegrias e tristezas possibilitando a conquista da nossa potência de agir e maiores graus de liberdade.

Ao seguir um caminho argumentativo diferente do de Vigotski - que estava preocupado com as diferenças entre as emoções inferiores e superiores e a possibilidade da psicologia explicar,

---

[23] Despret, V, *Ces émotions que nous fabriquen*t. p.269.

sobretudo, as emoções superiores de maneira satisfatória, recorrendo a Spinoza -, Despret pode enxergar em James uma virtualidade que possibilitou não apenas uma aproximação entre as abordagens de James e da teoria de Spinoza, mas favoreceu a recolocação do problema da emoção na psicologia. Ressaltamos que em seu texto Vigotski reconhece certa ambiguidade na teoria de James a respeito das emoções; no entanto, vê nisto antes uma imprecisão do que uma possibilidade de subversão e afastamento em relação à teoria de Lange e aproximação da teoria de Spinoza. Explorar estas possibilidades de conexão entre as experimentações conceituais de Spinoza, James e Vigotski, buscando novas versões sobre o que entendemos por nossas emoções foi a ambição deste artigo, que concluímos em estado de abertura, indeterminação e afetação. Justamente como supomos ser marcas de nossa própria vida emotiva.

¶De não pensar na morte a não temer a morte

Luís César Oliva[1]

O percurso que aqui apresentaremos pretende dar a compreender o sentido das proposições IV 67 e V 38, mas sobretudo as mudanças entre as duas. Para isso, teremos de reconstruir o caminho demonstrativo de cada uma delas, para então ter a dimensão exata dos avanços que se dão na passagem da parte IV para a parte V a respeito da relação do homem livre com a morte.

A primeira proposição invocada pela demonstração de IV 67 é a IV 63. Por ela começaremos nossa análise: "*Quem é conduzido pelo Medo, e faz o bem para evitar o mal, não é conduzido pela razão*".[2] Quando a mente age, isto é, quando é conduzida pela razão, ou seja, pelas ideias adequadas, ela só pode ter afetos de alegria e desejo, pois a ação resulta da própria essência da coisa como esforço de perseverar no ser, e não de causas externas que a determinem de fora para dentro. Nesta medida, se, enquanto age, o *conatus* do homem diminuísse, isto é, se ele se entristecesse, isto significaria que sua essência, que é esforço de perseverar, produziria sua própria destruição, o que é absurdo. Enquanto age, portanto, a mente só pode ter afetos ativos, que necessariamente são derivados da Alegria e do Desejo, e não afetos de tristeza, que só podem ser passivos. Ora, o Medo é um tipo de tristeza (pela def dos afetos 13: "*O Medo é a Tristeza inconstante originada da ideia de uma coisa futura ou passada de cuja ocorrência até certo ponto duvidamos*"), portanto quem faz o bem apenas por medo do mal não é conduzido pela razão, ou seja, não age.

Por outro lado, conforme o escólio desta proposição: O que fazem os supersticiosos? Na contramão da razão, eles incentivam o medo, justamente aquilo que afasta os homens da ação racional. Com

---

[1] Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

[2] A citações da *Ética* seguem a seguinte edição: Espinosa, B. *Ética*, São Paulo, Edusp, 2015. Como daremos as respectivas proposições, dispensaremos o número de página.

isso disseminam suas próprias obsessões, diminuindo a potência de todos. Por este caminho, os homens não perseguem o bem, ou o útil próprio e comum, mas apenas fogem do mal, mantendo-se determinados externamente pelas causas externas de tristeza.

O corolário que se segue diz que "*Pelo Desejo que se origina da razão, seguimos diretamente o bem e fugimos indiretamente do mal*". A demonstração parte da já invocada proposição III 59, ou seja, assim como o afeto da mente raciocinante não pode ser de tristeza, mas só de alegria, o desejo que se origina da razão só pode originar-se da alegria, mas não da alegria passiva, pois a razão é justamente a mente enquanto ativa. Logo, o desejo que se origina da razão decorre de um afeto ativo de alegria, e tal desejo nós sabemos que não pode ter excesso, por ser a própria essência do homem determinada por si mesma, isto é, autodeterminada. Ora, por IV 8, sabemos que o conhecimento do bem e do mal é o afeto de alegria ou de tristeza enquanto dele somos cônscios. Se o desejo racional só pode ser determinado pela alegria, então este desejo vem do conhecimento do bem, não do conhecimento do mal, que é o próprio afeto de tristeza. Assim, sob a condução da razão, não é o conhecimento do mal que nos guia e sim o do bem, isto é, sob a condução da razão desejamos o bem e só fugimos do mal como implicação indireta da busca do bem, nunca buscando diretamente fugir do mal. Logo, quem vive sob o medo e busca fugir do mal, fazendo o bem só indiretamente, não pode estar sob a condução da razão.

Como mostra o prefácio da parte IV, mal e bem não são coisas, mas modos de pensar que formamos por compararmos as coisas. São, portanto, noções relativas, isto é, que só fazem sentido no interior de uma relação, mais especificamente, de uma comparação. Uma coisa só é boa porque é melhor que outra coisa, a qual, por isso, é considerada má. Mas bens e males são sobretudo relativos a uma terceira coisa singular para a qual algo é bom ou mau: a música é boa para o melancólico e má para o lastimoso. Assim, a comparação só faz sentido quando há um indivíduo como referência. Sem esta referência, não haverá critério para a comparação, visto que algo só pode ser bom ou mau, como explicaram as respectivas definições, porque é útil ou nocivo para o indivíduo tomado como referência.

O escólio da proposição 66 encerra a sequência que apresenta a vida afetiva do homem racional, contrastando-a com a vida afetiva do homem passional, que foi apresentada nas

proposições 1 a 18. Trata-se menos de dois tipos de homens do que de duas dimensões de todos os homens, que podem predominar uma sobre a outra em momentos diversos, sem nunca eliminar-se de todo. Sob as paixões, que derivam de ideias inadequadas, o homem faz o que ignora, ou seja, não sabe o que faz. Sob a razão, o homem é fiel a si mesmo, pois as ideias adequadas são fruto de sua potência própria, faz o que sabe ser primordial na vida, a saber, entender, e deseja isso ao máximo, visto que pela razão realiza mais plenamente o seu esforço de conservar-se no ser. Preso às causas externas e ignorante do que faz, razão pela qual crê ter livre-arbítrio absoluto, o homem passional é servo. Por sua vez, fiel a si mesmo e não determinado externamente, o homem racional é livre. Ele não é livre como Deus, que existe pela sua própria natureza e se determina por si só a agir (definição I 7). O homem existe como efeito de Deus, portanto é por outro, mas na medida em que é racional determina-se a si próprio a agir, o que abrange pelo menos um aspecto da definição de liberdade da parte I.

As próximas proposições vão explorar mais a figura do homem livre, mas nosso foco se limitará à proposição 67, que traz finalmente o tema de nosso trabalho: "*Não há nenhuma coisa em que o homem livre pense menos do que na morte, e sua sabedoria não é uma meditação sobre a morte, mas sobre a vida".* O homem livre é o homem racional, aquele no qual a dimensão racional predomina sobre a passional, embora os homens singulares sejam sempre passionais em alguma medida. Espinosa está autorizado a falar <u>do</u> homem livre em geral se tivermos em vista aquele modelo da natureza humana, apresentado no prefácio desta parte, em relação ao qual dizemos que algo é certamente bom ou mau: bom na medida em que é meio para nos aproximarmos do modelo, mau na medida em que nos impede de alcançá-lo. Este ideal de homem, para Espinosa, quase não pensa na morte.

De fato, enquanto racional, o homem pensa por ideias adequadas, ou seja, ideias que são concebidas apenas pela força de sua própria mente e conforme as leis de sua própria natureza. A morte é a mudança de natureza, isto é, a destruição dela, mesmo que não se passe à condição de cadáver, mas à de um outro ser com diversa proporção de movimento e repouso. Porém, segundo III 4, a destruição de uma coisa não se explica pela essência desta coisa, mas necessariamente pela ideia de uma ou muitas causas externas, isto é,

a morte vem sempre de fora. Portanto, o pensamento adequado não pode produzir a meditação sobre a morte. De fato, pensar na própria destruição dependeria de causas que necessariamente escapam ao nosso conhecimento, logo não poderia constituir um conhecimento adequado. De um lado, no nível ontológico, é contraditório que o homem, pelas forças de sua própria natureza, pense adequadamente na sua morte, o que não só implica tristeza, mas também, se fosse conhecimento adequado, implicaria um *conatus* que envolveria sua própria destruição. De outro lado, gnoseologicamente, é impossível que o homem abranja as causas de sua destruição, como também lhe escapam as causas do começo de sua existência. Com efeito, como mostrou a proposição II 30, só podemos ter conhecimento inadequado da duração de nosso corpo.

Mas não nos antecipemos. A demonstração de IV 67 segue outro caminho. A referência à já discutida proposição 63 mostra que o homem livre não é conduzido pelo medo em geral, do qual o medo da morte é apenas um caso. O corolário da mesma proposição, por sua vez, diz que o desejo racional segue diretamente o bem, e só indiretamente foge do mal. Ora, sabemos que a morte é um mal por IV 39 ("*As coisas que fazem com que se conserve a proporção de movimento e repouso que as partes do Corpo humano têm entre si, são boas; e más, ao contrário, as que fazem com que as partes do Corpo humano tenham entre si outra proporção de movimento e repouso*"). Logo, a morte só é evitada pelo homem livre enquanto isto é consequência indireta da busca do bem, e a fuga da morte nunca é buscada diretamente, e muito menos por medo.

Mas o que é este bem, que o homem livre busca diretamente? Pela proposição 27 sabemos ser um bem aquilo que conduz a entender, mas a proposição invocada aqui é a 24 ("*Agir absolutamente por virtude nada outro é em nós que agir, viver e conservar o seu ser (os três significam o mesmo) sob a condução da razão, e isso pelo fundamento de buscar o próprio útil").* Logo, o que conduz a mente a entender é viver racionalmente buscando o próprio útil, isto é, o bem que o homem livre deseja é uma maneira (racional) de viver, não uma maneira de evitar a morte, ainda que isto resulte necessariamente daquilo. Poucas vezes Espinosa mostrou tão claramente que o *conatus*, como essência do homem, não somente é algo positivo, mas também é totalmente voltado para o positivo, a vida, em vez da fuga do negativo, a morte. Por isso a sabedoria não é

uma meditação sobre a morte, mas sobre a vida. O viver não é um bem relativo como todos os outros, sendo por isso o esforço essencial do *conatus*, a referência última em relação à qual as outras coisas podem ser ditas bens ou males. Morrer não é uma alternativa para uma vida má ou imoral. Diferentemente dos estoicos, a morte nunca pode ser um bem, nem relativo. Ontologicamente, o *conatus* não pode deixar de buscar a manutenção da vida, até mesmo no caso-limite do suicida. Para o sábio, então, é ainda mais impossível, visto que, pelo menos na medida em que é sábio, ele não tem conhecimento inadequado. Daí que, para o homem livre, pensar na morte limite-se a um resquício indireto do seu esforço essencial de vida. Ocorre que o esforço, por não ser a plenitude da essência divina, implica alguma incerteza de realização, típica da duração. Com esta incerteza vem o medo de não conservar a vida, ou seja, o medo da morte, ainda que na pequena medida em que o homem livre ainda pensa nela. Mesmo que reduzido a um mínimo, este medo da morte continua presente no homem livre enquanto ele se sabe mergulhado na duração, e com ela mergulhado no embate com potências externas que o destroem. Nesta medida, pensar pouco na morte e não se orientar pelos medos não significa a supressão do medo da morte. De direito, ele continua de pé.

***

Isto nos conduz ao outro bloco de textos que nos propusemos a examinar, e que agora nos levará à parte V, especialmente à proposição 38. Para reconstruir o percurso até esta proposição, precisamos retornar ao momento em que Espinosa começa a falar da mente sem relação à duração do corpo, mais precisamente na proposição V 22: "*Em Deus, contudo, é dada necessariamente uma ideia que exprime a essência deste e daquele Corpo humano sob o aspecto da eternidade".* A demonstração nos mostra o que é ter uma ideia que exprime a essência do corpo sob o aspecto da eternidade. Aqui não se fala da existência do corpo na duração, mas pura e simplesmente de sua essência. Tal essência é produzida por Deus e, como o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa, é concebida pela essência de Deus com uma necessidade eterna (como diz I 16: *"Da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos"*). Portanto, exprimir sob o aspecto da eternidade é conhecer algo na sua decorrência necessária a partir da essência divina, ou seja, é conhecer

o que segue dos atributos divinos. Este "ser concebido por outro", sendo o outro a essência eterna de Deus, significa um conceito eterno do corpo, isto é, a ação eterna de concepção deste corpo pelo intelecto infinito. Esta é a ideia que exprime a essência de um corpo, ideia que está necessariamente no intelecto divino (por II 3).

E qual é a consequência de haver em Deus tal ideia? É a passagem da eternidade do conhecimento para a eternidade da Mente, como mostrará a proposição 23: "*A Mente humana não pode ser absolutamente destruída com o Corpo, mas dela permanece algo que é eterno*". Diz sua demonstração que Deus tem a ideia que exprime a essência do corpo humano, ideia que é algo que pertence à essência da Mente humana. A demonstração depende, portanto, de que a ideia que exprime a essência do Corpo se identifique (pelo menos em parte) com a ideia do Corpo existente em ato. Só então entra em cena o corolário de II8, para dizer que a Mente humana só dura (isto é, envolve existência atual) enquanto o Corpo dura. Em outras palavras, o apelo ao corolário tem um papel negativo, pois serve para decepar da Mente (ideia do corpo) aquilo que nela é duração. Só isto poderá ser destruído. Mas "isto" não é o todo: o que sobra deste corte é a eternidade da Mente.

Esta bidimensionalidade da existência da Mente é explicitamente ligada às suas maneiras de conhecer na proposição 29: "*O que quer que a Mente entenda sob o aspecto da eternidade, ela não o entende por conceber a existência atual presente do Corpo, mas por conceber a essência do Corpo sob o aspecto da eternidade".* O início da demonstração invoca a proposição 21, a qual provara que as operações da mente que dependem da duração (imaginar e lembrar) só podem dar-se enquanto ela exprime a existência presente do Corpo e por isso concebe a duração (continuação indefinida do existir dos modos). Ora, a eternidade, sendo a existência que segue necessariamente da essência da coisa, não pode ser explicada pela duração, visto que uma decorrência necessária supera as forças da mera continuação indefinida. Logo, não é por ter um conhecimento inadequado da duração, determinado por causas externas que podem eliminá-lo ou coibi-lo, que a Mente terá um conhecimento eterno sobre as coisas, e sim porque, como mostrou a proposição 23, há uma dimensão eterna na Mente, aquela que exprime a essência do Corpo. Aqui não se fala de destruição do corpo, portanto não há por que tirar nada da mente. As duas dimensões convivem: a que exprime a

existência presente do Corpo e a que exprime a essência eterna do Corpo, mas só a última é compatível com o conhecimento *sub specie aeternitatis* e só a primeira com o conhecimento da duração.

Não será possível desenvolver aqui o complexo tema do Amor intelectual de Deus, nem o do terceiro gênero de conhecimento, do qual aquele decorre, mas para nosso escopo não poderemos deixar de examinar a proposição 37: "*Nada é dado na natureza que seja contrário a este Amor intelectual, ou seja, que possa suprimi-lo*". A demonstração diz que este amor segue necessariamente da natureza da Mente enquanto é considerada como verdade eterna pela natureza de Deus. Ora, a parte II da *Ética* nos ensinou que uma ideia é uma afirmação e que a mente é uma ideia. Se a Mente é uma verdade eterna, sua afirmatividade nunca poderá ser negada, como também não poderão ser negadas todas as suas decorrências necessárias. Tal é o caso do Amor intelectual, que, portanto, nunca pode ser contrariado. O que nos interessa aqui, entretanto, é que se a base da demonstração é o caráter de verdade eterna da Mente, nada pode ser contrário à Mente enquanto é eterna. Insuprimível e imperecível enquanto uma ideia que exprime a essência do Corpo, ela não está sujeita ao axioma da parte IV[3], como Espinosa alertará no escólio subsequente. É somente na duração que as coisas singulares estão fadadas a ser destruídas por outras mais potentes. Enquanto essências eternas, com o perdão do truísmo, elas são eternas.

Agora temos todos os elementos para compreender a proposição V 38: *"Quanto mais a Mente entende as coisas pelo segundo e pelo terceiro gêneros de conhecimento, tanto menos padece dos afetos que são maus, e menos teme a morte".* A demonstração parte de II 11, pela qual sabemos que a Mente é a ideia de uma coisa singular existente em ato, ou seja, a essência da Mente é ser um conhecimento. Porém este conhecimento será necessariamente inadequado em parte e adequado em parte. Quanto mais for adequado, isto é, de segundo e terceiro gênero, tanto maior será sua parte eterna, que permanece. Ora, a proposição anterior já mostrara que nada é contrário ao Amor intelectual, justamente por ele ser eterno. Logo, esta parte eterna da Mente, amplificada pelos conhecimentos de segundo e terceiro gênero, será tanto mais ampla e a Mente será

[3] "*Na natureza das coisas, não é dada nenhuma coisa singular tal que não se dê outra mais potente e mais forte do que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais potente pela qual aquela pode ser destruída".*

tanto mais protegida contra os afetos contrários à sua natureza, os quais, segundo IV 30, são ditos maus.

A discussão explícita sobre a morte ficará para o escólio. Como vimos, a proposição IV 67, não invocada agora, já dizia que não há nenhuma coisa em que o homem livre pense menos do que na morte. O homem livre da parte IV completava a descrição do modelo de natureza humana virtuosa que fora apresentado no prefácio daquela parte. Ele era pensado, porém, na duração, por mais que o seu bem seja aquilo que conduz a entender. Este bem era pensado como realização mais perfeita do esforço para perseverar na existência, esforço que só tem sentido no contexto da duração, em que a existência de contrariedades nos obriga a nos esforçarmos. Tanto estávamos no contexto da duração, que o útil, como condição para alcançar o bem, era assim apresentado em IV 38: "*É útil ao homem o que dispõe o Corpo humano tal que possa ser afetado de múltiplas maneiras ou o que o torna apto a afetar os Corpos externos de múltiplas maneiras; e tanto mais útil quanto torna o Corpo mais apto a ser afetado e afetar os outros corpos de múltiplas maneiras; e, inversamente, é nocivo o que torna o Corpo menos apto a isto".* Portanto era no terreno das afecções do corpo, ou seja, na duração do corpo, que esse útil se definia. Ora, sabemos que, enquanto o corpo dura, a Mente também dura, mesmo que esta maneira de durar seja simultânea à ação eterna de conhecer adequadamente.

A proposição V 38 de certo modo também dialoga com a duração, pois, diferentemente das anteriores, fala de "padecer menos" e "temer menos a morte", ou seja, ainda que reduzida, a contrariedade está presente, mas o foco principal é outro. Enquanto na parte IV Espinosa falava de como o homem se relaciona com a duração, de modo a caracterizar sua liberdade no interior da duração, aqui Espinosa se foca na dimensão eterna que, enquanto tal, é imune às contrariedades da duração. O autor destaca que, na medida em que o homem entende, não faz sentido falar de afetos maus ou de morte, e quanto maior for a dimensão racional deste homem, mais sem sentido será o medo para sua mente como um todo, daí a estrutura do enunciado: quanto mais..., tanto menos...

Por sua vez, diz o escólio: "*Donde entendemos aquilo que mencionei no Esc. da Prop. 39 da parte 4 e que prometi explicar nesta parte; a saber, que a morte é tanto menos nociva, quanto maior é o conhecimento claro e distinto da Mente e, por conseguinte, quanto mais*

a Mente ama a Deus". Ora, o que havia dito o enunciado de IV 39? "*As coisas que fazem com que se conserve a proporção de movimento e repouso que as partes do Corpo humano têm entre si, são boas; e más, ao contrário, as que fazem com que as partes do Corpo humano tenham entre si outra proporção de movimento e repouso".* Conforme seu escólio, é a perda daquela proporção de movimento e repouso que constitui a diferença entre a vida e a morte. E o que faz a vida, ou seja, a manutenção da mesma proporção de movimento e repouso entre as partes, ser certamente boa? Ela permite que o Corpo seja apto a afetar e ser afetado e, simultaneamente, que a mente entenda. Não se trata de dizer que a vida se subordina ao conhecimento. Ao contrário, por essência o homem é esforço de perseverar no ser e não há nada anterior a isso. Porém, na medida em que conhece adequadamente, a Mente não precisa temer a morte, pois a morte é destruição, a destruição deve-se à contrariedade, e a contrariedade não existe na dimensão eterna da Mente, como vimos ao falar do Amor intelectual de Deus.

Portanto, se na parte IV era dito que o homem livre quase não pensa na Morte, visto que se guia pela busca do bem e só secundariamente pela fuga do mal, na parte V vemos que mesmo este pensamento raro do homem livre não lhe provoca medo, enquanto é livre, pois nesta medida ele conhece adequadamente e não está sujeito à contrariedade e à morte. Por isso o escólio de V 38 diz que quanto maior é o conhecimento adequado e o consequente Amor a Deus, tanto menos a morte é nociva. A morte perde a nocividade porque seu poder afetivo sobre nós, sua capacidade de produzir em nós a paixão do medo, fica reduzida a uma parte cada vez menor da mente, conforme a dimensão eterna vai ganhando amplitude por meio do conhecimento adequado. O medo da morte não diminui porque o conhecimento vai diminuindo a incerteza sobre a vinda de um mal. Mais do que redução da intensidade de meu afeto em relação a um mal, estamos falando da gradativa redução da esfera da mente na qual esse mal, e mesmo qualquer mal, faça sentido. Afinal, considerando que é apenas na duração que a aproximação do modelo da natureza humana pode dar-se, por que falar de bens e males na eternidade? Na parte V, ao sentirmos e experimentarmos nossa dimensão eterna e nos atermos só a ela, não estamos dando alguma concretude ao que era mera hipótese na proposição 68 da parte IV

(*"Se os homens nascessem livres, não formariam nenhum conceito de bem e mal enquanto fossem livres"*)?

Não há conflito entre o homem livre da parte IV, que quase não pensa na morte, e o homem livre da parte V, que enquanto é livre não teme a morte. O primeiro é o homem racional voltado para sua relação com a duração, reordenando-a, mas sem separar-se dela, daí que se guie sempre pela vida, e só indiretamente pela morte, mas sempre sob a égide do axioma da parte IV. O segundo é este mesmo homem, mas pensado exclusivamente na sua dimensão eterna. Poder-se-ia objetar que o segundo é uma abstração, mas é a ele, mais do que ao primeiro, que Espinosa atribui a concretude de uma experiência que todos temos, a experiência da eternidade.

VIRTUDE OU FORTALEZA DO ÂNIMO

Ravena Olinda Teixeira[1]

A última proposição da quinta e última parte da *Ética* nos diz que a felicidade não é um prêmio da virtude, mas a própria virtude. Essa passagem pode gerar problemas se não tivermos claro o que Espinosa entende por virtude e qual a sua relação com o conceito espinosano de felicidade. No *Tratado Político,* Espinosa escreve que: "não está mais em nosso poder possuir mente sã que possuir corpo são".[2] Sendo assim, como os homens podem usar a liberdade e a vontade para agir de acordo a virtude se eles não têm poder absoluto para controlar suas mentes, ações ou desejos?

Quando pensamos na palavra virtude ou mesmo quando a buscamos em qualquer dicionário, encontramos que se trata de uma qualidade ou de uma ação moral. No nosso contexto atual, ela parece ser entendida como uma espécie de inclinação ou tendência para fazer o que é considerado moralmente bom ou como uma ação que deve ser praticada para alcançar aquilo que é considerado moralmente correto. Jean Starobinski, em *A transparência e o obstáculo*, entende a virtude como um tipo de conhecimento do bem e do mal por meio do qual o homem pode obter uma vitória voluntária sobre o mal.[3]

A virtude é uma questão filosófica antiga. Na Grécia, o *Mênon* de Platão discute se a virtude (*ἀρετή)* pode ou não ser ensinada.[4] Aristóteles considera que "a felicidade é uma certa atividade da alma

---

[1] Doutoranda em Filosofia na Universidade de São Paulo – USP.

[2] Espinosa. B *Tratado Político*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, cap. 2, §6.

[3] Starobinski, J. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*; seguido de sete ensaios sobre Rousseau. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

[4] Platão. *Mênon*. Rio de Janeiro; Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001. A primeira nota dessa edição nos adverte que os tradutores poderiam traduzir *ἀρετή* por virtude ou por excelência, e destacam que a palavra grega não pode ser vinculada ao atual sentido de virtude, impregnado de valores cristãos que são alheios ao espírito grego. No contexto grego, *ἀρετή* significa uma vida feliz ou aquilo que é indispensável para alcançá-la.

em conformidade com a virtude perfeita".[5] De maneira geral, a virtude aristotélica significa excelência, força ou a capacidade de aperfeiçoamento que não se restringe apenas aos homens. O filósofo do Liceu entendia que cada ser vivo pode exercer sua virtude. A virtude do pássaro, por exemplo, é voar mais rápido, a do homem é agir conforme a razão.

No entanto, no final do primeiro livro que compõe a obra que conhecemos como *Ética a Nicômaco*, o autor explica que existem dois tipos de virtudes: intelectuais e morais. A sabedoria, o entendimento e a prudência são do primeiro tipo, ao passo que a generosidade e a temperança são do segundo. Distingui-las em dois tipos faz com que Aristóteles considere que as primeiras (virtudes intelectuais) sejam produzidas pela instrução e reforçadas pela experiência e pelo tempo, mas as segundas (virtudes morais) são produtos do hábito. O autor é decisivo ao dizer que nenhuma virtude moral é engendrada pela natureza e sim adquirida pelo exercício, ou seja, pelo hábito (*ethos*).

Aristóteles considera que a virtude moral é "uma qualidade segundo a qual se age da melhor forma em relação aos prazeres".[6] Ou seja, ao contrário de Sócrates e Platão, a virtude não é um hábito do intelecto, e sim uma disposição de caráter adquirida e reforçada pela repetição dos atos. As virtudes morais são produtos da vontade, pois são "certas formas de escolha ou, de um modo ou outro, envolvem escolha".[7]

A nossa palavra deriva da versão latina *virtù,* que significa força viril ou poder que uma coisa tem para produzir um efeito. No entanto, talvez por influência das filosofias cristãs, aos poucos a ideia antiga de virtude como um poder para produzir um efeito foi ganhando um aspecto mais moral, passando a significar o esforço que os homens fazem para agir em conformidade com o que é moralmente certo ou para praticar o que é moralmente considerado bom. Esse esforço é condicionado pela vontade, entendida como *liberum arbitrium*.

Para Santo Agostinho, por exemplo, a virtude é um hábito do bem. Na sua interpretação, apesar do homem ser naturalmente bom, por ser imagem e semelhança de Deus, ele pode ser tanto virtuoso quanto vicioso. A liberdade, mais precisamente o livre arbítrio, é o

---

[5] Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. Bauru, SP: EDIPRO, 2007, Livro I, §13, p. 62.
[6] Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. Bauru, SP: EDIPRO, 2007, Livro II, §3, p. 72.
[7] Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. Bauru, SP: EDIPRO, 2007, Livro II, §5, p. 75.

que possibilita que o homem possa agir em conformidade com a virtude ou não. A virtude é como uma purificação da alma, atingida pela prática da liberdade ao escolher agir em conformidade com o que é moralmente bom. Portanto, é a liberdade e a prática do bem o que possibilita que um homem seja ou não virtuoso, ao passo que as paixões da alma dificultam o agir virtuoso do homem.

Ao nos falar sobre as virtudes cardeais, Agostinho nos diz que a temperança é "a virtude que coíbe as paixões".[8] Dessa maneira, ele ensina que para ser feliz é preciso, pela boa vontade, purificar a alma pelo exercício da virtude. Ou seja, são as boas práticas morais que conduzem o homem à liberdade e ao amor divino.

Espinosa nos parece dizer o contrário, ao escrever no escólio da última proposição da quinta parte, que "ninguém goza da beatitude porque coibiu os afetos, mas, ao contrário, o poder de coibir a lascívia origina-se da própria beatitude".

Para entender esse enunciado, primeiro temos que entender o conceito espinosano de virtude. O conteúdo das proposições da quarta parte da *Ética* sobre a virtude nos faz ver que esse conceito não está muito alinhado ao pensamento comum. Enquanto Descartes ensinava a Elisabeth que o arrependimento é uma "virtude cristã que serve para fazer com que nos corrijamos",[9] Espinosa escreve na *Ética* que a humildade não é uma virtude, mas uma paixão e que "quem se arrepende do que fez é duas vezes miserável ou impotente". Por essa passagem notamos que Espinosa afasta totalmente o significado moral da palavra virtude e que nosso filósofo está, nesse sentido, mais próximo do que pensava Maquiavel.

Virtú é um dos conceitos mais importantes de O *Príncipe*. Maquiavel abre esse clássico da filosofia política explicando que todos os estados, quer sejam repúblicas quer sejam principados, foram conquistados ou com armas ou por fortuna ou por virtude.

Ainda que todos os homens tentem percorrer os mesmos caminhos abertos por outros e ajam imitando aqueles que consideram como grandes, eles não conseguem repetir tudo e nem igualar sua *virtú,* porque Maquiavel nos afirma no capítulo VI de *O Príncipe* que a virtude é algo que pertence aos *Grandes*. Nesse mesmo

---

[8] Agostinho. *Diálogo sobre o livre arbítrio*. Lisboa: Casa da Moeda, 2001, p 125.
[9] Descartes. Carta de Descartes a Elisabeth 3 de Novembro de 1645 in *Medicina dos Afetos*. Oeiras: Celta Editora, 2001, p.102.

capítulo, o filósofo afirma que os príncipes encontram maiores ou menores dificuldades para manter seus poderes, conforme seja maior ou menor a *virtú* de quem os conquistou. Essa ideia destaca, como é de se esperar de um filósofo renascentista, que Maquiavel resgata ou pelo menos se reaproxima do sentido grego desse conceito. Isso que dizer que longe de ser uma qualidade moral ou uma ação voluntária para realizar boas obras, a virtude é uma habilidade política, uma espécie de destreza ou a astúcia necessária para que um príncipe consiga se manter no poder, ao conseguir manter o Estado, a constituição política da cidade.

Para Maquiavel, a fortuna pode ser entendida como aquela que produz as ocasiões, a *occasio*. Essas ocasiões podem tornar os homens afortunados, mas é a sua excelente *virtú* que faz com que eles possam reconhecer essa ocasião. No capítulo VII, por exemplo, Maquiavel faz uma comparação entre aqueles que somente pela fortuna tornaram-se príncipes. Ele diz que tal mudança foi feita com pouco esforço, mas que é preciso de muito esforço para manter a nova condição. Porque se apoiam exclusivamente na vontade e na fortuna de quem lhes concedeu o poder. Tais coisas são volúveis e instáveis. Os estados que nascem subitamente, como todas as outras coisas da natureza que nascem e crescem depressa, não podem formar raízes e ramificações e por isso sucumbem na primeira tempestade. Todavia, se esses que se tornam príncipes possuírem *virtù,* podem se preparar rapidamente para conservar aquilo que a fortuna lhes ofertou.

Maquiavel nos ensina que a fortuna faz com que os homens enfrentem grandes dificuldades e defrontem-se em seu caminho com perigos que só podem ser superados com a *virtú.* Portanto, para Maquiavel a virtude é como uma força de ânimo, mas não é qualquer tipo de força, porque o filósofo adverte que não se pode chamar de *virtù*: "assassinar os seus concidadãos, trair os amigos, ser sem palavra, sem piedade, sem religião: modos desses podem fazer adquirir império, mas não glória".[10] Ela seria melhor definida como a "grandeza do seu ânimo a suportar e superar as coisas adversas"[11] ou

[10] Maquiavel, N. *O príncipe*. São Paulo: Editora 34, 2017, p.141.
[11] Maquiavel, N. *O príncipe*. São Paulo: Editora 34, 2017, p.141.

como uma espécie de fortaleza. Aquele que tem *virtù* constrói seu império com bastante fadiga, mas necessita de pouca para o manter.[12]

Na quarta parte da *Ética* vemos que Espinosa também escreve sobre a fortuna, mas por conta da fundamentação ontológica da primeira parte, sabemos que ela não tem o mesmo sentido que tinha para os gregos, os estoicos, os cristãos e mesmo para Maquiavel. A fortuna não é a deusa do acaso, nem da boa nem da má sorte, porque o acaso e a sorte não são produtos da contingência. Como já sabemos pela proposição 29 da primeira parte: "Na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e a operar de maneira certa." Com essa afirmação, Espinosa retira a realidade ontológica da fortuna que deixa de ser uma deusa e passa a ser uma coisa não existente.

Todavia, nas definições da quarta parte, Espinosa diz que chama de contingente as coisas singulares porque não encontraremos nada que ponha necessariamente nem exclua necessariamente a sua existência, se prestarmos atenção somente à suas essências. Isso quer dizer que as coisas singulares não são impossíveis, por não serem contraditórias e nem são necessárias por sua própria essência, tal como é a substância. Elas são necessárias porque são produções necessárias, mas como os homens ignoram as causas que determinam tais coisas, elas são consideradas por eles como se fossem contingentes. No corolário 1 da proposição 44, ainda na segunda parte da *Ética*, ele já explica que é só por conta da imaginação que contemplamos as coisas como contingentes. Ou seja, na verdade todas as coisas são necessárias, mas como não conhecemos das coisas singulares a sua duração, nós as imaginamos como se fossem contingentes. Por isso, o corolário da proposição 31 da segunda parte diz:

Donde segue que todas as coisas particulares são contingentes e corruptíveis, pois não podemos ter nenhum conhecimento adequado e é isso que por nós deve ser entendido por contingência e possibilidade de corrupção das coisas. Com efeito, afora isso, não é dado nenhum contingente.

A contingência é, na verdade, mais um resultado inadequado dos limites de nossa capacidade de conhecer, que nos leva a

---

[12] A imagem de uma fortaleza ilustra que a virtude é para Maquiavel aquilo que para ser construído exige muito trabalho e muita força, mas que depois de edificada tornará menos trabalhoso manter-se seguro por estar sendo protegido por ela.

apreendê-las apenas por meio de suas imagens. Sendo assim, quando Espinosa diz que os homens são escravos da fortuna, significa dizer que eles são escravos de um conhecimento inadequado diante das coisas, da ignorância de si mesmos e de seus próprios afetos.[13]

Ao anunciar o escopo da terceira parte da *Ética*, Espinosa diz que tratará sobre a natureza e a força dos afetos (*affectuum viribus*). Na tradução de Tomaz Tadeu lemos: "da natureza e da virtude dos afetos".[14] Isso ocorre porque, como veremos ao longo desse texto, Espinosa considera que potência e virtude são a mesma coisa. Como já sabemos o que significa potência, vejamos um pouco mais o que Espinosa pensa por virtude.

As definições para esse conceito aparecem principalmente nas proposições 20 a 25 da quarta parte da *Ética*. Espinosa nos diz que longe de ser uma prática para purificar a alma das paixões, a virtude não é nada outro senão a própria potência humana.[15] E "o esforço para se conservar é o primeiro e o único fundamento da virtude." Agir virtuosamente não significa ter práticas e hábitos considerados moralmente bons, e sim agir segundo as leis de sua própria natureza, ou seja, buscar conservar-se na existência, antes de tudo, inteligir[16]. "Logo, agir por virtude nada outro é em nós que agir, viver e conservar o seu ser sob a condução da razão".[17]

A proposição 23 da quarta parte da *Ética*, quando afirma que "o homem não pode absolutamente ser dito agir por virtude enquanto é determinado a fazer (agir) algo por ter ideias inadequadas[...]", introduz uma diferença (qualificação) entre *conatus* e virtude, porque o *conatus* é o esforço que faz o homem perseverar em seu ser e que o determina a agir, produzindo desejos que "podem originar-se tanto de ideias adequadas quanto de inadequadas";[18] todavia, a virtude, como nos explica a proposição 23 da quarta parte,

---

[13] Espinosa entende a fortuna como uma questão de ignorância que tem como causa o desconhecimento da ordem necessária da natureza. Conforme podemos observar pelo capítulo 3 do *Tratado Teológico Político* e também pelo escólio da proposição 49 da segunda parte da *Ética*.
[14] Espinosa. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, EIII, Prefácio.
[15] Espinosa. *Ética*. São Paulo: EdUSP, 2015, EIVP20.
[16] Podemos dizer que existe uma primeira virtude que é o exercício mesmo do próprio conatus; por isso ele está "para além de bem e mal", ou aquém da moral. A virtude enquanto "inteligir" é uma potência que, por assim dizer, vem depois, uma "virtude segunda" que, no entanto, é a "verdadeira virtude", resultado de uma árdua experiência do próprio *conatus*.
[17] Espinosa, B. *Ética*. São Paulo: EdUSP, 2015, EIVP24D.
[18] Espinosa, B. *Ética*. São Paulo: EdUSP, 2015, EVP4S.

só pode ser dita quando os homens agem determinados por ideias adequadas.

A proposição 26 reitera que agir por virtude é agir sob a condução da razão. Chaui interpreta que a virtude é o "*ingenium* de cada um quando seu corpo e sua mente são causa adequada", e que despojada de todos os imperativos normativos, virtude para Espinosa significa atividade, ou seja, estar *sui juris.*[19]

Chaui também nos ensina que a quarta parte da *Ética* revela uma relação de identidade entre a virtude e "a razão como desejo".[20] Como já sabemos que a razão não postula nada que seja contra a própria natureza humana nem mesmo algo que esteja acima da força humana, ela na verdade postula aquilo que reforça e favorece a própria conservação do *conatus.* Assim, os *dictamia rationis* operam da mesma maneira que a virtude quando esta é definida como: "agir pelas leis da sua própria natureza".[21] Por isso, Chaui escreve que a virtude é a "realização racional da autoconservação".[22] Em outras palavras, a virtude espinosana não é redutível a ideais abstratos ou de condutas baseados em valores morais externos: "A virtude, ao contrário, não está além do ser, agir e viver em ato, jamais posta numa finalidade que nos levaria a uma felicidade e a um bem situados além de nós".[23]

Por fim, enquanto o *conatus* é a disposição interna para preservar e aumentar a potência, a virtude é estar consciente dessa disposição interna, ou melhor, é a própria consciência dessa potência. Assim como desejo é o nome que Espinosa dá à consciência do *conatus*. Se podemos interpretar que perseverar é resistir e se podemos dizer que c*onatus* é resistência, a virtude seria como uma fortaleza, por ser uma firmeza de ânimo que se constrói quando se tem consciência da força dos afetos e da força interna que é preciso manter para estar *sui juris*.

Se Maquiavel rompe com a tradição cristã por considerar que a virtude é uma capacidade de agir diante de situações imprevistas, uma habilidade, maleabilidade, disposição ou força para enfrentar a face ruim da fortuna, Espinosa, por sua vez, faz o mesmo já quando desfaz o laço que prendia vontade – querer ou não querer – e desejo –

---

[19] Chaui, M. *A Nervura do Real*, V2, São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2016, p. 406.
[20] Chaui, M. *A Nervura do Real*, V2, São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2016, p. 421.
[21] Espinosa, B. *Ética*. São Paulo: EdUSP, 2015, EIVP23S.
[22] Chaui, M. *A Nervura do Real*, V2, São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2016, p. 422.
[23] Chaui, M. *A Nervura do Real*, V2, São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2016, p. 429.

apetecer ou ter aversão. Esse laço, segundo Chauí, era o que levava desde Aristóteles a definir a virtude como "o desejo determinado pela vontade guiada pela razão".[24] Isso ocorre porque *vontade* em Espinosa não é uma faculdade livre da mente que impulsiona o homem a escolher entre x ou y; ela é o ato de afirmar ou negar algo como verdadeiro ou falso. Vontade é uma volição singular que apenas reforça uma escolha já determinada. Portanto, longe de ser uma ação da ou contra a vontade, a virtude é mais do que seguir padrões meramente externos e morais; ela é, antes de tudo, seguir a si mesmo, determinar-se internamente. Virtude em Espinosa é simplesmente a potência de ser o que se é: "pois [...] a virtude nada outro é que agir pelas leis da própria natureza",[25] enquanto a servidão é "a ausência de proporção entre a força da potência singular e as forças das potências externas".[26]

Como já dissemos, a virtude espinosana é uma espécie de fortaleza interna, uma firmeza do ânimo, que só pode ser construída quando se tem consciência da sua própria força e da força dos afetos. Nesse sentido, para concluir nossa aproximação entre Espinosa e Maquiavel, o capítulo VII de *O Príncipe* nos diz que existem duas maneiras de conseguir os principados: ou pela fortuna ou pela virtude. O filósofo nos explica que pela fortuna é fácil conseguir um principado, mas é difícil mantê-lo, enquanto que pela virtude é o contrário.

Pelo que já vimos nos tópicos anteriores, podemos comparar as duas maneiras pelas quais Maquiavel nos diz que é possível conquistar um principado com a produção dos afetos de alegria segundo Espinosa. Sabemos que, em geral, também existem duas maneiras de se produzir alegria: a alegria passiva é como se fosse um principado conquistado pela fortuna, pois ela é mais fácil de ser produzida porque vem de fora, do acaso dos encontros. No entanto, por depender de causas externas, é instável e frágil; ao passo que o segundo tipo de alegria é ativo, o que o faz mais difícil de ser construído por ser interno, porém mais estável e mais potente. Por isso a Definição 8 da quarta parte da *Ética* diz que: "Por virtude e potência entendo o mesmo; isto é a virtude, enquanto referida ao homem, é a própria essência ou natureza do homem, enquanto tem

---

[24] Chaui, M. *A Nervura do Real*, V2, São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2016. p. 266.
[25] Espinosa, B. *Ética*. São Paulo: EdUSP, 2015. EIV13S.
[26] Espinosa, B. *Ética*. São Paulo: EdUSP, 2015. EIVP18S.

poder de fazer algumas coisas que só pelas leis de sua natureza podem ser inteligidas."

Dessa maneira, notamos que a virtude não é uma tendência ou uma prática moral, mas a própria potência humana quando exercida por si mesma, sem coerção, ou seja, livre. Como reitera o *Tratado Político*: "Porque a liberdade é uma virtude, ou seja uma perfeição: por isso tudo quanto no homem é sinal de impotência não pode ser atribuído à sua liberdade".[27] Todavia, o mesmo texto nos adverte que essa liberdade não pode, em relação aos homens, ser dita absoluta, haja vista que "não está em poder de cada homem usar sempre da razão e estar no nível supremo da liberdade".[28] Como já nos dizia o parágrafo 6 do segundo capítulo do *Tratado Político* conforme citado no primeiro parágrafo do presente texto.

[27] Espinosa. B. *Tratado Político.* São Paulo: Martins Fontes, 2009, cap. 2, §7.
[28] Espinosa. B. *Tratado Político.* São Paulo: Martins Fontes, 2009, cap. 2, §8.

EL CONCEPTO DE ACCIÓN EN SPINOZA

María Jimena Solé[1]

Creo que el concepto de obrar/actuar (en latín es el verbo *agere*) es uno de los conceptos centrales –si no el central– para comprender de la filosofía de Spinoza. Es el concepto que permite estructurar sus diferentes teorías (ética, gnoseología, ontología y política) en una unidad sistemática. Además, considero que es la clave para entender el *espíritu* del spinozismo como una filosofía práctica. Mi propuesta en esta intervención es detenernos en el análisis de su significado específico, comprender su originalidad, para luego plantear algunas consecuencias, algunas líneas para continuar pensando.

Detengámonos primero en el concepto de acción. Existen pocos escritos académicos que aborden la filosofía de Spinoza, que se hayan ocupado específicamente de este concepto.[2] Curiosamente, la mayoría de los léxicos que apuntan a clarificar los conceptos centrales de la doctrina spinoziana no incluyen entrada para "*agere" o "actio*". En el *Continuum Companion to Spinoza* sí encontramos esta entrada, en la que Chantal Jaquet distingue dos sentidos del término. Uno general, que la autora conecta con el concepto cartesiano de acción, por considerarla como el ejercicio de un poder. Y un sentido particular, propio de Spinoza, técnico, que opone acción a pasión. "Acción es una clase de afecto que resulta de una causa adecuada o total (…), mientras que la pasión es una clase de afecto que resulta de una causa inadecuada o parcial (…)",[3] establece Jaquet. En general, en

[1] CONICET - Universidad de Buenos Aires.

[2] Entre las más interesates, se encuentra Levy, Lia, "Considerações preliminaries sobre as noções de ação e libertdade em Espinosa: Contingência e temporalidade". *Revista de Filosofía Política*. Nova Serie 6, 2000.

[3] "Action is a kind of affect which results from an adequate or total cause (…), while passion is a kind of affect which results from an inadequate or partial cause (…)." (Jaquet, Ch., "Actio" en Wiep van Bunge, Henri Krop, Piet Steenbakkers, Jeroen M.M. van de Ven (eds.), The Continuum Companion to Spinoza, Londres/Nueva York, Continuum, 2011, pp. 143-144).

la bibliografía especializada la noción de acción en Spinoza es considerada en este segundo sentido, que Jaquet le atribuye como peculiar, en conexión con la teoría de los afectos.[4]

El único artículo que encontré dedicado exclusivamente a esta noción es el de Olli Koistinen, incluido en el *Cambridge Companion* a la *Ética* de Spinoza. Si bien el autor señala las diferencias que existen entre Spinoza y Descartes, termina por ofrecer una reducción del concepto spinoziano de acción a un modelo explicativo cartesiano y dualista. Koistinen propone que el sitio de la agencia real se encuentra en el entendimiento, y que es independiente del cuerpo. "Así pues," dice el autor, "en Spinoza hay lugar para una batalla entre el intelecto y el cuerpo. La acción característica de la parte de la mente que es independiente del cuerpo, consiste en pensar mediante ideas adecuadas, lo cual podría ser descrito como pensar adecuadamente".[5]

La lectura que presenta Koistinen niega de manera abierta uno de los aspectos más originales y desafiantes de la doctrina spinoziana: el paralelismo mente/cuerpo establecido de manera clara en la segunda parte de la *Ética*. En este sentido, es para nosotros inaceptable y errado. Nos sirve, sin embargo, como advertencia. Porque, según mi punto de vista, la lectura de Koistinen hace referencia a la que quizás sea la principal dificultad a la hora de pensar el concepto específicamente spinoziano de acción, esto es, el error de atribuir la acción a la mente.

Veamos qué dice explícitamente Spinoza acerca de la acción. En la segunda definición de la tercera parte de su *Ética*, establece:

> Digo que *obramos*, cuando ocurre algo, en nosotros o fuera de nosotros, de lo cual somos causa adecuada; es decir (por la definición anterior),[6] cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de

---

[4] En Deleuze esto es muy claro. Véase Deleuze, G. *Spinoza philosophie practique*, Paris, Minuit, 1981.

[5] "Thus, there is room in Spinoza for a battle between the intellect and the body. The characteristic action of the body-independent part of the mind is thinking through adequate ideas, which could be described as adequate thinking." (Koistinen, Olli, "Spinoza on Action", en *Idem*. (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 184).

[6] La definición anterior dice: "Llamo *causa adecuada* aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma. Por el contrario, llamo *inadecuada* o *parcial* aquella cuyo efecto no puede entenderse por ella sola." (E III, def. 1)

> nosotros, que puede entenderse clara y distintamente en virtud de ella sola. Y, por el contrario, digo que *padecemos*, cuando en nosotros ocurre algo o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial (E III, def. 2).[7]

Obrar o actuar consiste en ser causa adecuada de algo, lo que significa que el efecto se entiende clara y distintamente en virtud de la naturaleza de la causa. Padecer, en cambio, es ser causa parcial de algo, esto es, que el efecto no se entiende clara y distintamente en virtud de la sola naturaleza de la causa, sino que requiere de otras causas para producirse.

¿Cuándo somos, nosotros seres humanos, modos finitos de la sustancia, causa adecuada? ¿Cuándo obramos? La primera proposición de *Ética* III dice:

> Nuestra alma obra ciertas cosas, pero padece ciertas otras; a saber: en cuanto que tiene ideas adecuadas, entonces obra necesariamente ciertas cosas, y en cuanto que tiene ideas inadecuadas, entonces padece necesariamente ciertas otras (E III, 1).

Una lectura rigurosa de esta proposición permite decir que, según Spinoza, pensar, formar una idea adecuada *es* actuar. Percibir, captar una idea inadecuada *es* padecer.[8] Ahora bien, esta identificación entre acción-pensar adecuadamente y padecer-percibir inadecuadamente se da, en esta primera instancia, de manera completamente independiente respecto del concepto de afecto.[9]

---

[7] Cito según la traducción de Vidal Peña. Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Orbis, 1980.

[8] Macherey parece enfatizar la misma lectura, aunque introduce aquí el concepto de pasión, de afecto pasivo: "Selon la première proposition et son corollaire, lorsque l'âme forme des idées adéquates elle est active, et plus elle en forme plus elle est active; lorsqu'elle forme au contraire des idées inadéquates, elle est passive, et plus elle en forme plus elle est passive *ou sujette aux passions* ». (Macherey, P., *Introduction á l'Ethique. La troisième partie. La vie affective*, París, PUF, 1995, p. 49, énfasis mío).

[9] Esto ha sido pasado por alto por muchos intérpretes, incluso entre los que enfatizan el carácter práctico de la filosofía spinoziana. Deleuze, por ejemplo, que le otorga a las nociones comunes del segundo género de conocimiento un gran peso en su interpretación de la filosofía spinoziana como filosofía práctica, no hace referencia a la conexión que veo en este punto entre conocer y actuar. Según Deleuze, esta proposición (E III, 1) significa que las ideas adecuadas causan afectos, que son acciones (Deleuze, G., *Spinoza: Philosophie pratique*, París, Minuit, 1981, pp. 68 y ss. Artículo "Affections-Afects"). Ciertamente, esto es así. Spinoza lo establece en E III, 3. Pero en este sitio, no se trata aun de los afectos, sino de los conceptos de actuar y padecer.

Las ideas adecuadas son acciones de nuestra alma porque ella es su causa adecuada. Para demostrarlo, Spinoza recurre a lo establecido en el corolario a la proposición 11 de *Ética* II: somos parte del entendimiento divino y formamos ideas adecuadas en la medida en que Dios constituye únicamente la naturaleza de nuestra alma. No se necesita de nada más para explicar la presencia de una idea adecuada en nuestra mente. En la última parte de la Ética retoma esta idea: "(…) nuestra alma, en cuanto que conoce, es un modo eterno del pensar, que está determinado por otro modo eterno del pensar, y éste a su vez por otro, y así hasta el infinito; de tal manera que todos ellos juntos constituyen el entendimiento infinito y eterno de Dios" (E V 40, esc.).

Cuando tiene una idea inadecuada, en cambio, el alma padece, porque es solamente causa inadecuada o parcial de esa idea. La misma proposición 11 de *Ética* II, a la que acabo de hacer referencia, establece que las ideas inadecuadas se dan en nuestra mente en cuanto que Dios tiene, a la vez que la del alma humana, otras muchas ideas. Para dar cuenta de una idea inadecuada debemos recurrir, ciertamente, a la naturaleza de nuestra mente, pero además, debemos recurrir a la naturaleza de esas otras cosas implicadas en su génesis. Mutiladas y parciales, estas ideas implican sus múltiples causas, pero la mente no logra abarcarlas. Una idea de una afección de nuestro cuerpo, por ejemplo, remite a las ideas de los cuerpos externos que provocaron la afección y a la idea del propio cuerpo que la recibe, y todas esas causas, tomadas en conjunto, son causa de esa afección particular. Desde la perspectiva finita de la mente humana, esas ideas permanecen desconocidas y por lo tanto es imposible establecer la génesis completa de las propias ideas inadecuadas.

En este sentido, la mejor caracterización de la acción en Spinoza que encontré hasta ahora es un breve paréntesis que Chauí incluye en un capítulo titulado "Spinoza: poder y libertad". Dice Chauí: "el nombre de la adecuación es acción (la actividad autónoma

---

También Nadler pasa por alto la identidad entre ideas adecuadas y actos: "The mind is active when it is following its own nature and laws, when its condition follows from its own cognitive resources. And a state of the mind follows from the mind's own cognitive resources when it follows from its adequate ideas. On the other hand, when a state of the mind follows not from adequate ideas in the mind but from an inadequate idea of the human body along with the inadequate idea of some external thing that is presently causing some effect in the human body, that mental state does not follow from the mind's own resources and is consequently a passion." (Nadler, S. *Spinoza's Ethics: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 193-4).

que coexiste con las fuerzas externas sin someterse a ellas)".[10] La formación de ideas adecuadas es una acción de la mente, en la medida en que es el ejercicio de la propia potencia de pensar sin coacción exterior, de manera autónoma y autosuficiente. Por eso, adecuación y acción son sinónimos en Spinoza.

Entendida de este modo, la noción de acción se conecta, en primer término, con la noción de idea adecuada, y no con la noción de afecto. El acceso a la verdad, la formación de una idea verdadera o adecuada, es obrar. No consiste en adoptar una actitud contemplativa, pasiva, de anulación de uno mismo y captación de algo más allá. Pensar adecuadamente es actuar, es ejercer la propia potencia.

Este obrar de la mente tiene siempre, según Spinoza, un correlato en el cuerpo. Mente y cuerpo son la misma cosa, expresada según dos atributos diferentes. Todo lo que sucede en la mente, sucede también en el cuerpo. Así, Spinoza se aleja de la concepción de la acción como la realización a través del cuerpo de un fin o un propósito que la mente se representa. Todo el desarrollo de la génesis de la ficción de la idea de libre arbitrio que encontramos en el conocido apéndice a *Ética* I puede ser leído en ese sentido. Además, de esta manera Spinoza se opone explícitamente a la posición cartesiana, que plantea que en la medida en que la mente actúa, el cuerpo padece, y que cuando el cuerpo actúa es la mente la que padece[11]. No puede haber este desfasaje y no puede haber, como había señalado Koistinen, una batalla entre lo intelectual y lo corporal. La batalla se traslada al plano de lo adecuado-inadecuado, entre actuar-padecer.

Spinoza dedica el escolio de E III, 2 a depurar su noción de acción de estas connotaciones. El tan citado pasaje "nadie hasta ahora ha determinado lo que puede el cuerpo" (E III, 2, esc.) apunta contra la concepción cartesiana. Sabemos por experiencia, dice Spinoza, que nuestra mente no tiene ningún poder absoluto sobre nuestro cuerpo –da el ejemplo de quienes no pueden sujetar su lengua– ni sobre nuestros apetitos –da el ejemplo del niño que cree apetecer la leche por la libertad de su voluntad–. Spinoza concluye "que tanto la

---

[10] Chaui, M. "Spinoza: poder y libertad" en Borón, A, *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires, Editorial Clacso, 2000, p. 122.
[11] Véase Descartes, *Pasiones del alma*, artículos 1 y 2.

decisión como el apetito del alma y la determinación del cuerpo son cosas simultáneas por naturaleza" (E III, 2, esc.).

Ahora bien, además de ser ellas mismas un actuar o un padecer del alma, que tienen como correlato necesario un actuar o padecer del cuerpo, las ideas pueden dar lugar a otros modos del pensar: los afectos. Spinoza define un afecto como el aumento o la disminución de la *potencia* del individuo (E III, def. 3). Según Spinoza, los afectos del alma jamás se dan solos, sino que requieren que se dé en el mismo individuo una idea de aquello sobre lo cual ese afecto se proyecta (E II, ax.3). Según la clase de idea a la que se vinculan, a partir de la cual se dan, los afectos son activos o pasivos: "Las acciones del alma brotan sólo de las ideas adecuadas; las pasiones dependen sólo de las inadecuadas", establece la proposición 3 de Ética II.[12]

Nuestras ideas inadecuadas dan lugar a las *pasiones*, que pueden ser alegres o tristes, pueden aumentar o disminuir nuestra potencia. De nuestras ideas adecuadas brotan *afectos activos*. Los afectos activos siempre implican un aumento en la propia potencia de obrar, por lo que únicamente remiten al deseo y la alegría (E III, 58).

¿En qué consiste un afecto activo? ¿Cómo es que una idea adecuada da lugar a un aumento de la potencia? La demostración de la proposición 58 de Etica III establece que "Cuando el alma se concibe a sí misma y concibe su potencia de obrar, se alegra"; y añade que "el alma se considera necesariamente a sí misma cuando concibe una idea verdadera, o sea, adecuada" (E III, 58, dem.).[13] Esto es así

---

[12] Esta relación causal entre ideas y afectos, que sucede según las leyes eternas de la naturaleza, es lo que permite a Spinoza afirmar que "los afectos, tales como el odio, la ira, a envidia, etcétera, considerados en sí, se siguen de la misma necesidad y eficacia de la naturaleza que las demás cosas singulares, y, por ende, reconocen ciertas causas, en cuya virtud son entendidos, y tienen ciertas propiedades, tan dignas de que las conozcamos como las propiedades de cualquier otra cosa en cuya contemplación nos deleitamos." (E III, pref.). Es por eso que Spinoza dedica E III a investigar los afectos y pasiones del alma con el método geométrico, y según su conocida afirmación, se propone "considerar los actos y los apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos" (E III, pref.).

[13] Esto había sido establecido en E III, 53, aunque en términos distintos: "Cuando el alma se considera a sí misma y considera su potencia de obrar, se alegra, y tanto más cuanto con mayor distinción se imagina a sí misma e imagina su potencia de obrar" (E III, 53). En esta proposición Spinoza utiliza el verbo considerar (*contemplari*), mientras que al reproducir esta proposición en la demostración de E III, 58, utiliza el verbo concebir (*concipere*). Tal como señala Macherey, esta variación es la distancia que separa el conocimiento inadecuado de sí mismo, del conocimiento adecuado de sí. Tal como Spinoza lo explicita en E III, 53, cor., "esta alegría es tanto más alentada cuanto más alabado por los otros se imagina el hombre", por lo que el mero considerarse a sí

porque quien tiene una idea verdadera, sabe que la tiene (E II, 43). Esa consciencia que necesariamente acompaña a las ideas adecuadas coincide con la autoconciencia: al formar una idea adecuada, formamos necesariamente una idea de esa idea adecuada y así somos conscientes de nuestra potencia de pensar.

Sabernos potentes, nos alegra. Es el afecto que Spinoza llama *contento de sí mismo,* esa alegría "que brota de que el hombre se considera a sí mismo y considera su potencia de obrar" (E III, def. gral. de los afectos 25). Sabernos potentes, además, aumenta nuestro deseo. Ese deseo "por el que cada uno se esfuerza por conservar su ser en virtud de su sola razón", Spinoza lo llama *firmeza*, y llama *generosidad* al "deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirse a ellos mediante la amistad" (E III, 59, esc.).

Conocer es conocernos. Conocernos como potentes motiva el esfuerzo por vivir de modo racional pero también a querer ayudar a que los otros vivan según la razón, es decir, conozcan la verdad, formen ideas adecuadas. La *amistad* surge así como un medio para fomentar en los demás, la acción, el pensamiento adecuado, la autonomía.

Así entendida, la noción de acción abre una perspectiva interesante, desde la cual podemos pensar el sistema de Spinoza en su conjunto. Quisiera entonces simplemente señalar en qué sentido entiendo que esto es así y dejar abierto el horizonte a nuevos desarrollos e investigaciones.

(1) En primer lugar el concepto de acción enlaza la razón y el afecto, permitiendo captar la imbricación de la gnoseología y ética spinozianas. El concepto de acción pone en evidencia que la vida racional y la vida afectiva de los seres humanos son inescindibles. A pesar de que Spinoza afirma explícitamente que puede darse una idea que no motive ningún afecto (E II, ax. 3), esto no se cumple para el caso de las ideas adecuadas. Conocer-actuar siempre implica un aumento en nuestra potencia, siempre implica un afecto activo.

(2) En segundo lugar, desde el punto de vista ontológico, la noción de acción y su vínculo con la noción de potencia, permite repensar la condición del modo y su relación con la sustancia en

---

mismo se encuentra expuesto a los peligros del reconocimiento, de la alabanza y la vanagloria. Concebirse a sí mismo necesariamente, en cambio, remite al conocimiento verdadero de su propia naturaleza (cf. Macherey, P., *Introduction á l'Ethique. La troisième partie. La vie affective*, París, PUF, 1995, pp. 378-379).

términos de inmanencia. La noción de acción entendida como el ejercicio de nuestra potencia de pensar, remite a la noción de la sustancia como infinita potencia. Los modos somos en la sustancia y nuestra potencia es una porción de la potencia infinita de la sustancia. Por lo tanto, conocernos como potentes es conocernos como partes de una totalidad infinita. Una parte activa, que participa de la vida de la totalidad, que es en la inmanencia de la potencia del absoluto.

(3) En tercer lugar, la noción de acción permite repensar uno de los aspectos más problemáticos de doctrina spinoziana: la noción de intuición intelectual, que remite, según mi lectura, a aspectos de la ontología, además de la gnoseología. La ciencia intuitiva es definida como el acto de *inferir* a partir de la idea de la esencia de Dios el conocimiento adecuado de las esencias particulares de las cosas.[14] ¿Cómo se accede a esa idea? Creo que las interpretaciones y lecturas de la intuición intelectual spinoziana fallan, precisamente cuando olvidan que tener una idea adecuada es actuar. Las ideas no son cuadros mudos. La intuición de la esencia de la sustancia no es la contemplación de la totalidad, no es la captación de un determinado contenido mental, no es un acontecimiento teórico, sino que es el ejercicio de la propia potencia de obrar y al mismo tiempo la consciencia de la propia potencia, que no es más que una porción de la potencia divina.

En este sentido puede entenderse que Spinoza diga que "el alma humana tiene un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios" (E II, 47). La idea de cualquier cosa singular existente en acto "implica necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios." (E II, 45).[15] Pensar adecuadamente es ser conscientes de nuestra propia actividad como expresión de la infinita actividad de la sustancia. Somos conscientes de nuestra unión con la naturaleza.

---

[14] Tanto Gueroult como Macherey consideran que la definición es oscura y misteriosa (cf. Geroult, M., *Spinoza II. L'âme (Éthique, II)*, París, Aubier, 1974, p. 383 y Macherey, P., *Introduction á l'Ethique. La deuxième partie. La réalité mentale*, París, PUF, 1977, pp. 318-319). Melamed también ha reconocido en un artículo reciente la dificultad de esta doctrina, dejando planteadas varias cuestiones fundamentales como no resueltas. (cf. Melamed, Y., Mapping the Labyrinth of Spinoza's Scientia Intuitva" en J. Haag y M. Wild (eds). *Übergänge - diskursiv oder intuitiv? Essays zu Eckart Försters Die 25 Jahre der Philosophie*, Frankfurt, Klostermann, 2013. pp. 98–116).

[15] Esta proposición se basa en dos elementos centrales de la primera parte: el axioma 4, que establece que el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo implica, y la proposición 15, que establece que Dios todo lo que es, es en Dios y que sin Dios nada puede ser ni concebirse.

La intuición intelectual, entonces, es una actividad que nos revela nuestra unión con la naturaleza, que es lo que Spinoza presenta en el *Tratado de la reforma del entendimiento* como el sumo bien y en la última parte de la *Ética*, como el amor intelectual.

(4) Por último, creo que el concepto de acción entendido de esta manera, permite avanzar sobre la cuestión política. Uno de los afectos activos motivados por el conocimiento adecuado sea la generosidad. El que conoce adecuadamente se esfuerza por que muchos otros conozcan con él. Ese impulso afectivo, pero fundado en la razón, puede ser considerado como una pieza clave para pensar la constitución de la sociedad como un individuo colectivo. Pero además, impone requisitos a la figura del Estado, que surge como un ámbito en que se debe garantizar las condiciones para que sus miembros sean activos y aumenten su potencia de obrar.

Para concluir, quisiera proponer que esta lectura de Spinoza desde la noción de acción permite entender su proyecto filosófico como una filosofía *práctica*, pero en un sentido particular.

Sabemos que la ley del *conatus* nos conduce a buscar el aumento de nuestra potencia. Spinoza muestra que el camino que conduce al propio perfeccionamiento, a la maximización de la propia potencia de pensar y de obrar es el camino del conocimiento, la investigación de la verdad. Ser virtuoso, ser feliz es conocer adecuadamente, ejercer el tercer género de conocimiento. Pero por lo que acabamos de desarrollar, el conocimiento es acción en un sentido muy particular: es el ejercicio autónomo de la propia potencia, que motiva siempre afectos activos y por lo tanto conduce siempre al aumento de esa potencia y que, además, revela la conexión con la sustancia, en la medida en que esa potencia es una parte de la potencia absoluta.

La búsqueda de la verdad se identifica con la búsqueda de la felicidad. Pero no porque una preocupación práctica motive el esfuerzo por hacer ciencia, ni tampoco porque el conocimiento sea un medio para que el hombre sea virtuoso, sino porque el conocimiento *es* acción.

No hay, en Spinoza, un quiebre entre la actitud teórica y la actitud práctica. El conocimiento verdadero no consiste en la contemplación de la realidad, tampoco consiste en la acción de la mente y el padecimiento del cuerpo, sino que es una acción del

individuo completo que implica la transformación de sí mismo, la transformación de los otros que viven con nosotros y la transformación del mundo que se habita.

LA POLÍTICA DEL IMPERSONAL. PENSAR LOS CUERPOS DESDE SPINOZA

Cecilia Abdo Ferez[1]

El tratamiento del otro como persona es un logro histórico. Para la ilustración, cuando se trata al otro como persona, como un fin en sí mismo, se lo representa libre de determinaciones naturales, exento de necesidad, capaz de agencia. Se considera en él, no su condición humana, que suele ser tomada como un biologicismo, sino su racionalidad, que es la que lo habilita a ser un agente moral, responsable por sus actos -no un autómata, ni una cosa, regida por la causalidad física-. Persona es un término que se inscribe en una tradición que supone patrones de reconocimiento intersubjetivos. En ese sentido, aún cuando se diga que se adscribe universalmente a todos, por el mero hecho de existir como humanos, "persona" siempre refiere a un ideal normativo. Un ideal normativo que suele mostrarse en toda su radicalidad cuando alguien, que debía comportarse como una persona, comete un crimen que lo destituye como tal ante los ojos de los demás y lo rebaja al exterior constitutivo: a la categoría de animal. El crimen suele ser el umbral que define la pertenencia o la exclusión, entre los que se consideran, en principio, personas.

También la categoría de humano suele mixturarse con la de persona, bajo las mismas reglas de idealidad, pertenencia y exclusión. "Humano" es, quizá, la versión laica de la persona. Qué se considera un humano ha variado social e históricamente y las variables que juegan en su definición y redefinición –como raza, sexo, condición social, religión o moralidad- pueden otorgar o privar de ese *status*, graduarlo o incluso dejar a ciertos seres en el limbo de la condición de no-personas, aunque tampoco sean animales. Hay una economía

[1] CONICET/UBA-UNA, Argentina. E-mail: ceciliaabdo@conicet.gov.ar

social de la diferencia que distingue entre humanos y animales; negros y blancos; mujeres y hombres; racionales e irracionales; morales e inmorales; adultos y niñxs, etc., y que distribuye grados de humanidad al interior de esos casilleros, según criterios que se sustentan, en última instancia, en la gran división moderna entre naturaleza y cultura. Para el Sujeto, saber qué vale y qué es despreciado le indica a qué debe intentar parecerse y qué imagen, en cambio, es mejor rechazar: qué hacer, cómo hablar, qué gestos, opiniones y palabras corresponden a su estereotipo deseable, y, si lo logra, a qué puede aspirar. Performatear o tener performateado el deseo según esas normas sociales, permite u obstaculiza el desarrollo personal y habilita o cercena las retribuciones que permiten una vida vivible. Franz Fanon decía: "queremos entender por qué al negro de las Antillas le gusta tanto hablar francés" y conocía la respuesta.[2]

Nada exime al cuerpo, ahora sí celebrado por las filosofías contemporáneas, de adoptar el rol de agente clasificatorio que han tenido la persona y lo humano. El énfasis en *tener* un cuerpo con ciertas características, exponerlo de algunas maneras, adecuarse a patrones cambiantes de salud, erotismo o vitalidad, puede convertir al cuerpo en el nuevo criterio diferenciador principal y anular todo su potencial crítico. El potencial crítico que tiene, porque es indisociable de aquellxs que resultan más despreciados en la distribución desigual de los atributos de persona y de humanidad –como mujeres, niñxs, negrxs, pobres-: por su filiación con el resto, los desechos, lo añadido último a los criterios de lo humano y la persona. El potencial crítico que tiene, porque algo de él no es traducible en los términos jurídicos contemporáneos. El derecho occidental, heredado de Roma, versa sobre personas y cosas.[3] Personas y cosas son los términos casi excluyentes de su tratamiento. El cuerpo, en cambio, es un término jurídico menor. En general, se lo subsume en algunos de los otros dos, en las personas o en las cosas, salvo en el caso del pedido de *habeas corpus*, un último recurso para rastrear el paradero de alguien del que no se sabe si está vivo o muerto. El cuerpo se hace presente en el derecho, cuando ya no está visible para los demás, cuando se sospecha de su estado y se demanda su búsqueda, cuando es una incógnita.

---

[2] Fanon, F, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009 [1952], p. 55.
[3] Espósito, R, *Las personas y las cosas*, Buenos Aires, Katz, 2016.

¿Es esta marginalidad del cuerpo, en el derecho, correlativa a su menosprecio, en casi toda la historia de la filosofía? ¿Qué horizonte abre su reposicionamiento, hoy? ¿En qué sentido podría ser la primacía del cuerpo y su inscripción en un todo impersonal, como propone Spinoza, un otro camino para la modernidad jurídico-política? ¿En qué idea de cuerpo insistir, para evitar su domesticación? La cuestión parece ser cómo pensar los cuerpos, más que hablar de ellos sin parar. Cómo pensarlos, para evitar que se conviertan en el nuevo pivote de una teoría moderna de la asignación valorativa: o cómo pensarlos sobre el telón de fondo del impersonal. No como adorno filosófico, sino como necesidad política.

Lo esquivo

El conocer, en Spinoza, se enraiza en el cuerpo. El alma humana es idea del cuerpo y sólo se percibe a sí misma, en tanto y en cuanto percibe las modificaciones de ese cuerpo, del cual es idea. Quién conoce no comienza con la consideración de un objeto intelectual abstracto; no debe desprenderse del cuerpo ni es indiferente a que él exista –como en Descartes-, sino que el alma está atada indisolublemente a la percepción sensorial del cuerpo. El alma es en principio una idea confusa de ese cuerpo, una idea inadecuada, parcial y fragmentaria de él y, por eso, lo percibe en conjunto con una "gran cantidad" de otros cuerpos, que aparecen entremezclados. El alma no percibe un objeto intelectual independiente de ella, ni lo hace desde una posición cognitiva externa a la corporalidad, ni tampoco percibe un cuerpo con límites espaciales definidos. No percibe algo inmutable, sino que el alma es idea de un cuerpo que necesita, para su continuidad, de muchos otros cuerpos, por los cuales es como si fuese continuamente regenerado.

La idea confusa que es el alma, es entonces idea de las afecciones por las cuales el cuerpo es afectado. Toda autopercepción del alma depende de la existencia del cuerpo, del cual ella es idea, y en tanto ese cuerpo es mutable, en tanto está en el mundo junto con otros cuerpos con los que se confunde, también es mutable y confusa la autopercepción del alma. No podría haber conocimiento del alma, sin el cuerpo del cual es idea, y tampoco autoconocimiento del alma desde el repliegue del alma sobre ella misma, porque ni ella es una unidad aislada, ni lo es el cuerpo, del cual es idea. Se es alma/cuerpo

en medio de otrxs almas/cuerpos, dependiente de ellos, en relaciones promiscuas, que desdibujan y retrazan los límites.[4]

Nada de lo que pasa en ese cuerpo, le es indiferente al alma.[5] El conocimiento tiene una dimensión afectiva. Comprender el cuerpo no es describir sus supuestos límites espaciales -que no están dados, porque el cuerpo no es una entidad anatómica distinguible de otras, sin más-, sino saber qué lo afecta, qué acrecienta o disminuye su potencia de hacer, qué le permite actuar y qué lo hace padecer -afecciones en las que el alma misma es afectada, de igual manera-. Comprender el cuerpo es comprender una intensidad variable, la de su potencia. Es que el alma devenga una perspectiva que sepa activamente acerca de la complejidad corporal dinámica en la que está el cuerpo, del cual ella es idea. Comprender el cuerpo, es que el alma pueda no sólo percibir, pasivamente, qué le sucede a él, o traducir a nivel de las ideas el impacto del entramado corporal en el que está, como si fuese una pintura muda sobre un lienzo, sino que es ser una idea afirmativa de ese cuerpo. O, en otras palabras, el alma puede dilucidar el entramado de ideas en el cual ella misma está, porque puede pensar el complejo de cuerpos en el cual él se inserta y cómo se teje ese articulado, trazar diferencias dentro de él, saber en qué ese entramado la beneficia y en qué la perjudica.

Devenir idea adecuada del cuerpo –y ya no sólo inadecuada- es para el alma refinar su "percepción", tornarla más compleja, distintiva y simultánea. Es transformarse en una idea que se esfuerce en desentrañar cuáles son las relaciones corporales que dan forma al cuerpo y busque afirmar, entre esas relaciones, aquellas que incrementan la potencia de actuar de ese cuerpo, que es, a la vez, la potencia de sí misma de pensar. Es decir, devenir idea adecuada es pensar adecuadamente la individualidad: la individualidad del cuerpo y de sí misma, como alma. Afirmar una adecuada concepción de individualidad, es (re)construir la totalidad en la cual esa individualidad es parte y subrayar en ella aquello que promueve y acrecienta su potencia de actuar y de conocer. No para dejar de ser parte -lo cual es imposible-, sino para ser una parte más activa que pasiva. Pensar adecuadamente la individualidad, para el alma, es

---

[4] Epístola 4, de Spinoza a H. Oldenbourg.

[5] No obstante, no existe un afecto totalmente inconsciente, los grados de conciencia varían en función de su carácter más o menos activo o pasivo. Al respecto, ver Jaquet, Ch, *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*, Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2011, p. 156 y siguientes.

rebatir el error de identificar individualidad con aislamiento, porque ni los cuerpos ni las almas existen solos, sino siempre ya en complejos de los cuales dependen, irremediablemente, y de los cuales necesitan, para ser regenerados. Devenir individualidad es una *posibilidad* que está *siempre ya* inmersa en redes individuales mayores y la verdadera libertad del alma, su *vir*tud, es pensarse actuando en medio de esas redes.[6]

Conocerse adecuadamente, para el alma, es conocer adecuadamente al cuerpo y no abstraerlo. Es comprender la totalidad en la que ese cuerpo está inmerso, de la cual no puede desprenderse y que lo sustenta, obstaculiza o regenera. Y es afirmar esa totalidad, como totalidad y no como agregado de falsas individualidades, supuestamente libres de necesidad, fragmentarias, omnipotentes y atomizadas. Conocer(se) adecuadamente es quebrar la tendencia de la imaginación a aislar individuos y a aislarse; quebrar la tendencia a ponerlos como causa excluyente de pasiones obsesivas de amor u odio, y afirmar, en cambio, insistentemente, sus conexiones con la multiplicidad de otros cuerpos, lo que habilita un obrar múltiple y no focalizado y reduce el padecer. Cuando hace esto, el alma expande su esencia actual o deseo: se expande *como deseo*. No nos conocemos como singulares como si fuésemos sujetos independientes, sino que alcanzamos relativa autonomía, como sujetxs deseantes, si sabemos cuáles dependencias -en las que sí o sí estamos inmersos-, nos tornan más vulnerables que otras.

Contrariamente a cómo se quiso defender a Spinoza, frente a las objeciones de la ilustración y a la construcción moderna del Sujeto libre, podemos decir que Spinoza tiene hoy algo para aportar a las teorías críticas del cuerpo justamente porque enfatiza que no se trata de hacer como si la dependencia no existiera, ni de aspirar a su anulación por un acto intelectivo o una práctica revolucionaria, sino que se trata de saber, de experimentar, qué lazos de dependencia nos tornan más o menos vulnerables, qué lazos de dependencia nos habilitan a ser más activos y cuáles nos tornan más pasivos. Lo extraño de esta filosofía es que no identifica dependencia con aquello que hay que eliminar, que no sostiene la ficción del Sujeto autónomo, el Sujeto/sustancia -ni siquiera como utopía o *telos*-, sino que afirma

---

[6] Tosel, A. "La filosofía política en el espejo de Spinoza", en Balibar, E. y otros, *¿Pensamiento único en la filosofía política?*, Buenos Aires, Kohen y Asociados, 2001, pp. 89-105.

la dependencia como dato ineludible y, a partir de allí, propone que hay maneras de la dependencia que la tornan una sujeción y maneras de la dependencia que nos habilitan a ser más activos, siempre en grados. Este énfasis en lo ineludible de la dependencia se sostiene en una insistencia en el cuerpo, no como identidad inmutable, ni como cosa; no como posesión, ni siquiera como objeto de conocimiento puro, a disponibilidad del alma, sino como algo que se construye y reconstruye en el experimentarse la totalidad infinita y abierta en la que el cuerpo está, las redes extensas que le dan forma y deforman y de las cuales no puede desprenderse del todo. Se trata de la asunción de un cuerpo híbrido, mutante a partir de su mixtura con otros objetos/cuerpos, que regeneran su esencia, cuerpo (en) colectivo. Un cuerpo que no es materia incólume sobre la cual arriesgar ideas, sino que es ya idea, idea confusa de sí; desafío de autoconocimiento, como praxis de autotransformación de sí con los otros. Un cuerpo que, por no ser idéntico ni fijable, no puede tornarse norma, ni imagen acabada para la representación, ni siquiera material para la elaboración de consejos vitales, sino un cuerpo en metamorfosis, lo abierto e ineludible en cada quién, la ocasión para percibirse y percibir a los demás con mayor o menor unilateralidad, a la vez ajenos y uno mismo.

Interimplicación, vulnerabilidad y dependencia, entonces, como variables de una otra manera de pensar los cuerpos. Una manera signada por el reemplazo de la pregunta por *qué es* un cuerpo, en favor de la experiencia social de *qué pueden* y *cómo pueden qué* los cuerpos, en plural.

Lo infinito indeterminado

El alma es entonces *idea*: idea del cuerpo y, a la vez, idea en el entendimiento infinito de Dios (EI, 21, 22, 23, 28esc.). Es idea de un cuerpo en medio de cuerpos y es idea inserta en una totalidad infinita de ideas. Esta doble referencia del alma al infinito, a la infinidad de los cuerpos y a la infinidad de las ideas, pone al conocimiento del singular, que ella es, como un desafío de su virtud, algo que puede alcanzar si trasciende la razón y sus dualismos y si enlaza y, a la vez, trasciende la imaginación. El camino para alcanzar el desafío de conocer el singular, que es el alma, es aspirar a intuir la complejidad infinita de la que participa, ya no desde la contingencia de la imaginación, desde su construcción repetitiva y caprichosa de

órdenes, ni desde los dualismos de la razón, sino desde una intelección más alta, una especie de amor, en la que se comprende la necesidad de las cosas, como praxis del conocer. Para eso, el alma debe aspirar a trascender dualismos, pero, sobre todo, debe evitar el atajo de representarse aislada, debe rechazar pensarse como sustancia, como si fuese causa libre de sí misma. Enraizada como está en el cuerpo, aspirar a intuir la complejidad es, para el alma, conocer el cuerpo del cual es idea, en lo que ambos tienen de eterno.[7]

Pensarse como idea en lo eterno es para el alma, pensarse como idea en el entendimiento infinito de Dios. El entendimiento infinito de Dios es un modo infinito inmediato del atributo pensamiento, o el conjunto infinito de las ideas adecuadas de las esencias singulares.[8] Ese entendimiento infinito no podría ser identificado sin más con el movimiento y el reposo, que sería su correspondiente en la extensión, porque, al no presentar el atributo pensamiento un modo infinito mediato -como sí lo hace la extensión-,[9] Spinoza pareciera querer decir que el entendimiento infinito de Dios carece de mediaciones. Se describiría mejor al entendimiento infinito de Dios, hipotetizamos, identificado con el atributo pensamiento mismo y, a la vez, con el conjunto de los infinitos actos de pensar que son las almas/modos singulares, que piensan en él.[10] Lo importante de todo esto -más allá de la abstracción del planteo-, es qué busca Spinoza con el posicionamiento del alma, dentro de un conjunto infinito de pensamiento: si en el *Tratado breve* había descrito al alma como idea singular dentro de una "cosa pensante" infinita y había afirmado que el alma podía identificarse, por amor, con su objeto, Dios, al pensarse eterna; en la *Ética* deja de hablar de "cosa pensante" y afirma, en cambio, al entendimiento infinito de Dios, como la expresión inmediata del atributo pensamiento e inseparable, a su vez, de los infinitos actos de pensar que son las almas singulares, los pensares singulares. Pero en la *Ética* –y esto es lo que queremos subrayar- el alma se piensa en Dios, como finito en lo infinito, siendo siempre, inseparablemente también, idea del

---

[7] Jaquet distingue entre amor a Dios (del cuerpo, temporal) y amor intelectual a Dios (de la mente y eterno, que, en su hipótesis, tiene primacía). Ver Jaquet, Ch. *op. cit*, p. 138 y sigs.

[8] Bove, L, *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*, Madrid, Tierradenadie Ediciones, 2009, cap. VI.

[9] Epístola 63, de Spinoza a Schuller.

[10] Al respecto, ver Bove, *op. cit.*, y Lloyd, G. *Part of Nature. Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1994.

cuerpo, con su temporalidad específica y su vulnerabilidad y destructibilidad. El amor intelectual a Dios, pensarse en Dios, tener a Dios como objeto intelectual -para decirlo mal-, es siempre para el alma tener también, a la vez, al cuerpo como objeto intelectual, lo que constituye otra experiencia de eternidad o de temporalidad múltiple.

Y no sólo recuerda Spinoza, otra vez, que el alma *es* cuerpo, en la *Ética*, sino que, al situar al alma como acto de pensar en medio de un mar infinito de pensamiento, permite desbaratar que lo único pensable sea el orden existente, la necesidad causal y repetitiva que muchas veces la imaginación y la razón se empeñan en reafirmar como *statu quo*. Spinoza recuerda -también en contra de cómo se lo leyó-, que la sustancia es indeterminada, porque es infinita; que la sustancia no es persona, ni Sujeto, ni unidad formal trascendente a los efectos en el mundo y que, por tanto, no se puede aspirar a que el orden de las cosas se revalide como único en algún estrato ulterior del ser y encuentre allí su valor, su jerarquía o su autenticidad. Los órdenes causales están dentro de una causalidad infinita, indeterminada y abierta, y los modos finitos y determinados tienen también a esa causalidad infinita como su causa y engarce. Que el alma sea una fuerza finita y singular de pensar que, sin embargo, puede pensar(se) (en) infinito, abre a una teoría de lo posible, abre a otro plano del pensar, que quiebra la identificación de necesidad causal con determinación absoluta, con la resignación al *statu quo* de las cosas y, a la vez, en tanto el alma *siempre* es idea del cuerpo, evita también que ese recurso al infinito sea una caprichosa abstracción. Esta apertura de los cuerpos a lo pensable infinito es también un filón, un andarivel que recorrer para una teoría crítica de los cuerpos, que no quiera ser una constatación de la materia.

Pensarse como eterna, para el alma, es la afirmación de la existencia, "en tanto es concebida como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna" (IDef8). Es comprenderse como modo, en relación de dependencia absoluta con la sustancia divina, que es eterna. Comprenderse como eterna es, entonces, para el alma, una intelección de su más absoluta dependencia, de la dependencia respecto de la sustancia y de su diferencia con ella, porque es eterna de *otra manera* -eterna y, a la vez, también destruible-.

Así, el género de conocimiento más alto en Spinoza no devuelve una imagen de independencia, sino de dependencia

absoluta, devuelve una imagen de ese entramado en el cual se puede ser activo, justamente a partir de su dilucidación y su afirmación interesada, amorosa, práctica. Pero esa dependencia no es respecto de un todo determinado, sino indeterminado, porque ese todo es infinito. Poder pensar esa indeterminación y a la vez, sus conexiones vueltas necesarias es pensar, desde la perspectiva que da ese cuerpo colectivo, qué puede tornarse posible y esforzarse por forjarlo. Eso que se forja, como pensaba Louis Althusser, deviene una contingencia necesaria.

El impersonal

Se precisa esa apertura a lo infinito impersonal, que es el entendimiento infinito de Dios, para evitar que el cuerpo pueda ser entendido desde el solipsismo, referencia agotada en sí misma, y se torne hoy el nuevo criterio de inclusión o exclusión. Para evitar fijarlo, cosificarlo, reificarlo. Para hacer que siempre tenga que vérselas con un resto. Para que pivotee entre la metamorfosis de la extensión y la infinitud indeterminada del pensamiento. Para que, por *esa*, su condición esquiva y, a la vez, ineludible, no se lo pueda nombrar más que elusivamente en el derecho y que no se proceda a su captura. Se precisa tener referencia al infinito para que se abra un horizonte de pensamiento, que relativice el orden existente de las cosas, incluso el orden actual de los cuerpos. Pero ¿cómo pensar una política del impersonal?

En el último tiempo, versiones de una teoría así pueden leerse en Roberto Espósito, desde la política, en Rosi Braidotti, desde el feminismo, en Hasana Sharp y Elizabeth Grosz, desde el spinocismo.[11] Pero quisiera traer un párrafo de Simone Weil sobre el impersonal, no porque su platonismo cristiano pudiera acercarse mucho a Spinoza, sino porque algo de su forma de plantear el impersonal permite comparar, diferenciarse y también rescatar. Dice Weil:

> Ahí va un transeúnte por la calle, tiene los brazos largos, los ojos azules, un espíritu por el que pasan pensamientos que ignoro, pero que quizá sean

[11] Sharp, H. *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, Chicago, University of Chicago Press, 2011. Braidotti, Rosi, *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Akal, Madrid, 2005. Grosz, Elizabeth, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism* , USA, Indiana University Press,1994.

> mediocres. Ni su persona, ni la persona humana en él, es lo que para mí es sagrado. Es él. Él por entero. Los brazos, los ojos, los pensamientos, todo. No atentaré contra ninguna de esas cosas sin escrúpulos infinitos. Si la persona humana fuera en él lo que hay de sagrado para mí, podría fácilmente sacarle los ojos. Una vez ciego, sería una persona humana exactamente igual que antes. No habría tocado en absoluto la persona humana en él. Solo habría destrozado sus ojos. […] ¿Que es lo que exactamente me impide sacarle los ojos a ese hombre, si tengo licencia para ello y además me divierte? […] Lo que la retendría es saber que si alguien le saca los ojos, se le desgarraría el alma al pensar que se le hace daño. Desde la más tierna infancia y hasta la tumba hay, en el fondo del corazón de todo ser humano, algo que, a pesar de toda la experiencia de los crímenes cometidos, sufridos y observados, espera invenciblemente que se le haga el bien y no el mal. Ante todo es eso lo que sagrado en cualquier ser humano.[12]

A eso sagrado, le llama impersonal.

Es muy difícil compartir con Weil que cualquier alma se desgarra al hacer daño en el cuerpo del otro. Y también es difícil ir más allá de los derechos de la persona -como propone-, después de la observación histórica de Hannah Arendt de que todo régimen que pretende ser totalitario, arrasa primero esos derechos. Pero el contexto contemporáneo, el del neoliberalismo a escala planetaria, que supone cuerpos tangibles como si fuesen el último recurso material del sujeto, demanda la reinserción de algún eco de lo sagrado. Algo que ponga límites a la hiperindividualización y a la celebración de los cuerpos, como carne de cañón o soporte de la venta.

Una posibilidad de reinserción de ese eco sagrado sería asumir la tarea colectiva de distinguir al interior de los lazos sociales, para ver cuáles nos tornan pasivos –deuda, financiarización, privatización de la vida- y cuáles nos tornan activos. La tarea de pensar cuerpos vulnerables, dependientes y tangibles, pero (en) colectivos que reduzcan esa vulnerabilidad. De evitar la captura del deseo y de inventar en ejercicio derechos comunes. De poner límites a la mercantilización de los cuerpos y articularlos políticamente, para

[12] Weil, S. *Escritos de Londres y últimas cartas,* Madrid, Trotta, 2000 [1947], pp. 18-20.

rechazar un régimen sostenido en la ficción de un sujeto, único responsable de sí, aún cuando exista en condiciones pauperizadas. Una teoría crítica podría pescar en el mar de Spinoza para repensar todo esto: cómo hacer una distinción práctica, al interior de dependencias ineludibles.

DIREITO, POTÊNCIA E AS DIFICULDADES DO CONCEITO AGAMBENIANO DE VIDA NUA

Rogério Pacheco Alves[1]

1. Introdução

Libéria, 1999: Respaldado pelos Governos da Guiné e de Serra Leoa, o grupo rebelde Liberians United for Reconciliation and Democracy se lança contra o governo autoritário de Charles Taylor, formado por apoiadores do Partido Patriótico Nacional da Libéria. Sitiada, a capital, Monróvia, é duramente bombardeada, do que resulta a morte de milhares de civis. Mas, em 2002, um movimento deixa a todos estupefatos: lideradas por Leymah Gbowee e suas companheiras do Women of Liberia Mass Action for Peace, mulheres cristãs e mulçumanas iniciam uma greve de sexo que, ao lado de outras iniciativas, contribuiu decisivamente para o fim da segunda guerra civil da Libéria, que fez mais de 200 mil mortos.

Gbowee e suas companheiras reatualizaram a comédia de Aristófanes (444 a.c. – 385 a.c.), na qual Lisístrata pôs fim à guerra entre Atenienses e Espartanos através de um movimento feminino e coletivo de recusa do sexo e de incitação do desejo. Um exemplo literário de forte conteúdo político e emancipador, que no contemporâneo denominaríamos de biopolítica do coletivo, ou seja, o reconhecimento da potência de vidas que não são inertes nem passivas, da potência de corpos que se opõem à onipotência do Estado.

O objetivo do presente trabalho é resgatar o conceito de biopoder em Foucault e seus desenvolvimentos em Giorgio Agamben, o pensador da vida nua e da exceção soberana contemporânea. Delineadas as ideias-chave que gravitam em torno do conceito de vida nua, é nosso propósito estabelecer um contraponto ao pensamento de Agamben a partir de Baruch de Spinoza, o filósofo

[1] Universidade Federal Fluminense (Niterói, RJ, Brasil)

holandês do século XVII que vai pensar a vida e o direito enquanto potências.

2. Foucault e o Conceito de Biopoder

Os conceitos de biopolítica e de biopoder surgem na filosofia contemporânea a partir do pensamento de Foucault, estando presente nas suas reflexões sobre as sociedades disciplinares, a história da sexualidade, as exigências do capital em função do surgimento de uma sociedade de massas etc. Analisaremos aqui as idéias desenvolvidas sobre o tema na célebre aula de 17 de março de 1976, proferida ao final de um dos cursos ministrados no Collège de France.[2]

Especulando o que denomina "racismo de Estado" e tendo como pano de fundo o problema da guerra, Foucault vai sustentar que um dos fenômenos mais marcantes do século XIX foi a assunção da vida pelo poder, a "estatização do biológico". Na teoria clássica da soberania, o mais importante direito do soberano é o direito de "fazer morrer e deixar viver", em que o direito de vida e de morte sempre se exerce em favor do direito de morte, de modo a que o direito de vida decorra, essencialmente, do direito que o soberano tem de matar. É porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida.

Tal direito do soberano sinaliza que a vida e a morte não são fenômenos *naturais* que se localizariam fora do campo do poder político. Ao contrário, vida e morte compõem o cerne do poder exercido pelos Estados soberanos. A vida (e a morte) só se torna um direito pela vontade do soberano e, a rigor, o súdito não é, *de jure*, nem vivo nem morto, ele é neutro.

No século XIX, o direito soberano de "fazer morrer e deixar viver" transforma-se, num processo de complementação e penetração, num direto de "*fazer viver* e deixar morrer", ou seja, num novo direito que inverte a lógica da soberania clássica. Essa transformação se dá, por exemplo, na teoria do direito e já está presente no contratualismo dos séculos XVII e XVIII, que nasce do argumento do perigo, isto é, do perigo da morte violenta, da guerra de "todos contra todos".[3]

---

[2] A aula de 17 de março de 1976 de Foucault está publicada na coletânea *Em Defesa da Sociedade.* Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
[3] Foucault, M. Ibid., p. 287.

Se no final do XVII surgem as técnicas de poder centradas no *corpo individual*, através das diversas disciplinas exercidas sobre o trabalho (vigilâncias, inspeções etc) e por intermédio de diversas instituições (presídios, escolas, sanatórios etc), a partir da segunda metade do século XVIII aparece uma nova tecnologia que não faz desaparecer a disciplina, mas a complementa. Trata-se de uma tecnologia que vai tomar em questão não mais a vida individual do homem, mas sim a sua vida enquanto espécie, sua vida *coletivamente* considerada, uma tecnologia que se instala e se dirige à multiplicidade dos homens enquanto massa global, que se faz em direção não do homem-corpo, mas do homem-espécie. Não mais uma anátomo-política do corpo humano, mas sim uma *biopolítica da espécie humana*, um poder que se encarrega do problema das massas, da população, das estatísticas demográficas, que busca estabelecer mecanismos reguladores de equilíbrio em torno do aleatório inerente a uma população de seres vivos. Essas novas configurações do poder tomam a vida como elemento central, almejam um "fazer viver", intervir na *maneira* de viver: fazer viver e deixar morrer, diferentemente da soberania clássica que investia, sobretudo, no poder de fazer morrer. Daí, nas configurações contemporâneas do biopoder, a importância da desqualificação progressiva da morte, ou seja, a consideração da morte como aquilo que se esconde.[4]

De toda sorte, embora invista todas as suas fichas na vida, o biopoder traz, em si, o paradoxo do poder de matar a própria vida. Foucault vai se perguntar como um poder que trata essencialmente de aumentar a vida e sua duração pode, também, reclamar a morte, mandar matar. Como exemplo desse paradoxo, cita a invenção e a utilização da bomba atômica[5]. Aqui o racismo cumpre um papel fundamental, que é o de introduzir "o corte entre o que deve viver e o que deve morrer", uma espécie de fragmentação do biológico de que o poder se incumbe. Dessa cesura, desse papel negativo, surge uma "relação positiva" no racismo, pois se você quer viver, é preciso que o outro morra, "quanto mais as espécies inferiores tenderem a

---

[4] "... agora a morte vai ser, ao contrário, o momento em que o indivíduo escapa a qualquer poder". Foucault, M. Ibid., p. 296.

[5] "... nesse poder atômico, o poder que se exerce, se exerce de tal forma que é capaz de suprimir a vida. E de suprimir-se, em consequência, como poder de assegurar a vida". Foucault, M. Ibid., p. 303.

desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie".[6]

O racismo assegura "a função de morte na economia do biopoder, segundo o princípio de que a morte dos outros é o fortalecimento biológico da própria pessoa",[7] e a sociedade nazista seria, nessa linha, uma sociedade que generalizou absolutamente o biopoder e, ao mesmo tempo, o direito soberano de matar. O Estado desempenha papel importante nesse cenário, pois é a instituição que tem a função de incumbir-se da vida, organizá-la, multiplicá-la, delimitar suas possibilidades, e por seu intermédio surgem políticas de gestão coletiva da população presentes no funcionamento de todos os Estados.

3. Homo Sacer e Vida Nua em Agamben

A articulação do biopoder pelo Estado é um dos temas centrais da pesquisa do filósofo italiano Giorgio Agamben, cujas reflexões têm, confessadamente, a influência do pensamento de Foucault.

Na Grécia, sustenta Agamben, a palavra *vida* era expressada por dois termos com significados bastante diferentes, vale dizer, o termo *zoé*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses), e o termo *bios*, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo. É no segundo sentido (*bios*) que, por exemplo, Aristóteles distingue a vida contemplativa do filósofo da vida de prazer e da vida política. Isso significa que a "simples vida natural" não estava em questão para a filosofia política aristotélica.[8] Já para a modernidade, diferentemente, a *zoé* passa a ser um elemento central, ingressando definitivamente na *pólis* e acarretando o que Agamben chama de "politização da vida nua".

Nessa linha, a produção de um corpo biopolítico é a contribuição original do poder soberano, seu núcleo originário. Quanto à soberania - e ao par estado de direito/estado de exceção - Agamben retoma o pensamento de Carl Schmitt, para quem soberano é aquele a quem o ordenamento jurídico confere o poder de decretar o estado de exceção, ou seja, decretar a suspensão da validade da

---

[6] Foucault, M. Ibid., p. 305.
[7] Foucault, M. Ibid., p. 308.
[8] Agamben, G. *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 9.

Constituição e, com ela, dos direitos fundamentais. Essa situação gera o paradoxo da soberania ("a lei está fora dela mesma"), a idéia de que o soberano está, ao mesmo tempo, *dentro e fora* do ordenamento jurídico, pois se pode suspendê-lo é porque não depende, necessariamente, dele, isto é, pode colocar-se *legalmente* fora da lei. A exceção é, assim, uma espécie de exclusão, mas, ao mesmo tempo, o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora de relação com a norma.[9]

Assim, a exceção possui uma estranha lógica, que é a de ser uma "exclusão inclusiva". Para Schmitt a essência da soberania não consiste no monopólio da sanção ou do poder, como ordinariamente se reconhece, mas sim no monopólio da *decisão* pela decretação da exceção. E por intermédio da exceção, com a suspensão temporária do direito, o soberano busca restaurar a ordem.[10] O estado de exceção não é, nessa perspectiva, o caos (nem a anarquia), mas antes a própria condição de possibilidade da validade da norma jurídica. Por conta disso, a exceção continua sendo acessível ao conhecimento jurídico uma vez que tanto a norma como a decisão permanecem no marco jurídico ("o direito se suspende a si mesmo"), e é justamente a exceção o que deixa transparecer de forma mais clara a essência da autoridade do Estado.[11]

Agamben sustenta que o estado de exceção é uma política fundamental de nosso tempo e que, por conta disso, tende a tornar-se a regra. Invoca, em confirmação de sua tese, o exemplo dos campos de concentração do nazismo, que nos permitem compreender sua tese de que se a exceção é a *estrutura* da soberania, ela, a soberania, "... é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão".[12] Haveria, desse modo, uma correlação indissociável entre soberania, exceção, direito e vida, sendo a indistinção entre lei e vida o caráter essencial do estado de exceção. Haveria, além disso, um *portador* do nexo entre violência e direito, que seria o que Agamben chama, recorrendo a Benjamin, de *vida nua*, o elemento excetuado e capturado pela soberania.

---

[9] Agamben, G. Ibid., p. 25.
[10] Schmitt, C. *Teologia Política.* Tradução de Francisco Javier Conde e Jorge Navarro Pérez. Madrid: Editorial Trotta, 2009, p. 18.
[11] Schmitt, C. Ibid., pp. 18-19.
[12] Agamben, G. Ibid., pp. 34-35.

A correlação entre soberania, exceção e vida é explicitada por intermédio da figura histórica do *homo sacer*, um personagem do direito romano arcaico que, julgado por um delito, não poderia ser licitamente sacrificado, mas cujo homicídio não poderia ser punido.[13] O *homo sacer* encerraria, ao mesmo tempo, uma vida "matável", mas "insacrificável", a impunidade de sua morte e o veto de seu sacrifício, uma pessoa posta para fora da jurisdição humana, mas que não ingressa na esfera divina do sacrifício (nem *ius humanum* nem *ius divinum*). Uma vida nua, portanto. Para Agamben, a vida insacrificável e, todavia, matável é a vida sacra, ou seja, a vida do *homo sacer*. Há aqui uma ambiguidade constituinte tal como se verifica com a soberania (que comporta dentro de si a exceção) e é esta ambiguidade que permite ao autor afirmar que "soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera".[14] Dito de outro modo, "... soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente *homines sacri* e *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos". O soberano e o *homo sacer* seriam, portanto, figuras simétricas e é justamente esta "matabilidade incondicionada" que inclui a vida humana na ordem política e jurídica.[15]

4. Forma-de-Vida e Uso dos Corpos

A essa altura é o caso de indagar: como seria possível liberar-se da prisão biopolítica construída pela soberania, qual seria a outra face da vida nua, seu inverso?

Em Altíssima Pobreza, Agamben ensaia uma erudita resposta a partir do resgate do modo de vida dos cenóbios (as habitações coletivas dos monges ou mosteiros) e dos movimentos religiosos surgidos nos séculos XII e XIII. O problema que move e percorre todo o livro é como pensar uma vida humana totalmente subtraída das

---

[13] "Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunícia se adverte que 'se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida'. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro" (Festo. In: Agamben, G. Ibid., p. 196).

[14] Agamben, G. Ibid., p. 91. Mais remotamente, esse direito de vida e de morte teve sua origem no poder do *pater* romano sobre os seus filhos homens, poder que, na dimensão política, viu-se prolongado na figura do magistrado romano. A participação na vida política estaria vinculada a uma incondicional sujeição a um poder de morte (Agamben, G. Ibid., pp. 95 e ss.).

[15] Agamben, G. Ibid., p. 92.

amarras do direito e um uso dos corpos e do mundo inapropriáveis pelo poder, uma vida coletiva baseada na prática do uso comum e não no direito de propriedade.

Dos cenóbios, locais de habitação e do exercício de formas de vida, Agamben destaca o núcleo central de sua constituição, vale dizer, o primado da *koinos bios*, a vida em comum, diversamente do isolamento do eremitério[16]. Através da constituição de uma habitação comum e de práticas religiosas rigorosas e também comunitárias, o que inclui o hábito enquanto indumentária simbólica, o escandir a vida segundo os horários rigorosos dos atos religiosos (*horologium vitae*) e a meditação, produz-se no cenóbio uma zona de indiscernibilidade entre *regra* e *vida.*[17]

A rigor, não se trata de regras propriamente jurídicas, mas sim de uma *condição* ou *forma de vida* que o direito não consegue apreender, regras que os monges observam em obediência, castidade e humildade, mas também com alegria.

Com o advento do franciscanismo (século XIII), a forma de vida praticada pelos monges encontra sua mais alta expressão. Com Francisco e seus seguidores, cuida-se de uma reivindicação da possibilidade de viver de uma forma determinada, uma forma alegre e não mais uma ascese. Forma e vida se confundem e, mais que isso, *vida e regra* já agora são neutralizadas sob uma determinada "forma-de-vida",[18] que, ao reivindicar a pobreza, abrirá um intenso conflito com a Cúria. Para os franciscanos o que está em questão é a *abdicatio omnis*, a possibilidade de uma existência humana fora do direito, ou seja, a possibilidade de os irmãos se servirem dos bens sem terem sobre eles direito algum, nem o direito de propriedade nem o direito de uso. Estaríamos diante não do direito, mas sim de um mero "uso de fato" sobre determinadas coisas (os alimentos e o vestuário, por exemplo), numa tentativa de realizar uma vida e uma prática humanas absolutamente fora das determinações do direito. Não por outra razão os frades franciscanos são chamados de "frades menores", o que, a partir da tradição do direito Romano, os faz *alieni iuris* (sem direito próprio), isto é, juridicamente incapazes ao direito de propriedade. O uso de fato de determinadas coisas se fundamenta

---

[16] Agamben, G. *Altíssima Pobreza: regras monásticas e formas de vida*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 22.
[17] "a uma lei que se indetermina em vida, corresponde, com um gesto simetricamente inverso, uma vida que se transforma integralmente em lei". Agamben, G. Ibid., p. 93.
[18] Agamben, G. Ibid., pp. 99-113.

na doutrina da comunhão originária dos bens e na máxima segundo a qual por direito natural todas as coisas são de todos.

O clímax do projeto agambeniano de saída da exceção soberana é alcançado em O Uso dos Corpos, último volume da série iniciada por Homo Sacer I. Aqui o problema central é estabelecer o nexo entre uso e uma forma-de-vida situada fora do direito, o que já se anunciara no limiar de Altíssima Pobreza, e, sobretudo, deslocar o fundamento da política para o conceito de *uso* (e não de a*ção*). Para tanto, Agamben resgata a ideia aristotélica de "uso do corpo", utilizada na definição da natureza do escravo e que consistiria numa atividade improdutiva (como o uso de uma cama) em que não seria possível discernir entre corpo próprio (o corpo do escravo) e corpo de outro (o corpo do senhor) nem tampouco entre *physis* (o corpo vivo) e *nómos* (instrumento artificial). O escravo, definido por intermédio desse "uso do corpo", é um homem sem obra que torna possível a outros homens terem uma vida humana, que é a vida política. É, portanto, a vida nua dos antigos.[19]

Já uma concepção do uso revisitada e liberta dos contornos jurídicos nos quais o franciscanismo se emaranhou apontaria para o uso como algo absolutamente inapropriável, "(...) como a única relação possível com o estado supremo do mundo, em que ele, como justo, não pode ser de modo algum apropriado".[20] No uso o homem se constitui a si mesmo (uso de si), numa estética da existência que é, ao final, um problema ético e não, propriamente, estético: cuida-se de um sujeito que se constitui pela prática de si, que se constitui na *relação* que mantém consigo mesmo, com o mundo e com outros seres e que se mantém imanente a esta relação e que, portanto, não é um "sujeito livre".

Por forma-de-vida Agamben entende uma vida que jamais pode ser separada de sua forma, ou seja, uma vida em que nunca é possível isolar ou manter separado algo como uma vida nua, o *inverso* da vida nua, e que será sempre uma potência indivisa relativamente ao ato.[21]

Em suma, já que a política ocidental funda-se na cisão entre "simples vida" e "vida politicamente qualificada", cuida-se então de

---

[19] Agamben, G. *O Uso dos Corpos*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 41.
[20] Como se daria com o corpo, a língua e a paisagem (Agamben, Ibid., pp. 105 e ss). A concepção da justiça como algo "inapropriável" é tomada de empréstimo de Benjamin.
[21] Agamben, G. Ibid., pp. 233-234.

reunir *bíos* e *zoè*, de neutralizar tal biopolaridade e fazer surgir um terceiro elemento, a forma-de-vida. Para nosso autor, "... não será possível pensar outra dimensão da política e da vida se antes não formos capazes de desativar o dispositivo da exceção da vida nua",[22] indiferenciando existência e essência, potência e ato, num resultado em que vida biológica e vida política se indeterminam. Uma tarefa "destituinte" (e não constituinte), portanto.[23]

5. Vida e Poder

Do conceito foucaultiano de biopolítica importa reter duas ideias centrais: a de que o poder de vida e morte engendrado pelo Estado, a partir do século XVIII, tem por alvo o controle do homem enquanto *população*, ou seja, o controle sobre os corpos coletivos, e que o cenário da biopolítica é o liberalismo e as demandas de racionalização apresentadas pelo capital (os problemas, por exemplo, da redução dos custos da saúde pública.[24] É o capital, portanto, e não apenas (e tanto) o Estado-nação que deve importar na análise dos poderes que se exercem sobre as vidas coletivas, muito embora capital e Estado não sejam instâncias divorciáveis.

De qualquer modo, convivendo com os dispositivos disciplinares, que incidem sobre os corpos individuais, a biopolítica multitudinária vai suscitar uma questão fundamental e aparentemente ambígua: se a biopolítica é o poder que se exerce sobre os corpos coletivos e se em Foucault o poder não é unitário e não se exaure, por isso mesmo, na figura do Estado, é possível conceber a base sobre a qual a biopolítica assenta como algo inerte e passivo?

Gostaríamos de esboçar uma resposta a tal indagação a partir da ideia de que *a vida é poder*. E para tanto, deixando Foucault provisoriamente no canto da sala, rememorar o pensamento de Baruch de Spinoza, o filósofo maldito do XVII que vai pensar justamente a vida (e o direito) enquanto potência.

---

[22] Agamben, G. Ibid., p. 295.
[23] Agamben, G. Ibid., p. 304.
[24] Foucault, M. *Nascimento da Biopolítica*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, pp. 431-432. "Este bio-poder, sem a menor dúvida, foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pode se garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos" (Foucault, M. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque *et al*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988, p. 132).

Embora não seja possível analisar em pormenores a ontologia spinozana, é o caso apenas de apontar que para o nosso autor o homem é uma relação inafastável com a substância única (Deus ou Natureza), do que decorre que "(...) a potência do homem, enquanto é explicada por sua essência atual, é uma parte da potência infinita de Deus e da natureza, isto é (...), de sua essência" (EIV, Proposição 4, Demonstração).[25] Tudo o que existe *exprime* a natureza de Deus e, portanto, "tudo o que existe exprime, de maneira definida e determinada, a potência de Deus, a qual é a causa de todas as coisas" (EI, P. 36, Demonstração). E a essência atual de cada coisa (o homem, inclusive) é o esforço em perseverar em seu ser ("o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual"),[26] o que Spinoza chamará de *conatus.*

Em que consistiria o *conatus* (ou "esforço")?

Não se trata de um elemento espiritualista ou metafísico ou de algo abstrato. Ao contrário, o *conatus* é um dinamismo concreto por perseguir e manter o fato de existir, um movimento singular do desejo. E como tal é um esforço temporalmente indefinido[27] no qual a ideia ou conceito de morte não intervém, pois a morte é externa e não constitutiva da essência do homem.[28] Por isso Spinoza dirá que é impossível que o homem se esforce, por sua natureza, a não existir ou a adquirir outra forma (EIV, P. 20, escólio) e que "não há nada em que o homem livre pense menos que na morte, e sua sabedoria não consiste na meditação da morte, mas da vida" (EIV, P. 67). Também por isso não há em Spinoza um "não-ser", que equivaleria ao esvaziamento do *conatus.*

O *conatus* não é fardo, muito embora a tradução do termo *conatus* como "esforço" possa induzir a essa compreensão. De

---

[25] Espinosa, B. *Ética.* Tradução de Tomaz Tadeu. 2ª. Edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

[26] E, III, P. 7.

[27] "... o esforço pelo qual uma coisa existe não envolve, de maneira alguma, um tempo definido, mas, pelo contrário, ela continuará, em virtude da mesma potência pela qual existe agora, a existir indefinidamente, desde que (pela mesma prop. 4) não seja destruída por nenhuma causa exterior. Logo, esse esforço envolve um tempo indefinido" (E, III, P. 8, Demonstração).

[28] Por exprimir a potência de Deus, "... nenhuma coisa tem em si algo por meio do qual possa ser destruída (...) e ela se opõe a tudo que possa retirar a sua existência"(E, III, P. 6, Demonstração).

qualquer modo, dado que todo indivíduo é finito[29] e que sempre haverá causas exteriores que o superam em potência,[30] o *conatus* é um dinamismo positivo de resistência a tudo que a ele se opõe[31] e aos perigos inerentes ao viver. Nesse sentido pode-se dizer que o *conatus* é uma estratégia de guerra e de resolução de problemas postos pelas situações de risco: estratégia de resistência à violência policial, estratégia das minorias contra os discursos de ódio, as quais se engendram mesmo nas situações em que a aniquilação por forças externas e mais potentes se mostra inevitável.

Cuida-se, em suma, de uma expressão plena e inteira de uma força determinada, ou seja, a afirmação de uma potência atual, e não da atualização de uma "potência ainda potencial". Um esforço dinâmico do corpo e da mente.

Para Spinoza o desejo é a própria essência do homem, o que significa considerar o desejo na perspectiva da razão que leva o homem a conservar-se, e não o contrário. O desejo como essência atual do homem é positivo, é uma ação e não nasce de uma negatividade interna ou de algum tipo de carência, é pura resistência, um esforço sem objeto e sem finalidade ou um *desir de rien* (desejo de coisa alguma), na feliz expressão de Laurent Bove.[32] O desejo é, assim, a significação efetiva do *conatus*, o outro nome desse perseverar no ser que é a própria essência do homem tomado numa perspectiva afirmativa. Cuida-se de uma condição natural de *todos* os homens.

De todo modo, ao mesmo tempo em que pontua o *conatus* como um tipo de amor a si mesmo, Spinoza relembra ser totalmente impossível que não precisemos de nada que nos seja exterior para conservar o nosso ser e que vivamos apartados das coisas que estão fora de nós (EP. 18, escólio), o que tem por consequência que para o homem e sua conservação nada é mais útil que a união com outros

---

[29] "Diz-se finita em seu gênero aquela coisa que pode ser limitada por outra da mesma natureza. Por exemplo, diz-se que um corpo é finito porque sempre concebemos um outro maior" (E, I, Definição 2). A finitude não está, portanto, relacionada ao tempo de duração de um corpo, mas sim à potência de uma outra coisa ("Não existe, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular relativamente à qual não exista outra mais potente e mais forte. Uma finitude que é, portanto, relacional.

[30] "A força pela qual o homem persevera no existir é limitada e é superada, infinitamente, pela potência das causas exteriores" (E, IV, P. 3).

[31] "… nenhuma coisa tem em si algo por meio do qual possa ser destruída, ou seja, que retire a sua existência (pela prop. 4); *pelo contrário, ela se opõe a tudo que possa retirar a sua existência* …" (E, III, P. 6, Demonstração).

[32] Bove, L. *Espinosa e a Psicologia Social. Ensaios de Ontologia Política e Antropogênese*. Tradução de André Menezes Rocha et alii. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p. 79.

homens (EIV, P. 35, Corolário 1). Assim, o desejo supõe uma *relação* e só pode ser concebido no interior da interação que o homem estabelece com outros homens ou outras coisas, o que o caracteriza como *uma certa maneira de desejar* marcada pelos encontros.

Dessa forma, já se nota que o *conatus* spinozano possui uma produtividade que impede se reconheça uma "vida nua", uma vida indigna de ser vivida porque inteiramente aprisionada pelos dispositivos biopolíticos do capital ou do Estado.

Passivo mas ativo ao mesmo tempo, produzido e produtor de realidade, o homem é um *múltiplo simultâneo*[33] capaz de constituir novas formas de vida e novas formas de liberação através do direito, da política, das artes etc. Um homem que é capaz de produzir uma vida que está longe de congelar-se nos modelos de produção capitalista e dos biopoderes engendrados pelo Estado, ou seja, reduzido ao domínio absoluto do poder político ou do mercado.

6. Direito e (é) Potência

Especificamente no campo do direito, diferentemente de Hobbes e dos contratualistas, em Spinoza inexiste transferência de potência ou cessão de direito no momento de instituição do estado civil, e também aqui reside a originalidade de seu pensamento. Sobre o direito natural (que vai até onde for o "desejo" e o "poder") Spinoza nega a possibilidade de sua renúncia pelo indivíduo, a não ser que este transfira para outrem o poder de se defender. Mas o privar-se absolutamente do direito de se defender importa na privação da própria humanidade.

Em carta de 2 de junho de 1674 (Carta 50), Spinoza dirá a Jelles que, diferentemente de Hobbes, mantém sempre o direito natural. Contudo, em Hobbes, a rigor, há também a conservação de alguns direitos naturais, como, por exemplo, a defesa da própria vida. Mas tal conservação se dá ou a título de direito individual não transferido ou a respeito do qual a lei silencia ou como mera *virtualidade* que, em situações extremas, pode vir a atualizar-se. Ou seja, o direito natural deixa de ter realidade na vida politica, salvo nas situações limítrofes da guerra civil ou da renúncia do soberano.[34] Em Spinoza, ao contrário, o direito natural é uma realidade produtiva e

---

[33] Chaui, M. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003 pp. 134-135.
[34] Chaui, Ibid., p. 296.

não cessa jamais de existir e é justamente a instituição do direito civil o fator determinante à efetividade do direito natural, frágil e abstrato antes desse momento decisivo da política. Assim, a vida política surge para que o direito natural se torne real e não para que seja aniquilado ou mesmo atenuado e pode-se dizer, então, que o direito civil nada mais é que o direito natural exercido coletiva e politicamente.

Há, em decorrência, uma relação de permanente *tensão* entre o poder do soberano, instituído pela lei civil, e o direito natural dos indivíduos, que, por não cessar de existir, atua como medida do direito civil e como ameaça permanente ao detentor do poder.[35] Já se pode então compreender que o direito natural em Spinoza é uma projeção do próprio *conatus*, que se estende para a dinâmica interindividual, e também por isso não há transferência de poder, pois ninguém pode deixar de desejar e de buscar a sua conservação, o seu perseverar na existência a partir da busca do útil próprio. A ontologia ressurge aqui mais uma vez e por conta disso Spinoza conceberá o direito natural como sendo "... as próprias leis ou regras da Natureza segundo as quais tudo acontece, isto é, o próprio poder da Natureza" (TP, Capítulo II, § 4º). Tal direito é o próprio poder de Deus[36], que, por força da causalidade imanente, não se retira do causado, ou seja, Deus é a causa pela qual as coisas existem e também pela qual perseveram em seu existir (EI, P. 24, corolário).

A instituição do estado civil não muda a natureza desejante e passional dos homens nem tampouco o desejo de governar (mais do que de ser governado), donde a naturalidade e a inafastabilidade do conflito. Mais ainda, se há uma continuação entre o estado natural e o estado civil, tal contínuo, embora institua uma horizontalidade afetiva visando à paz, não elimina nem a violência nem as relações de força.[37] A liberdade e o direito se defendem e se conquistam pela

---

[35] Spinoza. B. *Tratado Político.* Tradução de Manuel de Castro. In: Coleção "Os Pensadores". São Paulo: Abril Cultural, 1973, Capítulo III, §2º.

[36] "Sabendo, portanto, que o poder pelo qual existem e agem os seres da Natureza é o próprio poder de Deus, conhecemos facilmente o que é o direito natural" (*Tratado Político*, Capítulo II, § 3º).

[37] "A vontade do rei não tem força de lei senão enquanto ele possui o gládio [espada ou, em sentido figurativo, força] da Cidade, pois o direito de comando mede-se apenas pela capacidade do poder"(*Tratado Político*, Capítulo VII, § 25); "(...) é pelo direito de guerra, não pelo direito civil, que o rei pode ser privado do seu poder; à sua violência os súditos não podem resistir senão pela violência" (*Tratado Político*, Capítulo VII, § 30); "(...) considero que o magistrado supremo, em qualquer cidade, só tem direitos sobre os súditos na medida em que seu poder seja superior ao deles; coisa que sempre ocorre no estado natural" (Carta 50).

cooperação, no estado civil, não há dúvida, mas igualmente pelo conflito e pela resistência. É dizer, se há resistência no estado de natureza (resistência a submeter-se ao arbítrio de outrem), como de fato há, haverá também resistência no estado civil, inclusive contra a tirania. A rigor, o que obsta a que o poder seja absoluto (incontrolável) é que a multidão continue a ser *temível* aos olhos do governante, pois conserva "(...) uma certa liberdade que não tem expressão legal, mas que nem por isso é menos tacitamente reivindicada e mantida" (TP, Capítulo VIII, § 4º). Assim, o direito de resistência será uma expressão multitudinária do direito natural e do *conatus,* um dinamismo positivo direcionado à construção da igualdade política, contrário, portanto, à consolidação passiva de um *homo sacer*.

Se a obediência produz súditos, a resistência produz cidadãos, não havendo qualquer antítese entre obediência e resistência, pois, a rigor, a antítese se dará entre obediência e *servidão.*[38]

Em breve, os conflitos e a resistência expressam uma tensão que Spinoza assume abertamente, pois a potência plural da multidão funda e sustenta o Estado, mas, no limite, pode também destruí-lo. Ou seja, a segurança e a liberdade, fins do Estado, não excluem o dissenso, o que torna a estabilidade política algo tão desejável quanto frágil ao mesmo tempo, situação que tende a encontrar um ponto de equilíbrio (não o total apaziguamento) com o aprofundamento da democracia e o incremento das liberdades.

7. Conclusão

Agamben condiciona a participação na vida política ao pagamento de um preço muito alto, vale dizer, a sujeição da vida a um poder de morte. No entanto, é necessário compreender que a vida está no campo do poder político "para o mal" (servidão), mas também "para o bem", ou seja, para a construção de estratégias e movimentos de resistência a partir de uma massa viva e plena de potência, em que o direito é um *locus* de efetuação de poderes (e não, necessariamente, de "assujeitamentos"). A vida escapa continuamente e o direito por ela engendrado, se por um lado atua como ferramenta de

[38] Guimaraens, F. de; Rocha, M. "Spinoza e o Direito de Resistência". In: *Revista Sequência: Estudos Jurídicos e Políticos* (Florianópolis), n. 69, dez. 2014, p. 190.

normalização, por outro serve de escora de luta aos novos procedimentos de poder. É Foucault quem nos indica que os discursos nem são submetidos de uma vez por todas ao poder, nem opostos a ele, e que os discursos são elementos ou blocos táticos no campo das correlações de força. Ou seja, é possível extrair uma linha de fuga contemporânea que se nutra da própria biopolítica, que lida com o corpo múltiplo e, porque múltiplo, potente.

Em Spinoza aprendemos que o esforço em perseverar é inerente a todos os modos, a indicar que a potência e a resistência são primeiras frente ao poder político. Cuida-se de tomar a vida enquanto *zoé*, mas que é potente antes mesmo de ser *bios*, o que permite problematizar a cisão entre "simples vida" e "vida politicamente qualificada", ou seja, questionar a bipolaridade entre zoé e *bios* a demandar um processo de "desativação" do dispositivo da exceção da vida nua, já que existência e essência, potência e ato são ontologicamente inseparáveis.

Indo além, é necessário não tomar o poder como um fenômeno homogêneo ou como algo que se possa dividir entre os que o possuem e os que não o possuem, do que decorre considerar o poder como algo que *circula* e em cuja *rede* "os indivíduos não só circulam mas estão sempre em posição de exercer este poder e der sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão.

Não há, então, uma massa inerte e passiva à mercê do Estado e do capital, mas sim um conjunto vivo de estratégias que toma a vida como um vetor de autovalorização. Uma vida que é a um só tempo precariedade e capital único do homem. Cuida-se, portanto, de tomar a biopolítica não mais apenas como poder sobre a vida, mas como potência da vida, e de considerar a insurgência de uma biopolítica do coletivo que aponta a potência de vidas que não são inertes nem tampouco passivas (ou "nuas").

Diferentemente de Agamben, é também o caso de não desconfiar que é do próprio corpo, em sua dinâmica desejante que arrancam as possibilidades de resistência e de uma nova política, sob pena de termos que admitir a morte como a única linha de fuga possível ao escape do indivíduo a qualquer poder, ou, como prefere Agamben, uma forma-de-vida de esvaziamento do direito e dos desejos, uma vida "mortificada", portanto. A interpelação que deve ser feita à concepção política agambeniana é: com que corpo? (ou, na

poética de Noel, "com que roupa?"). Em São Francisco de Assis tem-se a ascese, a pobreza total e a castidade, os ritos de mortificação e as penitências, ou seja, o corpo como o "irmão Burrico" assujeitado pela moralização das formas de vida. Já em Spinoza, diferentemente, "... quanto maior é a alegria de que somos afetados, tanto maior é a perfeição a que passamos, isto é, tanto mais necessariamente participamos da natureza divina" (EIV, P. 45, Escólio 2).

Por outro lado, é Agamben mesmo quem nos recorda que em Hobbes o estado de natureza sobrevive na pessoa do soberano, que o conserva e pode, por isso, exercer o direito de punir. Contudo, se não há transferência do direito/potência na "passagem" do estado de natureza ao estado civil (Spinoza), o estado de natureza e sua potência sobrevivem *também* nos súditos, ou seja, em todos e em cada um de nós, o que, ao final, é a expressão do próprio *conatus*, que não comporta qualquer "transferência". Assim, se estado de natureza e direito transitam no interior da soberania, como de fato transitam, transitarão também através das (nas) "vidas nuas" e de sua potência/resistência.

A história é repleta de exemplos de resistências de homens e mulheres frente ao poder do Estado e do capital.

Num dos relatos mais impressionantes dos horrores do holocausto, Primo Levi nos fala de estratégias de resistências que brotam mesmo nas situações em que a aniquilação por forças externas e mais potentes se mostra inevitável. E refere a história de Elias Lindzin, o anão-máquina do campo de Auschwitz descrito como "um espetáculo inquietante" de força de trabalho e resistência:

> "... enquanto caminha a passinhos rápidos com suas pernas curtas e fortes, faz caretas debaixo da carga, ri, pragueja, berra e canta sem parar, como se tivesse pulmões de bronze. (...). Nunca o vi descansando, nunca calado ou quieto, nunca soube que se machucasse ou adoecesse"[39].

Elias Lindzin, um homem que era, provavelmente, feliz.

---

[39] Levi, P. *É Isto um Homem?* Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988, p. 97.

OS DIREITOS, A LEI E OS DESEJOS: CONTRA O SILENCIOSO DOMÍNIO DO FORMALISMO[1]

João Maurício Martins de Abreu[2]

Deem, a mentes dominadas pelo formalismo jurídico, sentenças isoladas de Espinosa sobre a importância da obediência dos cidadãos à lei e sobre a correlata importância de a cidade manter inviolados os seus decretos e pronto: dirão que mesmo Espinosa, tão avesso às abstrações quanto Marx, reconhece à introjeção mental da *forma-lei* a autoridade sem a qual a cidade perece. Espinosa não precisa de uma defesa contra esse equívoco. Mas quero propor este início para pensarmos, com ele, sobre o que sejam realmente os direitos que fazem uma cidade; sobre o que seja realmente a lei dessa cidade; e sobre sua relação com os nossos desejos. Porque direitos e lei estão tão associados a certo hábito discursivo que, não raramente, seus sentidos comuns são aceitos sem reflexão. Considero importante dizer que este texto foi escrito sob a revolta característica da indignação e, às vezes, contra a paralisia do medo: tristezas decorrentes do esfacelamento de todos os vínculos sociais, que avança na minha cidade, o Rio de Janeiro, e que exige uma perseverança extraordinária para conservar algum amor ao estado civil.

Os *conceitos* e as *regras* humanos não têm autonomia com relação aos *desejos* que os produzem e conservam. Diz Espinosa: "ninguém pode desejar ser feliz, ser e agir bem sem, ao mesmo

---

[1] As obras de Espinosa estão abreviadas da seguinte forma: Ética (*E*), Tratado Político (*TP*), Tratado Teológico-Político (*TTP*), Tratado da Emenda do Intelecto (*TEI*). O outro autor clássico citado, Hobbes, também teve suas obras abreviadas: *Lev.* para o Leviathan; *DFJ* para Diálogo entre um filósofo e um jurista. Outras abreviações: ap. – apêndice; ax. – axioma; cap. – capítulo; c/c – combinado com; cor. – corolário; def. – definição; def. af. – definição dos afetos; dem. – demonstração; esc. – escólio; explic. – explicação; lem. – lema; post. – postulado; pref. – prefácio; prop. – proposição; § – parágrafo.

[2] PUC-Rio/ UFF

tempo, desejar ser, agir e viver, isto é, existir em ato" (E, IV, prop. 21). Às vezes produzimos *formas* tão poderosas para conceber e organizar a vida, as coisas, o mundo; formas dotadas de uma consistência intelectual ou histórica tão sofisticada e persuasiva, que elas passam a reivindicar, ainda que silenciosamente, ainda que sem percebermos, certa transcendência sobre os desejos. Aquela proposição de Espinosa, sobre existir em ato, chama-nos ao chão dos desejos. No que diz respeito ao meu tema, proponho combater *imagens transcendentes* dos direitos e da lei, que fazem deles formas que aceitariam, porque transcenderiam, qualquer conteúdo. Na produção da vida coletiva, Espinosa não pensa revolucionariamente no sentido anti-institucional; Espinosa pensa revolucionariamente ao desnudar o *complexo de desejos* que a cidade e suas instituições, sociais e políticas, são; pensa revolucionariamente ao explicar que a cidade, qualquer que seja a sua forma, nasce de uma produção de desejos comuns e só se conserva e desenvolve na medida em que se conservarem e desenvolverem tais vínculos de cooperação, orientados para a liberdade. Fora da cidade; fora de algum grau de *coesão social*; fora de *desejos comuns* mínimos, a vida humana transforma-se no domínio da solidão, da pobreza intelectual e material; do medo... ou seja, um amesquinhamento daquilo que podem ser os desejos humanos.

A revolução de Espinosa é a construção, a conservação, o desenvolvimento da cidade, isto é, a instituição e regeneração dos desejos de vivermos juntos, como um corpo social. E tanto quanto a cidade não é uma unidade administrativa do Estado, os direitos e a lei também não são enunciados textuais, mas *afetos* que definem a nossa potência. Quando tais afetos estão fundados sobre o *comum* e orientados para a *liberdade*, conservam e desenvolvem esse corpo social que é a cidade. Quando, por outro lado, direitos e lei são mero reflexo de *desejos particulares* prevalecentes, que determinam o domínio inescapável de certas partes do corpo sobre outras, é porque não há corpo verdadeiramente social; é porque vigora um *direito de guerra* dissimulado em *direito civil*; a explosão dos desejos particulares; o "cada um por si" característico do estado de natureza – contra todo desejo, mínimo que seja, de cooperação. E isso põe uma questão de conteúdo, de matéria, no centro das nossas preocupações com os direitos e a lei. Os direitos e a lei são desejos; mas não são o mesmo tipo de desejo. Compreender essas duas afirmações, contra

todo tipo de formalismo jurídico, ajuda a instituir, conservar e desenvolver bem a cidade; ajuda a combater a indignação e o medo generalizados com uma militância política firmemente fundada.

Hobbes faz das definições de *lei*, *direito*, *pacto* ou *contrato*, *justiça* e *injustiça*, *árbitro*, *propriedade* etc. elos causais eleitos como necessários, no encadeamento do raciocínio do Leviathan (Lev. I, cap. 14, 15 e 18, Lev. II, cap. 26, p.ex.). Há, inclusive, uma distinção – corriqueira na tradição jurídica – entre *questões de fato* e *questões de direito*, que demonstra o reconhecimento, em Hobbes, de uma realidade própria para o que historicamente se constituiu como campo jurídico: a da *imputação normativa* (Lev. I, cap. 15). Hobbes produz consequências a partir da instituição do "jurídico" pela autoridade soberana. E faz todo sentido que seja assim, porque, segundo ele, a renúncia aos direitos naturais em favor do soberano absoluto significa a instituição de uma nova realidade: o *estado civil* e suas instituições – dentre as quais as da tradição jurídica se destacam – praticamente suprimem e substituem o estado de natureza e os direitos naturais. (cf. também cap. 1 e 2 do DFJ)

Em Espinosa não é assim: *estado civil* e *natural* coexistem (Carta 50); o estado civil não está fora da natureza; não há fora. O estado civil não instaura uma nova realidade, com regras autônomas de funcionamento. Lendo os textos políticos do nosso filósofo, percebo que aquilo que habitualmente designamos como "conceitos jurídicos", que surgem no estado civil, não são causa efetiva de raciocínio algum: são *palavras*, *signos* utilizados para comunicar as verdadeiras *ideias*. É expressamente ao *escólio da proposição 49 da parte II da Ética* a que me refiro. Nele, Espinosa pede atenção à diferença entre ideias, de um lado, e imagens e palavras de outro. Só as ideias são verdadeiros conceitos da mente. E o que me parece é que a histórica insistência dos juristas no tratamento autônomo de seus instrumentos produz discursos que, embora sofisticados e às vezes persuasivos, apenas envolvem confusamente a realidade, que é ético-política. Não existe uma realidade jurídica autônoma! Com Espinosa a tarefa é exprimir o real, e não dissimulá-lo com palavras.

Ponhamos isso à prova. Na identidade espinosista fundamental entre *direito* e *potência*, o termo definidor de realidade (a *ideia*) é *potência*, conceito elaborado desde a Parte I da Ética e, no que tange aos homens, conceito identificado ao *desejo*: direito é potência que, sendo potência humana, é desejo (E, I, prop. 11, esc. e

prop. 34; E, III, def. afetos 1). Essa é a premissa. E estes são os principais desdobramentos. Primeiro: quando Espinosa põe na base da vida da cidade os *direitos comuns*, a ideia forte não é a de direitos, mas a da potência multiplicada entre os que se unem pelo auxílio mútuo, a cooperação que é gerada por desejos comuns: direitos comuns são *desejos comuns* (E, IV, prop. 35, esc. c/c TP, cap. 2, §15). Segundo: na concepção da lei comum ou civil, a ideia forte é a equiparação da lei à potência específica da mente humana para *regrar* a vida que, quando virtuosa, faz equivalerem a lei comum e a mente comum da multidão, tornando-a mais potente (TP, cap. 3, §7º): a lei comum exprime desejos da mente de *regrar* a vida em comum.

O "jurídico" não tem qualquer autonomia aí! Ele está imerso no ético-político. Seu campo semântico é apropriado pelo filósofo para comunicar algo que, apenas por costume, está ligado a nomes jurídicos na vida coletiva. E talvez a grande força renovadora do pensamento de Espinosa, para os juristas, esteja exatamente nisto: na reflexão que impõe sobre a ausência de uma realidade propriamente jurídica e, ante a perplexidade, no necessário retorno à questão central dos fundamentos. O caminho a explorar é o dos desejos humanos.

Existe, em todas as coisas que têm vida, um esforço para perseverar na existência. Esse esforço, ou *conatus*, é a sua potência (*E*, I, prop. 11, 3ª dem.). Mas o conteúdo dos esforços varia. No capítulo 16 do *TTP*, ao identificar o direito à potência de todas as coisas, Espinosa explica que isso é o mesmo que identificar o direito com a natural determinação de cada indivíduo ser e agir de uma certa maneira. E dá o famoso exemplo dos peixes: é por direito natural, diz ele, que os peixes maiores comem os menores. O isolamento dessa sentença, aliado à imagem que comumente associamos às palavras *poder* ou *potência* como capacidade de impor *sujeição*, poderia sugerir uma equiparação do direito à *força*. Mas o que há, no exemplo dos peixes, é apenas a fixação de uma premissa ontológica, uma *noção comum* bastante genérica, presente em todas as coisas vivas: o esforço de perseverar, tanto quanto possível, na existência. Porque a potência que caracteriza o esforço humano são os *desejos* (E, III, def. af. 1). Nossos *afetos*, embora não em tudo, em grande parte são diferentes daqueles de outros mamíferos, das plantas, dos peixes etc.

Julgamos o que nos convém e o que não nos convém, o que nos é útil ou não, segundo apetites forjados pelos encontros que

experimentamos. Isto é, o julgamento do que é bom ou útil para nós não é anterior, mas posterior e conforme aos nossos apetites. A consciência que formamos desses apetites faz deles *desejos* (E, III, prop.9, esc.). Mas não é por estarmos conscientes do que nos apetece que agimos racionalmente, pois – não sendo os homens o império da natureza e estando, por isso, submetidos a causas exteriores incontroláveis – desejamos muitas coisas cegados pelas paixões. É quando nos fazemos, tanto quanto possível, *causa adequada* de nosso desejo, que *agimos* segundo a *razão* e exprimimos nossa máxima potência. A máxima potência que os desejos humanos podem produzir, no segundo gênero de conhecimento, não é o poder confundido com a força física; são, isto sim, as ações que, conduzidas segundo a razão, caracterizam a *fortaleza* – e que se distinguem em *firmeza* e *generosidade*. A *firmeza*, diz Espinosa, é o "desejo pelo qual cada um se esforça para conservar o seu próprio ser pelo exclusivo ditame da razão"; e a *generosidade* é o "desejo pelo qual cada um se esforça para favorecer os outros homens e uni-los a si por amizade pelo exclusivo ditame da razão" – *E*, III, prop. 49, esc.. Ou seja, existe uma potência humana que alia o *útil* de cada um ao *útil* do outro, porque conduzida segundo a razão. Entretanto, estejam cegados pelas paixões ou conduzidos segundo a razão, os desejos são o *existir em ato* dos homens, a potência propriamente humana, sem a qual nenhum outro afeto existiria, muito menos o afeto que surge da compreensão racional. Por isso, sejam quais forem, os desejos são *direitos naturais* dos homens.

Agimos determinados por esses desejos. E não há, na Natureza, nenhuma medida do justo (*E*, IV, prop. 37, esc. 2). É no estado civil, com a instituição de direitos comuns e da lei comum ou civil, que o justo e o injusto surgirão; que os desejos individuais, embora sempre perseguidos, terão lei a obedecer e direitos a observar. Esse estado civil nada tem a ver com um cardume. É estado propriamente humano, é um *complexo de desejos*, a ser organizado, no projeto de Espinosa, para a expansão da potência humana, individual e coletiva. O admirável esforço de Espinosa é o de – ao mesmo tempo em que estabelece a continuidade entre Natureza e política para, com isso, afastar a suposição do homem como a medida de todas as coisas – buscar identificar e produzir as melhores condições para o aumento da potência humana, segundo utilidades comuns e contra os caprichos da *fortuna*. O projeto é reconhecer e

produzir realisticamente, com base na experiência histórica, as condições mais estáveis para o florescimento da liberdade humana, ou seja, do desejo racionalmente orientado, ou seja, das ações características da fortaleza: firmeza do indivíduo e generosidade com relação ao outro.

É sob permanente pressão dos desejos ou direitos naturais de indivíduos e grupos que as instituições da cidade são postas e se firmam – ou declinam e caducam. Num extremo, se as instituições se firmam e perseveram, prevalece o *direito civil* (a *lei comum*); no extremo oposto, se caducam, prevalece o *direito de guerra* (que pode ser a *lei do mais forte*, isto é, a *lei sem o comum*). Há sempre a possibilidade de os desejos explodirem quando estão precariamente acomodados – quer dizer, acomodados sobre fracos desejos comuns – nas instituições da cidade. Por isso, uma das tarefas a que Espinosa se propõe no *Tratado Político*, a meu ver, será a de estabelecer critérios de organização proporcional dos direitos ou desejos, de modo a que prevaleça o direito civil (a lei comum), a coesão social orientada para a liberdade.

Dentre as instituições sociais e políticas da cidade – que só prevalecem na medida em que produzam coesão social – os *direitos* e a *lei* têm destaque. Como sabemos, diferentemente de Hobbes, Espinosa não distingue textualmente direito (*jus*) de lei (*lex*), usando frequentemente um termo pelo outro, porque ambos estão fundados sobre a potência humana que os define: o desejo. Mas isso não significa que os *direitos* e a *lei* exprimam o mesmo tipo de desejo. É importante, para comunicar melhor, distinguir o desejo específico que funda a lei dos desejos genéricos identificados aos direitos. E podemos fazer isso segundo o próprio texto de Espinosa.

No capítulo 4 do *TTP*, nosso filósofo define o desejo que funda a lei, qualquer lei, como "uma regra de vida que o homem prescreve a si mesmo ou aos outros em função de um determinado fim". E, tratando especificamente da lei humana, define o desejo que a caracteriza como uma *regra de vida* que serve unicamente para a segurança do indivíduo e da coletividade. A *lei humana* é uma espécie de autodisciplina que a potência da mente deseja, contra a possibilidade de afogamento dos desejos nas paixões. A diferença com Hobbes é notória, porque a lei aqui não obriga por ser *forma da autoridade*, como é em Hobbes, mas porque é *desejo de disciplinar os desejos*: desejo contra desejos! A lei ou é uma *regra de vida*

(individual ou comum) concretamente desejada, ou torna-se mero *enunciado*.

Com base nessa e em várias outras passagens do texto de Espinosa (§17 do *TEI*, §3º do cap. 3 do *TP*, esc. 2 da prop. 37 da *E*, IV, esc. da prop. 10 da *E*, V etc.), podemos, portanto, pensar os *direitos* e a *lei* distinguindo-os. Quando se refere à lei segundo a minha proposta, Espinosa realça a característica potência da mente que visa a *organizar os encontros*, conduzindo-se, tanto quanto este desejo prevaleça, segundo uma *regra*. E uma regra instituída, uma lei humana qualquer, embora posta pela potência humana que a deseja, fixa limites para o exercício dessa mesma potência. Os *direitos*, por sua vez, muito mais amplos, são a potência humana total, individual e coletiva; não são uma regra que pode ser quebrada ou desobedecida, mas desejo produzindo imediatamente efeitos, na exata medida de sua extensão (*TP*, cap. 2, §§4º, 8º, 15, 16).

E são esses *direitos* – a potência total, em ato – o fundamento de todo poder político, de todas as instituições, inclusive da *lei*. Não como direitos dispersos, individuais, particulares, mas como *direitos comuns*, ou seja, *desejos comuns*. É o desejo comum básico de "defender-se e reunir o necessário para a vida" (TP, cap. 6, §1º); o desejo comum básico de "sustentar a vida e cultivar a mente" (TP, cap.2, §15); ou de "eliminar o medo comum e afastar as misérias comuns" (TP, cap. 3, §3º) o que, variando conforme as circunstâncias, agrega grupos de homens em auxílio mútuo; instaura um grau mínimo de coesão social; e sustenta os direitos comuns. E é em decorrência dessa configuração inicial dos desejos que se institui uma *lei comum* ou *civil*. Porque a multidão agregada em *auxílio mútuo* deseja estabelecer para si uma *regra comum* de vida. São os *direitos comuns*, e não a lei, a causa da instituição da cidade. Por isso, a lei, para ser lei comum, precisa observar *direitos* ou *desejos comuns*. E observá-los significa instituir e reinstituir a cidade no tempo, pois os desejos comuns que agregam o corpo social e conservam a cidade devem constantemente prevalecer sobre a pressão dos desejos particulares de dissolução. Quer dizer, sem comunicar suficientemente sua própria *utilidade*, o que só se faz mediante a observância efetiva de direitos comuns – insisto! –, os desejos comuns que explicam a geração e a regeneração da cidade no tempo escapam da memória ou perdem sentido atual. E será o direito de guerra!

Uma *lei* verdadeiramente comum, portanto, não é uma forma da autoridade, que aceita qualquer conteúdo. Porque – a menos que abdique do seu fim, que é a *segurança comum*, para fazer da lei uma declaração de guerra – o conteúdo mínimo de toda lei comum ou civil depende diretamente da garantia, como regra de vida, de direitos comuns mínimos, que agreguem a cidade. A *lei*, por isso, só é capaz de garantir desejos ou direitos individuais uma vez conservados os desejos ou direitos comuns que, caso a caso, explicam a coesão social – seja por *imagens* ou *ideias adequadas* de utilidade.

A inquietante pergunta que a instituição e reinstituição dos direitos e da lei no tempo deve sempre considerar tem conotação sociológica. E é esta: o que nos une? o que nos manterá unidos?

A aversão à consideração de desejos concretos na instituição do "legal", tão própria das elites e das mentes que colonizam, é apenas um cômodo (para si) e violento (para os outros) modo de pensar; modo de pensar que decorre de seu desejo de não saber; de seu desejo de não ser parte de uma vida em comum, preferindo a isso o conforto de enunciados abstratos, vazios, como "pátria", "gênero", "paraíso", "ordem", "democracia" (confundida com *procedimentos*)... Por outro lado, não há militância política firmemente fundada fora do esforço de compreensão dos desejos. A *ação política* que – apesar do contexto desfavorável dos desejos – só vê soluções na subversão e conspiração contra a forma atual da cidade, pode estar fazendo da *revolução* um *conceito* que precede o *existir em ato*.

Minha proposta, a partir de Espinosa, é que – num contexto em que a guerra ainda não tenha dissolvido a cidade – uma importante frente de militância deve dedicar-se a repensar, e disputar criticamente, as categorias dos *direitos* e da *lei*, segundo uma perspectiva sociológica dos desejos que produzem a cidade – em lugar de, irrefletidamente, assumir *direitos* e *lei* como *formas da autoridade*, a serem sempre desconsideradas quando a autoridade não formos nós.

DESEJO E POLÍTICA EM ESPINOSA

Paula Bettani Mendes de Jesus[1]

"Iniciar um tratado de política começando pelas paixões não surpreende", diz Marilena Chaui a respeito do primeiro parágrafo do *Tratado político,*[2] pois, "esse começo é clássico desde Platão e Aristóteles.[3] Nem mesmo precisamos ir tão longe para corroborar tal afirmação, contemporâneo a Espinosa encontramos Hobbes. No *Leviatã,*[4] uma das mais conhecidas obras de filosofia política o ponto de partida também não está nas questões concernentes ao Estado. Assim como Espinosa no *TP*, o filósofo inglês começa pela natureza humana, tratando também ele das paixões, aquilo que como nada outro caracteriza o ser humano em sua condição natural. Considerando isso levantamos o seguinte questionamento: por que em um tratado de política a abordagem das paixões e da condição humana precede a abordagem do Estado? Tanto para o caso de Hobbes, quanto para o de Espinosa podemos oferecer uma mesma resposta dado que fundam seu pensamento em um solo comum. Guardadas as devidas diferenças e complexidades ambos os filósofos pensam o Estado ou, se preferirmos, o corpo político por analogia ao corpo humano e a seu funcionamento. Fazendo isso assumem como pano de fundo a ideia de que é impossível compreender o que é o Estado sem antes compreender "o seu modelo" e aquilo que há de mais rudimentar em suas relações. Justifica-se, com isso, que tomem as paixões como ponto de partida. Contudo, se começando pela relação política/paixões Espinosa se mantém próximo da tradição de Hobbes, e nesse sentido não surpreende, a maneira pela qual concebe

---

[1] Doutoranda em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). O presente trabalho foi feito com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001.

[2] Espinosa, B, *Tratado político,* Trad. Diogo Pires Aurélio, São Paulo, WMF Martins Fontes, 2009.

[3] Chaui, M, *Política em Espinosa*, São Paulo, Companhia das letras, 2003, p. 153.

[4] Hobbes, Th. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil,* Trad. João P. Monteiro, Maria B. N. da Silva, São Paulo, Abril Cultural, 1979. (Col. Os pensadores).

essa relação e os desdobramentos que dela se seguem sem dúvidas o faz. Os afetos não são aquilo de que devemos nos distanciar para *fazer política* (e aqui mantemos a ambiguidade da expressão, nos referindo tanto a teoria quanto a prática política), mas aquilo no qual e a partir do qual a política se faz.

Assim, com as primeiras linhas do *TP*, mas também pela *Ética*[5] e mesmo com o *Teológico-político,*[6] Espinosa chama a atenção para algo ainda pouco ponderado por nós quando tratamos de política, ele a reconhece como uma construção afetiva, demonstrando que o corpo político, tal como o corpo humano, também é atravessado por paixões diversas. Observação que, apesar de evidente pela própria experiência ordinária – que dá inúmeros e constantes exemplos de que o terreno político não é regido e arquitetado tão somente por cálculos racionais, mas, contrariamente, é eminentemente afetivo – em grande medida permanece alheia seja aos leigos de maneira geral, seja, inclusive, aos estudiosos da política. O que, não podemos negar, conduz a certos problemas dado que todo conhecimento adequado e, por conseguinte, a possibilidade de lidar com algo de maneira ativa pressupõe o conhecimento das causas. Mas, por que a política é afetiva?.[7]

As Partes III e IV da *Ética* são claras a esse respeito. A política é afetiva porque encontra sua gênese na afetividade, esta que se manifesta primordialmente na figura do desejo (*cupiditas*). Além disso, como Espinosa constantemente atesta, é preciso considerar que os agentes políticos são essencialmente seres de afetos e paixões, agindo mais frequentemente por elas que "segundo o prescrito pela razão".[8] Todas as experiências políticas são, dessa maneira, experiências afetivas, e por ser assim, não se trata de procurar na razão os fundamentos da política, mas de compreender que ela não

---

[5] Espinosa, B. *Ética*, Trad. Grupo de Estudos Espinosanos, São Paulo, Edusp, 2015.

[6] Espinosa, B. *Tratado teológico político*, Trad. Diogo Pires Aurélio, São Paulo, Martins Fontes, 2008.

[7] No momento em que reviso esse texto a atualidade dessas questões e dessa relação política/afetividade é manifesta. No Brasil é ano eleitoral, estamos às vésperas de um segundo turno conturbado. Não é difícil notar, seja pelas rodas de conversa, seja pelas notícias veiculadas pelos meios de comunicação, que a escolha e a expectativa sobre quem será o próximo Presidente da República se mostra eminentemente marcada por uma complexa trama de afetos. Não com pouca frequência ouvimos referências a um processo eleitoral marcado pelo medo, pelo ódio, pela tristeza, pela esperança etc. Nos últimos dias, inclusive, ouviu-se muito o discurso de que o amor vencerá o ódio, o que não nos deixa de lembrar as palavras de Espinosa na EIV, P46.

[8] Espinosa, 2009, *TP*, II, §5, p. 12

apenas tem origem afetiva, como somente se sustenta e se metamorfoseia por meio de uma rede afetiva que lhe é intrínseca e que a perpassa em seus diversos níveis, instâncias momentos. Sobre isso Espinosa é criticamente enfático, se ao lidar com política estamos lidando majoritariamente com um jogo de afetos, "aqueles que se persuadem de poder induzir, quer a multidão, quer o que se confrontam nos assuntos públicos, a viver unicamente segundo o que a razão prescreve, sonham com o século dourado dos poetas, ou seja, com uma fábula".[9] Entre política e afetividade há, portanto, uma relação de composição, não sendo possível compreender nem fazer aquela desconsiderando esta, sob o risco de tratarmos de quimera, não de política.

Semelhante crítica está assentada no afastamento entre teoria e prática, representado de um lado pelos filósofos (repletos de teorias inaplicáveis), e do outro pelos políticos (cuja prática é limitada). À vista disso o *TP* é redigido como a proposta de uma filosofia política em que as duas coisas (teoria e prática) sejam consoantes. Para tanto, seguindo Maquiavel, Espinosa tem em consideração os seres humanos tais como eles são, não como deveriam ser. Com isso distancia-se de uma opinião comum tanto aos filósofos, quanto aos políticos, qual seja, a de que os afetos são vícios. Significa, portanto que considera os afetos e as paixões como fenômenos naturais e necessários, logo, passíveis de uma ciência. Assim, contra o parecer dos filósofos, elucidado no primeiro parágrafo do *TP*, ou contestando os políticos, convencidos de que "enquanto houver homens, haverá vícios",[10] e seguindo as linhas finais do Prefácio da EIII, ou as palavras da Carta 30, Espinosa afirma que, no que respeita à investigação da política não está em questão rir, chorar ou detestar as ações humanas, mas compreendê-las a partir de suas causas, ou seja, a partir da própria dinâmica dos afetos.

Observando isso, o primeiro capítulo do *TP* é concluído apresentando um dado tomado da experiência histórica: "todos os homens, sejam bárbaros ou cultos, onde quer que se juntem formam costumes e um estado civil", encaminhando à conclusão de que, se é assim, "as causas e fundamentos naturais do estado não devem pedir-se aos ensinamentos da razão, mas deduzir-se da natureza ou

[9] Espinosa, 2009, *TP*, I, §5, p. 9.
[10] Espinosa, 2009, *TP*, I, §2, p. 6.

condição comum dos homens".[11] Sobre o que se entente por "natureza ou condição comum dos homens" podemos dizer duas coisas. A primeira é que, dada a imanência, todas as coisas estão submetidas às mesmas leis da natureza. E a segunda que, como modos finitos da Substância, os seres humanos são apenas uma parte da natureza que, como as outras partes não subsiste sozinha, assim: i) são naturalmente afetivos (porque os afetos se dão na mesma medida das relações), e ii) sociáveis (porque apesar das paixões que podem colocá-los em posição de contrariedade, reconhecem a partir das próprias relações que da comunidade entre os seres humanos advém mais comodidades do que perdas).

Da citação acima, nos interessa, sobretudo o seu caráter abrangente ("todos os homens etc."). Seria possível relacioná-la ao que dizem as proposições 6 ("cada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar seu ser") e 9 ("a mente, tanto enquanto tem ideias claras e distintas como enquanto as tem confusas esforça-se para perseverar em seu ser [...]") da Parte III da *Ética*? Supomos que sim, pois mantendo o aspecto extensivo posteriormente observado no *TP*, elas nos colocam diante da "lei geral do comportamento de todas as coisas"[12] ou, nas palavras do *TTP*, "lei suprema da natureza". Lei que "iguala" todos os modos da Substância na medida em que admite que *todos eles*, pela condução da razão, por afetos ativos ou por afetos passivos, sejam sábios, ignorantes, bárbaros ou cultos se esforçam de igual maneira, isto é, cada um na medida de suas forças para perseverar em seu ser – uma das consequências desse esforço é justamente a vida em comum. Do interior do *TP* somos, então, conduzidos a um mergulho profundo na *Ética*, e naquele que julgamos ser o ponto de interseção entre a ética e a política, a saber, o terreno da afetividade, cuja exposição é objeto da EIII. Essa confluência é corroborada pelo próprio *TP,* seguindo os passos da EIII, P6 anteriormente citada, o parágrafo 8 do segundo capítulo daquela obra afirma que "cada um esforça-se sempre, tanto quanto está em si, por conservar o seu ser, e tudo aquilo por que cada um, sábio ou ignorante, se esforça e faz, esforça-se e faz por supremo direito de natureza".[13]

---

[11] Espinosa, 2009, *TP*, I, §7, p. 10.
[12] Expressão que emprestamos de Charles Ramond em: *Vocabulário de Espinosa*, Trad. Claudia Berliner, São Paulo, WMF Martins Fontes, 2010, p. 32.
[13] Espinosa, 2009, *TP*, II, §8, p. 15.

Notamos, contudo, que embora semelhantes – a primeira parte da afirmação é quase que *ipsis litteris* a mesma da proposição 6 –, a segunda parte da citação introduz um "novo" elemento com relação à proposição, trata-se da noção de direito de natureza ou direito natural. Estamos no campo da teoria política, o que é evidente não apenas pelas obras políticas propriamente ditas, mas, inclusive pela *Ética*, na qual a noção de direito natural também aparece, embora não tão recorrentemente. Ao todo pontuam-se apenas quatro ocorrências, três delas justamente no seu momento político, isto é, no segundo escólio à proposição 37 da Parte IV, que retomando questões tratadas no capítulo XVI do *TTP* diz que, assim como cada um existe por sumo direito de natureza, por sumo direito de natureza faz o que segue da necessidade da sua natureza. Embora esse escólio não faça qualquer menção à proposição 6 da EIII não podemos ignorar que esteja relacionado a ela, pois isso que ele coloca como direito natural é justamente aquilo que a proposição apresenta como *conatus*, trata-se da "lei geral do comportamento de todas as coisas" expresso em linguagem política.

Do que até o momento foi dito destaca-se que, tanto no *TP*, I, §7, quanto no parágrafo 8 do capítulo II, ou na EIV, P37, esc. 2, todas elas passagens de teor político, mantém-se o princípio cunhado pela proposição 6 da Parte III da *Ética*, momento em que Espinosa não está discorrendo sobre política. Isso nos permite concluir que o que está em questão como elemento fundante, tanto na ética quanto na política é o esforço de perseveração inerente a todo e qualquer ser. O que confirmamos recorrendo ao *Teológico-político*. Nos parágrafos iniciais do capítulo XVI Espinosa discorre sobre o direito de natureza e, a fim de defini-lo, retoma os rudimentos da proposição 6 apontando como "*lei suprema da natureza* que cada coisa se esforce, tanto quanto esteja em si por perseverar em seu estado".[14] Tudo isso conduz ao ponto chave dessa discussão. Ocorre que, avançando à proposição 9 da Parte III da *Ética*, evidencia-se em seu escólio que essa lei suprema mencionada pelo *TTP* ou, nos termos da própria *Ética*, esse esforço, a princípio atribuído a todas as coisas sem distinção, quando referido aos seres humanos, tem uma denominação específica: desejo. Marco da vida afetiva, limiar da vida política. Colocam-se, assim, duas questões norteadoras, o que é o desejo? Qual é o seu estatuto em política?

---

[14] Espinosa, 2018, *TTP*, XVI, p. 235. Itálicos nossos.

***

Ao lado da alegria e da tristeza o desejo é um afeto primário, é o primeiro afeto a respeito do qual Espinosa oferece uma definição. Por meio da noção de apetite, ele é apresentado no escólio à EIII, P9 como "a própria essência do homem", mesma expressão posteriormente empregada na definição 1 dos afetos quando, com todas as letras Espinosa oferece uma definição do desejo. Nenhuma dessas duas passagens faz remissão à EIII, P7, contudo, porque assumem o desejo como *essência*, encontram nela a sua premissa maior. Ora, se introduzem uma espécie de especificação ou delimitação da noção de essência, dizendo que o desejo é a essência do ser humano, é sob o amparo da proposição 7, que por meio de uma perspectiva mais ampla estabelece aquilo que caracteriza a essência de toda e qualquer coisa singular ao enunciar que "o esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa".[15] O desejo aparece, portanto, como aquilo que nomeia o *conatus*, isto é, a essência de uma coisa singular específica, o ser humano. Não estamos propondo aqui uma distinção entre o modo humano de um lado, e os demais modos do outro. Trata-se apenas de dizer que nos seres humanos o esforço de perseveração de manifesta como desejo ou, o que é o mesmo, o desejo (apetite consciente) de cada ser humano é expressão do seu *conatus*.

Ainda no que diz respeito à EIII, P7 outro ponto merece destaque, com essa proposição observamos, pela primeira vez na *Ética*, uma referência de jaez explicitamente político. Na afirmação que antecede a citação feita acima lemos: "*a potência de uma coisa qualquer, ou seja, o esforço pelo qual ou sozinha ou com outras ela faz* [age] ou esforça-se para fazer algo, isto é, a potência, ou seja, o esforço (*potentia sive conatus*) [...]".[16] Ao enunciá-la Espinosa se refere a um esforçar-se com os outros, isto é, faz menção ao exercício comum da potência, o que significa que, além de individual, o esforço de perseveração tem caráter comunicativo, estando, por isso na base da associação entre os indivíduos.[17] Afirmando a possibilidade de

[15] Espinosa, 2015, E III, P7, p. 251. Itálico nosso.
[16] Espinosa, 2015, E III, P7, dem., p. 151. Itálicos nossos.
[17] Essa discussão aparece de maneira rudimentar no capítulo XVI do *TTP*, um pouco mais consistente a partir da EIV, P18, mas desenvolvida de maneira sistemática somente posteriormente, a part ir do capítulo II do *TP*.

realização conjunta do esforço de perseveração, diz Chaui,[18] a demonstração da proposição 7 introduz um novo elemento quando comparada com a sexta proposição. Ora, enquanto a proposição 6 punha o *conatus* apenas como relação de oposição aos riscos advindos da exterioridade – pois assume que uma coisa "opõe-se a tudo o que pode tirar-lhe a existência" – a proposição 7 em contrapartida, abre espaço para o reconhecimento de algo que é fundamental tanto para a discussão da EIV quanto, sobretudo, no interior do *TP*: os *conatus* individuais podem manter entre si uma relação de conveniência, contanto que, por uma exigência da EIII, P5, os indivíduos se acordem em natureza, isto é, tenham algo em comum. Em linhas gerais isso significa que as coisas externas podem ser não apenas contrárias umas às outras, mas também convenientes entre si.

Os elementos destacados na citação da demonstração da EIII, P7 permitem ainda uma outra consideração. Dado que Deus e Natureza são o mesmo, e que pelo corolário de EI, P24, Deus é a causa pela qual as coisas tanto existem como perseveram na existência, a potência pela qual as coisas existem e agem não é, senão, uma parte da potência da Natureza, isto é, de Deus.[19] Tal concepção está no cerne da definição de direito de natureza. Assim, diz o *TP*, uma vez que a potência das coisas singulares é parte da potência de Deus "qualquer coisa natural tem por natureza tanto direito quanta potência para existir e operar tiver, pois" continua Espinosa, "a potência de cada coisa natural, pela qual ela existe e opera, não é outra senão a própria potência de Deus"[20] Dessa maneira, o que na *Ética* aparece como *potentia sive conatus,* no *TP* se desenvolve como *potentia sive jus*. Ontologia e política mostram-se imiscuídas. *Conatus e jus* (esforço e direito) se identificam, ambos exprimem a potência de uma coisa singular. O direito de cada um é a potência de cada um, direito que é maior ou menor, conforme a potência seja maior ou menor, dessa maneira, tudo o que está no limite da potência está dentro do direito, portanto, um indivíduo tem direito de fazer, tudo o que ele tem potência para fazer.

Sendo as coisas singulares parte da potência de Deus, seria de se questionar o porquê de se esforçarem para perseverar no ser.

---

[18] *Cf.* Chaui, M. *A nervura do Real*: imanência e liberdade em Espinosa, Vol. II, São Paulo, Companhia das Letras, 2016, p. 178.
[19] Pela E IV, P4, dem.
[20] Espinosa, 2009, *TP*, II, §3, p. 12.

Dentre as respostas possíveis consideramos uma, a que leva em conta a noção de modo. Os modos não apenas dependem de Deus porque se seguem Dele como uma parte Sua, como inclusive, pela própria condição de parte, dependem dos demais modos. Como observa Oliveira, recordando o Postulado 4 da pequena física[21], "o primeiro traço que caracteriza o homem tomado naturalmente é a necessidade que ele tem das coisas exteriores, pois as coisas particulares só existem em comércio [isto é, em relação] com as outras"[22]. Como mostra o escólio à EIV, P18, dessas relações nenhuma outra é mais útil a um ser humano que aquela que ele mantém com outros seres humanos, isso porque, convindo em natureza, a relação dos seres humanos entre si tem maior amplitude que a que se pode estabelecer com os outros modos. Consideramos, na verdade, que somente entre os seres humanos há uma relação de comércio em sentido estrito, pois apenas entre coisas que convêm em natureza é possível haver troca, isto é, reciprocidade. Decerto um animal, por exemplo, pode ser útil a um ser humano de diversas maneiras, mas em que medida um ser humano é igualmente, ou de fato, útil a um animal? Só um ser humano pode ser útil a outro por juntos comporem uma potência maior e mais forte que aquela que cada um tem estando separado, partilhando ambos dessa nova potência. Contudo, apesar dessa possibilidade de composição, estamos diante de uma relação ambivalente.

Por terem algo em comum os seres humanos estabelecem entre si uma relação de comércio, sendo úteis uns aos outros de múltiplas maneiras. Observamos, no entanto, que nem sempre essa relação é de conveniência e concordância, mesmo tendo algo em comum eles podem ser discordantes tornando-se um entrave para o exercício da potência uns dos outros. Esclarece-se assim que as relações inter-humanas têm duas faces, o ser humano é, tanto aquilo que pode ser mais útil a outro ser humano, quanto aquilo que pode ser mais nocivo[23]. É o que aponta Macherey[24], considerando que, sob

---

[21] "O corpo humano precisa, para se conservar, de muitíssimos outros corpos, pelos quais ele é continuamente como que regenerado" (p. 161).

[22] Oliveira, Fernando Bonadia, *Coerência e comunidade em Espinosa*, Tese (doutorado), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015, p. 225-226.

[23] Pela demonstração da EIV, P29 a potência de uma coisa singular só pode ser aumentada ou diminuída pela potência de outra coisa singular com a qual tenha algo em comum. O ser humano é o que há de mais comum a outro ser humano, logo [...].

essa dupla perspectiva há que se determinar em que condições se dá uma e outra coisa, isto é, em quais condições os seres humanos podem ser úteis ou nocivos uns aos outros. Essa discussão Espinosa desenvolve entre as proposições 32 e 37 da Parte IV, em resumo: enquanto estão submetidos às paixões os seres humanos *podem ser* nocivos, em contrapartida, na medida em que vivem sob a conduta da razão *são necessariamente* úteis. O que ocorre é que dificilmente os seres humanos vivem sob a conduta da razão, guiando-se mais frequentemente por suas paixões. Mas, de uma perspectiva ou de outra estamos no âmbito da vida em comum, e isso influencia diretamente nas relações que, construídas em meio a um jogo de forças, que ora se compõem ora se decompõem, não estão alheias à dinâmica afetiva e a própria atividade desejante. Compor-se com os outros construindo um solo comum é o que permite, tanto quanto possível, a realização e expansão da potência e do desejo, isto é, do *conatus* de cada um, e, na mesma medida, de todo o corpo político. Dado isso é preciso compreender os mecanismos dessa composição, o que fica para outro momento.

Apresentado um breve esboço de um projeto maior e ainda em desenvolvimento – pensar a relação "desejo e política em Espinosa" – concluímos por ora, tal como o *TP* e o *Tratado da emenda*…

O resto falta.

[24] Cf. Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie, la condition humaine*, Paris, PUF, 1995, p. 123, nota 2.

MENTE, PENSAMIENTO Y CONOCIMIENTO.

HABITANTES, HABLANTES:
IMITACIÓN Y LENGUA EN LA FORMACIÓN *NACIÓN* SEGÚN SPINOZA

Sergio E.Rojas Peralta[1]

Recurrir a habitantes y hablantes tiene una sencilla razón, son dos conjuntos que lógicamente no tienen por qué coincidir con el otro, aunque se sobreponen. Ambos dicen una manera de estar en un territorio. Los habitantes, por su sola relación con el territorio (posesión). Los hablantes, por la lengua con la que puebla ese territorio. En ambos casos, son relaciones de identificación. Y ambos conjuntos pueden llegar a coincidir pero, si eso ocurriese, en el proceso se distinguen por no ser los mismos habitantes (migrante), ni los mismos hablantes (extraño); no son del mismo territorio, ni de la misma lengua. Si la pregunta por la identidad de los dos conjuntos interesa, se debe a que Spinoza formula como una posibilidad –casi una condición- política, el encuentro entre autóctonos y extranjeros, y cómo se entiende en la política y en la conformación del Estado y de la nación la *integración*[2] de los segundos a los primeros. ¿Qué papel desempeña la lengua en ese proceso de integración? ¿Cómo ocupa la lengua ese espacio? Junto con las leyes y las costumbres, la lengua es un marcador de la nación, según Spinoza (*TTP* 17/26 G III, 217[3]), porque al igual que esos otros factores identifica y distingue grupos. Spinoza está interesado en la estabilidad de la sociedad, y el migrante no es un factor a considerar hasta que empieza a querer los mismos honores que el ciudadano nativo (derechos civiles, es decir, poder

[1] Universidad de Costa Rica.
[2] Matheron, A. *Individu et communauté,* Paris, Minuit, 1988, p.57ss.
[3] Para las obras de Spinoza, empleo las abreviaturas y referencias usuales a la edición de Gebhardt (*Opera,* Heildeberg, C.Winter, 1925, 4 vol.) y la edición francesa dirigida por P.-F.Moreau (*Œuvres*, vol.1, 3 & 5, Paris, PUF, 1999-2009). Para el *Compendio de gramática de lengua hebrea* (*CGLH*), se ha consultado además: *Compendio de gramática de la lengua hebrea* (tr. G.González Diéguez), Madrid, Trotta, 2005. Las traducciones me corresponden salvo indicación contraria.

ocupar puestos de gobierno). Expondré el lugar que ocupa la imitación de la lengua en la formación de la nación

1. Migrantes, habitantes: hablantes

Spinoza plantea el problema de la migración como un problema de integración, donde el cumplimiento de las leyes y las costumbres y el hablar la lengua de los nativos los hace comunes a los ciudadanos y sólo su procedencia conserva su diferencia:

> Ellos <los peregrinos> migraron ciertamente no para mandar, sino para ocuparse de sus asuntos privados, y se consideran satisfechos si se les concede la libertad para actuar con seguridad sobre sus asuntos. Pero entretanto la multitud aumenta por la confluencia de peregrinos, quienes adoptan paulatinamente las costumbres de aquella nación, hasta que al final nada los distingue, salvo porque carecen del derecho de acceder a los cargos de honor; y mientras su número crece cada día, el de los ciudadanos disminuye, por el contrario, por múltiples causas. (Spinoza, *TP* 8/12, G III, 329).

Se podría desarrollar aquí una metafísica de esta idea de procedencia-integración, pero importa más ese *gesto* del migrante de resolver sus asuntos y sólo después aspirar a gozar de los mismos derechos ciudadanos y así poder determinar también la opinión de los demás, de poder ser imitados. Ese gesto es *fundacional* en la medida en que buscan imitar la posición de los autóctonos, consiste a su vez, en poder ponerse como modelos de imitación por los demás; "cada uno quiere gobernar más que ser gobernado" (*TP* 7/5, G III, 309) Y por ello, la idea de integración conduce a plantear el análisis en términos de *habitantes* y *hablantes*, como si fueran dos registros de lo mismo, que despliegan a la vez un movimiento centrípeto (*integración de migrantes*) y uno centrífugo (*desintegración de nativos*) en el esquema del texto.

La imitación es fundamental en su aspecto afectivo (*E* 3P14-33). Aquí se despliega a través del lenguaje, en la medida en que dar una opinión no significa solamente el contenido de ésta sino la expresión misma. En el lenguaje, han de *encontrarse* las expresiones del autóctono y del migrante. La noción de hablante se impone sobre la de habitante para determinarla. Como el gesto formula el hecho de ser seguido en sus opiniones y en la integración que el peregrino se

esfuerza por realizar, se puede formular como tesis principal que la lengua que está en el centro de ese gesto integra y desintegra. Por ello -aunque esquemático-, es necesario analizar los usos miméticos de la lengua: los dos ejercicios de la lengua (*integrar-desintegrar*) han de entenderse como un mecanismo mimético de la vida en común. Spinoza considera que una ciudad no es autónoma y se integra a otras, cuando están en la misma provincia y "sus habitantes son de la misma nación y lengua" (*earum incolae eiusdem nationis et linguae sint*, *TP* 9/13 G III, 351[4]). Si vamos más lejos aún, en la medida en que esa μίμεσις afectiva es un tipo de asociación (como se puede desprender de *E* 2P18S y 3P14Dem), la *natio* es un derivado de una memoria colectiva que transita por la lengua.

Ya dentro del mismo territorio, los migrantes van paulatinamente trasladando *propiedades* de los nativos a sí mismos, el éxito de la integración es ejercer los mismos derechos, es decir, la potencia en cuanto ciudadanos y súbditos es la misma que los autóctonos en relación con las instituciones.

La idea según la cual la lengua integra y desintegra hace que ese campo de uniformidad sea regular y estable en el tiempo. La integración ciertamente implica la desaparición de diferencias y variantes significativas. La desintegración pone de relieve el conflicto social, que puede expresarse en una multitud de oposiciones: nativo-migrante, alfabetizado-analfabeta, urbano-rural, católico-reformado, cristiano-judío, etc. En cada "oposición", la manera de ser incorporado o de ser rechazado o excluido pasa por un uso del lenguaje. El *herem*[5], por ejemplo, implica respecto de una comunidad la ausencia de contacto con el expulsado, cual enfermo es alejado de la comunidad para que no contamine con sus opiniones y palabras el resto de la comunidad. La expulsión es la retirada de la palabra en ambas direcciones. La retirada es la sustracción del individuo de la comunidad destruyéndolo como componente, en una reducción. El *herem* funciona como aquello que sanciona el contagio, acaso el destino del excluido afecte la fortuna de los demás (*TTP Præf/1* G III, 1), y acaso en sentido inverso la comunidad no se integre bajo un sortilegio por semejanza y contagio. *Herem*: destrucción por exclusión.

---

[4] El uso de *natio* está bastante extendido en el *TTP* (84 ocurrencias al menos, frente a 2 en el *TP*) y es tan común como *gens*.
[5] Albiac, G. *La sinagoga vacía*, Madrid, Hyperión, 1987, p.13.

La desintegración no consiste simplemente en señalar la diferencia, sino en poder focalizar, ubicar y controlar en un cierto grado a una población. Spinoza, hablante de varias lenguas, se integraba de manera variable a las comunidades que conforman una sociedad según la lengua de uso –y en ese mismo sentido, podía ser excluido de manera variable de otras-. No es de extrañar que Derrida sostenga que "*On ne parle jamais qu'une seule langue*" y "*On ne parle jamais une seule langue"*[6]. De la misma manera, no nos dirigimos exactamente del mismo modo a personas en diferentes contextos. Así, la pragmática revela la creación de campos diferentes a la vez que introduce en ellos ejes, verticalidad u horizontalidad. De hecho, la regularidad no consiste en lo homogéneo sino en códigos. Lo homogéneo es algo más amplio donde caben estos, es decir, las costumbres y además las leyes y la lengua. Y la lengua es un lugar de tensión entre lo singular –lo idiota- y lo universal –lo común-, entre una impertinencia y la pertenencia a un territorio, *desconfigurándolo* o *constituyéndolo*.

La lengua juega una doble función en la nación, pues por una parte, integra-desintegra individuos a un grupo mayor, pero por otra, no dice de manera singular la nación, cosa que descansa exclusivamente en las leyes y las costumbres (*TTP* 17/26, G III, 217). Se entiende que varias naciones hablen ya en el siglo XVII una misma lengua –más difícil, y más complejo aún es que una misma nación hable dos lenguas con la misma vehemencia: ¿cuántas naciones hay en este caso?-.

La operación integrar-desintegrar no es singular. Integrar es hacer desaparecer cierta diferencia entre individuos, mientras desintegrar es separar, aislar, expulsar. El migrante, por ejemplo, espera en alguna medida integrarse en el sentido de pasar desapercibido como los naturales, refugiarse en la lengua del otro. Al final sólo ocurre en un caso como en el otro en la siguiente generación. Los padres o madres se integran más, o mejor a través de los hijos. Y como Spinoza lo señala, esperan integrarse en el sentido de ganar derechos políticos (honores).

El individuo no puede sobrevivir como isla o ser reabsorbido por otra instancia de universalización o finalmente ser destruido por el abandono. Para sobrevivir, lo singular ha de interactuar. Es el problema de la dependencia. En este sentido, lo singular es *ab alio*

---

[6] Derrida, J. *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine,* Paris, Galilée, 2006, p.21.

socialmente, porque ontológico. Lo singular refuerza el aspecto conflictivo del individuo, dado que éste parece recubrir una idea de unicidad –falsamente atribuida, pues no es una substancia- y a la vez está en función de la composibilidad según el grado de conveniencia que sostiene con los demás individuos. La noción de individuo supone una tensión entre grados de composición de cuerpos.

Pero, precisamente por ello, lo que parece un entramado regular y estable revela el carácter complejo de la integración y desintegración, porque *simultáneamente* integra y desintegra, a saber, integra-desintegra. El poder se ejerce *centripetando* y *centrifugando* a la vez según el grado de reconocimiento que se otorgue al otro.

El reconocimiento que el otro produce es fundamental en la formación no sólo de una identidad nacional sino de un modo de conocer las cosas, pues la razón puede nacer de la aprobación (*E* 4P51). De hecho, la producción de la identidad nacional es a la vez el modo de conocer las cosas, que se encuentran en el territorio, y la identidad nacional es el afecto que se produce por la inclusión o contra la inclusión de los *componentes* que respectivamente aumentan o disminuyen la potencia del "colectivo". La imitación produce en general congregación a través de la lengua.

2. La formación integrar-desintegrar

Integrar-desintegrar es una formación, y tal vez en esa medida, una función. Se explica más fácilmente por el mimetismo afectivo. Según Spinoza, éste se define así: "Por el hecho de que imaginemos que una cosa, similar a nosotros y que no acompañamos con ningún afecto, es afectada por un algún afecto, por eso mismos somos afectados por un afecto similar" (*E* 3P27, G II, 160). Lo similar (*simile*) no es por sí mismo mimético, sino que es necesario un cierto *apetito de similitud*. Esta primera definición, general si se quiere, es la "imitación desafecta" donde se produce imitación no por el afecto hacia la cosa sino por la simple semejanza con ella. Habría que discutir, además, si la cosa es realmente similar a nosotros o si es sólo una representación. La demostración descansa sobre 2P17S y 2P16: estar expuesto a cuerpos exteriores y la idea según la cual dicha afección produce confusamente un conocimiento de la naturaleza de esos cuerpos y de la del cuerpo propio. La hipótesis del teorema 3P27 radica en la semejanza entre ambas naturalezas, de dónde fácilmente

se infiere que una afección en los cuerpos exteriores implica una afección similar en el nuestro. Sin embargo, la cuestión de la similitud en Spinoza en sí misma no está planteada, ni resuelta.

¿Cómo se integran los individuos en la nación? Los nacidos en el territorio, con afectos –hijos de la patria nueva-, son enseñados en la lengua de la nación; los no nacidos en el territorio han de integrarse con afectos diferentes en la misma medida en que los nacionales no sienten por ellos lo mismo que por sus propios hijos. La diferencia generacional supone dos posibles sentimientos en el extranjero, integrarse (promover más el uso de la lengua local que la propia) o desintegrarse o resistir (promover más la lengua propia que la local o aceptar que la local se impondrá entre su descendencia): como hijos, particularizan lo universal, como hijos de la patria universalizan lo particular (todos cantan la misma canción). En cualquiera de estos escenarios, cuando aparecen dos generaciones (los extranjeros y sus hijos nacidos en la *nueva patria*) son como dos componentes que juegan con diferenciales de movimiento. Son como una especie de compuesto de dos cuerpos que funcionan juntos pero no convienen completamente entre sí.

El esfuerzo por hablar la misma lengua, de la misma manera, misma prosodia, mismo acento, es un esfuerzo que revela una unidad política. El contraejemplo es Babel. Antes de su destrucción por la diferencia de la lengua, se trata de una unidad política absoluta. Es el *modelo* mismo de cuerpo político que construye al unísono su sociedad. Se puede entender la imagen de Babel como la aspiración a la divinidad, aunque vale la idea del carácter propiamente divino del proyecto. Acaso como se refiere Spinoza al estilo de los profetas (*TTP* 13/1, G III, 167; 2/7 & 2/9 G III, 32 & 33), la imaginación de cada ser humano refleja en su expresión cómo percibe la divinidad, en este caso cierta unidad, escenificada en la ciudad.

Antes de su destrucción, la ciudad representa una imaginación colectiva unificada porque el proyecto avanza en absoluta y perfecta coherencia. Babel es una sociedad cuya lengua única supone la armonía administrativa en la construcción, la unidad de la lengua simboliza la unidad del proyecto.

La destrucción de la ciudad da el nombre a la ciudad, en juego de semejanzas fonéticas, porque en hebreo Babel <*bbl*> se parece a "confundir" <*bll*>. La unidad del cuerpo político desaparece cuando la lengua de todos se confundió, literalmente cuando los

labios de los vecinos se confundieron (*Gn.* 11, 9), es decir, el cuerpo de todos pronunciaba diferentemente las palabras, decía cosas diferentes… y las imaginaciones de cada uno se constituían en conflicto y no en unanimidad. La destrucción procede de esas lenguas diferentes[7]. La diferencia de la lengua –termina el versículo- es un principio de dispersión: "y desde allí los desperdigó Yahveh por toda la faz de la tierra". La confusión no es una interpenetración; simplemente las diferencias de lengua se yuxtaponen entre sí, como una cierta intraducibilidad, y las lenguas son cuerpos que no convienen entre sí. Así, la uniformidad del lenguaje parece conducir a la uniformidad social, con los problemas que esto contrae. Y a la vez por la imagen común entre sociedad e individuo, hay una reducibilidad de la lengua.

Así, se puede advertir en sentido inverso que se traslada el problema de la unidad política a la uniformidad de lenguaje. Spinoza formula claramente una idea de "*regularidad de la lengua*" (*CGLH* 5, G I, 303 & 25, G I, 377) y los casos únicos o excepcionales son "como monstruos" (*monstruo simile*, *CGLH* 14, G I, 349). Hay una tensión entre hablar como los demás -una lengua común- y hablar como otro (una lengua otra, *idiotizada* acaso). ¿Cuántas lenguas hablamos –si regresamos a Derrida-? ¿Deberían las diferencias reducirse a favor de una lengua con menos equívocos? ¿Desaparece la diferencia el esfuerzo por hablar como los demás (*imitación*)? ¿Y la destrucción de la unidad no es acaso la de la lengua? ¿Cuántas lenguas soporta el cuerpo político?

3. Μίμεσις y lenguaje afectos

Ahora bien, de manera general, la explicación de la μίμησις con esos *sujetos desafectos* vale para cualquier tercero, sujetos extraños, ajenos, indiferentes, o ya propiamente extranjeros. Ciertamente, ella parece servir más para confrontar a ese otro, como si con los comportamientos de los otros buscáramos de alguna manera la empatía o, no reconociendo la similitud, entonces cierta confrontación.

Expongo ahora esquemáticamente los *momentos* cuando la μίμησις juega en la lengua los lugares de *integrar-desintegrar*. Estos momentos son [1] la *pronunciación*, [2] el *preservar la lengua*, [3] los *acentos*.

---

[7] Véase Filón, De confusione linguarum, op.cit., 36,1-37, 1.

[1] *pronunciación*: perseverar en la lengua, perseverar en el ser

Spinoza se preocupa de explicar la fonética de las letras y cómo la lengua se constituye de sonidos, *animæ et corpora* (*CGLH* 1, G III, 287):

> Finalmente, las letras de un mismo grupo frecuentemente se cambian una por otra en la Escritura, por ejemplo א por ע, ס por ז, ב por פ, ט por ת, etc. Pienso que esto se debe a que la Escritura fue escrita por hombres que hablaban diversos dialectos, y ahora esos dialectos no son discernibles, para saber si tal dialecto fue de esta tribu o de aquella. Pero lo que esta lengua tenía en común con las restantes consta a partir de la propia Escritura. Así, los efraimitas cambiaban en todas partes ס por שׁ, letras que realmente son del mismo grupo. De todas formas, aunque conste que en la Sagrada Escritura las letras de un mismo grupo se empleen unas por otras, no es lícito actualmente imitar esto, pues da lugar a la confusión de dialectos. (*CGLH*, 2 G III, 290, tr.G.González)

El ejemplo al que hace referencia Spinoza es la paronomasia en *Jueces* 12, 5-6:

> Galaad cortó a Efraím los vados del Jordán y cuando los fugitivos de Efraím decían: «Dejadme pasar», los hombres de Galaad preguntaban: «¿Eres efraimita?». Y si respondía «No», añadían: «Di entonces šibbolet» pero decía *sibboleth,* porque no podía pronunciarlo así. Entonces le echaban la mano y lo degollaban junto a los vados del Jordán.

La lengua se convierte en sí misma en lugar de pasaje (frontera), y el esfuerzo por integrarse pasa por "pasar inadvertido", imitando el *acento* del lugar[8]. El ejemplo tal vez pueda parecer extremo, pero la diferencia de pronunciación hace que emerja más el contenido de 3P16 que de 3P27. Acaso no existe en la integración una desintegración del *origen* de los migrantes y *hablar* es una forma de perseverar en el ser. Una vez atravesado el río, el migrante así como

[8] Véase Derrida, J. *Schibboleth. Pour Paul Celan.* Paris, Galilée, 1986, p.54.

se mimetiza introduce también cosas diferentes en el entorno. Nuevas pronunciaciones, nuevas ortografías, nuevas expresiones, etc.

[2] *preservar la lengua*

Así como se persevera en la lengua, también se preserva la lengua:

> Además, el vulgo conserva la lengua tanto como los doctos, en cambio el sentido de las oraciones y libros sólo los doctos; y por tanto podemos fácilmente concebir que los doctos hayan podido cambiar o corromper el sentido de alguna oración en un libro rarísimo, que estaban bajo su poder, pero no la significación de las palabras: añádase que si alguien quisiera cambiar el significado de alguna palabra a la que está habituado, no podrá sin dificultad observar el <sentido> impostor tanto al hablar como al escribir. Por estas y otras razones, fácilmente nos persuadimos que a nadie ha podido venirle a la mente corromper una lengua; pero sí frecuentemente <de corromper> el pensamiento de algún escritor cambiando sus oraciones o interpretándolas defectuosamente. (*TTP* 7/9, G III, 105-106)

Hablar como habla el pueblo autóctono produce empatía por identificación, sea en su pronunciación, sea en el léxico o en las expresiones que el pueblo usa. La diferencia en el uso de la lengua produce a su vez una distinción social, una verticalidad que puede producir un desafecto en el otro –salvo que el otro espere, desee esa verticalidad. La identificación suele lograrse más, mejor, en la siguiente generación, cuando los hijos de los migrantes precisamente o anhelan tener los mismos derechos políticos que los ciudadanos o, por haberlos adquirido por haber nacido ya en esa tierra, no los anhelan porque los *poseen* –o piensan *poseerlos*.

[3] *acentos*: tono

Lo que Spinoza denomina *acentos* hace referencia a la puntuación y a la entonación de la frase (*CGLH* 4, G 294-295). Interesa aquí resaltar el hecho de que la lengua escrita sigue de muy de lejos las ventajas que tiene la lengua oral, aunque por supuesto no

siempre los interlocutores son capaces de seguir el tono. Spinoza es generalista al hablar de los afectos del ánimo expresados por la voz o por el rostro. Es evidente que cada lengua introduce matices en dicha acentuación, de la misma manera que se modifica la voz o el rostro según los territorios –habría que agregar acaso las manos como acompañamiento a dichas modificaciones de sentido-. Nuevamente el gesto se une en el tono a la expresión y muestra el integrar-desintegrar. Y esto subraya la idea de la frontera.

De esta manera, cada aspecto presentado en la exposición sobre las lenguas cumple una función de socialización por cuya repetición e imitación entre los habitantes, autóctonos o peregrinos, se produce una cierta formación –nación- donde se reconocen entre sí. El marcador identitario "lengua" integra-desintegra a los individuos dentro de la nación.

¿QUÉ PUEDE UNA MENTE?

Gonzalo Gutiérrez Urquijo[1]

1. Introducción

A veces me acosa un oscuro presentimiento: hay algo erróneo en la tarea de pensar. Tan profunda es esta sensación, que la idea de error no le hace justicia. Por ello, si bien no tengo miedo, tampoco tengo esperanza. Si nadie en efecto ha determinado lo que puede un alma, me basta con hacer resonar el eco de la pregunta. Y más que juzgar al pensamiento por su adecuación a una realidad que él mismo figura, creo necesario indagar hasta qué punto esta ignorancia deviene constitutiva.

Abandonado a la oscurid.ad de su propia bruma, el pensamiento *se* pregunta: ¿Qué significa pensar? Cada respuesta erige una imagen del pensamiento, y no hay imagen del pensamiento que no separe en su seno lo propio de lo impropio, el hecho del derecho. Así, dado que es sobre una naturaleza indeterminada que esta determinación se funda, preexiste siempre una zona donde lo propio y lo impropio comunican. Mientras el hecho preserve el poder de subvertir el derecho, la lógica de la revuelta nos garantiza infinitas filosofías por venir[2]. Pero aunque el pensamiento encuentre allí el barro que nutre su gloria, una sed fundamental perpetuará también la incómoda inquietud de su deseo. Los pensamientos son determinaciones, pero el ansia de figurar el fundamento de la determinación descubre un abismo bajo todo fondo, una alucinación anterior a la percepción, un todavía-no-pensamos que anima y agota nuestros esfuerzos por pensar.

La filosofía de Spinoza, ¿ofrece acaso un reparo a esta situación? Como ha podido decirse, si su obra reservara un lugar para el pesimismo, se trataría de un pesimismo de la voluntad y no de la

---

[1] CIECS-UNC/CONICET

[2] Cfr. Cherniavsky, A. "La revuelta de Spinoza", en *Spinoza*, Buenos Aires, Galerna, 2017, p. 11.

inteligencia. Pero no es a título teórico que quiero plantear aquí la pregunta por el poder de la mente. Más bien, es a fuerza de reivindicarme un idiota que reclamo cierta cercanía con la impotencia del pensamiento y el hartazgo de pensar. Todos hemos sido vencidos por el caos, desolados ante la indiferencia de una Naturaleza que debería ajustarse a nuestra naturaleza, pero que sólo lo hace en los márgenes del mundo, allí donde la belleza no necesita de espectadores. Esta fatiga del pensar se instancia sobre todo al discutir: podemos perder una discusión (como cuando alguien argumenta que una mujer trans no es una mujer, o que la carne vegetal no es carne) y aún así lamentar la injusticia del desenlace. Peor aún, podemos ganar una discusión, pero carecer del reconocimiento necesario, pues quien ha sido vencido a menudo se refugia en la pregnancia de sus propias creencias para no ceder ni un ápice a la razón. Discutir… ¿qué filósofo no ha transitado con orgullo este entrenamiento? Y sin embargo, ¿qué podemos ganar con él, sino el olfato para saber cuándo es sano abandonar una discusión? No es que quiera definir al hombre por la mezquindad o el egoísmo, pero sí acepto la idea de que somos, en esencia, parciales. De allí que los mejores argumentos sean los que mueven las emociones de la audiencia. ¿Hay acaso otra efectividad que no sea la afectiva? El emperador chino puede desdeñar el destino de la vaca que va al matadero, pero si ella de casualidad se cruza en su camino y lo mira a los ojos, puede que éste resulte conmovido.

Como se habrá notado, estos ejemplos ponen en juego una imagen desafectada de la inteligencia que perpetúa a su manera un prejuicio dualista. Amén de la imposible interacción de sustancias, es decir, cobijándose en la ignorancia respecto de lo que la mente puede, este prejuicio difumina las posibilidades de transformar la realidad a través de la filosofía. Bajo tales coordenadas, el pensamiento revelaría, al presentarse a sí mismo, una imagen espuria de su propio poder. Como sabemos, el spinozismo intenta remediar esta situación. Su método nos reúne con nuestra propia potencia, encarrilando el sistema de causas de lo parcial a lo adecuado, dando pie para impulsarnos por la corriente en la que –para bien y para mal– siempre permanecemos. Por eso, en abstracto, nuestra pregunta no puede ser mantenida por mucho tiempo. Spinoza es claro al decir que el poder de la mente consiste ni más ni menos que en comprender. Pero, ¿cuántas veces nos obstinamos en un afecto que sabemos

pernicioso hasta que, cerca del límite, a nuestro cuerpo le "cae la ficha" y lo deja pasar? ¿Cuántos golpes de sonámbulo son necesarios para despertar? Además, ¿es posible comprender el sistema spinoziano? ¿No es una tarea demasiado difícil o –al menos– tan difícil como rara? ¿Quién puede decir que lo comprende de manera cabal? ¿Acaso Spinoza comprendió todas las implicancias de su filosofía? Hay una *Ética* incompleta hecha de atributos desconocidos y sentimientos sin nombre[3]. Lejos de ser una carencia, ella revela que no es necesario saberlo todo para ser feliz, y que el preclaro Spinoza era menos consciente de la totalidad de lo real que de sus numerosos riesgos. Según dice el poeta: donde impera el peligro, crece también lo que *salva; y l*a insalvable dificultad del spinozismo conlleva también un reverso intuitivo, una afirmación de la inmanencia que reúne lo inmenso con lo inmediato, arrojándonos con nuevas fuerzas allí donde ya estábamos. La cuestión es que, a partir de esta certeza, lo único que podemos decir es que somos nosotros quienes estamos comprehendidos *en* el sistema, y que sólo podemos entenderlo al ampliar los límites de nuestro entendimiento. Así, el spinozismo se presenta –al menos para mí– como un horizonte infinito, como una meseta o una plataforma donde siempre hay que estar trazando caminos que se pierden en la tierra. Aunque se trate de entes de razón sin consistencia, la ilusión del caos y la impotencia ante las pasiones tristes tienen una realidad mucho más sólida que la que en principio estaría dispuesto a reconocer.

Tomemos el caso de la Tierra, este rincón del universo donde se erige el imperio humano. Sobra información respecto a la amenaza que el cambio climático representa para nosotrxs, pero tampoco falta certeza sobre nuestra incapacidad de actuar al respecto. En realidad, es a fuerza de *no* pensar que día a día sobrevivimos, pues quizás sea un razonamiento realista el que nos persuade de la imposibilidad de seguir todos nuestros razonamientos. ¿No será lo que tomamos por pensar aquello mismo que nos impide asumir la totalidad de la realidad que pensamos? ¿Cuántas veces la fuerza de las ideas depende de su capacidad para ocluir las complejidades y contingencias de la materia que las actualiza? En otras palabras, ¿cuántas matanzas han encontrado justificación en ideas piadosas? ¿Cuántas ideas han venido a justificar deseos ciegos y subterráneos que las utilizan como un ropaje para salir a la luz? Tan intrincada es

[3] Ibid., p. 44.

la desigualdad de nuestras sociedades que, al nivel colectivo de la mente, sólo podemos plantear los problemas que no podemos resolver. Quizás ello se deba a que el pensamiento es un paisaje donde se arremolinan duraciones heterogéneas, y que la medida de los problemas de la especie no tiene nada que ver con los tiempos de nuestra vida como organismos. Sin embargo, la pregunta persiste: ¿qué podemos hacer? ¿Y qué es lo que hacemos al pensarlo? ¿Qué es aquello que no estamos comprendiendo y nos condena a la pasividad? No intento saber cómo lograr un compromiso colectivo. Aunque las ideas tengan propiedades virales, el problema concierne sobre todo a la imagen que nos damos respecto de lo que significa la tarea de pensar. Como dice Claire Colebrook, si puede haber cambio climático *y* negación del cambio climático, es porque el pensamiento es –al mismo tiempo– parte de la vida *y* fuerza disruptiva capaz de enfrentarse al medio del que depende[4].

2. Fragilidad de una física del pensamiento

A pesar de nuestros esfuerzos, la filosofía de Spinoza todavía está por venir, pues la originalidad de un pensamiento se revela en su capacidad de inaugurar vínculos fructíferos con el futuro, interpelando la actualidad de quien la recupera. Pero, ¿estaremos alguna vez maduros para una inspiración spinozista? Hoy en día, la enmienda del entendimiento es todavía una tarea pendiente, pues nuestros hábitos de pensamiento siguen siendo cartesianos. En este sentido, el problema mente-cuerpo es parte crucial de la herencia del siglo XVII, y no sólo a título de error, pues detrás de sus abstracciones se encarnan problemas que todavía resultan muy concretos: ¿Cómo es posible mover mi mano? ¿Cómo dejar de ser un idiota? ¿Cómo dominar y no ser dominado por las pasiones? ¿Tiene la voluntad una fuerza propia? ¿Qué nos interpela a trazar una línea de demarcación entre el cuerpo y la mente? Para Spinoza, la mente y el cuerpo no son sustancias distintas, sino expresiones distintas de una misma sustancia. No obstante, se trataría de saber si esta salida no es para nosotros *demasiado* elegante. Pues, según nos convenga, decimos a veces que la mente y el cuerpo son lo mismo o que son diferentes; e intentamos responder a un problema con soluciones que deshacen su

[4] Colebrook, Cl. *Is something wrong in the task of thinking?* Consultado el 29 de octubre de 2017: https://www.academia.edu/30488137/Is_there_something_wrong_with_the_task_of_thinking

propio planteo. Si de entrada nos damos cuerpos e ideas, ¿cómo no perpetuar la matriz de la dificultad, preguntando por aquello que los reúne y aquello que los diferencia? Hasta que no pensemos una definición para el pensamiento, la solución de la *Ética* permanece como un mero juego de palabras. La mente es una idea, pero, ¿no son las ideas algo que tienen las mentes? Para definirse mutuamente, es necesario que la consciencia sea –como dice Deleuze– una propiedad física de la idea[5]; es preciso que mente e idea se correspondan pero, sobre todo, que tengan entidad propia.

François Zourabichvili ha escrito un complejo e interesante libro para abordar esta cuestión. Ante la oscuridad que representa la idea de una multiplicidad de atributos que expresan la misma sustancia, se ha comprometido a pensar el devenir mental de la naturaleza, sin calcar su orden del de los cuerpos y las leyes de choque. Para saber cómo es posible conciliar la unidad real con la expresión heterogénea, se trata –según él– de alcanzar cierto índice de autonomía que conlleve una formalización independiente del atributo en cuestión. Sin duda, al hablar de una "física del pensamiento", el lenguaje reintroduce bajo las analogías sus hábitos dualistas, producto de siglos de sedimentación hilemórfica. Pero, según el comentador, la inmanencia absoluta no reduce la forma al dominio de lo ideal. Las mismas leyes ordenan los cuerpos y las mentes, de modo que el ser formal de las ideas puede ser llamado la "materia" del pensamiento, a condición de no confundirlo con algo material. De esta manera se alcanza un "materialismo integral" que no reduce una expresión a otra, sino que trata los atributos como materias pasibles de ser formadas y transformadas, cada cual a su manera[6].

Para Zourabichvili, una de las singularidades del pensamiento puede medirse en el problema de lo inadecuado. El orden y conexión de las ideas es –como sabemos– el mismo que el de las cosas. Pero mientras los cuerpos se encadenan según el orden invariable de las leyes de choque, las ideas que somos pueden encadenarse, bien según el orden de afecciones del cuerpo, bien según el orden del entendimiento. El primero es el "orden común de la naturaleza" y forma la memoria, permaneciendo externo al entendimiento. El segundo, por su parte, es el orden interno: el

---

[5] Cfr. Deleuze, G. *Spinoza. Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, p. 72.
[6] Zourabichvili, F. *Spinoza. Una física del pensamiento*, Buenos Aires, Cactus, 2104.

camino al que nos guía la razón. Entre ambos vibra una membrana que soporta vestigios y emite simulacros, formando un pantanoso campo de batalla donde se decide la diferencia entre lo adecuado y lo inadecuado; entre el orden de los encuentros –que implica las ideas de las cosas existentes– y el orden del entendimiento infinito, que contiene –además– las ideas de las cosas no existentes. Si este terreno es por naturaleza oscuro, no es sólo porque lo inadecuado sea la sombra de la luz natural, sino porque –como dice Agamben– la oscuridad es también el color de la potencia[7].

Entonces: ¿Qué es la potencia de pensar y cuál es su relación con la potencia de actuar? ¿Qué propiedades tiene la mente para cambiar un orden por otro? ¿Dónde se apoya para volver sobre sí? Creo que, insistiendo en estas preguntas, la imagen ingenua del paralelismo se ve tensada hasta su límite. Pues mientras las paralelas sugieren una imagen especular donde distintas líneas siguen una misma dirección, la identidad del orden y conexión no contradice el que los trazos del dibujo sean heterogéneos. Es cierto que las paralelas se reúnen en el infinito pero, aquí, una línea expresa más que la otra. Como en la aventura de Alicia a través del espejo, todo lo que de un lado se refleja, del otro lado se ve igual, pero todo lo demás se ve completamente diferente.

Según nos han informado los historiadores de la filosofía, una de las diferencias entre Descartes y Spinoza concierne a la distribución de las esencias formales y objetivas. Para Descartes, todas las cosas tienen una esencia formal: en los cuerpos es la extensión; en las ideas, el pensamiento. Pero sólo las ideas tienen esencia objetiva; pues además de *ser* pensamientos, ellas están referidas a ciertas cosas que son sus objetos (EIIp5d, EIIp7c). En Spinoza, el ser formal de las cosas singulares es –al igual que en Descartes– aquello que implica la existencia del atributo por medio del cual son entendidas. Pero la diferencia consiste en que tanto los cuerpos como las ideas tienen ser objetivo. Para cada ser singular –cuerpo o idea– existe una idea que lo refiere como a su objeto. El ser objetivo ya no está distribuido en una mitad del campo ontológico sino que lo atraviesa y multiplica. La trama se complica: el ser formal y el ser objetivo son la cosa y su idea, pero también la idea como cosa y la idea de la idea. Si por comodidad insistimos en llamar a esto

[7] Agamben, G, *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007, p. 357.

paralelismo, debemos conceder al mundo de las ideas cierto privilegio y cierta desventaja de las que la extensión carece. El ser objetivo de las ideas no se limita a representar el atributo extensión, sino que abarca además los modos de atributos que existen pero no podemos conocer. Asimismo, la existencia de la idea de Dios contiene ideas de cosas no existentes en acto.

Dada una causa y un efecto, el orden y conexión de sus esencias formales debe ser, por fuerza, idéntico al de sus esencias objetivas. Pero dada la idea de la causa y la idea del efecto, el orden y conexión de sus esencias objetivas puede no ser idéntico al de sus esencias formales. En otras palabras, "lo que se sigue formalmente se sigue objetivamente, pero no al revés"[8]. Una cosa que no existe no se sigue formalmente de su atributo; sin embargo, su idea sí se sigue objetivamente de la idea de Dios. En este sentido, el ser objetivo desborda todos los senderos paralelos, rarificando la "materia" del ser formal según una capacidad de reflexión infinita. Tan excesiva y compleja resulta entonces la Idea de Dios que nosotros, modos finitos, no sabríamos representarla sin fabular. Lo objetivo y lo formal no tienen la misma "extensión". Pero si la tarea ética requiere seleccionar los efectos para reunirlos con sus causas, la mente debe volver sobre su objeto –es decir, el cuerpo– a fin de orientarse en el brillo cegador con el que, a la velocidad de la luz, la mente puede intercambiar uno por otro. Antes de afirmar la exterioridad de los objetos, impulsada por el descubrimiento de las nociones comunes y la definición genética de Dios, la mente no tiene ideas sino de su propio cuerpo; y todo lo que cree que es exterior no es más que la proyección de su pasividad.

No hay razón para que esta falla constitutiva altere el monismo ontológico del que se ha partido. Cerca del corazón salvaje de la vida, un mismo orden traba la relación entre los atributos. Pero aún sería acuciante comprender porqué es necesario alcanzar este "paralelismo desbordado" para nombrar la identidad de la cosa singular consigo misma. Sólo sabemos, negativamente, que en la cuestión de la definición del pensamiento hay que evitar tanto el reduccionismo como la trascendencia.

---

[8] Cortissoz, C, "La interpretación de la doctrina del paralelismo de Spinoza", *Saga*, número 2, 2000. pp. 47-54.

3. Pequeñas notas sobre *Ética* V

Al comienzo del final de la *Ética*, Spinoza separa el conocimiento de la potencia de la mente de doctrinas como la lógica o la medicina. Una concierne exclusivamente al modo de perfeccionar el entendimiento y, la otra, el cuerpo. Pero la tranquilidad del animo requiere un discurso mixto. Quizás por eso –y a pesar de la advertencia del prefacio– encontramos numerosas referencias a los "remedios" para los afectos; así como también las hay al camino metódico que, gestando definiciones genéticas, reúne a la idea que somos con su potencia de pensar, vía la propiedad reflexiva de una idea cualquiera. Que el dominio del pensamiento pueda y no pueda ser separado de los demás, que de derecho sea analizable pero de hecho requiera constantes advertencias, todo ello produce unas interesantes oscilaciones. Como dice Macherey, *Ética* V contiene un proyecto minimalista, donde las normas de vida de *Ética* IV son recuperadas, y un proyecto maximalista que aborda la potencia de la mente en todo su esplendor[9]. Tan especial es este dominio, que Spinoza no cesa de aclarar hasta qué punto no debe separarnos de su anclaje físico, pues todo conspira para que la perspectiva de la eternidad desborde y opaque la duración.

Tras los rastros de una gramática de la agencia pensante, EVpII enuncia, por ejemplo, que podemos separar un afecto de la idea de su causa exterior. ¿No es acaso sorprendente esta capacidad de "editar" los afectos? Pareciera que el alma puede cortar vínculos y crear otros, alterando las conexiones para alterar el orden de las causas. Pero, como sugiere la proposición X, este poder de reordenar y concatenar se ejerce "mientras no nos dominen afectos contrarios"; es decir, mientras las alegrías pasivas nos den el impulso y la paz suficientes como para crear un punto de inflexión entre el orden de los encuentros y el de la razón. Este paréntesis afectivo, que bien puede darse cuando nos sentamos a leer la *Ética,* permite que la mente invierta la dirección de la memoria y envuelva los afectos que entre ambos se disputan. Tomo esta vuelta sobre sí como la característica distintiva del poder de la mente, entendiendo el *sí* de *sí mismo* tanto como afirmación como gesto de ipseidad. Es la *causa sui* lo que permite conectar la serie regresiva del análisis de causas –que

[9] Macherey, P. *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La cinquième partie Les voies de la libération*, Paris, PUF, 1994.

llega hasta el atributo como noción común– con la serie proyectiva de la producción de los efectos necesarios a la comprensión adecuada[10].

4. Post-spinozismos

No ignoro que, para cada una de estas inquietudes que planteo, el sistema de Spinoza reserva una explicación. Sin embargo, tengo más de una razón para continuar jugando el papel del idiota. La imagen spinoziana del pensamiento es tan vasta y sorprendente que también nos confronta con nuestra propia impotencia para pensar. Creo que no hay vida spinozista sin esta experiencia del ápice donde comprender e imaginar comunican, forjando una nueva imagen del pensamiento donde la eternidad y las urgencias del presente se experimentan al unísono. Como todos sabemos, el spinozismo es una filosofía de la necesidad y la libertad, donde lo indeterminado no es más que un índice de nuestra ignorancia. Pero no hay otra manifestación más concreta de nuestra ignorancia que la urgencia de las libertades que nos faltan, y quizás sea por eso que tenemos hoy tanta necesidad de Spinoza. La única tragedia que su filosofía permite es la de saber que desperdiciamos nuestra potencia, y que ningún camino nos garantiza algun día poseerla. Nuestra idiotez es también este borde donde lo indecidible se vuelve una tarea ética; donde tirar los dados es necesario para afirmar la necesidad.

Frente al problema del poder y la definición del pensamiento, confieso que me interesan más bien las respuestas de pensadores posteriores a Spinoza. Aquellos que, sin contradecirlo, actualizan la necesidad de figurar lo que en su sistema fulgura con excesiva velocidad. Bergson, por ejemplo, se negaba a aceptar que la potencia del espíritu se defina por la misma legalidad que rige el mecanicismo material. Si bien decía sentirse en casa al leer a nuestro filósofo, necesitó crear los conceptos que describan otra forma de libertad. A pesar de sus críticas, Bergson dejó para Spinoza uno de los más bellos elogios de la historia de la filosofía: todo filósofo tiene dos filosofías, la suya y la de Spinoza. Pero para nosotros, spinozistas, esto implica la ardua tarea de crear, dentro del spinozismo, *otra* filosofía. Según creo, esta necesidad podría denominarse post-spinozismo. Ante todo, ello no quiere decir que pensamos más allá de Spinoza. Por el contrario, post-spinozismo querría decir que ya no podemos volver

[10] Cfr. Deleuze, G. "Spinoza y el método general de M. Gueroult", en *La isla desierta y otros textos*, Valencia, Pre-Textos, 2005, pp. 191-203.

atrás, que hay ciertas condiciones que conforman nuestro horizonte: la inmanencia, el realismo político frente a la raigambre afectiva de la ontología, la filosofía como ética.

Así –siguiendo una inspiración bergsoniana– quisiera plantear, para figurarnos mejor el dominio del espíritu, que la diferencia entre la mente y el cuerpo es una diferencia de velocidad: velocidad relativa del cuerpo, velocidad absoluta de la mente. Cuando el cuerpo va, la mente ya está de vuelta, pues ella siempre está volviendo sobre lo que va y viene. ¿No se entiende acaso la inteligencia como la capacidad de contener muchos movimientos en pocos pensamientos? Mientras la materia se aglomera *partes extra partes,* la idea señala la velocidad infinita de la determinación que *ya estaba ahí,* objetivamente presente, pero ahora formalmente deducida. Esto explicaría porqué, tanto en la *Ética* como en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, no se puede partir de Dios, pero hay que llegar a él lo más rápidamente posible. Hay que llegar lo más rápidamente posible a lo que ya estaba ahí.

Luego de este recorrido, creo que el problema de la individuación cogitativa confirma el carácter constitutivo de la impotencia teórica, pues la necedad es ese ascenso del sin-fondo que sostiene y engulle las determinaciones del pensamiento[11]. Sin embargo, el prefijo *in* no debería ser pensado como una negación sino como un pliegue, como una vuelta sobre sí que gesta el impulso necesario para ir más allá. La exploración de la potencia exige complejas y peligrosas negociaciones entre el poder y el no-poder. La importancia del terreno intermedio depende de este paradójico punto de apoyo que nos otorga la inflexión. Es allí que el tablero puede invertirse y revelar, tras la necesidad de lo ilusorio, la infinita realidad de todo lo que resta por hacer.

[11] Cfr. Deleuze, G. *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 231.

UMA ANÁLISE NÃO ANTROPOCÊNTRICA DA TEORIA DO CONHECIMENTO DE ESPINOSA.

Kissel Goldblum[1]

A teoria do conhecimento anda de mãos dadas com a ontologia

Na primeira parte da *Ética*, o autor expõe a estrutura ontológica da natureza, baseada em uma substância única composta por infinitos atributos, cada um dos quais modificados por infinitos modos: "Pois além da substância e dos modos nada existe, e os modos nada mais são do que afecções dos atributos de Deus"[2]. Se além de Deus não pode existir outra substância, devemos compreender o homem como um modo de um atributo de Deus e não como uma substância separada da Natureza. "E é impossível que o homem não seja uma parte da natureza e que não siga a ordem comum desta"[3].

Parte essencial da *Ética*, os gêneros de conhecimento[4], são as maneiras pelas quais é possível conhecer a substância e seus atributos. Estes mesmos gêneros do conhecimento têm sido, tradicionalmente, analisados da perspectiva de faculdades humanas e consequentemente, a substância e seus atributos compreendidos por meio de interpretações subjetivas. Pretendo expor uma linha de análise que revela o processo de conhecer de maneira distinta, a saber: tomando-o como o próprio meio pelo qual Deus conhece a si mesmo, isto é, compreendendo o estudo da epistemologia espinosana como inerente à sua teoria ontológica. O método espinosano rompe com a tradição que identifica o conhecimento como resultado do desenvolvimento de certas faculdades humanas.

---

[1] Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

[2] E, I, Prop.28, dem.

[3] E, IV, Apên, cap.7.

[4] Cf. E, II, Prop.40. Os três gêneros do conhecimento, a saber, a imaginação, a razão e intuição estruturam aquilo que podemos chamar de teoria do conhecimento de Spinoza.

> Seus três gêneros do conhecimento não se referem a três gêneros de alguma faculdade humana; ao contrário, eles são as três maneiras pelas quais Deus conhece a sua própria natureza, modificada, como é, por modos infinitos e finitos, alguns dos quais humanos[5].

Desde, evidentemente, Aristóteles, a razão constituiu um império sobre a natureza, descobrindo novos campos, buscando revelar todos os seus significados. Neste sentido, a qualificamos como uma ferramenta segura no processo de conhecimento da natureza e na condução do homem à uma vida superior. Isto decorreu de uma má compreensão da relação substância/atributo/modo, que só pode ser verdadeiramente alcançada por meio do terceiro gênero, por meio da ligação singular, de cada parte com Deus. O método verdadeiro não busca otimizar alguma faculdade humana, mas entender as próprias forças pelas quais é possível compreender, ao entender o que é conhecer.

Os limites da razão

Uma compreensão mais apurada do pensamento espinosano, e principalmente da Ética, nos mostra que a razão, mesmo nos dando a ideia adequada[6] da coisa, ainda não nos dá uma ferramenta capaz de entender a natureza, porque, inexoravelmente, ainda nos mantém imersos em uma hermenêutica subjetiva, baseada no primeiro gênero de conhecimento. A razão permanece assim em uma gramática dos signos.

Quero mostrar que o maior objetivo de Espinosa é direcionar nosso intelecto para compreender a Natureza através da intuição, como ele afirma na Parte V da *Ética*, "O esforço supremo da mente e sua virtude suprema consiste em compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento"[7]. Neste caminho, necessitamos desqualificar o papel que fora dado, exclusivamente, à razão como ferramenta epistemológica capaz de compreender a natureza. Tampouco, devemos excluí-la do processo de conhecimento, mas sim,

---

[5] Cf. Vinciguerra, L. "Mark, Image, Sign: A Semiotic Approach to Spinoza". *European Journal of Philosophy*, 20:1 pp. 130–144 © 2012, p.136. Original: "His three kinds of knowledge do not refer to three different human faculties; instead, they are the three ways in which God knows his own nature, modified as it is by infinite and finite modes, some of them human ones".

[6] E, II, Prop.40, esc.1.

[7] E, V, Prop.25.

identificar suas verdadeiras funções na dinâmica dos gêneros do conhecimento.

Enquanto não nos esforçarmos para alcançar a compreensão das coisas por meio do ponto de vista da eternidade, segundo Espinosa, não seremos capazes de superarmos as interpretações da imaginação para produzirmos nossas próprias vidas: "Vemos, pois, que todas as noções que o vulgo costuma utilizar para explicar a natureza não passam de modos de imaginar e não indicam a natureza das coisas, mas apenas a constituição de sua própria imaginação"[8].

Uma inserção na totalidade

Se o que existe é a substância, seus atributos e seus modos, o homem deve ser compreendido como um modo do atributo de Deus e não como uma substância separada da Natureza. Neste sentido, a epistemologia de Espinosa está baseada na compreensão da substância da qual o próprio homem é uma modificação, ou seja, não é uma busca pela verdade *após* o acúmulo de certas ideias, ou de certo padrão ético, moral, religioso ou qualquer outro tipo de conjunto determinado de ideias, a respeito de um determinado *método* prévio que tematiza nosso acesso a tais verdades[9].

O homem também é um corpo, e como tal, um modo do atributo extenso da substância. Podemos conceber os homens como pontos de vista, de tal maneira que, para o absoluto, os pontos de vistas não são exteriores. A substância compreende em si a infinidade de seus próprios pontos de vista por meio dos três gêneros do conhecimento.

Espinosa nos apresenta um método que, através de uma investigação ontológica e epistemológica, pode conhecer os modos dos atributos[10] da Natureza a partir de sua inserção na totalidade. Neste sentido, podemos compreender quando Vinciguerra escreve que "a teoria do conhecimento anda de mãos dadas com a

---

[8] E, I, Apên.

[9] Cf. TEI, §30-50. O método que Spinoza adota é um método radicalmente reflexivo, e como tal, não se baseia em uma busca prévia por padrões da verdade, tal como o *Discurso do método* de Descartes. Neste sentido, Spinoza não está propondo um movimento em direção à beatitude, ou à busca pela verdade, ou se se quer, uma busca qualquer. Por exemplo, a busca de um sistema político econômico, uma ideologia, um sistema religioso a que precisaríamos nos adequar, seguir, como religiões, ideologias etc. Spinoza revela que a única maneira de compreender alguma coisa é compreendendo como eu posso compreender uma ideia verdadeira *dada*.

[10] Cf. E, I, Def. 4, §4.

ontologia"[11]. É fundamental o estudo da ontologia para compreender o que é entender, ou seja, a investigação da "genealogia da essência da substância"[12]. O conhecimento ontológico é o próprio conhecimento.

Interpretação e os signos da imaginação – o primeiro gênero do conhecimento

Imaginar é conectar imagens ou significar coisas conectando imagens. E como a compreensão da série das imagens é particular ao intérprete, os significados da imaginação também serão. Por exemplo, o som articulado *pomum* faz sentido para alguém que fala latim, mas para alguém que fale português não fará sentido. A imaginação conecta imagens de forma particular: "Elas variam, em cada um, em razão da coisa pela qual o corpo foi mais vezes afetado, e a qual a mente imagina mais facilmente"[13].

Pomum não significa nada se não for interpretado por alguém que conheça este código linguístico, da mesma maneira que uma marca em uma pedra não significa nada sem ninguém que possa interpretá-la, produzindo algum sentido. Para Vinciguerra, neste jogo de significação, não é somente homens que participam, mas outros indivíduos, como pássaros, plantas, pedras, todos, que, capazes de serem afetados por essas marcas, produzem alguma significação. "Então, imaginação é uma interpretação cósmica dos sinais, e o panpsiquismo espinosano tende a um gênero muito especial de pansemiótica"[14].

Além de estar familiarizado com o código linguístico, podemos notar que, novamente, se você escutar o som "bomba" e for um confeiteiro, vai pensar que se trata de um doce, se for uma pessoa com fome no momento, significará alguma coisa para comer, se for um soldado em campo de batalha, significará uma bomba bélica etc. Podemos concluir que, no fim das contas, a cadeia de significados é

---

[11] Vinciguerra, L. "Mark, Image, Sign: A Semiotic Approach to Spinoza". *Ibid.* p.131. Original: "theory of Knowledge goes hand in hand with ontology".

[12] Deleuze, G. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik, 1996. p.10. Original: "genealogía de la esencia de la substancia".

[13] E, II, prop.40, esc.1.

[14] Vinciguerra, L. "Mark, Image, Sign: A Semiotic Approach to Spinoza". *Ibid.* p.5. Original: "Thus, imagination is a cosmic interpretation of signs, and Spinozistic panpsychism tends to a very special kind of pansemioticism".

direcionada pelo apetite. "Logo, a vontade e o intelecto é uma só e mesma coisa"[15].

Toda interpretação é necessariamente subjetiva, seja de uma formiga, que interpreta, de certa maneira, uma pegada de um animal na areia e assim modifica o seu caminho, ou um filósofo que interpreta um conceito metafísico. Todos os corpos são capazes de interpretar e esta interpretação precisa estar fundamentada na teoria das afetos, que fundamenta aquilo que podemos chamar de física espinosana. Espinosa nos revela que, como a "cadeia das imagens são sempre específicas de um intérprete particular, as leis das suas interconexões (*concatenatio*) precisam ser encontradas no hábito (*consuetudo*) do intérprete"[16].

Antes de passar para o segundo gênero de conhecimento, vale ressaltar que o primeiro gênero do conhecimento - a imaginação - envolve necessariamente o intérprete e as marcas de sua vida. A ferramenta epistemológica que pretende criar signos, dar significado, não é a razão, mas a imaginação, "a causa das noções ditas comuns e que constituem os fundamentos de nossa capacidade de raciocínio"[17].

O segundo gênero de conhecimento: a razão

> Por exemplo, por ter ouvido ou lido certas palavras, nós recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas. Por termos, finalmente, noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas. A este modo me referirei como razão ou conhecimento de segundo gênero[18].

A razão para Espinosa é o meio pelo qual podemos ter a ideia adequada da coisa, ou seja, é a ferramenta epistemológica que, utilizando as imagens da imaginação, é capaz de formar ideias universais[19], "Devemos observar que estas noções comuns não são formadas por todos da mesma maneira"[20].

---

[15] E, II, prop.49, dem.
[16] Vinciguerra, L. "Mark, Image, Sign: A Semiotic Approach to Spinoza". *Ibid.* p.5.
[17] E, II, prop.40, esc.1.
[18] E, II, prop.40, esc.2.
[19] Cf. E, II, prop. 40, Esc. 1.
[20] E, II, prop.40, esc.1.

As ideias adequadas formadas pela razão são aquelas que formamos após analisar as ideias comuns, percebidas de forma mutilada e confusa pela imaginação, passa a conhecer a causa, ou seja, a maneira pela qual determinado ente se produziu, seja extensionalmente através de encontros de corpos, ou no pensamento, através do relacionamento de ideias.

Gabriel Leitão, em seu artigo, "O problema da Linguagem em Espinosa", expõe a diferença pela qual idiomas distintos apresentam o mesmo pensamento, entendendo a necessidade de conhecer as leis imanentes a cada idioma, a fim de permitir a interpretação correta dos textos. Esta estrutura imanente da linguagem está intimamente relacionada com o seu significado:

> O problema da linguagem não apenas não é um problema secundário na filosofia de Spinoza como poderia sem dificuldades ser apresentado como um problema central, intimamente relacionado com a mitigação do papel enganador e passional da imaginação e de sua reorientação virtuosa, passo importante no caminho para a beatitude[21].

Utilizando apenas os dois primeiros gêneros do conhecimento, o homem só é capaz de compreender a Natureza através de signos, ele fica em uma gramática de signos da verdade; todavia, aqueles que buscam sinais da felicidade ou beatitude vivem imersos na imaginação. A felicidade ou beatitude é alcançada no momento em que se compreende a substância. Não é uma busca pela verdade, é uma compreensão da sua própria natureza: "A beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não a desfrutamos porque refreamos os apetites lúbricos, mas, em vez disso, podemos refrear os apetites lúbricos porque a desfrutamos"[22].

Tudo segue a ordem divina, não porque Deus assim escolheu, i.e., por puro beneplácito, mas porque tudo segue da necessidade de sua natureza. O que quero ressaltar com esta breve exposição do segundo gênero do conhecimento, é que, a razão é um resultado de forças da natureza, um sintoma, no sentido que depende das ideias acumuladas pela imaginação. Entretanto, por mal compreender a Natureza e mesmo, o que seja compreender, designamos a razão

---

[21] Leitão, G. "O problema da linguagem em Espinosa". *Linguagens e Diálogos*. v.1, n.1, p. 24-41, 2010, p.30.
[22] E, V, prop.42.

como uma ferramenta capaz de compreender a Natureza e construímos uma sociedade nestes termos.

Não obstante, muitas vezes ignorado por comentadores, o que pretendo mostrar, é que para a teoria do conhecimento de Espinosa, a maneira correta para conhecer a Natureza é conhecendo a essência formal das coisas, cuja função cabe somente à intuição.

O conhecimento verdadeiro não depende de uma busca por ideias verdadeiras

No *Tratado da correção do intelecto*, Espinosa nos revela que a maneira correta para entender alguma coisa só pode ser aquela que compreende a essência objetiva dessa mesma coisa: "Daí se vê que a certeza nada mais é que a própria essência objetiva, a saber, o modo como sentimos a essência formal é a própria certeza"[23]. E para compreender a essência objetiva não é necessário compreender a série das ideias que produz essas coisas na existência: "Efetivamente, também não é necessário que intelijamos a série delas, visto que as essências das coisas singulares e móveis não devem ser deduzidas da sua série ou ordem da existência"[24]. Para o autor, perceber alguma coisa por sua essência é simplesmente compreender sua verdade.

> Por último, a coisa é percebida unicamente por sua essência quando, por saber algo, sei o que é saber alguma coisa, ou, por conhecer a essência da alma, sei que ela está unida ao corpo. Pelo mesmo conhecimento, sei que dois e três são cinco, e, dadas duas linhas paralelas a uma terceira, são também paralelas entre si[25].

O método é a compreensão da natureza do intelecto: "a parte principal do nosso método é inteligir otimamente as forças do intelecto e sua natureza"[26]. Então, a maneira de compreender a essência formal só pode ser aquela que compreende o meio pelo qual eu posso conhecer.

Não existe a possibilidade do conjunto corpo-mente dar conta de todas as ideias, seria impossível para a mente humana,

---

[23] TEI, §35.
[24] *Ibidem*, §101.
[25] *Ibidem*, §22.
[26] *Ibidem*, §106.

compreender a totalidade da série que compõe as imagens da existência, "Não há um processo infinito no conhecimento, mas uma intuição imediata: eis o que podemos chamar de 'cogito spinozano'"[27].

A verdade não necessita de signos, posto que o método verdadeiro não consiste em procurar o sinal da verdade, para só depois adquirir ideias; assim, os que procuram a verdade após o acúmulo de algumas ideias vivem estruturados na imaginação. Através da imaginação[28], eu dou significado à imagem, eu dou significado ao resultado do processo de conhecimento dos dois primeiros gêneros (imaginação e razão), negligenciando o terceiro e mais importante. Não dou o salto necessário em direção à compreensão da natureza através da intuição. Este processo de significação da natureza rompe a estrutura do método do conhecimento espinosano, pois ele não alcança a intuição. Desta maneira, eu insistiria em dar conta da natureza dando-lhe significado, tentando dar conta da vida e conduzir o homem a uma vida superior somente através dos dois primeiros gêneros do conhecimento:

> Como, pois, a verdade não necessita de nenhum sinal, mas basta ter as essências objetivas das coisas, ou, o que dá na mesma, as ideias, a fim de que se tire toda a dúvida, daí se segue que não é o verdadeiro método procurar o sinal da verdade depois de adquirir as ideias, mas que o verdadeiro método é o caminho para que a própria verdade ou as essências objetivas das coisas ou as ideias (tudo isso quer dizer o mesmo) sejam procuradas na devida ordem[29].

Como inúmeros comentadores de Espinosa assim também enfatizaram, não existe signo na natureza[30], ela não tem nenhum significado, a razão da existência é ela mesma. Vinciguerra, em "Mark, Image, Sign: A Semiotic Approach to Spinoza", expõe de maneira clara

---

[27] Nota nº.25 do tradudor - Carlos Lopes de Mattos - sobre o §22 do TEI (1973).

[28] Compreender a distinção entre imaginação e intelecto é parte fundamental do método spinozano "Evitamos, além disso, outra grande causa de confusão e que faz com que o intelecto não reflita sobre si mesmo, a saber, quando, não fazendo distinção entre a imaginação e a intelecção".

[29] TEI, §36.

[30] Principalmente o Deleuze dos cursos de Spinoza, que utiliza a frase: "Existe expressões, nunca signos". (Deleuze, G. *En medio de Spinoza.* Buenos Aires: Cáctus, 2008, p.192) do original "la idea misma de signo no existe; hay expresiones, nunca signos."

a necessidade de abandonarmos, realmente, a ideia antropomórfica do conhecimento, se quisermos compreender a teoria do conhecimento de Espinosa: "Pode-se dizer e repetir que o ser humano não é uma substância, enquanto continua-se a pensar como se os seres humanos fossem seres substanciais, como a tradição ocidental desde Aristóteles nos ensinou"[31].

Se abandonarmos esta ideia, que, de acordo com Vinciguerra, mantivemos desde Aristóteles, dessa substância antropomórfica, que, utilizando a razão, pode compreender a Natureza, podemos, aí então, entender que o método não se baseia em *encontrar* ideias racionalmente verdadeiras ou racionalmente virtuosas. Concebendo corretamente aquilo que podemos chamar de teoria do conhecimento de Espinosa, vemos que ele não pretende entender a Natureza por meio da razão, tampouco descartá-la, mas compreender o seu verdadeiro papel em uma estrutura que só pode ser vislumbrada como tal em seu aspecto ontológico e cosmológico, e não do ponto de vista estritamente antropológico.

A perspectiva da eternidade e a natureza expressiva da ideia

Para o intelecto superar o ambiente imaginativo, devemos investigar a verdadeira função dos dois primeiros gêneros do conhecimento e direcionar o intelecto para a compreensão das coisas do ponto de vista da eternidade. O entendimento de alguma coisa por meio da perspectiva da eternidade não pode ter como objetivo analisar a soma de todas as coisas em particular, pois nesse caso estaria limitando a análise ao resultado da sua mente particular. O entendimento, por meio da compreensão da essência formal das coisas, é imediato, pois não é um *processo* de ação do pensamento, como expliquei nos parágrafos acima, não é um *movimento* de busca, é uma conscientização da verdade após o conhecimento de uma ideia verdadeira *dada*: "Por último, a coisa é percebida unicamente por sua essência quando, por saber algo, sei o que é saber alguma coisa"[32].

Tendo o homem um corpo e sendo parte, como tal, de um atributo da Natureza, ele está a todo momento realizando encontros com outros modos do atributo da extensão, em cada um dos quais

---

[31] Vinciguerra, L. "Mark, Image, Sign: A Semiotic Approach to Spinoza". *Ibid.* p.131. Original: "One can say and repeat that the human being is not a substance, while continuing to think as if humans were substantial beings, as the Western tradition since Aristotle has taught us""

[32] TEI, §22.

assume características passivas e ativas[33], i.e., se compondo ou se decompondo. O mesmo ocorre com as ideias no atributo do pensamento. Nesse sentido, podemos entender quando Espinosa nos explica uma parte fundamental do processo de conhecimento – para saber alguma coisa, preciso saber o que é o objeto desse saber, mas eu não preciso saber que sei. Ao contrário, para saber que eu sei que sei, eu preciso saber, preciso conhecer o objeto que eu tenho em mente, para poder dizer que eu conheço,"porque, para saber que sei, necessariamente devo antes saber. Daí se vê que a certeza nada mais é que a própria essência objetiva, a saber, o modo como sentimos a essência formal é a própria certeza"[34]. Podemos, assim, entender que antes de determinar um método para conhecer as coisas, eu preciso conhecer aquilo que se pode conhecer. E o conhecimento da verdade do ponto de vista da eternidade relaciona-se com a compreensão da natureza expressiva da ideia, e não de um signo prévio ou de um método que antecederia a posse das ideias verdadeiras. Isso fica particularmente na ideia de Deus: "Deus não dá um signo que remeteria a uma significação ou um significado (noção demente para Spinoza), ele se expressa, ou seja, ele revela as relações. E revelar não é nem simbólico e nem místico"[35].

A expressão da ideia tem uma relação estrutural no processo de revelação; todavia, a tradição não cansou de nos mostrar como as ideias são formadas a partir do contato com os corpos externos. E, por conta disso, o vulgo tende a achar que as ideias não passam de meras ficções arbitrárias da mente.

> Com efeito, aqueles que julgam que as ideias consistem nas imagens que em nós se formam pelo encontro dos corpos estão convencidos de que essas ideias das coisas das quais não podemos formar nenhuma imagem que se lhes assemelhe não são ideias, mas apenas ficções que fabricamos pelo livre arbítrio da vontade[36].

---

[33] Cf. E, III, def. 2.
[34] TEI, §34.
[35] Deleuze, G. *En medio de Spinoza, Ibid.* p.192. Original: "No da un signo que remitiría a una significación o a un significante, no actúa como un significante cualquiera, noción que sería verdaderamente demente. Él se expresa, es decir que revela relaciones. Y «revelar» no es para nada un acto místico o un acto simbólico".
[36] E, II, prop.49, esc.

Deus se expressa, "existem expressões, nunca signos"[37]. A expressão é própria unidade. *Veritas se ipsam patefacit*, "A verdade se mostra e se revela". A tradição, ao caracterizar a mecânica epistemológica do processo de formação das ideias a partir do modelo imaginativo, ensinou que as ideias surgem como resultado dos encontros dos corpos. Esta opinião, baseada nas categorias do ver, negligencia o caráter expressivo da ideia e falseia o índice da verdade, que deveria estar na própria coisa ou em sua ideia. A ideia não surge como uma afecção do corpo na mente, tampouco pode ser definida por meio das palavras que usamos para expressá-la. A ideia é a expressão da coisa na mente, "portanto, compreenderá claramente que a ideia (por ser um modo do pensar) não consiste nem na imagem de alguma coisa, nem em palavras"[38].

A expressão deve ser compreendida, de acordo com Deleuze, por meio de dois níveis da expressão. Em um primeiro nível, Deus se exprime por si mesmo antes de se exprimir por seus efeitos. Entendemos o primeiro nível por meio de uma "genealogia da essência da substância"[39], que investiga a construção do conceito de substância e de seus atributos. O segundo nível é entendido por meio de cada modificação que se exprime por cada modo, por meio de uma investigação a respeito da produção de cada coisa.

Os modos se deduzem da substância, como as propriedades deduzem-se de uma coisa definida; a análise de certo objeto é determinada pela investigação de sua causa; mas os atributos têm infinitas modificações. Como explicado acima, a teoria do conhecimento de Espinosa não conserva a epistemologia clássica, baseada no entendimento finito humano, que conclui as propriedades uma a uma, refletindo e a explicando uma coisa em relação com os outros objetos. A coisa que se exprime é o que é explicado. A expressão não é, portanto, objeto de demonstração, é a própria expressão que coloca a demonstração em termos absolutos, que faz da demonstração a manifestação imediata da substância infinita. É impossível compreender seus atributos sem tal intuição, ela é a manifestação daquilo mesmo que se expressa.

---

[37] Deleuze, G. *En medio de Spinoza, Ibid.* p.192. Original: "Hay expresiones, nunca signos".
[38] E, II, prop.49, esc.
[39] Deleuze, G. *Spinoza y el problema de la expresión. Ibid.*, p.10. Original: "Presque une généalogie de l'essence de la substance".

Não é necessária a presença de um intelecto humano, atento em encontrar a "ideia certa" ou "a resposta correta", porque, se não existe signo na natureza, tampouco existe significado. Espinosa estava preocupado em nos revelar a mecânica inerente a cada processo conceitual; nos mostrando o pensamento, como o próprio atributo da substância, ele não conserva a ideia que a tradição manteve de estruturar o pensamento por meio de uma faculdade humana. A consciência do método espinosano nos possibilita um estado de tranquilidade imediata, já que liberta desta ideia de uma mente humana que precisa estar, tal como é suposto tradicionalmente, "no controle da vida": "Assim, essa doutrina, além de tornar nosso espírito inteiramente tranquilo, também nos ensina em que consiste nossa suprema felicidade, ou seja, nossa beatitude: unicamente no conhecimento de Deus"[40].

Acredito ter demonstrado a importância de analisarmos o método espinosano de maneira holística, afim de superarmos a epistemologia clássica, que pretende compreender o mundo e conduzir o homem a uma vida superior somente através da razão. Este processo envolve a conscientização dos conceitos que nos permitem compreender a verdade, num processo de análise reflexiva à causa da sua produção. E neste sentido, superar uma hermenêutica subjetiva da ideia do sujeito, em direção à compreensão da vida para além do ambiente dos significados da imaginação. Dessa forma, seria possível, segundo Espinosa, direcionar o intelecto para uma compreensão da eternidade do presente, que não está ligada às cadeias e séries de acontecimentos que constroem as imagens da existência. Este estado só pode ser alcançado com a compreensão exata do método, e o abandono da ideia do indivíduo antropomorfizado, em direção à compreensão da realidade por meio da perspectiva da eternidade através da ciência intuitiva.

> Pois, ao nível da racionalidade operatória que aqui se investigou, é evidente que a ciência produzida manipula as coisas sem habitá-las, sem se unir a elas e por elas ser habitada. Tal ciência não sente (*gevoelen*) e não frui (*genieten*) a coisa mesma, ela produz índices que funcionam como definições, mas que passam ao largo do que está concretamente dado (*datorum numerorum*), e

[40] E, II. Prop.49.

trata seu objeto como "objeto em geral" (*aliquid*), construído sob medida para suportar as atribuições racionais de efeitos ou propriedades. Contra uma possível hegemonia dessa razão operatória entre as maneiras de perceber, Espinosa propõe uma emenda intuicionista[41].

[41] Rezende, C. "Os perigos da razão". *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 14, n. 1, p. 59-118, jan.-jun. 2004, p.112.

A DOUTRINA ESPINOSANA DO ERRO

Gabriel Frizzarin Ramalhães de Souza[1]

"Desde então tenho o espírito atormentado e, pelo forte laço que nos une, eu vos pediria, amigavelmente, que expusesse de maneira mais ampla as vossas ideias [...]"[2]. Assim expressa Henry Oldenburg o profundo estado de perturbação e fascínio que havia lhe causado um diálogo com Espinosa, após visitá-lo em Rijnsburg, no ano de 1661. Na ocasião, discutiram de passagem assuntos que, a esta altura do século dezessete, tinham eco nos principais círculos filosóficos, assuntos como Deus, a extensão e o pensamento infinitos, a diferença e o acordo entre tais atributos, a união da alma humana com o corpo e os princípios das filosofias de Bacon e de Descartes. Ainda que breves, as opiniões de Espinosa, que apresentavam as noções centrais de sua metafísica, foram suficientes para instaurar uma crise no espírito de Oldenburg, a ponto de lhe tirar as ideias de ordem e, ao mesmo tempo, seduzi-lo. Encontrando-se atormentado, ele escreve a Espinosa rogando-lhe instrução sobre dois pontos: a diferença entre a extensão e o pensamento e, ainda, os defeitos que observa nas filosofias de Bacon e de Descartes e de que maneira pensa corrigi-los e substituí-los por algo mais seguro. Quanto ao segundo ponto, Espinosa elenca prontamente três defeitos, mas dedica poucas linhas aos dois primeiros[3], concentrando-se, então, no terceiro: as filosofias de Bacon e de Descartes jamais conseguiram determinar a causa do erro. Ora, a causa do erro que Bacon sustenta, considera Espinosa, pode ser reduzida à causa única fornecida por

---

[1] Graduando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e bolsista FAPESP de iniciação científica sob o processo 2018/06934-9.

[2] Oldenburg, H, Carta 1. *In*: *Correspondência completa. Spinoza* – Obra Completa II – Correspondência completa e Vida. Organização: J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano, São Paulo, Editora Perspectiva, 2014, p. 40.

[3] O primeiro defeito seria o de terem permanecido longe do conhecimento das primeiras causas e da origem de todas as coisas e o segundo, de não terem conhecido a verdadeira natureza da mente. *Cf.* Espinosa, Carta 2. *In*: *Correspondência*, Tradução de Marilena Chaui, São Paulo, Abril cultural, 1973, p. 376. (Col. Os Pensadores).

Descartes: "a de que a vontade humana é livre e mais ampla do que o intelecto"[4]. Esta seria a mais importante e, portanto, a única que o preocupa. De fato lemos, na *Quarta Meditação*, que o erro ocorre no homem quando a sua vontade, infinita e absoluta, se estende para além dos limites de seu entendimento e assente ou dissente às ideias obscuras e confusas. É nesse mau uso do arbítrio que se encontra a privação que constitui a forma do erro. Mas, atendendo ao pedido de Oldenburg, Espinosa avança sobre a causa do erro cartesiana, mostrando que ela é falsa porque a vontade é um ente de razão e não pode ser dita causa desta ou daquela volição particular. Assim como a humanidade não é causa de Pedro e de Paulo, também a vontade é uma noção geral que não possui laço causal algum com esta ou aquela afirmação ou negação. Não há a humanidade, mas Pedro e Paulo, bem como não há a vontade, mas volições particulares que, como requerem uma causa para existir, não podem ser ditas livres. Se os erros, para Descartes, são volições particulares, então, segue-se necessariamente que eles não são livres, mas determinados por causas externas, e não pela vontade. Eis, então, como Espinosa descontrói a causa do erro cartesiana, encerrando a sua resposta. Não se pode deixar de perceber que essa desconstrução aponta para aquela que será uma das principais teses do espinosismo, consumada nas duas demonstrações finais da *Ética II*: a de que não há uma vontade livre e absoluta à maneira de uma faculdade de querer e não querer, diversa e independente do entendimento, mas há a volição singular contida na própria ideia singular como afirmação e negação. Contudo, é preciso notar que Oldenburg havia pedido também a substituição da causa do erro cartesiana por uma mais sólida. A exigência é de que fosse apresentada, para além de uma crítica, uma explicação para se determinar verdadeiramente a causa do erro, o que não parece ter sido realizado. Mas é exatamente essa exigência que nos permite perguntar: haveria uma doutrina do erro na filosofia de Espinosa? Um estudo do erro envolve as seguintes interrogações: o que é o erro ou a falsidade? Em que ele consiste? O que permite distingui-lo do verdadeiro? Como ele ocorre? Qual é a sua causa? Ora, se Espinosa retira de cena a explicação do erro como ato de afirmação ou negação da vontade livre, e se identifica as próprias volições às ideias particulares, cumpre entender, então, como ele determina a causa do erro, esclarecendo, assim, qual é a sua verdadeira causa.

---

[4] Ibidem.

O exame do erro se põe especialmente em duas obras de Espinosa. No *Tratado da Reforma da Inteligência*, se o que figura no horizonte do filósofo é alcançar o conhecimento da união da mente humana com a Natureza, então, faz-se necessário corrigir a inteligência para que se possa compreender com mais facilidade, ou seja, sem receio de erro. A reforma da inteligência consiste em conduzir a mente ao conhecimento da ideia do Ser perfeitíssimo, que se concebe por si e existe por si e que é a causa primeira e única de todas as coisas, pela qual apreendemos a ordem da Natureza inteira. Para isso, o Método pelo qual devemos conhecer as coisas baseia-se em partir de uma ideia verdadeira dada, tomando-a como norma da verdade, de forma que a sua primeira parte exige distinguir e separar essa ideia verdadeira das fictícias, das falsas e das duvidosas. Assim, surge no exame das ideias falsas a necessidade de saber o que é o verdadeiro e o que é o falso. Talvez o *TIE* seja mesmo um texto de capital importância como introdução ao monumento filosófico que é a *Ética*, como considera Lívio Teixeira[5], já que esta parte exatamente da ideia do Ser perfeitíssimo, da definição de causa de si, da substância, de Deus. Nesse sentido, considerando que a segunda parte da *Ética* pretende explicar o que deve seguir necessariamente da essência de Deus para que possa levar, como que pela mão, ao conhecimento da mente humana, então, um estudo do erro ganha ênfase, haja vista ser indispensável estabelecer as condições em que seja possível atingir o conhecimento do verdadeiro e do falso. E é justamente a isso que se dedica o movimento demonstrativo do bloco de proposições EII 32 a 35. As proposições EII 32 e 34 mostram a verdade das ideias em referência a Deus e em referência ao homem, enquanto as proposições EII 33 e 35 estabelecem o caráter privativo da falsidade. Não se trata aqui de analisar as passagens textuais por inteiro, mas convém lembrá-las no que podem ser úteis às nossas interrogações, ouvindo o que nelas se diz.

Sabemos, pela proposição EII 32, que todas as ideias que estão em Deus convêm totalmente com seus ideados e, por isso, são verdadeiras. Aqui, a fonte principal da reflexão espinosana é a proposição EII 7, que estabelece a igualdade entre a potência de agir e a potência de pensar de Deus, de maneira que o que segue formalmente de sua natureza segue também objetivamente de sua

[5] Teixeira, L. Introdução. *In*: Espinosa, B. *Tratado da Reforma da Inteligência*, Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira, São Paulo, Martins Fontes, 2004, p. IX.

ideia, com a mesma ordem e conexão. Graças à unidade da potência divina realizando a mesma ação produtiva em atributos diferentes, a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas. Com isso, funda-se a relação de conveniência entre ideia e ideado, de sorte que, no intelecto divino, todas as ideias convêm com os seus ideados. E convir com o ideado é, pelo axioma EI 6, uma característica da ideia verdadeira. Logo, todas as ideias, enquanto referidas a Deus, são verdadeiras. Mas, em um sistema como esse, que lugar ou explicação há para o erro? A importância dessa questão se evidencia pela consequência imediata da proposição EII 32: a recusa de que haja uma realidade nas ideias pelo que sejam ditas falsas, como enuncia a proposição EII 33. Por um lado, não pode haver, em Deus, uma realidade nas ideias que constitua a forma do erro, já que, nesse caso, romper-se-ia a identidade da potência de agir e pensar de Deus[6]. Por outro, a realidade da ideia falsa também não pode dar-se fora de Deus, pois além Dele nenhuma substância pode ser dada nem concebida. Por consequência, resta rejeitar a existência de um modo de pensar positivo que constitui a forma da falsidade. Isso mostra que Espinosa retira qualquer sustentação ontológica para o erro, afastando-o do domínio das coisas que são. Despojado de um elemento positivo, o erro não corresponde à menor quantidade de realidade e, portanto, não existe como essência. Nesse sentido, assinala o último parágrafo do *TIE*, "as ideias falsas e fictícias não têm nada de positivo por que possam ser ditas falsas e fictícias; só por falta de conhecimento elas são consideradas desse modo". Para Espinosa, o erro, enquanto tal, não é algo de real, mas uma falta.

À luz dessa ausência de realidade podemos medir a distinção entre o verdadeiro e o falso, na medida em que o primeiro está para o segundo como o ente para o não-ente[7]. Isto é, há nas ideias uma certa realidade pela qual se distinguem as verdadeiras das falsas[8]. E é nesse sentido, justamente, que o §69 do *TIE* declara: "o pensamento distingue a ideia verdadeira da que é falsa não tanto por caracteres extrínsecos, mas, sobretudo, por caracteres intrínsecos"[9]. A verdadeira distinção entre verdade e falsidade só se revela quando se

---

[6] *Cf*. Oliva, L. C. G, *Existência e eternidade em Leibniz e Espinosa*, São Paulo, Discurso Editorial, 2016, p. 211.
[7] Espinosa, B. *Ética*, Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos, São Paulo, EDUSP, 2015, E II, P43, Esc.
[8] Idem. *Tratado da Reforma da Inteligência*, Op. cit., §70, p. 42.
[9] *Ibid*., §69.

observa o caráter intrínseco, ou seja, a diferença de realidade que encontramos nas ideias, e não propriamente o caráter extrínseco, ou seja, a relação de conveniência entre a ideia e o seu ideado. Não se trata, como gostaria Descartes, de determinar verdade ou falsidade para um ato que relaciona de maneira legítima ou ilegítima uma ideia a uma coisa fora dela. Em vez disso, o verdadeiro e o falso, para Espinosa, detêm-se inteiramente no campo das ideias, sem exigir na natureza a existência de qualquer objeto que corresponda a elas. Dessa perspectiva, o que constitui a forma do verdadeiro deve ser procurado no próprio pensamento e, ao ancorar-se em uma realidade, deve depender das propriedades positivas do intelecto, isto é, de sua só força e natureza para produzi-lo. A falsidade, em contrapartida, é uma ausência de realidade e, portanto, não depende das propriedades positivas do intelecto, mas decorre apenas dos defeitos de nossas percepções, isto é, dos pensamentos como que mutilados e truncados.

Mas por qual via os homens concebem tais pensamentos em que desponta a falsidade? O problema que se coloca é o de saber por qual processo podemos formar ideias mutiladas e truncadas. No §73 do *TIE*, explica Espinosa: "se é da natureza do ser pensante formar pensamentos verdadeiros ou adequados, o que é patente à primeira vista, então é certo que as ideias inadequadas se produzem em nós somente pelo fato de sermos parte de um ser pensante cujos pensamentos constituem nossa mente às vezes no todo, às vezes parcialmente"[10]. O processo de formação de pensamentos na mente humana tem como fundamento a produção de pensamentos do ser pensante, a ponto de ser nessa produção que se inscreve toda a capacidade do homem para pensar. Ocorre, entretanto, que o intelecto humano não trabalha na mesma espessura do ser pensante, pois é apenas uma parte dele. E o fato de ser parte faz com que as suas ideias transitem numa via de mão-dupla: por um lado, os pensamentos do Ser pensante constituem inteiramente as nossas ideias e, nesse caso, temos acesso absoluto a uma ideia Dele; por outro, Seus pensamentos constituem parcialmente os nossos pensamentos e, então, são formadas em nossa mente ideias mutiladas e truncadas. O corolário à proposição EII 11 aprofunda a compreensão desse processo. Pelas proposições EII P4 e P5, sabemos que o intelecto de Deus compreende infinitas coisas em infinitos

[10] *Ibid.*, §73, p. 45.

modos, inclusive a mente humana, que é a ideia de uma coisa singular existente em ato. Logo, a mente humana obrigatoriamente faz parte do intelecto infinito, de sorte que, quando ela pensa, trata-se de Deus pensando, não enquanto é infinito, mas enquanto constitui a essência singular dela. Isso, por conseguinte, traz duas consequências ontológicas para a produção de ideias na mente: a adequação e a inadequação. Quando Deus se exprime somente pela natureza da mente humana constituída por Ele como coisa singular, então, o conhecimento da mente e de Deus será o mesmo e, portanto, adequado e verdadeiro. Quando, porém, Deus se exprime não somente pela natureza da mente singular, mas simultaneamente por muitas outras, então, o conhecimento dela será parcial em relação ao de Deus e, por isso, será inadequado para ela. No limite, Deus constitui todas as ideias e, por isso, ele pode produzir uma ideia enquanto singularizado na mente humana e, ao mesmo tempo, em muitas outras; e, por envolver sempre a totalidade de causas produtoras das ideias, seu conhecimento não deixa de ser adequado e verdadeiro. Mas, no caso do homem, apesar de ser uma modificação singular do intelecto divino, formam-se conhecimentos inadequados na medida em que ele não é, juntamente com Deus, a causa total de uma ideia. Isso significa, portanto, que o fato de ser parte finita do intelecto infinito assegura à mente humana a capacidade para ter conhecimentos adequados e verdadeiros, mas, também pelo fato de ser parte finita do intelecto infinito, explica-se o processo de formação de conhecimentos inadequados, que ocorrem quando a mente produz uma ideia pelas ideias de outras coisas que não a sua própria essência singular[11]. Nesse passo, resta saber como a produção de ideias mutiladas e truncadas e como a falta de um elemento positivo para o erro esclarecem a ocorrência da falsidade. Quer dizer, sabemos que não há realidade ontológica para o erro e que a condição da mente humana de parte do intelecto infinito dá azo à produção de ideias inadequadas. Como, então, se engendra a falsidade? O que explica, nessas condições, a aquisição de um conhecimento falso?

Considerando que a condição ontológica para a formação de ideias inadequadas é ser causa parcial, e considerando, pelo axioma EI 4, que o conhecimento do efeito depende do conhecimento da

---

[11] *Cf.* Chaui, M. *A Nervura do Real: Volume II*, São Paulo, Companhia das Letras, 2016, p. 148.

causa e o envolve, então, observa-se que, no caso em que a mente humana, em concorrência simultânea com outras causas, produz uma ideia, ocorre lhe faltar o conhecimento completo de seu efeito. Isto é, se a mente humana é causa parcial de uma ideia, então, ela envolve apenas parte do conhecimento presente na ideia produzida, o qual é, portanto, mutilado, truncado e confuso. E é justamente no que falta às ideias produzidas pela mente que se encontra a forma da falsidade. Nesse sentido, diz o enunciado da proposição EII 35, "a falsidade consiste na privação de conhecimento que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas, envolvem"[12]. A privação, explica Espinosa a Blyenbergh, na Carta 21, "não é o ato de privar, mas apenas a simples carência que em si mesma nada é; [...] há privação apenas quando se nega a uma coisa algo que julgamos pertencer à sua natureza, e há negação apenas quando se nega a uma coisa algo que julgamos não pertencer à sua natureza"[13]. Basta ver que não é restrito à mente humana formar conhecimentos adequados e verdadeiros, mas, quando isso não ocorre, isto é, quando produz ideias inadequadas, cumpre dizer que ela está privada desse conhecimento. Convém destacar, porém, que as ideias inadequadas não são um puro nada, um mero vazio. Como a mente humana as produz por uma concorrência simultânea com outras causas, verifica-se que elas possuem um elemento positivo produzido, embora parcialmente, pela força e natureza do intelecto. Dessa perspectiva, o que as ideias inadequadas contêm de positivo e de afirmação é certamente adequado e verdadeiro. Mas quando se nota que as suas afirmações são parciais, nuas ou isoladas na mente, porque foram também produzidas por outras causas, então, as ideias inadequadas, no tocante ao que lhes falta, são ditas falsas. Compreendamos bem: a privação de conhecimento que constitui a forma da falsidade não se encontra no que a mente humana produziu parcialmente, mas naquilo que ela, na condição de causa parcial, não produziu, deixando escapar a totalidade de conhecimento presente na ideia. A falsidade, para Espinosa, não denota uma privação absoluta, já que o verdadeiro e o falso são relativos às ideias, e não às coisas. Tampouco sinaliza a ignorância absoluta, visto que errar e ignorar são diversos. O falso, a bem dizer, "é uma ausência, carência de uma ideia

---

[12] Espinosa, *Ética*, *Op. cit.*, EII, P35.
[13] *Id*. Carta 21, *Op. cit.* (1976), p. 386.

verdadeira, reduzindo-se à privação de conhecimento envolvida pelas ideias inadequadas"[14], como descreve Marilena Chaui.

Contudo, cabe uma interrogação: se a proposição EII 32 indicou que uma característica da ideia verdadeira é a conveniência com o seu ideado, a proposição EII 35, no que lhe diz respeito, não menciona que a falsidade se traduz no desajuste entre ideia e ideado. Qual a razão do silêncio? Convém lembrar que o fundamento da relação de conveniência encontra-se na unidade da potência divina realizando a mesma ação produtiva em atributos diferentes, de maneira que tudo segue necessariamente apenas de sua natureza com a mesma ordem e conexão. Nesse sentido, dizemos que a potência divina é causa adequada de seus efeitos. Isso significa que a determinação da verdade de uma ideia, apesar de envolver a relação de conveniência, tem como nervo mais profundo a adequação. É por ser adequada que uma ideia verdadeira convém com o seu ideado. Daí que, quando deslizamos essa consideração para o campo das ideias falsas, percebemos que a elas importa menos o ajuste com os seus ideados e mais a maneira inadequada pela qual são produzidas, seguindo não apenas da natureza da mente, mas de um concurso de causas outras. Com efeito, as ideias falsas, escreve Espinosa no §84 do *TIE*, "têm sua origem na imaginação, isto é, vêm de certas sensações fortuitas e, por assim dizer, soltas, que não nascem da própria força da mente, mas de causas externas [...]"[15]. Ou ainda, nos termos da *Ética*, o conhecimento do primeiro gênero, também denominado imaginativo, que forma noções a partir da experiência vaga (singulares que nos representados pelos sentidos de maneira mutilada, confusa e sem ordem para o intelecto) e do ouvir dizer, abrange todas as ideias inadequadas e, portanto, é a *única* causa da falsidade. A chave para esclarecermos a verdadeira causa do erro encontra-se, portanto, no processo de formação das ideias inadequadas, que envolvem a privação constitutiva da falsidade, e não propriamente no desajuste que elas teriam com relação aos seus ideados.

Não se pode duvidar de que a definição espinosana de erro como privação remonta à cartesiana. Apesar disso, explica Chaui,

---

[14] Chaui, *Op. cit.*, p. 230.
[15] Espinosa, B. *Tratado da Reforma da Inteligência*, Op. cit., §84, pp.51-52.

> Espinosa traça a linha que o separa de Descartes [...] uma vez que é ao "mau uso do livre-arbítrio" que a *Quarta Meditação* atribui a causa dessa privação, enquanto Espinosa se refere a uma privação de conhecimento por privação de uma ideia verdadeira. Ou seja, Descartes pensa na privação como um ato de privar realizado pela vontade (no ato do juízo), enquanto Espinosa a pensa como uma ausência, um vazio de saber[16].

Ora, a própria ideia de que há uma vontade livre é, aos olhos de Espinosa, produto de um erro. Os homens reputam-se livres por serem cônscios de seus atos, mas ignorantes do que os determina a atuar. Encontrando-se privados do conhecimento das causas de suas ações, eles pensam atuar por força de uma vontade livre e, com isso, incidem em falsidade, já que uma faculdade absoluta da vontade é apenas uma abstração produzida pelas ideias do primeiro gênero de conhecimento, um universal formado a partir das volições particulares, as quais, como sabemos, nada são além de afirmações e negações envolvidas pela ideia enquanto é ideia. Seria certamente custoso a Oldenburg depreender todas essas considerações da resposta que Espinosa havia lhe oferecido, por maior que fosse seu espírito. Mas tampouco podemos condenar Espinosa por omissão para com seu correspondente. Afinal, após acompanhar a estrutura e as articulações de suas reflexões a respeito da falsidade, cumpre dizer que uma doutrina espinosana do erro traz em seu cerne uma crítica à noção cartesiana de erro. É em contraposição à teoria do erro de Descartes que a doutrina espinosana do erro se desenvolve.

---

[16] Chaui, *Op. cit.*, p. 233.

SPINOZA: CONJUNCIONES Y PROYECCIONES.

O SPINOZA DE PIERRE BAYLE

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo[1]

É sabida a reputação de ateu atribuída a Spinoza por Bayle desde o extenso verbete que o filósofo francês lhe dedicou em seu *Dictionnaire historique et critique*[2]. Da mesma forma, também é conhecida as duras críticas do filósofo francês, em seu caráter sistemático, à filosofia "ateia" de Spinoza, insuflada de ironias, e por vezes, ataques ferinos, sempre visando a desacreditar de uma vez por todas a tese do *Deus sive natura* spinozista[3]. Nesse sentido, Bayle tem um duplo ponto de vista sobre o pensador holandês: suas teses são simplesmente escandalosas, sendo "uma abominação execrável quando se considera isto pelo lado da moral"(1983, nota N, p. 68; *DHC* [1740], IV, p. 259.); mas, na filosofia do mesmo Spinoza, é possível encontrar, simultaneamente, "[...] o ateísmo mais formal que jamais foi ensinado, e um grande número e boas máximas sobre os deveres do homem honesto."(*OD* III [*CPD*], p.397*a*). Sob esse duplo aspecto, qual a articulação entre as posições teóricas de Spinoza com a sua conduta moral? São fatores complementares ou excludentes por

---

[1] Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia. Atualmente sou bolsista PNPD/UFS-CAPES e docente externo colaborador do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe. E-mail: marceloprimo_sp@hotmail.com. Todas as citações das obras de Bayle remetem às edições das *Oeuvres Diverses*. La Haye: Compagnie des Librairies, 1737, 4 tomes [Paris: Hachette BnF, 2012.]

[2]Quanto à compilação de todas as passagens referentes à Spinoza em sua obra, ver Bayle, P. *Écrits sur Spinoza.* Paris: Berg International Éditeurs, 1983. (L'Autre Rive). Quanto à literatura acerca do assunto, citaremos aqui algumas obras pontuais: Mori, G. *Bayle philosophe*, Paris: Honoré Champion, 1999; Lagrée, J. *Spinoza er le débat religieux*. Rennes: Presses Universitaires, 2004; Vernière, P. *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. Paris: Presses Universitaires, 1954; Chauí, M., *A nervura do real*. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

[3]Bayle refere-se à quinta proposição da Ética, isto é, na natureza das coisas, só é possível haver uma substância de mesma natureza ou atributo. No verbete do *DHC*, Bayle diz com todas as letras: "Eis uma tese que supera o cúmulo de todas as extravagâncias que se possam dizer. O que os poetas pagãos ousaram cantar de mais infame contra Júpiter e Vênus, não se aproxima da ideia horrível que Spinoza nos dá de Deus". (*Écrits sur Spinoza*, nota N, pág. 60)

si mesmos? É compatível a crítica de Bayle do sistema spinozista com o seu elogio ao modo de vida do filósofo, norteado pela reta razão e pela virtude, a despeito de seu "ateísmo"?[4]

Na *Continuation des Pensées Diverses*, Bayle opera uma viragem no argumento de autoridade que consiste em enumerar os autores que afirmar que o ateísmo é a condição mais funesta em que um homem possa estar. À esteira do seu paralelismo do ateísmo com a idolatria, Bayle exige um *examen* da questão para poder afirmar com fundamento qual das duas condições é a mais abominável, baseando em argumentos qualitativos e não quantitativos. Aqui, Spinoza vem à tona sob a pena do filósofo de Carla:

> Não deixar-vo-eis de me replicar que o número dos Autores que creem que o Ateísmo é a condição mais execrável na qual o homem se possa encontrar ultrapassa o número daqueles que afirmam o contrário. Mas permiti-me, em primeiro lugar, que eu advirta-vos de não dar tanta extensão à vossa proposição. Encontrá-lo-íeis, talvez, muito poucas pessoas que, após aí terem bem pensado, quisessem dizer que a condição de um Mágico é menos má que a condição de um Ateu, e eu duvido que acheis melhor comparar diante de Deus sob a condição do Padre Louis Gaufridi, que se entregou de corpo e alma ao Diabo, do que sob a condição de Spinoza. (*OD* III[*CPD*], p. 304*b*.)

Bayle é sutil na comparação quando dá o exemplo de Spinoza, pois a sua condição, neste contexto, é a condição do ateu, e se ser ateu é menos deplorável do que estar na condição de um "mágico"[5], a decorrência necessária do primeiro argumento é que a condição de Spinoza é menos deplorável do que a do padre acima citado, que se entregou a toda sorte de extravagâncias. Bayle faz as equivalências Spinoza = ateísmo = virtude e, por conseguinte, o seu oposto, isto é, magia = religião = depravação. Nesse sentido, a

---

[4]Gianluca Mori atenta para a ambiguidade de Bayle em relação à Spinoza: "Contudo, a relação de Bayle com Spinoza está longe de ser unívoca. Analisando-a, é preciso considerar mais uma vez as restrições retóricas que sobrecarregam a escrita bayleana, sobretudo, quando se trata de examinar uma doutrina filosófica heterodoxa e contrária à opinião dominante." (*Bayle philosophe*. Paris: Honoré Champion, 1999, p. 156).

[5] Segundo Anna Foa, "à diferença de seus contemporâneos mais racionalistas, mas ao lado dos *libertins*, Bayle era interessado, sobretudo, na via da negação da feitiçaria a qual conduzia ao ateísmo." *Ateismo e magia: il declino della concezione mágica nel "Dictionnaire" di Pierre Bayle*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1980, p. 89.

quantidade de autores evocados pelo seu adversário Bayle a demole por um exame racional e empírico, qualitativo e comparativo de quais condições são verdadeiramente perniciosas à condição humana.

Na *Réponse*, em uma refutação a Jacques Bernard, Bayle trata da questão, a saber, que os ateus, da mesma forma que os mais devotos, têm a plena capacidade de discernimento entre os diferentes tipos de bem e o exemplo dado, mais uma vez, será o de Spinoza. (*OD* III[*RQP* III], §XXIX). Não falando diretamente, mas aludindo aos seus próprios argumentos, Bayle aponta o procedimento costumeiro de seu adversário: somente alterar superficialmente suas objeções, não chegando às razões propriamente ditas do que está sendo discutido. E o ponto central é justamente este:

> Seja o que for, pode-se sustentar que os Spinozistas e os letrados da China também discernem claramente, como os mais pios de todos os homens, os diversos tipos de bem. Pensei-vos que Spinoza confundiu o bem agradável, o bem útil, o bem honroso que podem ser encontrados no cargo de General do Exército? Ignorava ele que Generais que comandaram relutantemente e com desgosto um grande Exército, seriam privados do bem agradável, mas que se acumulassem muitas riquezas taxando o tributo do país ou por outros expedientes, eles teriam o bem útil e que pelas homenagens que render-lhes-iam à sua dignidade eles possuiriam o bem honroso? Ignorava que saber pintar bem não é uma qualidade da mesma espécie do que ter uma forte inclinação a obrigar seus amigos e a dar a cada um o que lhe é devido? Não sabia ele que a primeira dessas duas qualidades é uma perfeição Física e não uma qualidade Moral, e que a segunda reporta-se ao bem honesto e aos costumes? (*Id. Ibid.*, p. 983*b*.)

Spinoza tinha pleno discernimento do que é fazem o bem *per se* – o do primeiro caso – que é totalmente distinto dos bens dos segundo e terceiro casos, que são um meio e não postos em prática por si mesmos. Ora, a distinção de Bayle é clara: os bens do segundo e do terceiro casos são de ordem física, material ou, melhor dizendo, oriundos de conquistas materiais e nada tem a ver com o do primeiro caso, que é concernente a uma inclinação natural a fazer o bem sem nada obter em troca. Na distinção desses dois planos, o físico e o moral, Bayle citando o exemplo de Spinoza, para argumentar que os ateus têm pleno discernimento das diversas categorias de bem acima

mencionadas, sabendo pender para o lado da moral, da honestidade e dos bons costumes, repudiando o que pode ser adquirido somente por interesse e para obter reconhecimento. Bayle continua a passagem:

> Ousar-se-ia crer que ele achava tão louváveis e tão amáveis os que teriam quisto tirar-lhe a vida como aqueles que lhe faziam bem? Não é preciso então imaginar que as ideias das coisas se embaralham e se confundem no espírito de um homem a menos que não saiba que o primeiro Ser é um espírito que governa e que regrou todas as coisas com uma soberana inteligência e com uma soberana liberdade (*OD* III[*RQP* III], p. 983*b*.)[6].

Agora Bayle afirma que a confusão de sentimentos que se instaura no espírito do homem é devido à ausência de reconhecimento em si mesmo de um deus providencialista e governador de todas as coisas na natureza, onisciente e com a plena liberdade para reger o curso das coisas. Contudo, essa afirmação, na verdade, não seria uma concessão aparente a uma necessidade de se reconhecer uma divindade que faça com o homem possa diferenciar o que é honesto e virtuoso, do que é útil e honorífico? Se Bayle justamente louvava Epicuro, por exemplo, a despeito de sua negação da imortalidade da alma e na descrença de uma providência divina, a sua moral que não tinha um motivo sequer para ser denegrida? Na sequência do mesmo parágrafo, Bayle mostra o contrário: mesmo pondo em suspenso essa crença em uma providência, e mais, mesmo negando-a, o discernimento das coisas seja no que concerne à lógica, seja no que concerne à moral e aos bons costumes não sofrerá alteração alguma. Nesse sentido, Bayle afirma claramente:

> Que se faça abstração deste dogma, ou que o negue mesmo, não deixar-se-á de julgar que o círculo não é um triângulo, que um sofisma é um mau raciocínio, que a conclusão de um bom silogismo é verdadeira se as duas premissas são verdadeiras, que é digno do homem

[6]Segundo Élisabeth Labrousse, "o ateu é o que, bem que possa eventualmente reconhecer no universo uma causa, um motor, ou mesmo um Autor, entretanto, não atribui a este principio primeiro nem transcendência, nem caráter pessoal nem, por conseguinte, liberdade." (1996, p. 103.)

> conformar-se à razão,etc. (*OD* III[*RQP* III], pp. 983*b*-984*a*.)

Ora, desconsiderar a ideia de um deus providencialista em nada interferirá acerca do julgamento sobre as coisas: é possível aperceber-se a diferença entre as figuras geométricas, poder entender quando em uma discussão se valem de sofismas e giros de retórica e, da mesma forma, poder entender perfeitamente as regras da lógica. E no final da passagem está o fundamental: a dignidade do homem consiste em conformar-se aos preceitos da razão, pois é ela que permite discernir a ordem das coisas lógicas, metafísicas e, principalmente, morais. Assim, o filósofo de Carla arremata:

> Que impediria que não se julgasse que trair seu amigo é não somente uma ação distinta da fidelidade por seu amigo, mas mesmo uma ação tão censurável como esta fidelidade é louvável? Se Sr. Bernard examina bem as obras de Spinoza, terá dificuldade em acreditar que este famoso Ateu não julgasse que a traição de um amigo é uma má qualidade moral e que a fidelidade por seu amigo é uma boa qualidade moral (*Id. Ibid*., p. 984*a*.)

Aqui Bayle quer dizer que as noções de moralidade e imoralidade não podem ter como parâmetro a ideia de uma divindade que pune as ações imorais e que gratifica as ações morais. O que causaria estranheza a Bernard, defensor da uma ideia de uma providência divina, seria justamente lançar os olhos nos escritos de Spinoza e ver que a sua concepção de moralidade está absolutamente desvinculada da ideia de um lesgislador soberano, livre e comandante das ações humanas[7]. Na verdade, é o que Bayle vai questionar: o discernimento entre o bem e o mal é dependente da ideia de um legislador divino?

Essa ideia, segundo Bayle, é somente uma ilusão, a menos que se entenda que uma determinada ação foi comandada por um soberano legislador divino, punidor e recompensador simultaneamente, levando os homens a agirem sem hesitar e não se

---

[7] Mori afirma: "Tudo isto leva Bayle diretamente aos braços de Spinoza, porque a necessidade das ações divinas implica a negação da liberdade de indiferença de Deus, e então o 'ateísmo': se Deus não é livre não é Deus, porque não pode ser providencial. Relembremos que para Bayle negar a providência equivale a ser ateu; e é da negação da providência que decorre o ateísmo de Spinoza, malgrado as ocorrências contínuas da palavra 'deus' na *Ética*." (1996, p. 351.)

importando com as ações contrárias. Mas Bayle diz que, na prática, reina a mais absoluta indiferença no que concerne às ações:

> Mas, no máximo, isto prova que, na prática, lhes é indiferente que uma ação seja boa ou má; isto não prova que na especulação a virtude não lhe pareça realmente diferente do vício e uma boa qualidade moral muito conforme à razão. Por que não acreditariam que a Natureza colocou a diferença entre a virtude e o vício, como entre o quente e o frio, o doce e o amargo, um bom silogismo e um sofisma, ainda que, preferindo os interesses de suas paixões a toda outra coisa, eles se abandonem ao vício e negligenciem a virtude? (*OD* III[*RQP* III], p. 984*a*.)

Bayle constata as contradições entre acreditar na teoria em uma providência reguladora da ordem das coisas e a indiferença a ela, na prática, no que concerne às ações. O que mostra, na verdade, que se a contradição aparece na prática, é porque teoricamente não é evidente que entre a virtude e o vício tenha realmente uma diferença crucial. Nesse sentido, Bayle é irônico, mas incisivo: seria mais coerente acreditar que a natureza, e não um deus, estabeleceu a diferença entre as coisas de caráter natural e de caráter lógico, pois, prevalecendo a força das paixões, os homens entregam-se aos vícios e não à virtude.

É mister, segundo Bayle, afastar os equívocos. Em uma das suas últimas refutações a Jacques Bernard, ao final da *Réponse*, ele afirma que se a noção de moralidade subjugada à ideia de um legislador divino que intervisse, ordenasse e regesse livremente todas as ações dos homens, que condenasse ações deploráveis e recompensasse ações virtuosas, aos ateus somente caberia conceber que aí não tem distinção alguma entre o bem e o mal moral. Todavia, Bayle diz:

> Mas, se independentemente desta ordem se pode conhecer a conformidade da virtude com a reta razão e os princípios de Moral como se conhece os princípios de Lógica, a objeção de Sr. Bernard não tem mais força. Precisará então que prove que independentemente desta ordem pode-se discernir as regras da Lógica, mas não as regras da Moral. Logo, como ele provará isto? Que ele nos ensine, por favor, o tanto antes que lhe for possível, o

> Público ser-lhe-á grato, vários Particulares lhe escreverão cartas de agradecimento. (*Id. Ibid.*)

Bayle toca em um ponto fundamental: está mais do que provado que mesmo sem a intervenção de um deus provedor e regulador do curso da natureza, que existe e que é possível entrever a adequação da razão à virtude e com os preceitos da moral, tese já exposta e defendida desde os *Pensées diverses sur la comète* e reforçada em suas obras posteriores. Ao invés de dissociar a figura do *filósofo* Spinoza do *homem* Spinoza, ao final, Bayle efetiva a transição de uma a outra, pois a concepção de natureza spinozista, anti-providencialista, demonstra que a razão está em plena consonância com a virtude e com a moral. Em outras palavras, o próprio Paul Vernière, que defende a tese de que a opinião de Bayle sobre Spinoza nos *Pensées diverses* destoa absolutamente da que foi afirmada no *Dictionnaire*, assevera que "nada falta então a este retrato do sábio moderno, deste ateu paradoxal que acrescenta aos prestígios da inteligência as virtudes morais" (1954, I, pp.32-33). Logo, a imagem de ateu de sistema não se afasta, mas complementa a do ateu virtuoso: o sistema filosófico de Spinoza estando em plena consonância a virtude e as regras da moral mostra que a "dualidade" de Bayle sobre o autor da *Ética* não tem mais sentido. Se o filósofo de Carla era "spinozista sem o saber" (MORI, 1999, p. 173), ou se "por toda a sua vida, Bayle é ligado à Spinoza" (VERNIÉRE, *op.cit.*, p. 292)[8] o que importa aqui é a inversão da sua imagem efetivada por Bayle diante de seus opositores[9]: a despeito das afirmações ortodoxas contra a filosofia de Spinoza, principalmente no artigo do *Dictionnaire* – que podem constituir uma opinião isolada das outras menções feitas à Spinoza em suas outras obras, já que Bayle fez uma versão holandesa do verbete em 1698, impressa pelo livreiro F. Halma em Utrecht[10] – desde seus primeiros escritos até os mais tardios. Se Bayle

---

[8] Alguns imaginaram esta ligação alhures! Ver o escrito anônimo *Rencontre de Bayle et de Spinoza dans l'autre monde*. Cologne: Pierre Marteau, 1713. Ver Rétat, P. *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIIIe siècle.* Paris: Imprimerie Audin, 1971, p. 77 e seg.

[9] Vernière diz: "Mas, desde Bayle, a estátua de Spinoza é colocada no museu dos sábios, no mesmo patamar do Confúcio dos Jesuítas. Novo escândalo; este sábio é um ateu, pelo contraste inconsequente de sua vida e de seus princípios, dissocia a aliança tradicional da moral e da religião." (1954, II, p. 700.)

[10] É a tese de Mori: "Precisar-se-á buscar o núcleo de seu pensamento em uma polêmica anti-metafísica e anti-théologique expirmindo-se por necessidade através da retórica da ambiguidade e da alusão sutil – mas tratar-se-á, então, de uma ambiguidade

foi "o primeiro a dar dignidade e nobreza ao novo libertino" (VERNIÈRE, 1954, I, p. 28), o retrato de Spinoza como um ateu virtuoso foi cada vez mais fortalecido e deixou o seu legado para o século seguinte, o das *Lumières*, que levou às ultimas consequências e radicalizou ainda mais esta imagem bayleana[11].

O retrato oferecido por Bayle de um filósofo ateu, que cansado das doutrinas filosóficas vigentes em seu círculo, prefere levar uma vida austera para adentrar-se em seus pensamentos, é o mais perfeito exemplo de que ateísmo e licenciosidade nem sempre estão em um mesmo patamar. Ora, então isso leva a crer que, não isolando o verbete do *Dictionnaire*[12], Bayle pode articular uma posição teórica, no caso o ateísmo em seu caráter especulativo e sistemático, com a própria moralidade, isto é, para colocar em xeque noções como a da imortalidade da alma, da providência e da existência de um deus. Nesta passagem da *Continuation*, Bayle é enfático:

> Que respondam então às minhas razões, que me façam ver que está além de toda verossimilhança que pessoas que conheceram que é do dever do homem raciocinar segundo as regras da dialética, não puderam conhecer de forma alguma que é do dever do homem viver segundo as regras da moral. Então, ousar-se-ia sustentar que elas são

---

transparente e decifrável, para o leito antigo e o moderno. Logo, é então a partir desta dupla possibilidade de leitura que é preciso julgar a interpretação bayleana de Spinoza, e, notadamente, o artigo do *Dictionnaire* consagrado ao autor da *Ética*: pode extrair deste artigo algumas passagens perfeitamente ortodoxas, pode mesmo o desatrelar do resto do *Dictionnaire* (como ele o fez imediatamente), ou então o explicar no contexto polêmico e filosófico no qual ele foi concebido" (1999, p. 184). A carta de Bayle à Halma é de 24 de fevereiro de 1698. Cf. *Écrits sur Spinoza*, p. 159.

[11] Se para Gianluca Mori, contra Paul Verniére, entende que Bayle estava mais preocupado com seu "presente filosófico" (1999, p. 188), não se preocupando com o futuro e os usos da sua imagem de Spinoza, entretanto, tal legado é inevitável. Ver Rétat, P. *op.cit*, p. 11, nota 16. Sobre o ateísmo virtuoso, ver p. 19 e seg. Sobre Bayle como um "doutor da incredulidade" e a sua relação com os philosophes, ver p. 215 e seg. Contudo, Gianluca Mori e Alain Mothu entendem que é necessário ter cautela na equivalência entre ateísmo e spinozismo em relação aos ateus do século das Luzes: "Evocamos o espinosismo, que era geralmente visto, no século XVIII, como a forma mais rigorosa do ateísmo filosófico: o Deus-substância de Spinoza, com efeito, dissolve as noções antropomórficas de inteligência intencional e de liberdade de escolha. É por que Bayle via em Spinoza o ateu por excelência, senão o primeiro 'ateu de sistema'. Entetanto, o equivalente exato entre spinozismo e ateísmo, verdadeiro topos na cultura das Luzes europeias, repousa sobre uma pretensão que logo se dissolveu desde que se debruce sobre as dinâmicas conceituais verdadeiramente implementadas pelos ateus do século XVIII." "Introduction", in Mori, Gianluca/MOTHU, Alain. *Philosophes sans dieu: textes athées clandestins du XVIIIe siècle*. Paris: Honoré Champion, 2010, pp. 12-13.

[12] Ver Mori, *op.cit.*, p. 183.

> persuadidas que as regras do raciocínio dependeriam da opinião ou do capricho do homem, & que elas não seriam fundadas na natureza das coisas? (*OD* III[*CPD*], p.412*b*.)

Não sendo da ordem de pontos de vista particulares tampouco da ordem do temperamento minar pela raiz sistemas filosóficos mesmo que tal procedimento culmine no ateísmo, não é mais possível sustentar que um ponto de vista ateu sobre a ordem das coisas da natureza esteja nos antípodas da moralidade. Se não é o caso da filosofia de Spinoza ser um ateísmo propriamente dito, mas um panteísmo ou um naturalismo do tipo mais radical, fica o exemplo dado por Bayle: heterodoxia filosófica e virtude podem ser perfeitamente compatíveis.

OS TRATADOS DE SPINOZA
VISTOS SOB A ÓTICA REALISTA DE MAQUIAVEL

José Soares das Chagas[1]

A ontologia de Spinoza está na base de sua reflexão política de maneira que se pode dizer que, para ele, o regime mais conforme a natureza (ou mais monista) é unicamente aquele em que o poder do soberano é absoluto, ou seja, que não recebe nenhuma resistência destrutiva por parte dos súditos. Ora, como o que funda o poder da *Civitas* é a transferência dos direitos naturais para a formação de um único corpo capaz de ordenar todos os indivíduos segundo um só pensamento, o regime mais natural possível de ser alcançado só pode ser o Democrático. Por isso, este modo de organizar as potências individuais receberá a mais alta consideração do nosso autor e será apresentado no TTP (*Tratado Teológico-Político*) como o melhor meio de garantir o equilíbrio entre os diversos *conatus* ou as diversas maneiras de se esforçar por perseverar na existência.

O motivo da preferência pela Democracia é claro. Trata-se de uma forma de poder constituída de tal maneira que os indivíduos após transferirem o seu Direito Natural sobre todas as coisas ao soberano, continuam gozando da mesma igualdade que possuíam no estado de natureza, haja vista o poder daí resultante ser exercido pela união do conjunto de homens, que colegialmente podem dispor de tudo o que está ao alcance da sua potência. Em outras palavras, cada indivíduo em tal regime se torna expressão do todo do qual faz parte; e, ao obedecer e ceder à sua vontade para este corpo social, não está obedecendo senão a si mesmo.

Como é perceptível aqui, os termos utilizados por Spinoza para desenvolver a fundamentação política são tomados do jusnaturalismo, sobretudo de Hobbes. Entretanto, esta constatação não deve nos enganar ao ponto de chegarmos a pensar que a reflexão

[1] Professor de Filosofia da Universidade Federal do Tocantins-UFT/Brasil

do TTP se resume a um contratualismo com verniz monista. Pelo contrário, é esta visão imanentista que condiciona os conceitos tomados, a ponto de fazê-los expressar a mesma unidade ontológica do restante da obra de nosso autor, mormente a *Ética*.

Assim, a concepção do "contrato" tão cara ao autor do *Leviatã* será reduzida a uma simples expressão da utilidade da obediência dos súditos em relação ao soberano; ou seja, se esvaziará do seu sentido artificial e absoluto e dará lugar a uma naturalização dos fundamentos da ordem social.

É perceptível também que Spinoza se afasta de Hobbes e se aproxima do realismo de outro filósofo, a saber, Maquiavel, chamado por ele de o *accutissimus Machiavellus*. Isso fica muito claro sobretudo no TP (*Tratado Político*), obra na qual procura estabelecer princípios seguros e capazes de tornar qualquer forma de governo a melhor possível, ou seja, torná-las pacíficas e seguras. Infelizmente, este escrito é interrompido, por ocasião da morte do autor (em 1677), exatamente quando começará a esboçar os princípios do Estado democrático. Tal incompletude, entretanto, não é motivo para dar azo a nenhuma especulação sobre alguma novidade que pudesse vir a corrigir ou desdizer o que outrora já havia dito no outro Tratado. Pois está diametralmente claro que aquilo que falta em um é precisamente o assunto que perpassa todo o outro, de maneira que os dois se completam.

Ora, se observarmos bem, perceberemos que nos três primeiros capítulos do TP, Spinoza faz uma síntese de sua filosofia ao expor o essencial da *Ética* e do TTP. "Para não obrigar [...] os leitores do presente tratado a procurar noutros trabalhos os princípios que são mais necessários neste, resolvi dar novamente tais explicações [...]" (TP, Cap. II, § 1). Isso, por si mesmo, mostra como ele pretendia estender ao campo da prática política o processo da *emendatio*, a qual já havia realizado no campo da concepção da Natureza (mostrando a sua necessidade geométrica) e no campo da Teologia (reduzindo-a a um discurso simples e imaginativo sobre Deus, modelo de justiça e caridade). A única diferença é que no TP esta "correção" será seguida da experiência da vida em sociedade e, neste ponto, abandona o conceito de "contrato" e assume um discurso mais próximo de Maquiavel.

Se os conceitos de "contrato social" e "estado de natureza" ainda são utilizados na última obra de Spinoza, é apenas à título de

síntese dos pressupostos ontológicos necessários para consecução do escopo proposto. Uma vez apresentadas tais premissas, a abordagem toma um novo direcionamento e a preocupação jusnaturalista cede lugar à consideração da "natureza humana" (ao invés de um estado anterior à sociedade) e para o estabelecimento de princípios capazes de salvaguardar o Estado (ao invés da preocupação com o Contrato). Esta mudança de rumo parece brusca e não condizente com o TTP, no entanto já nesse tratado se dizia que um Contrato só vincula enquanto é capaz de obrigar os contratantes ou por medo, ou pela esperança; dito de outro modo, o poder do soberano é o mesmo do Direito Natural, possuindo legitimidade apenas enquanto se sobreleva a potência dos súditos.

A utilidade toma o lugar, assim, da centralidade do Pacto e faz mister uma consideração da vida social e política ou de como as *civitates* se formaram e as causas de haverem alcançado êxito ou se degenerarem. Para esta perspectiva, o realismo de Maquiavel será um paradigma de abordagem, porque, longe de pregar um modelo de governante ou de um governo baseado na virtude do Príncipe ou dos súditos, procura esboçar as estratégias mais eficazes, as quais já demonstraram por inúmeras vezes serem capazes de alcançar o fito desejado em um Estado: a manutenção do poder. "O penetrante Maquiavel demonstrou clarissimamente de que meios um Príncipe onipotente, possuído pelo desejo de domínio, deve usar para estabelecer e manter o seu poder [...]" (TP, Cap. V, § 7). Não se trata aqui de sustentar um governo a qualquer custo (até mesmo pela tirania), mas de se precaver de uma forma deteriorada do poder e de garantir a liberdade por meio do conhecimento prático da gerência de um Estado.

Só quem conheceu a fundo a história dos governos e foi ativo nos negócios públicos de sua época pode servir de exemplo para quem pretende refletir sobre a política. "E estou tanto mais disposto a julgar assim acerca deste habilíssimo autor, quanto mais se concorda em considerá-lo um partidário constante da liberdade e quanto, sobre a maneira de a conservar, ele deu opiniões muitos salutares" (TP, Cap. V, § 7). A figura do *acccutissimus* florentino, para o nosso autor, está longe de ser a de um inescrupuloso e frio cotejador do poder, ela é antes a de um homem hábil, prudente e amante da liberdade, qualidades estas, segundo o nosso filósofo, indispensáveis para o político.

Aliás, Spinoza deixa muito claro que no campo da política os filósofos são inferiores aos políticos (TP, Cap. I, § 1). Entenda-se aqui por filósofos toda a tradição anterior a Maquiavel e que subordinava a esfera da prática à especulativa. Estes ao proporem regras para a vida pública imaginavam uma natureza humana inexistente, e como base nela criavam um ideal de governo e governante impossível de ser realizado, pertencente portanto a idade do ouro ou à utopia. Esqueciam que os homens se deixavam guiar mais pelas paixões do que pela razão e são propensos às vantagens e aos prazeres; de tal modo que se alguém pensa em criar um bom Estado dependendo da lealdade e da virtude do soberano e dos súditos, não estaria senão sonhando com quimeras.

Os políticos, ao contrário, não se preocupam em seus escritos em tornar as pessoas boas para depois as tornarem governáveis; antes, tomaram "[...] a experiência por mestra" (TP, Cap. I, §2) e criaram meios de se precaver da maldade humana. É conhecendo a natureza humana como ela é, sem querer fazê-la o que não pode ser, e conhecendo as práticas já utilizadas para lidar com ela, que se pode pensar em deduzir princípios certos e seguros para a constituição de uma *scientia politica*. Como no restante da obra do nosso autor, as ciências matemáticas são aqui também tomadas como modelos de pesquisa.

> Objetivando a política, não quis, por conseqüência, aprovar fosse o que fosse de novo ou desconhecido, mas apenas estabelecer, através de razões certas e indubitáveis, o que melhor concorde com a prática. Em outras palavras, no deduzir do estudo da natureza humana, e para contribuir para esse estudo com a mesma liberdade de espírito que é habitual contribuir para as investigações matemáticas, tive todo o cuidado em não ridicularizar as ações dos homens, não as lamentar, não as detestar, mas adquirir delas vero conhecimento. Ponderei também as emoções humanas, tais como o amor, o ódio, a cólera, a inveja, a soberba, a piedade e outras inclinações da alma, não como vícios, mas como propriedades da natureza humana: maneiras de ser que lhe pertencem tais como o calor e o frio, a tempestade, a trovoada e todos os meteoros pertencentes à natureza atmosférica (TP, Cap. I, § 4. Grifos nossos).

Importa, nesta consideração sobre as matemáticas como modelo, a atitude do pesquisador que entende o seu objeto como possuindo causas necessárias, as quais podem adequadamente ser conhecidas. E quando o são, deixam de representar um incômodo ou qualquer outra sensação que não seja o gozo do conhecimento verdadeiro. Assim, aproximar-se do método dos geômetras significa deixar de lado a consideração moralista do homem.

O erro dos moralistas repousa exatamente na desconsideração desta maneira de abordar o homem, pois imaginam que ele possui uma alma imediatamente criada por Deus e que constitui assim um "império dentro de um império" (E3Pref), como se nos fosse possível perturbar a ordem da natureza. Pensam eles que a liberdade consiste em agir contra as leis naturais e que esta é facultada pela razão, dote, diga-se de passagem, caracterizador (segundo eles) do ser humano. Na verdade, os filósofos da tradição esquecem que o homem é parte da natureza (*pars naturae*) e não pode agir senão em acordo com as suas leis. Deste modo, quer sejamos sábios ou insanos estamos sempre seguindo a nossa natureza, que possui leis que ultrapassam as da razão: somos sempre, ativa ou passivamente, expressão singular do esforço universal de toda a natureza.

De tal maneira que todos procuramos o que nos mais é útil e a razão é aquela que melhor nos pode possibilitar uma maior conservação do nosso ser. Ela não nos faz transnaturais, mas nos faculta conhecer melhor a nossa natureza passional e a conter e governar os nossos apetites, pondo-os em tal ordem, que não nos perturbamos ou agimos motivados por causas exteriores, mas em acordo com a nossa própria natureza. Sendo, assim, a liberdade, compreendida por Spinoza é se tornar "senhor de si", e o Estado é tanto mais livre, quanto mais é governado pela razão.

Ora, mas como estabelecer princípios para tornara o Estado livre se a maior parte das pessoas age segundo as paixões? Este é um problema que requer de nós uma diferenciação dos dois sentidos da palavra Razão, na obra política de Spinoza. O primeiro sentido é o dos moralistas que pretendem que a razão nos faz livres, porque nos faculta escolher entre o bem e o mal; e também que determina os valores segundo os quais todos os indivíduos deveriam agir. O segundo sentido diz respeito ao fato de que, sendo as paixões algo natural, possuem uma causa determinada; a qual, uma vez

descoberta, poderá ser dirigida de maneira a proporcionar uma maior utilidade para o corpo. É neste segundo significado que se deve entender como o governo pode se tornar racional e livre.

A *scientia* política de Spinoza, assim, à semelhança de Maquiavel, desvincula o político da subordinação à moral ou ao "dever ser". Importa para ela deduzir os seus princípios do conhecimento adequado da natureza humana e da experiência prática de como os Estados foram governados; ou, em outras palavras, visto os homens como "são" de fato e como a história nos mostra o sucesso e o insucesso dos governos, deduzir daí princípios do que "pode ser" feito, a fim de que independente das vicissitudes das paixões do soberano ou dos súditos, todos sempre hajam em conformidade com as leis estabelecidas pela razão. "[...] é necessário tomar na maior conta as paixões às quais estão submetidos os homens; não basta demonstrar o que 'deveria ser' feito, é preciso mostrar o que 'pode ser' feito para que os homens, quer sejam guiados pela razão quer movidos pelas paixões, tenham, contudo, leis bem estabelecidas e fixas" (TP, Cap. VII, § 2. Grifos nossos). E isso que é dito na parte em que Spinoza trata da monarquia pode ser estendido tranquilamente a todas as formas de governo, pois se trata de um princípio universal da sua filosofia social e política. Sobre este ponto, acrescentamos ainda que a coincidência com o realismo de Maquiavel, chegado a esta consideração de uma projeção de algo ainda não existente, encontra um termo.

Com efeito, todas as considerações do florentino se dão no âmbito do "Ser", no sentido de como as coisas foram assim até então, sem abrir espaço para uma governabilidade diferente de que sempre foi e é na história. Para Spinoza, embora não estabeleça nada de novo no tocante à política, há um ideal de Estado a ser perseguido, o qual é resultado dedutivo-racional da experiência histórica subsumida a regra universal da natureza humana. É o que deixa claro ainda nesta mesma parte do *Tratado*:

> Apesar de que nenhum Estado, que eu saiba, tenha tido as instituições aqui expostas, poderíamos demonstrar, mesmo pela experiência, que esta forma [...] é a melhor, se quisermos considerar as causas que asseguram a conservação de um Estado não-bárbaro e as que levaram

> a sua queda. Mas não poderia fazer isto sem infligir um grande aborrecimento ao leitor (TP, Cap. VII, § 30).

Para a *scientia* política de Spinoza, não basta apenas constatar o esforço universal e o consequente Direito Natural do indivíduo e do soberano, é necessário antes de tudo fundar o melhor governo; pois, do contrário, a paz e a segurança (ou a finalidade maior da *civitas*) não são estabelecidas sob bases sólidas e ficam à mercê da fortuna. Alcançar, assim, o Estado Absoluto, conforme o próprio termo utilizado por ele, é o objetivo maior a ser almejado. Trata-se de um modo de sociabilidade em que as instituições estão de tal forma em consonância com a razão e a natureza humana, que é obstado pensar em qualquer tipo de resistência dos súditos em relação ao soberano e que a liberdade dos indivíduos não seja outra senão a que a constituição do Estado atribui aos seus concernidos.

Embora haja interrompido o seu último *Tratado* na parte exatamente em que iria abordar o Estado mais conforme a Natureza (e, portanto, absoluto), é patente que o regime democrático perpassa todo este escrito. Basta observar os princípios em que se fundam as outras formas de governo e as justificativas dadas para eles. A monarquia é formada de um conselho numeroso formado de membros escolhidos de todas as tribos, e que possui a função de garantir que o rei não vacile em sua função de protetor da soberania; podendo inclusive, para cumprir este mister (em situações extremas), interpor-se ao príncipe (TP, Cap. VII, § 1). Já a Aristocracia se diferencia da Democracia apenas pelo fato de que o poder é posto nas mãos de indivíduos escolhidos (TP, Cap. VIII, § 1); estes devem ser o mais numeroso possível, pois quanto maior for a quantidade de membros, menor será a possibilidade de que as decisões não girem em torno da razão.

Desta maneira fica suficientemente claro que a finalidade maior da scientia política Spinozana é defender uma forma de sociabilidade mais próxima da natureza (livre ou conforme à razão) na qual os indivíduos vivam em paz e segurança. E é este o fito defendido nos dois *Tratados*, os quais tem a Democracia como o regime mais capaz de alcançar o Estado Absoluto.

CONSIDERAÇÕES SOBRE RESISTÊNCIA E RUPTURA: DIÁLOGOS ENTRE ESPINOSA E MAQUIAVEL

Felipe Jardim Lucas[1]

Um dos momentos mais determinantes nas teorias políticas de Espinosa e Maquiavel é aquele da fundação da instituição política. Este é um dos pontos cruciais na diferenciação entre o republicanismo ou radicalismo democrático de suas teorias e grande parte do pensamento moderno. Porém, ao fazer tal afirmação não desejamos de modo algum colocar os dois autores em um mesmo lugar. Há diferenças consideráveis entre os momentos fundantes da política de acordo com cada um, e esperamos passar por algumas, mesmo que brevemente, ao longo desta apresentação. Falar da fundação política nestes autores é, contudo, remeter necessariamente para o próprio significado da sociedade civil que se forma, ou seja, qual seria seu "propósito", quem seriam os envolvidos e no que este processo consistiria.

Em seu livro *The Machiavellian Moment*, Pocock coloca certa luz sobre o processo afirmando que a singularidade da obra maquiaveliana não consiste em "isolar o processo contínuo na história das ideias o qual integra o contexto mais promissor para tratar de sua contribuição para essa história", mas na verdade, seu momento e sua singularidade consistem na apresentação histórica que o autor faz dos fatores que animam sua política. Isto para Maquiavel é mais importante do que a realidade fática na qual vive ou de sua posição de historiador em potencial. O método maquiaveliano consiste em sua capacidade de narrar processos já em curso a partir de uma história das ideias que permeia seu texto. Na verdade, estes processos sempre já estarão em curso, pois sua história não admite um começo do nada, sem causa, apenas fruto da vontade. É justamente essa a posição de historiadores contemporâneos a si que

[1] Doutorando da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

o autor denuncia no início do *Discorsi* e da *História de Florença*. O fato de seu relato histórico e sua teoria política se basearem numa ideia de causalidade permite colocar em xeque a vontade divina, atribuindo à ignorância humana aqueles episódios cuja origem nos é desconhecida, afastando a superstição na atribuição das causas e reposicionando o ser humano diante do mundo altamente teologizado do século XVI.

Se a ausência de uma resposta não é questão nova e cremos que "tudo o que podia ser tentado já o foi" do ponto de vista das diferentes organizações políticas, deve-se inferir que o problema reside em nossa compreensão limitada. Alguma premissa ou conclusão deve estar equivocada? É no reconhecimento da falácia onde reside o indício de que a história pode elevar-se em sua potência criativa e criadora, seja por seus exemplos, seja pela análise de tantos pensadores e militantes sobre seus episódios e comparações. Deste modo, uma análise da história tomando como paradigma sua cadeia causal revela que se os problemas não são novos suas lições podem ser úteis. É partindo de tal premissa que se pretende averiguar através dos dois autores, ora evidentes ora obscuros, de que forma a história, os mitos fundadores, as lendas, enfim, a miríade de elementos que constituem a memória dos povos pode retirar o véu do lugar comum e reapresentar-se como conflito, como novidade permanente, e, quem sabe, por outra perspectiva, como aquela história feita pelos derrotados[2], pois esta encontra-se justamente na cadeia causal das resistências, conflitos e rupturas nas sociedades políticas compondo a continuidade do movimento histórico. De fato, é esta característica mutante que levará à discussão não apenas à perspectiva da história, mas ao próprio presente das civilizações.

Para Espinosa, o nexo causal residiria na construção de mecanismos que regulem os afetos e produzam uma relação de interesses e desejos comuns a partir da ideia de que os direitos naturais só podem se efetivar dentro do estado civil, e que este estado civil consiste na única possibilidade de efetivação dos direitos naturais dos indivíduos. Para que não caiamos em confusões ou generalizações entre nossos dois autores é fundamental ressaltar desde já que esta concepção ontológica acerca dos direitos naturais

---

[2] Deleuze, G. e Guattari, F. *Kafka: para uma literatura menor*. Editions Minuit, Lisboa, 2002, p. 37.

irá acarretar conclusões diversas mas não necessariamente divergentes. Enquanto que para Espinosa (em um plano superficial) a formação da sociedade civil está ligada à união multitudinária das partes que comporiam este corpo político sob certos signos comuns e seus modos de administrar disputas internas, para Maquiavel a força que sustenta a existência republicana está assentada em uma balança de conflitos sociais entre as partes que integram o corpo político, e sua manutenção reside em pensar nas ferramentas criadas ao longo do tempo para regular tais dinâmicas afetivas. Isso não significa que entendamos o conflito como retirado da concepção política espinosana, mas na verdade damos enfoque na dinâmica conflitiva maquiaveliana em relação a uma análise comparada com a ontologia de Espinosa, o quê em nada exclui o caráter potente e produtivo dos conflitos dentro da organização social, bem como suas demais consequências.

Ou seja, os princípios políticos defendidos a partir das duas diferentes concepções históricas de formação do corpo social estão diretamente ligadas a uma composição afetiva das sociedades e sua regulação. Por isso a história possui um caráter quase nietzschiano sendo aquilo gravado no corpo, muitas vezes literalmente a ferro e fogo, na medida em que se revela como uma história das resistências. Aqui não se há que falar em história dos vencedores, mas dos conflitos.

Portanto, podemos pensar na memória e na história como dois vetores de um mesmo movimento: a memória como gravada no corpo e a história como o princípio básico, ou melhor, como o próprio retorno aos princípios ao qual o autor florentino apelará diante das encruzilhadas da fortuna e da aparente repetição e mutação dos eventos que se sucedem ao longo do tempo, aos quais pode-se chamar acidentes.

Talvez, então, o ponto culminante da causalidade diante da análise histórica consista no esvaziamento da lenda e da era mítica, que se tornam quase como adereços de uma história descontinuada, cuja relevância e coerência apenas se pode extrair de muitas suposições.

> Daí a denúncia do caráter parcial dos panegíricos tradicionais e dos limites do discurso histórico-cívico frente aos acontecimentos. Pois a tradição, nos diz Maquiavel, 'oculta o que poderia trazer desonra aos

> tempos passados, enquanto se celebra, e amplia, tudo o que acrescenta à sua glória'. Os escritores 'seguem a sorte dos vencedores', ampliando sua real grandeza para torná-la 'objeto de homenagem e admiração[3].

Ou ainda, tais leituras apenas serviriam para elevar à posição de legítimo este ou aquele que no momento detém o poder soberano ou o poder de se fazer ouvir sobre os demais, ou seja, a propaganda.

> La realidad política está tan inmersa en un continuum histórico que reconduce a una edad antigua y fabulosa, una *aetas aurea*. La mítica Edad de Oro de Hesíodo desempeña especialmente en esta cultura una función de realidad normativa, de punto de referencia a partir del cual se puede medir el distanciamiento contemporáneo del "deber ser". Se trata esencialmente del mismo distanciamiento que, nutrido de la intolerancia hacia un presente insatisfactorio, será luego (en la edad moderna) ponderado en el futuro. Construido en cambio sobre el pasado, ello confiere centralidad al tema de la corrupción, al desarrollo histórico como decadencia, un proceso de degradación de la perfección original. Si el presente no corresponde al pasado esto deriva del hecho de que no es más aquello que se ha alejado: una declinación a menudo traducida como negligencia culpable, oculta manipulación, violento atropello, entre otras cosas[4].

O "momento" da corrupção e a necessidade de reforma, por sua vez, são fruto de um desgaste ao longo do tempo e cujos métodos históricos de Maquiavel e Espinosa abordarão largamente com o intuito analisar e destacar suas causas dentro do *continuum* da história. Devemos então fazer algumas considerações primeiramente acerca deste início sem começo que é a fundação política dentro do espectro histórico que nossos autores apresentam.

No capítulo IX do Livro I dos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, Maquiavel relata a posição do fundador dentro de um corpo político e em que medida esta é determinante para o

---

[3] Jasmin, M. G. *Racionalidade e história na teoria política*. Ed. UFMG, 1998. p. 28 e 57 respectivamente.

[4] Benigno, F, Usos de la historia en los conflictos políticos de la edad moderna: Introducción (Uses of History in Early Modern Political Conflicts. Introduction), Universidad de Téramo, Italia, p. 2.

arranjo das formas que constituirão a república. Sua regra geral parte do princípio segundo o qual jamais houve na história "alguma república ou reino que tenha sido do princípio bem ordenado, ou em tudo novo fora da velha ordem reformado, se não tiver sido ordenado por um"[5]. A lição do autor florentino é intrigante, parecendo à primeira vista excluir a possibilidade de fundação democrática, pois indica fundamentalmente a necessidade do isolamento ou solidão do fundador, retratado pelo episódio do assassinato de Remo que possibilita o rompimento dos laços com o passado permitindo a Rômulo criar algo de fato novo. Espinosa, por sua vez, parece tratar a figura do fundador solitário de modo semelhante, reservando a Moisés esta função quando da fundação do Estado dos hebreus. Como veremos, é nessas figuras aparentemente apartadas do restante da sociedade que reside a perspectiva histórica da fundação.

Não existe fundação *ex nihil*. Se o movimento histórico se caracteriza por um *continuum* não há que se falar em um lendário fundador cujas ações se decalcam da história que lhe antecede. De fato, para nossos autores o que se vê é uma situação paradoxal: de um lado não se pode dizer que há qualquer ruptura, visto que se parte de uma história das causas, e não de uma história mítica ou fantástica; de outro, tais figuras representam a própria ruptura com o que havia antes a partir de sua função criadora. Esta segunda afirmativa não se dá por capacidades sobre-humanas ou feitos grandiosos. A ruptura ocorre não em um momento, mas no transcurso da história por um movimento de deslocamento. Ao tomar parte nos movimentos de fundação ou reforma, a posição solitária de figuras como Rômulo ou Moisés tende a se alterar incluindo outros sujeitos. Isso não se dá pela benevolência destes fundadores, ávidos por devolver o poder às mãos do povo, mas devido a sua finitude, sua mortalidade. A sucessão dos fundadores é o momento chave na constituição da república, na medida em que é a primeira prova da lei e o momento no qual o corpo político pode conduzir-se para os mais diversos rumos, conservando-se ou perecendo. O termo *conservatio* em Espinosa traz a ideia de um contínuo processo de reforma e refundação dos regimes de modo que este durem ou se conservem tanto quanto possível. Esta é a questão explicitamente posta a Maquiavel: o esforço em perseverar na existência é o horizonte da política e elemento central no cálculo da fundação.

---

[5] Machiavelli, N. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Rizzoli Editore, Milano. p. 86.

Se o sentido estratégico da fundação é a conservação, se supõe que o desafio da primeira é que o corpo político criado deva durar muito além da existência física dos indivíduos que os criaram. Os hábitos, costumes e instituições são o aspecto político da manutenção e constituem a dinâmica afetiva que opera no movimento histórico, na medida em que virão para frear ou catalisar os ânimos dentro da sociedade de modo que suas partes não tendam a se decompor. Os fundadores de uma tirania apoiam sua obra na licenciosidade e em posturas extraordinárias ou intempestivas. Partindo de exemplos como Roma, os hebreus, ou mesmo a América Latina, vemos que tais organizações enfrentam a tendência – cujas causas são externas - a durarem pouco, sendo rapidamente substituídas por outras formas, cuja virtude para durarem dependerá de uma série de causas. Assim, o papel do fundador se caracterizaria por sua capacidade de operar dentro de suas limitações físicas e temporais com o intuito de viabilizar a duração da República, porém, se é assim, não se pode entender a figura do fundador como artífice, arquiteto ou demiurgo que possui uma potência intrínseca de fazer durar ou arruinar a forma política emergente. Na realidade, a figura do fundador parece mais residir no hiato entre o indivíduo solitário e o ou os indivíduos que dentro de um plano orgânico poderão dar continuidade à obra. Esta obra, por sua vez, não é uma fotografia ou um momento cristalizado, mas uma série de princípios e forças que permitem ao corpo político não se desintegrar ao longo do *continuum* histórico.

> Por estas indicações deixadas por Moisés aos seus sucessores concluímos facilmente que ele escolheu administradores e não donos do Estado. A ninguém, com efeito, deu o direito de consultar Deus onde quisesse e a sós: consequentemente, não deu a ninguém a autoridade, que ele próprio tinha, de estatuir leis e de as revogar, decidir da guerra e da paz, escolher os administradores, tanto do templo como das cidades, funções estas que pertencem todas a quem detém a soberania. O sumo pontífice tinha, efectivamente, o direito de interpretar as leis e de dar as respostas de Deus, mas não cada vez que quisesse, como Moisés; só quando lhe fosse solicitado pelo chefe dos exércitos, pelo Conselho Supremo ou por outras autoridades semelhantes. Em contrapartida, o comandante supremo dos exércitos e os Conselhos podiam consultar Deus

> quando quisessem, mas só recebiam as respostas através do sumo pontífice. Daí que, as palavras de Deus não fossem decretos na boca do pontífice, tal como o eram na de Moisés, mas simplesmente respostas; só depois de aceites por Josué e pelos Conselhos é que adquiriam, finalmente, força de mandamento e de lei[6].

Entre as figuras de Rômulo, Moisés e seus sucessores, há, obviamente, diferenças fundamentais, porém, a fundação e a reforma dentro do espectro histórico adquirem concretude quando da passagem entre o solitário e o seguinte. O sucessor, por sua vez, pode ser um ou vários a depender da conjuntura, na medida em que tanto o príncipe novo maquiaveliano quanto o fundador de Espinosa se definem enquanto indivíduos que representam estes papéis, mas também estes sujeitos são forças internas ao esforço de conservação em si que caracteriza o corpo político. Assim a mutação (*mutatio*) não é somente horizonte do fundador, mas é a própria atividade que marca a fundação, espalhando este sujeito não pelos indivíduos que integram o corpo político, mas por suas leis, instituições, sua memória e sua história. Deste modo a distribuição dos poderes que compõem a soberania será, para bem ou para mal, a própria força vital que anima o corpo político. Assim, o aspecto fundamental dessa figura mutante que é o fundador se apoia na figura seguinte desta transição: sobre quem recairá o poder soberano após o perecimento do fundador? Em que medida sua figura solitária é potente para instituir a própria sucessão?

No caso romano, Rômulo deu prosseguimento a sua tentativa de instituir uma monarquia virtuosa, obra que obteve fracasso retumbante, mas que ao se aproveitar daquilo que havia de potente na organização romana assentou as bases para uma república saudável, pois a obediência à qual expôs seu povo foi de tipo bastante diverso daquela que se exigiria em um principado. Sendo na origem um povo humilde, os primeiros imigrantes que chegaram a Roma acabaram por ser elevados à classe senatorial logo após as vitórias no Lácio. Segundo Maquiavel, esta talvez tenha sido a mais poderosa causa da ruína da monarquia e ascensão da república, na medida em que os monarcas viveriam sempre com o temor da desobediência: seja da parte do povo, seja da parte dos patrícios. Tal instituto constituiu ao longo do tempo não um freio, mas um cerco à figura

---

[6] Espinosa, B. *Tratado Teológico-Político*. Ed. INCM Casa da Moeda, 2004. p. 249.

monárquica, excluindo-o da dinâmica conflitiva na cidade (que se deslocou para a disputa entre plebe e senado) e culminou na expulsão do último rei e fundação da república.

O caso mosaico aponta para uma situação diversa: no momento do episódio da adoração ao bezerro de ouro e da decisão de Moisés de favorecer agora não mais aos primogênitos, mas aos levitas enquanto intérpretes da lei divina, foi criada uma facção interna à organização do Estado dos hebreus que, diferente do senado romano em relação à plebe, não possuía mais qualquer convergência de desejos em relação às demais tribos, gerando ao longo do tempo uma fratura cujas instituições não mais poderiam remediar:

> Se a república tivesse sido constituída de acordo com a primeira intenção, todas as tribos teriam sempre igual direito e dignidade e todos se teriam mantido em perfeita segurança. Quem, com efeito, quereria violar o direito sagrado dos seus consanguíneos? Que outra coisa prefeririam a sustentar gente do mesmo sangue, irmãos e pais, por piedade religiosa, aprender com eles a interpretação das leis, esperar deles, enfim, as divinas respostas? Por outro lado, todas as tribos se teriam mantido muito mais estreitamente unidas assim, quer dizer, se tivessem todas igual direito a administrar as coisas sagradas[7].

A organização política atribuída à Moisés não foi, contudo, responsável apenas pelos vícios que geraram o declínio do estado hebreu, sendo suas causas anteriores a este, remetendo aos tempos da servidão à que este povo foi submetido. A virtude de Moisés e de sua posteridade foi amalgamar aquilo que essa organização possuía de potente e que, pelo uso continuado e pela força da memória ficou gravado pelos hábitos, costumes e instituições ao longo do tempo.

> Pouco importa, aliás, para aquilo que nos propomos, sabê-lo ao certo; basta mostrar que, após a morte de Moisés, não houve mais ninguém que tivesse exercido todas as funções de comandante supremo. Na verdade, uma vez que não dependia tudo de um único homem, nem de um único Conselho, nem de uma deliberação do povo, sendo umas coisas administradas por urna tribo, outras, em igualdade de direitos, pelas restantes, segue-

[7] Ibid. p. 359-60.

> se com toda a evidência que, depois da morte de Moisés, o Estado ficou, não monárquico, nem aristocrático ou popular, mas sim teocrático:
> Além disso, e acima de tudo, persuadia-os a rigorosa disciplina da obediência em que eram educados e segundo a qual tudo o que faziam devia reger-se por uma determinada prescrição da lei: não era lícito lavrar à sua vontade, mas só em certas épocas, em certos anos e sem emparelhar bestas de mais do que uma espécie; do mesmo modo, só era lícito semear e ceifar de determinada maneira e num dado momento; Toda a sua vida, em suma, era um contínuo exercício de obediência. Daí que, de tão habituados a ela, a obediência já nem devia parecer-lhes escravidão mas liberdade, o que devia levar também a que ninguém desejasse o proibido, mas apenas o que estava ordenado[8].
>
> Para isso contribuiu também imenso, ao que parece, o facto de, em certas alturas do ano, serem obrigados a descansar e a divertir-se, não para fazerem a sua vontade, mas para fazerem a vontade de Deus: três vezes por ano eram convidados de Deus (Deuter., cap. xVJ), ao sétimo dia da semana deviam cessar todo o trabalho e descansar. E havia ainda outras datas marcadas em que os divertimentos honestos e os banquetes festivos eram, não só autorizados, mas prescritos. (...) Nem sequer havia o risco de serem facilmente invadidos pelo tédio das coisas muito repetidas, uma vez que o culto destinado aos dias de festa era variado e só de tempos a tempos[9].

Assim, se o fundador se insere no tempo e na dinâmica de forças, assim como no indivíduo histórico, seu papel a bem da verdade se aproxima do de reformador. Na realidade, inclusive, Maquiavel adverte no capítulo IX do *Discorsi* que, se um príncipe está buscando a glória do mundo, deve desejar possuir uma cidade corrompida, não para aniquilar os bons costumes, como César teria feito, mas para, "como Rômulo, reorganizá-la, pois, nem os céus podem dar aos homens maior ocasião de glória, nem podem os homens (ávidos por glória) desejar mais"[10]. Percebe-se que, desejos

---

[8] Id, p. 357.
[9] Espinosa, B. *Tratado Teológico-Político*. Ed. INCM Casa da Moeda, 2004. p. 358.
[10] Machiavelli, N. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Rizzoli Editore, Milano, p. 91.

de glória do príncipe à parte, a fundação se constitui em um remédio para a corrupção parcial de um povo. Por isso a violência de Rômulo seria escusável pois feita com o objetivo de consertar os problemas e conservar o que de bom havia, colocando-se a partir desta solidão em posição de enfrentar o que havia de destrutivo dentro da nova formação política que emergia.

Vê-se então, pela precariedade de seu domínio e pela eventual necessidade do uso da violência, que este fundador mutante não pode ser classificado como um demiurgo, na medida em que o sujeito político que este representa não pode ser confinado ao indivíduo histórico, cujas medidas seriam insuficientes para por si só fundar ou reformar o estado das coisas ao longo do período de vida de um ser humano, excluídas certas figuras bíblicas cuja extrema longevidade é vista pelo próprio Espinosa com desconfiança. Por isso os métodos históricos dos quais lançam mão Maquiavel e Espinosa possibilitam a análise em perspectiva daquilo que estes movimentos significam dentro da cadeia causal da dinâmica conflitiva que anima a formação política.

NOTAS INTRODUCTÓRIAS ACERCA DE LA PRESENCIA DE ESPINOSA EN LOS MATERIALÍSMOS DE MARX Y DELEUZE

Benito Eduardo Araújo Maeso
Marcos Antônio de França[1]

Uma das proposições mais conhecidas de Espinosa é a de que "a ordem e conexão das coisas é a mesma que a ordem e a conexão das ideias"[2]. Ainda que tal proposição pareça efetuar uma separação entre material e racional, o que acabaria por relacionar o pensamento de Espinosa a certo cartesianismo[3], é possível interpretá-la não como o estabelecimento da primazia da alma sobre o corpo ou vice-versa, mas como sinal da inter-relação entre elas, ou uma recusa à transcendência e dissociação do pensamento sobre a realidade concreta. As relações entre tais termos seriam de simultaneidade, o que pode ser constatado desde o primeiro livro da *Ética* (E I, d.II. E III, p II.). Mente e corpo seriam modos dos infinitos atributos da mesma substância, dos quais nós, pela nossa natureza finita e determinada, percebemos apenas dois: pensamento e extensão[4]. O entendimento se desenvolve dentro da intercalação nos modos desses dois atributos no interior da substância única. A alma é ideia do corpo e vice-versa.

---

[1] Prof. Dr. em Filosofia no IFPR; Prof. Me. em Filosofia na SEED/PR, bolsista de doutoramento na UFPR

[2] Espinosa, B, *Ética*, Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. Coord. Marilena Chauí. SP : EdUsp, 2015. Proposição VII, Livro II. Pág. 135

[3] Conforme Deborin (1927) Espinosa já foi perfilado até entre os idealistas (neo-platônicos), inclusive por pensadores marxistas, um grave erro causado pela prevalência da filosofia idealista no debate filosófico (Deborin, A. M. "Spinoza's World-View," in: *Spinoza in Soviet Philosophy: A Series of Essays*, selected and translated, and with an introduction by George L. Kline (London: Routledge and Paul, 1952), pp. 90-119. A translation of 'Mirovozzreniye Spinozy,' *Vestnik kommunisticheskoi akademi*, Bk. 20 (1927), pp. 5-29). Muitas dessas interpretações se devem ao estatuto pelo qual Espinosa expõe a Ideia e seu conteúdo afirmativo.

[4] Essa afirmação aparece já no KV, cap. II § 28 (dados da edição: *Correspondência* – Introducción y notas de Atilano Dominguez. Madrid: Editorial Alianza, 1988) e segue por toda a obra de Espinosa.

Se adotarmos esta interpretação, a acusação de "materialismo radical" feita contra Espinosa[5] leva a um questionamento profundo sobre o significado deste materialismo em sua filosofia e, surpreendentemente, a uma aproximação com outros expoentes desta corrente filosófica: Marx e Deleuze. É possível dizer, até, que ambos apresentam grande influência de Espinosa em suas próprias definições de materialismo e na construção de seus aparatos conceituais.

Para investigarmos esta possibilidade, é preciso diferenciar o materialismo espinosano do proposto por seus contemporâneos. O conceito de materialismo da modernidade parte de certo fisiologismo que efetua analogias entre o funcionamento do mundo e o de um organismo, ou o funcionamento do corpo político-social e o do corpo humano. Ao contrário das cosmologias anteriores, de caráter mais inclusivo e nas quais o humano é reflexo da organização do cosmos, e não seu modelo, a modernidade ocidental estabelece uma ordem na qual o organismo humano seria a base para a análise da totalidade da existência[6].

Ainda que Espinosa pudesse aceitar a Natureza como organismo vivo em ato, nunca admitiria a ideia de que tal organismo poderia ser entendido através de uma correspondência plena com o organismo humano. Isso equivaleria a dizer que Deus é homem e, por consequência, partir-se-ia da parte (o humano) para explicar o funcionamento do todo, o que é uma contradição evidente. Devemos acentuar que, no caso de Espinosa, o homem é simplesmente uma "natureza" como todas as outras e que os modos de razão que compreendem sua natureza servem apenas para que ele se comunique e se situe. Mas de forma alguma servem para abarcar a ordem total da Natureza.

Dito isto, cabe a análise de como tais conceitos reverberariam no pensamento dos dois filósofos materialistas em questão. Comecemos por Marx, cujo materialismo teria seu ponto de partida no funcionamento orgânico universal, não na perspectiva única do homem[7]. Marx trata da questão já em sua tese sobre

---

[5] Conforme salientada por Deleuze em seu *Espinosa: filosofia prática.* SP : Escuta, 2002

[6] Isso pode ser notado, por exemplo, ao analisarmos o pensamento de Julien de La Mettrie, médico autoproclamado leitor de Espinosa, em sua obra *O Homem Máquina (El Hombre Máquina*. Trad. Ángel J. Cappeleti. Buenos Aires : Editorial Universitária, 1962).

[7] O que pode ser observado diretamente na leitura de seu *Cuaderno Spinoza* (Trad. Nícolas Gonzáles Varela. Barcelona : Montesinos, 2012)

Demócrito e Epicuro: uma afirmação como ."cada átomo possui em si mesmo a diferença que o distingue de todos os outros; logo, é em si mesmo uma multiplicidade"[8] podem ser também referências ao ser social, visto que *atomon* significa, também, indivíduo. Na tese, Marx nota ser preciso não apenas exigir que a Natureza fosse explicada pelas suas próprias leis (sem recurso ao transcendente), mas que a própria Natureza não poderia ser integralmente explicada apenas pela necessidade, sendo fundamental incluir também o acaso, a contingência, que também compõem os processos naturais. A atomística epicurista é clara nisso, e é aqui que reside a sua *anomalia*: a necessidade de se levar em conta a subjetividade (na sociedade) ou o *clinamen*, a auto-atividade dos átomos, o desvio da linha reta, na análise do que é material. Esta sugestão de interpretação opõe-se à visão corrente de que o materialismo marxiano é puramente antropológico, o que uma análise dos textos do próprio Marx parece afastar.

> Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos[9].

Ou seja, apesar de fazerem sua historia, os homens não produzem suas circunstâncias, apenas lhes instituem *sentido*. Assim, o sistema histórico teria como pano de fundo não só o fazer humano, mas todo o contexto da Natureza, da sociedade (enquanto relação interpessoal e relação humano-Natureza via trabalho) e a contingência como elemento de operação. Não é de admirar que, para contrapor-se aos que definiam o capitalismo como um acontecimento localizado, Marx o define como processo universal e universalizante, sendo impossível dissociar humano e natural no materialismo marxiano.

Já Deleuze concebe o materialismo como intervenção política consciente de suas próprias condições materiais e consequências potenciais. O mundo não possuiria finitude, sujeitos ou objetos

---

[8]Marx, K. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Trad. Conceição Jardim e Eduardo Lucio Nogueira. Lisboa : Editorial Presença, 1972 , pág. 15

[9] Marx, K. *O 18 de Brumário de Luis Bonaparte*. SP : Boitempo, 2011, p. 25

demarcados, em uma recusa de apresentar matéria ou pensamento com algum tipo de primazia ontológica ou epistemológica. Ele observa uma tendência nos autores materialistas (em qualquer época) de não recorrer a entidades ou soluções que residam para além da experiência, dialogando com a visão de Epicuro e principalmente Lucrécio sobre uma dimensão médica e moral (ou seja, ética e política) no materialismo[10] .

Aqui é possível encontrar uma influência espinosana clara em Deleuze, pois este considera que o plano de imanência abarca "*todos os corpos, todas as almas, todos os indivíduos*"[11]. Deleuze também alerta que a palavra "plano" não deve ser compreendida como projeto ou sistema, mas sim no sentido geométrico, dimensional. Não se trata de secularizar conceitos teológicos transcendentes, mas de entender tal plano como processo de composição constante entre seus elementos materiais e sociais.

Isso funcionaria, em Espinosa, como uma teia que abarca todas as relações entre as coisas (que, por definição, preservam em si suas essências, seu ser concreto, sua existência atual). Essa teia envolve toda a Natureza e é sempre um conjunto de outras; a cada momento é tensionada, vibrando. As vibrações são cargas afetivas. Assim, a convivência social e política seria regulada pela tensão afetiva que une toda a natureza humana em sua determinação. Nenhuma coisa é apenas efeito de uma causa, mas é acima de tudo causa também em relação ao que lhe afeta. A coexistência e a participação ativa em todos os eventos é o que aumenta ou diminui a força existencial das coisas entre si. É o que nos mostra Espinosa quando define as causas, caracterizando seu envolvimento ativo com todos os acontecimentos:

> I. Denomino causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. E inadequada ou parcial chamo aquela cujo efeito não pode só por ela ser entendido.

---

[10] Isto seria uma estratégia para evitar dois problemas geradores de *pathos*: o medo e o temor da experiência da morte. Diante da insignificância humana, criamos os deuses como intermediadores do medo. Da mesma forma, a morte em si não é experiência de nada, logo, é um evento destituído da carga que lhe atribuímos, conforme Epicuro e Lucrécio. Em Lucrécio, a medicina é o modelo de discurso para o mundo. A dieta, a saúde, o cuidar de si são correspondentes ao *ethos*.

[11] Deleuze, G. *Espinosa: filosofia prática*. SP : Escuta, 2002, p. 127.

> II. Digo que agimos quando ocorre em nós ou fora de nós algo de que somos causa adequada, isto é (pela def. preced.) quando de nossa natureza segue em nós ou fora de nós algo que pode ser entendido clara e distintamente só por ela mesma. Digo, ao contrário, que padecemos quando em nós ocorre algo, ou de nossa natureza segue algo, de que não somos causa senão parcial[12].

A questão da liberdade e da necessidade também permite rastrear a herança espinosana nos autores em questão. Ao definir as coisas da fortuna como tudo que não se segue da necessidade de nossa natureza, Espinosa tem em mente que somos finitos, logo não é possível conhecer a totalidade das redes causais; por isso somos tomados pelo sentimento da contingência. Segundo CHAUÍ (2016), Espinosa coloca-nos frente a um oximoro: a *necessidade* desta experiência da *contingência*[13]. Isso não significa a aceitação completa do contingente, pois precisamos saber as razões pelas quais as coisas ocorrem. Devemos buscar sua causalidade imanente, não aceitar o inevitável como manifestação do transcendente[14]. Nem o plano geral pode ser compreendido totalmente, o que remeteria a um determinismo rígido, nem deve-se crer que não há causalidade e tudo é contingência.

Para Espinosa, a liberdade é direito natural de todos os homens e inclui tudo que é existente. A Natureza é livre e decreta livremente a ordem geral das coisas. Porém, os homens insistem em criar, por sua própria conta, um *Imperio in imperium*, um mundo dentro do mundo, colocando-se como medida das coisas. Esse antropocentrismo tem como consequência principal a projeção na Natureza de aspectos que pertencem apenas à condição humana. O resultado disso é que a liberdade da qual os homens dizem que a Natureza é dotada está calcada no que apetece ao homem como medida desta natureza, ou seja, a ideia de liberdade gerada pela mente humana. Ora, se é assim, quando o homem recorre à liberdade que entende estar na Natureza ele lá encontra apenas o reflexo do dever, o que faz com que o ser humano já se coloque e se compreenda em um sentido puramente normativo em vez de um sentido ético.

---

[12] *Ética*, Livro III, def I e II. Pg 237.
[13] Chaui, M. *A Nervura do Real II*. SP : Companhia das Letras, 2016, *passim*
[14] Como consta no prefácio de Espinosa, B. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurelio. SP : Martins Fontes, 2004

Em Marx, a liberdade é concebida como a constante criação pelos humanos das circunstâncias objetivas nas quais torna-se possível despontarem suas qualidades, faculdades, sentidos e aptidões. Logo, não é possível liberdade sem a existência e produção do mundo material no qual os indivíduos podem manifestá-la de forma prática, juntamente com outras pessoas, modificando suas circunstâncias objetivas. Ou seja, a liberdade humana somente é possível por meio da produção, pelos indivíduos, de suas próprias condições materiais de existência, libertos de relações de dominação e de liberdade parcial. A liberdade torna-se propriedade privada quando não é passível de usufruto coletivo. Por isso, a liberdade econômica é eminentemente falsa, pois limitada pela condição social e posse do meio circulante.

Em Deleuze, a liberdade também é vinculada aos conceitos de produção e criação: não falamos aqui de liberdade da forma clássica, ou aquela que se refere aos direitos e deveres dentro do corpo social, mas à liberdade como liberação de novas possibilidades de vida. O minoritário, como modo de vida que rompe as barreiras e o engessamento da vida comum, romperia as limitações da liberdade nos campos da moral, do costume, economia e relações sociais.

Em comum, todos observam que a liberdade humana é eminentemente propositiva: se para Espinosa a projeção de uma pseudoliberdade humana na Natureza é equivocada e opera como restrição à liberdade de fato, visto que regida por imperativos morais, Marx e Deleuze debruçam-se sobre as formas pelas quais tais restrições possam ser ultrapassadas, ou como seria possível produzir condições reais de liberdade que transcendam as amarras colocadas *a priori* pela organização social.

Tanto Deleuze como Marx consideram que a filosofia espinosana não dissocia o caráter teórico do prático. O conhecimento das causas adequadas em Espinosa objetiva transformar a *experiência* da impotência - no sentido de experiência dado no escólio da proposição 17 do livro II da *Ética*, ou aquilo que não nos é lícito duvidar depois que se demonstrou a existência do corpo humano como o sentimos - em potência de ação e pensamento. Assim como em Espinosa, Marx e Deleuze não separariam teoria e prática - ou alma e corpo - recusando uma primazia do pensamento sobre a potência de agir. Conforme Deleuze,

> Quando Espinosa diz: **o surpreendente é o corpo...** ainda não sabemos o que pode um corpo... ele não quer fazer do corpo um modelo, e da alma, uma simples dependência do corpo. Sua empreitada é mais sutil. Ele quer **abater a pseudo-superioridade da alma sobre o corpo.** [...] A questão é a seguinte: o que pode um corpo? **De que afetos você é capaz?** Experimente, mas é preciso muita **prudência** para experimentar. (...) **Não é fácil ser um homem livre:** fugir da peste, organizar encontros, aumentar a potência de agir, afetar-se de alegria, multiplicar os afetos que exprimem ou envolvem um máximo de afirmação. Fazer do corpo uma potência que não se reduz ao organismo, fazer do pensamento uma potência que não se reduz à consciência[15].

Por isso cabe transformar o mundo, como Marx diz na XI *Tese sobre Feuerbach*[16]. Há a presença da matriz espinosana nas bases das teorias políticas marxiana e deleuziana, notadamente na *necessidade* - e não na contingência - de uma *práxis*, mesmo porque em Espinosa existir é agir. Ou seja, quanto mais agimos, mais existimos. A produção filosófica marxiana permite tal reflexão: a preponderância do prático sobre o idealismo, da produção – criação constante – sobre a contemplação. O materialismo de Marx dissocia representação e subjetividade, permitindo à categoria da atividade prática surgir, o que também ocorre em Deleuze, principalmente em seu *Kafka* e no *O Anti-Édipo*.

É importante acentuar que no materialismo de Marx não há transcendência, assim como em Espinosa e em Deleuze. No *Tratado Teológico-político* uma das ideias mais criticadas é da criação, pois Deus é *necessário* e a necessidade de Deus é sua eternidade e infinitude. Relegar a Deus uma vontade que pode criar ou destruir qualquer coisa a qualquer momento, ou que Deus possa criar algo do nada, para Espinosa é o maior dos absurdos, pois isso seria dizer que Deus guarda coisas para si - o que lhe faria ciumento e invejoso. Em suma, tudo gira em torno da "vontade" atribuída a Deus, que nada mais é que a reflexão em Deus da vontade humana. Daí decorre o fato

---

[15] Deleuze, G.; Parnet, C. *Diálogos*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo : Escuta, 1998, p. 50

[16] Marx, K. *Teses sobre Feuerbach*. Coleção Baderna. São Paulo : Conrad, 1990.

de Deus ser um ente transcendente que representa o máximo das virtudes humanas: um Deus antropomórfico.

Se entendemos bem o que se apontou, resulta que não há mundos possíveis para que Deus escolha entre eles o melhor. Não se dividem as coisas entre *poder ser* e *ser* ou *vir a ser*. Não é de admirar que a obra de Espinosa sofresse tantos ataques através da história.

Marx também se serve de seu estudo sobre Espinosa para apontar as contradições internas irreparáveis do sistema de pensamento hegeliano. Ainda que em *A Sagrada Família*[17] Marx concorde com a proposição hegeliana de que o materialismo francês do século XVIII seria a "realização" do conceito espinosano de Substância, sua caracterização do hegelianismo como uma unidade forçada, um Frankenstein conceitual entre Espinosa e Fichte aponta claramente para uma contradição interna em Hegel que somente poderia ser superada pelos elementos conceituais espinosanos, principalmente pelo *Tratado Teológico-Político*[18], como a ênfase dada por Marx à proposição espinosana de que o verdadeiro fim da república é a liberdade, e não o conjunto de regras e proibições que servem apenas para acirrar ânimos e estabelecer um paradoxo tremendo entre a maneira que as pessoas falam e agem. Quanto mais regras, mais os ânimos desejam rompê-las.

Mas o que nos faz perceber uma ligação forte com os espíritos libertários é justamente o que Espinosa pensa sobre o que seria a verdadeira democracia e a forma apropriada de organização social. DEBORIN (1952) chama atenção para uma interessante observação de Espinosa sobre a questão:

> Entre amigos, Espinosa dizia, todas as coisas devem ser possuídas em comum. Além disso, em uma carta de 17 de fevereiro de 1671, ele ataca com veemência o autor de um panfleto que circulava na época com o título de *Homo Politicus*. Neste panfleto, o autor desenvolvia a ideia de que posição social e os ricos (a riqueza) eram o bem supremo de uma sociedade. Espinosa planejou escrever uma resposta a isto. Na carta a Jarig Jellis, ele

---

[17] Edição recomendada: Marx, K.; Engels, F. *A Sagrada Família*. São Paulo:Boitempo, 2003

[18] Conforme já apontado por Martins, M.V. "Espinosa e Marx: pensadores da imanência". *Verinotio* - Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas . ISSN 1981-061X . Ano XII . abr./2017 . n. 23 . v. 1 . Disp. em http://www.verinotio.org/conteudo/0.6675364325452003.pdf. Acesso em 25 ago 2017 17:47

> diz, entre outras coisas, que "O quão melhores e mais excelentes em relação as doutrinas do escritor referido anteriormente são as reflexões de Tales de Mileto, como esta: Todas as coisas dos amigos, ele diz, são em comum (Carta XLVII a Jarig Jellis)[19].

A ressonância desta ideia no *Manifesto Comunista* e no conceito de menor, na construção de um povo por vir, parece ser grande. Se tal ressonância mostrar-se real, as filosofias de Marx e Deleuze acabam por efetivar o ideal espinosano de propagar a liberdade de pensamento: no caso de Deleuze, pela recusa a aceitar modelos de organização do pensamento que retornariam à identidade e unidade transcendentes. No caso de Marx, pelo potencial revolucionário e de alteração das condições de existência que move sua teoria. Para VARELA,

> Parece que Marx quer dar a entender que reteve de Espinosa tudo o que considerou necessário para construir sua própria visão do mundo e das relações humanas, sendo a verdade a obra de toda a humanidade e não só de um indivíduo...o pensamento de Espinosa lhe embasava a determinação de dar à Alemanha o sinal da luta pela democracia...Foi, portanto, na escola de Espinosa, e não na de Hegel, onde Marx aprendeu a conciliar necessidade e liberdade[20].

O próprio Marx observa que "o que devemos admitir é o acaso e não Deus, contrariamente ao que julga a multidão. Seria uma desgraça viver na necessidade; mas viver na necessidade não é uma necessidade"[21]. Sendo assim, a compreensão do que seria a necessidade não deve passar pela ideia de determinismo que se fez e faz desde sempre, ou seja, de que a Natureza, ao determinar a ordem das coisas e dos fatos, impede a ação dos homens e assim lhes tira a liberdade. Ora, em Espinosa determinar não é limitar, pois tirar a ação dos homens seria o mesmo que tirar a ação da coisas e, como já observamos, existir é agir. Espinosa considera que as transformações na realidade referem-se a determinações internas da própria

---

[19] Deborin, in Kline, 1952, p. 116

[20] Varela, N. *Entrevista - Sobre el Cuaderno Spinoza de Karl Heinrich Marx. (01/07/2012)* Disp. https://www.lahaine.org/est_espanol.php/entrevista-con-nicolas-gonzalez-varela-1. Acesso em 20 jul 2018 02:20

[21] Marx, *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro,* p. 151

realidade material, abdicando-se de um imperativo moral externo como seu eixo (ou seja, a causalidade imanente e não-transcendente dos processos). Se, conforme Marx, o concreto é a síntese de múltiplas determinações, o que de certa forma encontra eco na ideia deleuziana da determinação da diferença como diferença de si e da História como contingência, como isso se articularia com o conceito espinosano? A chave estaria nesta interação humano-natureza, o fruir de uma ordem quando se está conectado tanto com o que se *deve* fazer como com o que se *pode* fazer.

FABRICANDO EL SPINOZA DE BOLÍVAR[1]

Jorge Dávila[2]

a Pepe Jara, *in memoriam*

¿Le preocupó a Bolívar la filosofía? Varios datos permiten suponer que hay en el Bolívar militar y en el Bolívar político una preocupación constante por la filosofía. Es ese el supuesto para la fabricación mía de un Spinoza que habría tenido Bolívar. Pero no es una mera suposición. Responde a lo que hemos llamado la "hipótesis O'Leary". ¿De qué se trata?

Daniel Florencio O'Leary, edecán clave del Libertador en los últimos doce años de su vida, escribió, muchos años después, sus *Memorias*. Allí expresa el gusto de Bolívar por la filosofía en estos términos:

> La metafísica fue su estudio favorito, pero es de sentirse [lamentar] que la filosofía escéptica hubiese echado tan profundas raíces en su mente. Helvecio, Holbach, Hume, entre otros, fueron los autores cuyo estudio aconsejó [Simón] Rodríguez. Admiraba Bolívar la austera independencia de Hobbes a pesar de las marcadas tendencias monárquicas de sus escritos; pero *le cautivaron más las opiniones especulativas de Spinoza y en ellas, tal vez, debemos buscar el origen de algunas de sus propias ideas políticas*; no obstante, y a pesar de su escepticismo y de la irreligión consiguiente, creyó siempre necesario conformarse con la religión de sus conciudadanos[3].

---

[1] Presentación del libro: *Bolívar y Spinoza. Reflejos doctrinarios*, edic. Fundecem, Mérida, Venezuela, 2013 (disponible en: https://issuu.com/fundecem/docs/bol_var_y_spinoza_reflejos_doctri).

[2] Universidad de Los Andes, Mérida - Venezuela

[3] O'Leary, D. F.; *Memorias del General O'Leary*, tomo primero, 1883; Edición del Ministerio de Defensa, Tomo 27, Caracas, 1981, p. 18. El énfasis es nuestro.

¿Podemos dar sustento a la *hipótesis O'Leary*; es decir, la hipótesis según la cual el pensamiento político de Bolívar estaría fundado en la filosofía de Spinoza? Habría que confrontar toda una doctrina filosófica, la de Spinoza, rigurosa desde su fondo hasta su forma de presentación, con otra doctrina, esencialmente política, la de Bolívar, en la que el genio que la expresa nos dejó de manera encapsulada toda una filosofía. Decía Bolívar de sí mismo: "Yo multiplico las ideas en muy pocas palabras, aunque sin orden ni concierto". Sólo un ejemplo: afirma Bolívar en una carta que "el *ser* es lo primero, lo segundo es el *modo*", ¿no es eso un comprimido de las cinco primeras definiciones al inicio de la *Ética*?

Nos hemos propuesto *distinguir* lo que en el pensamiento del Libertador puede ser sometido a *un cierto orden* como conjunto de ideas sobre la vida humana en el mundo y la vida humana con sentido cuando ese cierto orden se destaca sobre el fondo del orden que tiene la doctrina de Spinoza. Expresamos tal distinción como *reflejos* doctrinarios: el pensamiento político de Bolívar -en su grado cero, digamos- es como la superficie donde se refleja, donde arranca otra dirección, o mejor dicho, otro ángulo, otra *abertura*, que da rumbo al pensamiento ya fecundado por otro reflejo proveniente de la doctrina spinoziana.

Que de ese proceso tenga pleno conocimiento de causa el Libertador, no es nuestro asunto. No obstante, al inicio del libro dedicamos un pequeño esfuerzo por dar cuenta de la escasa posibilidad que tenemos de documentar un posible conocimiento directo por parte de Bolívar de alguna obra de Spinoza. Al final del libro, y valorando esa escasa posibilidad, preferimos dejar volar la ficción para aludir al amor intelectual, el verdadero amor, en el caso de Bolívar, sobre el trasfondo de una de sus tantas historias amorosas ocurrida en París en ocasión de su estancia allí recién enviudado y con sus veinte años de plena juventud. Entre inicio y final del libro, tres temas nos ocuparon: lo teológico-político, la democracia y la igualdad. Enseguida resumo el primero, y posteriormente diré algo sobre nuestra ficción en relación con el amor verdadero.

Pocos se han ocupado de la afirmación de O'Leary. El venezolano Rufino Blanco Fombona osó afirmar que "*Rousseau, teóricamente, adelanta sobre Spinoza; y Bolívar, prácticamente, adelanta sobre Rousseau*". Veamos sus observaciones referidas al asunto de la doctrina teológico-política.

*

"Ideas religiosas del Libertador y su política con la Iglesia", así titula Blanco Fombona la sección final de su ensayo "El pensamiento vivo de Bolívar"[4]. Estima que "Bolívar no es un filósofo, sino un reformador político, un jefe de revolución, un creador y modelador de pueblos", mas se pregunta: *¿Cuál era la filosofía de Bolívar? ¿Qué pensaba de la divinidad, del alma, de la religión, de la vida ultraterrestre y de los nexos del individuo con la religión, con la moral y con la Divinidad?* Tras considerarlo como "un escéptico, un volteriano, como la mayoría de los europeos de su clase en el siglo XVIII", enuncia esta tesis: *Bolívar es panteísta.* Y explica: "el panteísmo lo lleva a la idea de Dios. Nunca fue indiferente ante la naturaleza…". Y concluye así:

> *Tiene, pues, una idea panteísta de la divinidad; no cree en el alma, ni en el cielo ni en el infierno; y juzga en general a las religiones positivas obra de la superstición y de la impostura, mezcladas a cierta cantidad de asombro ante el misterio, de miedo a lo desconocido, natural en el hombre, y que lo ha hecho pensar en una Justicia Suprema y una Bondad Suprema que decida de las almas, premie a las unas y castigue a las otras*.

Bolívar, según la tesis de Blanco Fombona, actúa en el plano político estableciendo una cautelosa distancia con su convicción panteísta. Se pregunta Blanco Fombona: "¿Deja por ello de actuar según el progreso de las ideas?" Responde: "De ningún modo. Pero, actúa como filósofo … Cede en lo adjetivo y superficial; procura que se imponga, con la colaboración del tiempo, lo sustantivo y profundo". No aclara cuál es la doctrina filosófica que se caracterizaría por tener, como rasgo esencial, esa actitud política. Sin embargo, se entiende lo que Blanco Fombona llama "sustantivo y profundo". Bolívar invocaría la doctrina de Cristo para profundizar en su proyecto político. Cita Blanco Fombona este pasaje que, creo, fue él quien lo refirió por primera vez:

> *Jesús, que fue la luz de la tierra, no quiso dignidades ni coronas en el mundo; él llamaba a los hombres hermanos, les enseñó la igualdad, les predicó las*

[4] Blanco Fombona, R. *El pensamiento vivo de Bolívar*, Ediciones El Centauro, Caracas, 2007. En adelante, las citas son tomadas de esta edición.

> *virtudes civiles más republicanas y les mandó ser libres, porque les amonestó que debían ser perfectos. No hay perfección en la servidumbre, ni moral en el letargo de las facultades activas de la humanidad…*[5]

Esta invocación a la figura de Jesucristo es más que algo enteramente político. Es más que un medio. Es un recurso del intelecto para permitir el pasaje a lo que, de acuerdo con la tesis de Blanco Fombona, sería lo más prístino de la doctrina filosófica de Bolívar. Se trata de la fundamentación de "una nueva moral". Así lo cree Blanco Fombona: *Bolívar había ascendido, en el osado vuelo de su espíritu, a lo más alto adonde puede aspirar un filósofo: a crear una nueva moral o a dar nuevos fundamentos a la moral existente. Trató de introducir un vigoroso deber de Patria y fuertes sanciones colaterales en la nueva moral*. ¿En qué consiste esta "nueva moral"? Respuesta:

> *Lo que el Libertador había querido ir sustituyendo de espíritu religioso en la moral antigua, con un espíritu de patriotismo y exigentes deberes en la nueva moral, sus compatriotas, adscritos a la tradición, aunque ellos se creyesen tremendos y radicales revolucionarios, no lo aceptaron. Pero como no se puede vivir en pueblos semibárbaros y en épocas confusas sin una moral obligatoria y exigente, el Libertador vuelve a la moral de Cristo, –que es moral muy noble y probada– para no dejar sin un enérgico freno moral a su Patria, tan menesterosa de ello*.

Como se ve hay una suerte de ambivalencia en Blanco Fombona entre la idea de una unidad en el pensamiento teológico-político del Libertador (unidad que aseguraría la fundamentación en el espíritu de Jesús) y la idea de una dualidad entre la creencia teológica y la consideración de los medios para el fin de la política. De acuerdo con la expresión de Bolívar sobre el arte de la política: *el arte de la política es el de precaver, y esto consiste en saber juzgar bien a los hombres y a las cosas, en el conocimiento profundo del corazón humano y de los móviles o principales motores de sus acciones*[6], pensamos que la unidad de su pensamiento teológico-político se

---

[5] Bolívar, S. *Discursos y proclamas*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2007, (Palabras del Libertador el 9 de octubre de 1826), p. 136.

[6] Bolívar, S, en Delacroix, Luis Perú; *Diario de Bucaramanga*, Ediciones Centauro, Caracas, 2005, p. 31 (relato del día 4 de mayo de 1828), p. 63-64.

entendería mejor si, a diferencia de lo que postuló Blanco Fombona sobre la superación de Spinoza por parte de Rousseau y luego por Bolívar mismo, se viera en la doctrina de Spinoza la unidad de criterio de fundamentación del pensamiento bolivariano. De acuerdo con la interpretación de Blanco Fombona, el panteísmo bolivariano se habría apropiado un rescate de la figura de Jesucristo que le permitiría tanto congeniar su sesgo espiritual con las exigencias materiales y fácticas del manejo político como enfrentar el asunto teológico. La hipótesis de Blanco Fombona (ver en Bolívar la expresión de un pensamiento que liga el panteísmo con la doctrina espiritual y política de Jesús) plantea varias dificultades que pueden resolverse desde la doctrina de Spinoza. Sin embargo, en nuestro libro no abordamos el asunto de la relación entre las doctrinas cristiana y spinozista. Aquí me gustaría señalar que el gran spinozista Bernard Pautrat -quien traduce, estudia y profesa vivamente a Spinoza- ha dejado claro ese asunto en su más reciente publicación: su traducción al francés del prefacio de Jarig Jelles a las obras póstumas de Spinoza[7].

Me limito a citar unos pasajes de la argumentación, sólida y bella al mismo tiempo, que desarrolla Pautrat. Al explicar la tesis de Jelles sobre un acuerdo perfecto entre la doctrina de Spinoza y la cristiana, dice:

> […] moralmente hablando, cristianos y spinozistas llevan el mismo combate, siempre y cuando el cristianismo sea definido por las dos enseñanzas crísticas que recuerda Jelles [amar a Dios por sobre todo, amar al prójimo como a sí mismo] y sólo por ellas, sin referencia a ninguna obediencia que se apoye en cualquier institución o autoridad proclamada ni por practicar un culto específico, etc. En ese sentido, con esa restricción, de manera incontestable la doctrina moral de la *Ética* se puede decir que es 'cristiana'.

La salvación, según Jelles, se consigue, de acuerdo con su propia expresión por medio de las "ideas puramente intelectuales" y, sostiene Pautrat, que "para Jelles, hay equivalencia entre idea pura (o

[7] Pautrat, B. "Le salut par l'*Éthique*", en: Jarig Jelles, *Préface aux Œuvres posthumes de Spinoza*, éditions Allia, Paris, 2017, pp. 7 – 45. Versión en español, inédita, "La *Ética* de Spinoza como salvación" (J. Dávila, trad.), en: *El Jesús de Spinoza*, 2ª edición ampliada, 2019.

puramente) intelectual e idea adecuada, y es claro que en su espíritu, cada vez que recurre a esa idea de conocimiento puramente intelectual, designa expresamente las ideas que se forman en lo que Spinoza define como segundo género de conocimiento, la razón". Más aún, para Jelles, dice Pautrat:

> [...] la verdadera religión cristiana debe fundarse y luego construirse sobre la certidumbre que es, en palabras de Jelles, "claridad perfecta", y tal "claridad perfecta es una propiedad de la verdad, o dicho de otro modo, de la verdadera y pura percepción intelectual"; la verdadera religión, entonces, es toda ella enteramente racional y, como dice Jelles, "nuestro Autor [Spinoza] reconoce la Religión racional". Y razón, verdad, estas palabras hay que tomarlas en riguroso sentido filosófico, es decir "spinozista", desde el momento en que se admite que la doctrina de "nuestro Autor" es la filosofía verdadera. Esa religión verdadera, racional, producto de la filosofía, es necesariamente cristiana, fruto del *logos* divino, y es universal puesto que está conforme enteramente con la verdad. Sólo ella sabe y puede decir lo verdadero sobre lo que conviene hacer para la salvación.

¿Spinoza, cristiano?, se pregunta Pautrat; responde:

> [...] y también podría decirse, Jesús spinozista, puesto que ambos dicen lo mismo. Uno dice la sabiduría eterna de Dios *more geometrico*, es decir, demostrada; el otro la dice a su manera, intuitiva, sin necesidad de dar demostraciones. En el capítulo IV del TTP Spinoza escribió: "Cristo no fue tanto un profeta como sí la boca de Dios", por medio de la que éste expresó su sabiduría eterna, porque el espíritu de Cristo, hombre engendrado, según la carne, de un hombre y una mujer, muerto y nunca resucitado, "percibió las cosas, como dice Jelles, verdadera y adecuadamente". Tanto así, que quien haya comprendido la *Ética* y viva bajo la conducta de la Razón es un verdadero cristiano y estará salvado. No es cosa distinta lo que dice Jelles, y al respecto parece muy fiel a Spinoza.

Subrayemos el "parece muy fiel", pues Pautrat muestra la limitación de la interpretación de Jelles. En efecto, Pautrat reconoce que los argumentos de Jelles sí validan la tesis de la concordancia

entre la doctrina de Cristo y la de Spinoza, pero esclarece los límites de su comprensión de la doctrina de Spinoza. Muestra que esa concordancia va más lejos del límite del segundo género de conocimiento, la razón, para abarcar la ciencia intuitiva. Ese es el límite de Jelles. Lo constatará el lector cuidadoso del texto de Pautrat "Le salut par l'*Éthique*". Afirmó Spinoza que Cristo fue la boca de Dios. ¿Por qué? Pautrat responde: "sólo porque Spinoza fue, de algún modo, la pluma de Dios". Y citando a Jules Prat, añade Pautrat: "Spinoza es el verdadero continuador de Cristo y, por así decirlo, su demostrador científico". Sobrepasar la limitación de Jelles exige concebir la salvación que se comprende sólo al final de la *Ética*: el prefacio de Jelles, dice Pautrat,

> [...] deja en la sombra todo el restante camino que hay que recorrer para alcanzar verdaderamente la salvación, lo verdadero, y que no es en absoluto un asunto de 'moral' ni de actuar, sino de 'ciencia intuitiva', de 'ver', así como Cristo vio. En efecto, llega el momento en que la razón, por el encadenamiento de teoremas, hace parir un tercer género de conocimiento que la sobrepasa, que consiste en ver toda cosa singular, incluido uno mismo, bajo su aspecto de eternidad, y que abre entonces hacia un otro Amor de Dios, un Amor eterno, el único, el Amor Intelectual de Dios, y es él, y sólo él, el que salva. La salvación, en la *Ética*, no se encuentra y no se obtiene verdaderamente sino al final de ella.

De ese "amor eterno", amor del intelecto en su más alta expresión, amor guiado en la base por la Razón, pero que la supera, así como la razón se sobrepone a las ideas confusas; de ese Amor, repito, quisimos dar cuenta en qué medida se expresa en la doctrina de Bolívar. Un poco ficción, un tanto historia y filosofía, así cierra nuestro libro. Resumo.

***

Un amor se despierta en el París de 1804. Recién era viudo. Bolívar tiene en mente a Fanny, la amiga íntima, amiga en el corazón del pensamiento. ¿A dónde lo lleva el pensamiento? Muchas dudas a los veinte años. En el fondo, había el amor que engaña. Y también la riqueza que atormenta. Y también la gloria dudosa. Y había una sola divinidad reconocida: la fortuna, divinidad de tal manera dudosa que

nada se puede aspirar a conocer con ella. En el centro de este complejo cuadro, una fuerza que atrae: la búsqueda de *un género de vida*, el apego a la racionalidad, la esperanza de ver el conocimiento de las cosas al alcance de la mano. Merced a esa fuerza que lo atrae, ocurrirá el cambio en el joven viudo sobre estas tres cosas: el amor con sus engaños, la riqueza con sus tormentos y las dudas sobre la gloria.

El amor, en primer lugar. ¿Vale la pena dejarse arrastrar por placeres que, ya sabe Bolívar, sólo son apariencias de amor? Florece la visión realista, naturalista, que lo acompañará y lo mantendrá atado a cierta fidelidad de amor. *Quise mucho a mi mujer,* dice en 1828*, y su muerte me hizo jurar no volver a casarme; he cumplido mi palabra*[8]. Por supuesto, no por ello hubo una renuncia final al amor de una mujer. Ocurre que su visión realista lo conducirá a otro nivel del amor. Luego, las riquezas. El giro de los eventos revolucionarios en Francia, y posteriormente en su patria, le hicieron ampliar la visión de un cambio en la manera de gastar su dinero. En lugar de derroches en placeres aparentes, consagrar la riqueza a la conquista de un amor más valedero ligado a la patria. Al final de su vida será un moribundo descamisado. Finalmente, la gloria. Hay una especie de gloria que Bolívar cuestiona: la gloria reducida sólo al honor. Esta no valdrá nada, salvo para el fausto.

24 años después, Bolívar resume este transformador momento parisino así: *muerta mi mujer y desolado yo con aquella pérdida precoz e inesperada, volví para España, y de Madrid pasé a Francia y después a Italia; ya entonces iba tomando algún interés en los negocios públicos, la política me interesaba, me ocupaba y seguía sus variados movimientos*[9]*.* Interesarse por los asuntos públicos, por la *res publica*, significaba para él un compromiso profundo. Tan inmediato y profundo el compromiso, que fue objeto de un juramento en Italia en 1805. Le escribirá a su maestro Simón Rodríguez en 1824: *¿Se acuerda Ud. cuando fuimos juntos al Monte Sacro en Roma a jurar sobre aquella tierra santa la libertad de la patria? Ciertamente no habrá Ud. olvidado aquel día de eterna gloria para nosotros*[10]. Pero, ¿Cuál gloria tenía Bolívar en la mira en esa época?

---

[8] Bolívar, S., en Diario de Bucaramanga, op. cit., p. 61.
[9] *Ibid,* p. 62.
[10] Bolívar, S., carta del 19 de enero 1824, en *Doctrina del Libertador*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1994, p. 146.

La concibe ligada a un bien que se aleja enteramente de las tres cosas ya puestas en duda. Como si las palabras latinas *divitias, honorem et libidinem* despertasen ahora ideas inesperadas para él. ¿De dónde provenían estas ideas? De Fanny, Fanny su amor. Un amor de libros, un otro amor. Juntos disfrutaron las *Poésies érotiques* de Parny. Fanny también leía libros extraños, libros en latín… Escucha de Fanny que traduce las primeras páginas de un libro absolutamente raro, *De intellectus enmendatione* de Spinoza:

> *Estuve meditando, pues, si acaso era posible llegar al nuevo modo de vida o, cuando menos, a su certeza, sin cambiar el orden y modo ordinario de mi vida, y muchas veces lo intenté en vano. Pues lo que con mayor frecuencia se presenta en la vida y lo que los hombres, según puede inferirse de sus acciones, consideran como el bien supremo, se reduce a estas tres cosas: riquezas, honores y deseo sexual.*

Ese día, Bolívar comprendía mejor la enseñanza de Rodríguez. Si existiera un honor más allá de las pasiones, sería una gloria que no habría de ser confundida con la del fausto. Comenzó a comprender mejor que esa gloria tiene que ver con la libertad. Días después, decide alejarse de Fanny y abandonar París. ¿Para estar más cerca de Fanny? Sí. Ella vendrá a todas partes en sueños y siempre en gran amor: leyéndole los pasajes de esos libros que ambos amaban. Se entienden los suspiros de Bolívar cuando cerca del final de su vida confiesa su recuerdo del París intelectual: *París ... los queridos y afables amigos ... Humboldt, Aimé Bompland, el actor de teatro François Talma, el físico y académico Joseph Gay-Lussac y, los conciertos, luego las veladas, las múltiples conversaciones; Fanny, sí Fanny; las tertulias y el autor François René de Chateaubriand, un bretón sarcástico y simple, como triste. Pero Fanny, sí, ella...*[11]

Bolívar y Fanny lejanos y próximos, tocaban de cerca el verdadero amor como un secreto que permanecerá entre ellos por toda la vida y hasta después de la muerte. Fanny le escribirá en 1826, evocando el adiós:

---

[11] Cf. el texto atribuido a Delacroix como parte del *Diario de Bucaramanga*, publicado íntegramente por primera vez en 2005, que aparece en un anexo de la edición de 2007 por la editorial El perro y la rana, Caracas, p. 208-209.

¿Recuerda usted mis lágrimas vertidas, mis súplicas para impedirle marcharse? Su voluntad resistió a todos mis ruegos. Ya el amor a la gloria se había apoderado de todo su ser... Con orgullo recuerdo sus confidencias respecto a sus proyectos para el porvenir, la sublimidad de sus pensamientos y su exaltación por la libertad. Yo valía algo en aquel tiempo, puesto que usted me encontró digna de guardar su secreto. Su resolución de alejarse de mí me hirió profundamente... He tenido y tengo aún la confianza de creer que Usted me amó sinceramente, y que en sus triunfos como en los momentos en que corría Usted algún peligro, pensó Usted que Fanny le dirigía sus pensamientos… [12]

Y Bolívar le escribe al final, es su última carta en la víspera de su muerte:

¿Te extraña que piense en ti al borde del sepulcro? Ha llegado la última aurora; tengo al frente el mar Caribe azul y plata, agitado como mi alma, por grandes tempestades; a mi espalda se alza el macizo gigantesco de la sierra con sus viejos picos coronados de nieve, impoluta como nuestros ensueños de 1805; por sobre mí, el cielo más bello de América, la más bella sinfonía de colores, el más grandioso derroche de luz... Si yo hubiera muerto sobre un campo de batalla, dando frente al enemigo, te daría mi gloria, la gloria que entreví a tu lado, a los campos de un sol de primavera... Muero despreciable, proscrito, detestado por los mismos que gozaron mis favores; víctima de intenso dolor, preso de infinitas amarguras. Te dejo mis recuerdos, mis tristezas y las lágrimas que no llegaron a verter mis ojos... ¿No es digna de tu grandeza tal ofrenda?[13]

La gloria, la gloria, ¿cuál gloria? Rememora sus días parisinos para Delacroix, su edecán que escribe un *Diario* en 1828: *La corona que se puso Napoleón en la cabeza la miré como una cosa miserable y de estilo gótico: lo que me pareció grande fue la aclamación universal y el interés que inspiraba su persona. Esto, lo confieso, me hizo pensar en la esclavitud de mi país y en la gloria que cabría al que lo libertase;*

---

[12] Carta de Fanny du Villars a Bolívar del 6 de abril de 1826; en *Memorias del General O'Leary*, tomo XII, p. 293-294.

[13] Se trata de una carta muy discutida y considerada un apócrifo por la mayoría de los especialistas.

pero ¡cuan lejos me hallaba de imaginar que tal fortuna me aguardaba![14]

Se entiende: su gloria es la libertad de los otros y, haciendo un todo, la suya propia. Todo ocurre como si su lectura con Fanny sobre *la enmienda del entendimiento* lo hubiera conducido en sus sueños por el camino iluminador de la *Ética*: pasar de la *servitude humana* a la *libertate humana*. No en vano ya había comprendido que el orden matemático sirve para algo profundo en la vida: *Sólo se pueden someter al cálculo las cosas cuyos datos son conocidos; entonces el juicio, como en las matemáticas, puede formarse de una manera exacta*[15]*.* Conocer muy bien los hombres, su conducta y sus afecciones, fue para él el hilo conductor de su comprensión de la política. Fue conociendo también la distinción entre ambición y gloria. A sus cuarenta años, le escribía a Santander esto: *Rousseau dice que a los cuarenta años la ambición conduce a los hombres; la mía, al contrario, ha terminado ya ... en adelante quiero combatir por mi gloria*[16]*.* Como en Spinoza: l*a ambición es el deseo inmoderado de gloria y la Gloria* [y no la vana gloria] *no repugna a la razón, mas puede surgir de ella.* El general Delacroix escribe en su *Diario*: *su ambición es por la gloria y su gloria es la de haber libertado diez millones de individuos y haber fundado tres Repúblicas*.

Aprendió temprano a concebir la libertad siempre subordinada a la igualdad. Se puede decir que él rubrica esta subordinación con el nombre de "libertad social". Esta libertad social la plantea como el justo medio entre los extremos de la libertad absoluta y de la ausencia total de libertad, denominándola "la suprema libertad social". De manera que resulta justo decir que, para Bolívar, si la libertad civil (la del ciudadano) es la realización permanente de la libertad política y moral, y que esta libertad civil es la "verdadera libertad", es porque la igualdad como "ley de las leyes" comanda el principio fundamental del sistema político, en cuanto condición de realización de la libertad civil. Es ese el sentido de la sentencia bolivariana según la cual la libertad civil "depende inmediata y exclusivamente de la igualdad establecida y

---

[14] Bolívar, S., en Delacroix, *op. cit.*, p. 63-64.

[15] Carta de S. Bolívar cuya fuente fue puesta en claro por M. Falcón-Briceño en su texto *Seis temas sobre Bolívar en Francia (Teresa: la confidente de Bolívar)* que hace parte de la compilación Bolívar en Francia editada por el Comité Ejecutivo del Bicentenario de Simón Bolívar, Caracas, 1984.

[16] Bolívar, S., carta del 23 de enero de 1824, en *Doctrina del Libertador, op. cit.,* p. 150

practicada"[17]. Como Spinoza en el TP: "la pérdida de la igualdad lleva automática y necesariamente consigo la pérdida de la común libertad" (10,8). El elogio bolivariano de la igualdad sólo se comprende teniendo en cuenta su convicción profunda de que la libertad no tiene realidad sin el uso de la razón. Es la potencia de la razón la que abre el horizonte de la libertad humana. Es por ello que Bolívar rechazó siempre seguir las sugestiones provenientes de la ignorancia y de toda falsa especie de libertad. Lo dijo a Delacroix con palabras sopesadas, como pensando en Fanny:

> *Sócrates llamaba a sus presentimientos su demonio; yo no tengo tal demonio porque poco me preocupan. Estoy convencido de que los sucesos venideros están cubiertos por un velo impenetrable y tengo por imbécil o por loco al que lleva sus inquietudes más lejos de lo que debe y teme por su existencia... Tal es el espíritu humano, amigo y entusiasta de lo sobrenatural y de la mentira, indiferente sobre las cosas naturales y la verdad.*[18]

Ya eran las doce de la noche, apunta Delacroix, y entonces S. E. dijo: *Bastante hemos filosofado, vamos a dormir.* Pudo haber dicho "voy a soñar con Fanny". Eran sueños que venían a la mente para convencerle por medio de razones. Y sabía que la razón, la razón para todos, base de la igualdad, no llegará sino con su gran empresa por la liberación de los pueblos. Su esfuerzo, lo sabía por razones, era un esfuerzo por derrumbar los muros levantados no solamente por la ignorancia, sino también por la religión y por la política. Y razona al respecto:

> *los pueblos quieren más algunas veces a los que más males les hacen: todo consiste en el modo de hacerlo. [Lo] que se llaman vicios en la sociedad, son cualidades en política, el mejor hombre de Estado es el que mejor sabe ocultarlos y hacer uso de ellos; y la civilización, lejos de extirpar estos males, no hace sino refinarlos mucho más. La filosofía nos hace ver todas esas verdades; nos hace gemir sobre tal depravación, pero también nos consuela*[19]*.*

---

[17] Cf. Bolívar, S., Discurso de Angostura, 1819, en Doctrina… op. cit.
[18] Bolívar, S., en Delacroix, *op. cit*, p. 173-174.
[19] *Ibid*, p. 133.

¿Cuál filosofía? Se trata de esta filosofía de la que Fanny era en sueño la amorosa depositaria. A su modo, reconstituye la base del sistema spinozista, más inspirado en Diderot y Holbach que en Voltaire y Rousseau. Lo explica a Delacroix en perfecta vigilia, aunque con los ojos y el intelecto puestos en Fanny. Delacroix lo asentó así:

> "Después de algunos momentos de conversación sobre materias filosóficas, dijo que los filósofos de la antigüedad habían divagado a todo su sabor acerca de ella y que muchos modernos los habían imitado. *Yo, por mi parte,* continuó, *no gusto de entrar en metafísicas, que considero descansan en bases falsas. El hombre, digo, tiene un cuerpo material y una inteligencia representada por el cerebro igualmente material, y según el estado actual de la ciencia no se considera a la inteligencia sino como una secreción del cerebro: llámese, pues, este producto alma, inteligencia, espíritu, poco importa, ni hay que disputar al respecto; para mí la vida no es otra cosa sino el resultado de la unión de dos principios, a saber, de la contractilidad, que es una facultad del cuerpo material, y de la sensibilidad, que es una facultad del cerebro o de la Inteligencia: cesa la vida cuando cesa aquella unión: saque, pues, de allí cuáles deben ser mis opiniones y mis ideas sobre todas las ficciones sagradas que ocupan todavía tanto a los mortales.* —Esta filosofía, señor, dije al Libertador, es muy elevada y no veo muchos hombres en este país capaces de subir hasta ella. —*El tiempo, mi amigo,* replicó, *la ilustración, las despreocupaciones que vienen con ella, y una cierta disposición en la inteligencia, irán poco a poco iniciando a mis paisanos en las cosas naturales y quitándoles aquellas ideas y gusto por las sobrenaturales*[20].

Al llegar su hora final, Bolívar, en cuanto ciudadano, en cuanto hombre común respetuoso de las leyes, había dictado su testamento invocando su fe en Cristo. Pero Bolívar, el hombre que llegó a pasar el umbral de la verdadera libertad humana, dejó su epitafio lanzado a los cuatro vientos del porvenir. No hay allí mención de Dios. Al morir, a los cuarenta y siete años por la tuberculosis denominada tisis (igual que Spinoza), prefirió dejar una palabra etopolítica a todos los suramericanos: *No aspiro a otra gloria que a la*

[20]*Ibid*., p. 85-86.

consolidación de Colombia... si mi muerte contribuye para que se consolide la unión, yo bajaré tranquilo al sepulcro. Su maestro Simón Rodríguez, veinticuatro años después agonizaba. Recibió al cura de la parroquia y le confesó, sin temblor en la voz ni en el pensamiento, *que no tenía más religión que la que había jurado con su discípulo.* Uno y otro Simón habían comprendido esta honda sentencia de Spinoza que Fanny leía calmada y con tenue voz en el último sueño agónico de Bolívar mientras él la repetía en silencio: *la sabiduría del hombre libre es una meditación, no de la muerte sino de la vida.* No en vano había demostrado Spinoza que *cuanto más comprende el Espíritu, menos teme la muerte*.

Para los mortales Simones, el mismo Dios: Aquél que por la fuerza de la razón no se puede llamar de otro modo que *el Dios de Spinoza.* ¿Y Fanny? Esta Fanny, la de esta historia, es eterna; como eterno el Bolívar que no deja de soñar con ella... en el *amor intelectual de Dios*.

EL RECONOCIMIENTO DE LA ALTERIDAD COMO BASTIÓN PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA NUEVA DIMENSIÓN COLECTIVA. UNA RESPUESTA A LAS CRÍTICAS DE ENRIQUE DUSSEL

Natalia Sabater[1]

¿Cómo pensamos lo colectivo, la construcción de un espacio común, hoy en día? ¿Cómo proyectamos la unión de los distintos pueblos latinoamericanos, con sus diferentes idiosincrasias, tradiciones, pensamientos? ¿Cómo afrontamos la tarea política de encontrarnos, de aumentar nuestras potencias en el trabajo compartido? Consideramos que muchas veces la construcción en el ámbito político parte de la obligación de encontrar una igualdad, de marcar un punto de convergencia que pueda volverse universal y subsuma a todos aquellos que quieran ser parte de ella. Y me pregunto: ¿es necesario que sea así? ¿Esto no supone erradicar una mirada crítica, cercenar la posibilidad de una discusión interna, de posturas disidentes pero que participen y estén englobadas en el mismo proyecto? Desde una perspectiva ontológica, la filosofía ha mostrado que la prédica de igualdad, la búsqueda de una universalidad esencial, de una convergencia plena, puede ser muchas veces el velo de la dominación, el intento de *normalizar* el ser. Pero ¿no puede ocurrir algo similar en la práctica política de nuestro presente? Frente a la invitación de *re-pensar la potencia revolucionaria de la modernidad*, nos propusimos compartir estos interrogantes a la luz del sistema de Spinoza.

La ontología spinoziana -aquella capaz de enrostrar que "nadie sabe lo que puede un cuerpo", aquella que se ocupa de criticar a las nociones universales como fuente de conocimiento verdadero, aquella que define la esencia de los individuos como deseo, como conciencia del perseverar en el ser- vuelve imposible conceptualizar

[1] CONICET- UBA

a los hombres (y a todos los seres) de manera universal, vuelve absurdo predicar de ellos una igualdad esencial, sino que apunta a lo singular, a lo que cada uno es en tanto expresión particular de la potencia divina. El sistema spinozista reconoce la alteridad en el mundo modal como un aspecto fundamental de la intersubjetividad, de la relación recíproca entre los individuos; deja un lugar para la diferencia, para lo otro. Y al mismo tiempo, se revela como una filosofía de lo colectivo, que propone la construcción de un estado democrático, igualitario, que implique el aumento de la potencia de todos sus ciudadanos. Esto supone entender que la diferencia como ámbito de existir de los hombres, la apuesta por un reconocimiento de la singularidad, de la alteridad, de la particularidad no representaría un escollo para pensar, a la vez, la dimensión colectiva del ser humano.

El objetivo de las siguientes páginas será mostrar esta convivencia en la filosofía spinozista entre el reconocimiento de la alteridad en el mundo modal y la construcción de un proyecto político colectivo, plural. Para ello, nos proponemos brindar una respuesta a las críticas que Enrique Dussel esgrime a Spinoza en su libro *Política de la liberación. Historia mundial y crítica* en donde impugna, de manera central, lo que considera una constitución solipsista de los hombres en el estado de naturaleza.

Abordemos, entonces, las consideraciones que emprende Dussel. Lo primero que refiere de Spinoza es su peculiar biografía: la condición marrana de su familia, su expulsión de la comunidad judía, su vida itinerante. Estos elementos -deja entrever Dussel- están entramados con su filosofía, son parte esencial de su pensamiento, de su exhortación a conquistar la libertad y gozar de una felicidad activa. Así, por un lado, reconoce en Spinoza la valentía política de afirmar un pensamiento que intenta negar los dogmatismos[2], de abrir a la filosofía un *camino de la libertad*[3] vinculado con la democracia como única forma de gobierno legítima, con la defensa de lo público. Sin embargo, lo ubica como una continuación de la filosofía política moderna burguesa, que toma a la "subjetividad impulsada por las pasiones"[4] como punto de partida del análisis, y considera que fracasa, en último término, a la hora de desplegar una crítica sólida a

[2] Cfr. Dussel, E. *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007, p. 256.
[3] Cfr. *Ibíd.*, p. 257.
[4] Cfr. *Ibíd.*, p. 258.

la tradición filosófica eurocéntrica de la que pareciera querer desmarcarse[5]. Dussel aborda el *Tratado teológico-político*, recorre algunas de sus tesis centrales y concluye que, según Spinoza, el ser humano bajo las solas leyes naturales está determinado a obrar necesariamente en función de los impulsos del *conatus*, de sus apetitos o pasiones, y que éstos son estrictamente egoístas (lo que llama solipsismo tendencial)[6]. Desde la lectura de Dussel, cada ser apetece sólo su propia supervivencia concreta en tanto existe por naturaleza una diferencia irreductible entre los individuos que ni siquiera estarían nucleados por o identificados con una especie.

> En efecto -afirma- Spinoza parte de un "modelo" [...] en el que, materialmente, la naturaleza humana era concebida como empíricamente individual y con apetitos o pasiones (afecciones) que, en ese estado de naturaleza, están regidos por el principio de la lucha por la conservación del propio ser (sobrevivencia del más fuerte, el que *puede* más)[7].

Este autor, entonces, también ve en Spinoza la radicalización de la alteridad en el mundo modal, que se expresa en el *conatus* de cada uno, en su apetito o impulso. Pero para Dussel esta consideración de la naturaleza humana como empíricamente individual supone una constitución afectiva, pulsional, meramente solipsista, egoísta, que intenta la conservación del individuo agresivamente enfrentado a los demás. Se pregunta: "¿Por qué no

---

[5] Ver: I*bíd*., pp. 258, 259, 266. Dussel pone en cuestión el uso por parte de Spinoza de categorías eurocéntricas en su intento por desplegar una crítica al helenocentrismo teológico. Su definición de los profetas, por ejemplo, como aquellos capaces de interpretar y transmitir los signos de las revelaciones de Dios (TTP, 29, 30, 31), sería una muestra, para este autor, de las fallas de Spinoza a la hora de combatir aquella tradición. Frente a dicha objeción podemos señalar que a lo largo de todo su *Tratado teológico-político* Spinoza se propone examinar las Sagradas Escrituras sin atribuirles ni admitir como doctrina suya nada que ellas no enseñen con la máxima claridad (TTP, 9). Por lo que pretende explicar y desarrollar los conceptos que allí aparecen y, en esa medida, los utiliza pero no tomándolos como propios sino con la voluntad hermenéutica de describir correctamente el Texto sagrado. En el caso del concepto de "profeta", Spinoza no pareciera considerarlo una figura de su sistema o de su filosofía sino que pareciera definirlo en función de lo que la Biblia establece, noción a la cual, además, realiza una crítica velada vinculada a la imposibilidad de que ocurran milagros o hechos que se aparten del orden natural (como la manifestación de Dios en la Tierra, que sería el objeto de revelación del profeta). De este modo, la crítica spinoziana a la tradición es subrepticia, implícita. Y se despliega, muchas veces, a partir de los conceptos propios de ésta.

[6] *Ibíd.,* p. 261.

[7] *Ibídem*.

podía darse un intento solidario natural tan evidente en todas las especies animales o en las sociedades llamadas 'primitivas'?"[8]. Así, desde esta interpretación, dada la situación insegura, temerosa, plagada de enemistades y odios en que se encuentra naturalmente el ser humano, el Estado civil se presenta como necesario y deseable a partir de un cálculo utilitario individualista, como la única posibilidad de que la razón permita el cumplimiento de la pulsión natural pero moderadamente, en el marco del orden político[9]; orden que se funda a través un pacto basado, entonces, en la imposibilidad de sobrevivencia en el estado de naturaleza. A este modelo de la "contractualidad" falta, para el autor, la *intersubjetividad* originaria, natural, del ser humano[10]. El planteo de Spinoza se encuentra, para Dussel, bastante cerca de la concepción de Hobbes, con la diferencia de que aquí no se pensaría exclusivamente al estado de naturaleza como estado de guerra sino, más bien, vinculado a aquel egoísmo de los impulsos del mercado que, sin una racionalización estratégica, se convierten en bandidaje, miedo, inseguridad[11]. El autor señala que esta concepción teórica del sujeto como individual nace determinada por las condiciones del mercado, que había comenzado a gestarse como espacio de referencia, de distribución e intercambio, ya desde el sistema feudal. En el mercado, cada uno debía defenderse para sobrevivir, para "conservar su ser", estableciéndose un "estado de competencia" en el que era vencido el menos productivo[12]. Así, esta dinámica del mercado determinaría la construcción de un modelo teórico que es el que la filosofía política moderna coloca a la base de la fundación del Estado, a través de un pacto. Éste -dice Dussel- no es natural, sino fruto de un acto de explícita "elección", según el paradigma solipsista de la conciencia, en busca de la *mayor utilidad* de los pactantes. Y el logro supremo de esta alianza es cumplir positivamente el impulso a la sobrevivencia natural egoísta, plenamente desarrollada ahora por la razón, en un "estado civil" donde la "paz" y la "seguridad" permitan preservar y aumentar el *conatus* individual[13]. El problema es que ese Estado se levanta luego ante y sobre la individualidad solipsista indefensa; se vuelve contra

[8] *Ibíd.*, p. 262.
[9] Cfr. *Ibíd.*, p. 263.
[10] Cfr. *Ibíd.*, pp. 263, 264.
[11] Cfr. *Ibíd.*, p. 264.
[12] Cfr. *Ibíd.*, pp. 261, 262.
[13] Cfr. *Ibíd.*, p. 264.

esos sujetos, como una Voluntad de Poder omnímoda, en un contexto en el que el ciudadano se ha visto obligado a abandonar todos sus derechos sustentados en el estado de naturaleza, quedando sometido, sin posibilidad normativa o civil de disenso[14].

> La razón instrumental contractual -concluye Dussel- nos lleva ahora a la irracionalidad (a deber aceptar aun lo absurdo). El "estado civil" sería un *sistema formal político autorregulado*, cerrado sobre sí, sin referencia a una realidad externa: se habría fetichizado. Sólo un concepto ampliado de *razón* no solipsista sino *comunitaria* (intersubjetividad normativa), no formal-instrumental sino *práctico-material* (con pretensión universal de verdad práctica), no contractual sino propiamente *discursiva* (con pretensión de validez universal) podría permitirse superar las aporías de la filosofía política moderna burguesa apresada dentro de un *paradigma reductivo de la conciencia* [...] e *instrumental de pura factibilidad* [...][15].

En nuestra opinión, estas consideraciones de Dussel, por un lado, resultan interesantes para repensar la relación del pensamiento de Spinoza con otros autores contractualistas modernos y para reflexionar sobre el sentido que el filósofo otorga a los términos que toma de la tradición (como el de 'pacto', 'ciudadano', el de 'libertad' o mismo el de 'Estado civil'); pero, por otro lado, parecieran desconocer elementos centrales de la teoría política de Spinoza, y también de su ontología, que apuntan a pensar que en el marco de la alteridad y de la diferencia estructural propias de los modos existen relaciones de cooperación y ayuda mutua, existe una posibilidad de encontrar puntos comunes y semejanzas, sin perder la diferencia que nos habita, a partir de las cuales surge una disposición de asistencia al otro, basada en el reconocimiento del otro como tal. Esto implica que es posible desde la diferencia misma -desde un punto de partida que no es la igualdad, la universalidad, la afirmación de lo mismo- construir maneras de respetarnos, entendernos, sostenernos, de reconocer y construir nuestras afinidades, de formar un colectivo. En principio, podemos referirnos al afecto de la *conmiseración* que Spinoza introduce en la Tercera Parte de su *Ética*. Allí, lo define como

---

[14] Cfr. *Ibíd.*, p. 265.
[15] *Ibíd.*, p. 265, 266.

una tristeza surgida del daño de otro a quien consideramos semejante a nosotros[16], afecto del que se derivan otros dos: la *aprobación*, que es el amor hacia aquel que ha hecho bien a otro, y la *indignación*, el odio hacia el que ha hecho mal a otro. Spinoza también afirma que por el hecho de imaginar que una cosa semejante a nosotros experimenta algún afecto, experimentaremos nosotros un afecto semejante[17], imitación de los afectos de la que nace la *emulación*. En esta Parte, el filósofo se encuentra desarrollando la mecánica de los afectos humanos "como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos"[18], es decir, de acuerdo al orden natural de las cosas, según las leyes de la Naturaleza, sin relación con la constitución de un Estado regulado por leyes humanas. Esto implica que, en vistas de aquel único orden, en estado de naturaleza, los individuos tienden a sentir conmiseración por aquellos que encuentran semejantes, tienden a experimentar afectos similares a aquellos que experimentan los demás, lo que permite suponer que no se establece necesariamente una relación de odio o agresividad entre los hombres sino que, por el contrario, éstos incluso son afectados de tristeza cuando un sujeto semejante sufre un daño, por lo que desean y aprueban su bien, que representará una alegría. En este sentido, creemos que existe una afinidad, una tendencia solidaria natural en el marco de la filosofía de Spinoza y que ésta se afianza y se profundiza en la conformación de un individuo político colectivo. Sin dudas, Spinoza reconoce que el estado de naturaleza es un estado inestable, que somete a los individuos a la fluctuación de ánimo propia de un contexto pasional, donde es difícil hacer perdurar las relaciones y donde (al igual que sucede luego en el Estado, a pesar de las leyes humanas) surgirán enfrentamientos y enemistades. "El derecho natural de cada hombre -afirma el filósofo- no se determina, pues, por la sana razón sino por el deseo y el poder"[19], lo que conlleva que cada uno trate de satisfacer su propio *conatus* y considere un peligro a aquel que intente impedirlo. *Pueden* surgir, entonces, situaciones de agresividad pero éstas no son necesariamente la única manera

---

[16] E III, prop. 22, escolio (cito según la siguiente traducción al castellano: Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Vidal Peña, Madrid, Alianza, 2009, p. 219).
[17] E III, prop. 27 (p. 222 de la edición de Alianza).
[18] E III, Prefacio (p. 193 de la edición de Alianza).
[19] TTP, p. 190 (cito según la siguiente traducción al castellano: Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político,* traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 2008, p. 336).

posible de relacionarse en el estado de naturaleza. De hecho, existen grupos de individuos que se asocian, establecen una identidad común y se vinculan de manera pacífica, previamente a que exista un Estado. Tal es el caso, por ejemplo, del pueblo hebreo, del que Spinoza trata en todo su *Tratado teológico-político*[20].

En este marco, el Estado se presenta como necesario y deseable no tanto por una imposibilidad estructural de sobrevivir en el estado de naturaleza sino por la voluntad de cada uno de aumentar su propia potencia y, a través de ella, de ser más libre. Y aquello conlleva el reconocimiento de que la única manera de afirmar y elevar a su punto más alto el *conatus* individual es asociándose con los demás, conformando una potencia colectiva que tienda hacia un mismo objetivo. Así, el fin del Estado no es solamente la seguridad de los ciudadanos, no es la obediencia, sino que es la libertad. La libertad individual en función de la libertad de todos. Y esto representa una diferencia sustancial frente a la concepción de otros contractualistas (especialmente Hobbes, pero también, por ejemplo, Locke) pues no es un cálculo individualista motivado únicamente por el miedo o por la necesidad de protección lo que está a la base de la constitución del Estado. Por el contrario, éste se funda en el deseo de incrementar el propio *conatus* (y en este sentido, sí involucra una dimensión de lo individual, de la utilidad subjetiva) pero a partir de la comprensión de que ello sólo es posible mediante la asociación con los demás. Y en este sentido, el pacto no surge sólo de las pasiones, de los impulsos, sino que involucra también un cálculo que tiene que ver con la razón. No es pura y exclusivamente pasional. Tiene que ver con el reconocimiento de que en la unión (una unión en la diferencia) va a ser posible la plenificación de la libertad individual y colectiva. Es decir, los motivos que conducen a los individuos a asociarse en una unión colectiva de potencias tienen, por un lado, un costado afectivo (vinculado a la necesidad de aumentar el *conatus* y también al hecho de sentir semejanza y afinidad con los demás hombres) y, por otro, un aspecto racional, que los conduce a comprender que sólo en la

[20] Ver: TTP, Capítulo III (pp. 117 a 135 de la edición de Alianza). Allí, Spinoza trata el problema de la elección divina del pueblo hebreo y muestra que antes de que Moisés establezca las leyes civiles e instituya el Estado político, el pueblo hebreo era considerado como tal; en él reinaba la paz, relaciones de cooperación y asistencia y existía una asociación fuerte que era previa al pacto o contrato para la fundación de un Estado.

medida en que reúnan sus fuerzas podrán alcanzar la libertad. Es por ello que Spinoza afirma:

> Y así, nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar con todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos la común utilidad[21].

A esta asociación de potencias, Spinoza la llama pacto. Pero utiliza el término en un sentido muy particular, no necesariamente identificado con aquel que desarrollan los filósofos denominados contractualistas[22]. El pacto es la unión de los esfuerzos, que implica un freno en el apetito de cada uno, pero para redundar en un aumento de la potencia colectiva; supone una confluencia de los *conatus* individuales para conformar un sujeto mayor que los contenga a todos. En ese sentido, no hay una transferencia total de derechos a un soberano o gobernante, no hay una alienación, una pérdida (como pareciera afirmar Dussel)[23] sino una multiplicación y una tenencia compartida de la potencia. Para Spinoza, los hombres

---

[21] E IV, prop. 25, escolio (p. 307 de la edición de Alianza).

[22] Numerosos autores discuten el estatuto del pacto en la filosofía política de Spinoza, tratando de determinar si puede incluírselo o no dentro de la tradición contractualista. La diversidad de escritos sobre el tema y el debate que ocupa a los comentadores sobre la relación de continuidad o discontinuidad entre las dos obras políticas de Spinoza (el *Tratado teológico-político* y el *Tratado político*) hacen problemático dar una respuesta definitiva a la pregunta por el tipo de pacto que el filósofo postula y su vinculación con el contractualismo. Ver, por ejemplo: Giancotti, E. "Introducción" en Negri, A. *Spinoza Subversivo, Variaciones (in)actuales*, Madrid, Ediciones Akal, 2000; Hermosa Andújar, A. *La Teoría del Estado de Spinoza*, Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1989; Ergün, R., Bali Akal, C, "Sobre la incompatibilidad entre el TP y el TTP" en *Spinoza. Cuarto Coloquio*, Tatián, D. (comp.), Córdoba, Brujas, 2008; Negri, A. *Spinoza y Nosotros*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2011; Negri, A. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Barcelona, Anthropos, 1993. Como texto general que aborda la problemática, ver: García Ruzo, A. *Problema de la continuidad en el pensamiento político de Spinoza. Estudio comparativo del concepto de pacto en TTP Y TP,* Buenos Aires, Teseo, 2016.

[23] Cfr. Dussel, *op. cit.,* p. 265. El autor afirma que, en el marco de la teoría política de Spinoza, el ciudadano que pacta ha debido abandonar todos sus derechos, sustentados en el estado de naturaleza. Esta posición es cuestionable debido a que el mismo Spinoza se ocupa de demostrar en qué sentido el ciudadano depone su apetito individual pero sin transferir su derecho natural de forma total. De hecho, titula al capítulo XVII del TTP: "Se demuestra que no es posible ni necesario que alguien transfiera todo a la suprema potestad".

que se nuclearon bajo un Estado hicieron "que el derecho a todas las cosas, que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y que en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez"[24]. Y este pacto se da en el marco de una concordancia y una posibilidad de asociación entre los individuos que existe ya en el estado de naturaleza. Entonces, la conformación de un Estado civil tiene -como bien señala Dussel- un fundamento en la utilidad que supone para la vida humana. Pero dicha utilidad no es la de cada individuo, considerado de forma solipsista o aislada, sino que se identifica con un beneficio de todos. Y es justamente por ello, por estar basado en la utilidad común, que "suprimida ésta, se suprime *ipso facto* el pacto y queda sin valor"[25], lo que muestra que, contrariamente a lo que afirma Dussel[26], Spinoza creía en un "derecho a la rebelión", en la posibilidad legítima de luchar contra aquel Estado que, en vez de contribuir a la libertad de todos, esclaviza y somete a sus ciudadanos[27].

Es posible, entonces, encontrar en la filosofía de Spinoza un pensamiento de la diferencia, que sostiene la alteridad, que coloca en el diálogo con lo *otro* la única forma de intersubjetividad posible, que no se propone borrar lo singular, que no rechaza lo heterogéneo en pos de la adecuación vacía y represiva a una categoría que se pretende universal. Desde esta concepción de lo múltiple en la duración, Spinoza despliega una crítica a la ontología de la mismidad para construir una noción de individuo vinculada con su imaginación, con su memoria, con su cuerpo y las afecciones que éste sufre en su interacción con los otros. Y dicha afirmación de la diferencia como forma de ser de los modos no se interpone con la posibilidad de convivir, de asociarse, de fundar una sociedad común e igualitaria

---

[24] TTP, 191 (p. 338 de la edición de Alianza).

[25] TTP, 192 (p 339 de la edición de Alianza).

[26] Cfr. Dussel, *op. cit.,* p. 265. Allí sostiene que el individuo, luego de ingresar en el Estado y abandonar sus derechos naturales, queda sin posibilidad normativa o civil de disenso, ante lo que podría llamarse una "Voluntad del Poder supremo o absoluto del Estado".

[27] Esto muestra, también, que no siempre el Estado que surge como resultado del pacto es racional. El ingreso en una sociedad política no implica, necesariamente, un pasaje de un estado de pura pasión hacia un estado racional absoluto. Spinoza es consciente de que en el estado de naturaleza existe una forma de razón (que es la que, en parte, conduce a los individuos a hacer el pacto) y que también se conforman Estados sumamente irracionales, los despóticos y tiránicos. Por lo que existe, siempre, una convivencia de razón y pasiones. Si bien la preponderancia de uno u otro aspecto varía en cada circunstancia y en cada individuo.

sino que involucra otra manera de concebir lo colectivo, que no requiere una fusión de lo idéntico sino una unidad de lo diverso, en la que lo particular sigue ocupando un lugar primordial.

SPINOZA Y SU RECEPCIÓN EN AUTORAS FEMINISTAS Y DE TEORÍAS DE GÉNEROS

Claudia Aguilar[1]

Luego comprenderá que no porque
se muestre furioso existe el mar,
ni tampoco el mundo.
Por eso cada palabra dice lo que dice
y además más y otra cosa.

Alejandra Pizarnik

La vasta y constante recepción que ha generado la obra de Spinoza es algo bien conocido por sus estudiosxs. Dentro de los feminismos y las teorías de géneros ha habido una recepción negativa que rechaza dicha filosofía. Ahora bien, dentro del mismo campo, existe también una recepción positiva de esta doctrina. Esta recepción positiva, a pesar de lo explícitamente dicho por Spinoza en el final del *Tratado político*, rescata aspectos centrales de la filosofía spinozista en aras de (re)pensar distintas problemáticas. En otras palabras, la doctrina de Spinoza es una fuente constante de disputas dentro de los feminismos y las teorías de géneros.

A continuación, haremos un recorrido por algunas de estas lecturas que rescatan cierto aspecto de la doctrina de Spinoza. Tomaremos como guía las diferentes nociones de su filosofía que fueron claves en las distintas lecturas de las múltiples autoras. Distinguiremos, así, cuatro grupos teniendo como criterio qué noción fue central en la recepción del autor, a saber, la noción de naturaleza, la noción de cuerpo, la noción de deseo y la noción de afecto. En el segundo apartado haremos posibles objeciones a las lecturas mencionadas. Por último, esbozaremos consideraciones finales.

[1] UBA-CONICET.

1. Naturaleza, cuerpo, deseo y afecto.

Tomando como clave la noción de naturaleza, Sharp escribe *Spinoza and the Politics of Renaturalization*[2]. Dicha noción es, para Sharp, la piedra de toque desde donde combatir el humanismo por parte del post-humanismo, del feminismo y del ecologismo. Sharp entiende por humanismo aquella doctrina que postula una característica común de lxs humanxs de la que carecerían todxs lxs no-humanxs. Esta característica –según la autora– llevaría a considerar la naturaleza humana como opuesta al resto de la naturaleza[3]. Dado lo anterior, Sharp aboga por combatir el humanismo. Para la autora el naturalismo de Spinoza es central a la hora de plantear una humanidad como parte de la naturaleza y no sobre ella. En su libro se recalca la particularidad spinozista de no oponer naturaleza y razón y, por lo tanto, no postular una ética del libre albedrío por sobre las tendencias naturales.

Sharp distingue su política de renaturalización tanto de la política de la desnaturalización como de la política del reconocimiento. Respecto de la primera, si bien reconoce la necesidad de la desnaturalización de roles sociales, que solían ser pensados como eternos y basados en una naturaleza humana trascendental, lo considera insuficiente. A su vez, dicha desnaturalización podría ser planteada, según Sharp, desde su propia política de renaturalización que concibe las ideas producidas como vulnerables y no eternas. Sharp sostiene que la política de renaturalización que ella misma deriva de Spinoza es una estrategia antiodio, ya que Spinoza –siempre según Sharp– identifica su naturalismo como una respuesta a los daños habilitados por la proliferación del odio –que puede ser extendido a la misoginia, entre otras cosas[4]. En cuanto a su oposición a una política del reconocimiento, que asigna a Butler, la autora sostiene que dicha política intenta dar una respuesta a los daños antes mencionados. Sin embargo, Sharp sostiene –partiendo de la renaturalización– que la "cura" de la deshumanización no puede ser un objetivo de la condición de persona, ya que esta condición dependería de

[2] Sharp, H., *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, Chicago, The University of Chicago Press, 2011.
[3] Cf., *Ibid*., p. 5.
[4] Cf. *Ibid*., p. 159.

considerarnos unxs a otrxs como los únicxs capaces de una naturaleza trascendental[5].

Finalmente, Sharp aboga por un conocimiento liberador de nosotrxs mismxs en tanto que seres naturales y por la necesidad de ver su proyecto en términos de "fuerzas naturales" que exceden el poder humano[6]. También contra Butler, más específicamente contra su texto "Performative Acts and Gender Constitution"[7], Sharp sostiene que su propia perspectiva de renaturalización complementaría la postura de dicho texto al prestar atención a las "fuerzas naturales" que habilitan y restringen el discurso antes que al carácter socialmente construido del lenguaje y los actos de habla[8]. En definitiva, Sharp propone, frente a una política de desnaturalización o de reconocimiento, una política de renaturalización con un concepto dinámico de naturaleza.

Una segunda línea de recepción positiva de la obra de Spinoza resalta la caracterización que dicho filósofo hace de los cuerpos en la *Ética*. Llyod, en su artículo "Dominance and Difference..."[9], se dedica principalmente a diferenciar la teoría de los cuerpos spinozista del dualismo cartesiano. Allí sostiene que hay más en el hecho de ser varón o mujer que la anatomía[10] y, por lo tanto, esta sería una diferencia crucial entre la doctrina spinozista y la cartesiana, dado que esta última consideraba la diferencia sexual como algo meramente corporal que no tiene injerencia en las almas. Según Lloyd, la diferencia sexual desde una perspectiva spinozista valdría tanto para las almas como para los cuerpos ya que Spinoza postula el paralelismo entre los atributos pensamiento y extensión[11].

---

[5] Cf. *Ibídem*.
[6] Cf. *Ibid*., pp. 174-175.
[7] Butler, J., "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory", *Theatre Journal*, Vol. 40, No. 4, 1988, pp. 519-531.
[8] Cf. Sharp, H., *op. cit*., p. 44.
[9] Lloyd, G., "Dominance and Difference. A Spinozistic Alternative to the Distinction Between 'Sex' and 'Gender'" en Gatens, M., *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*, Pennsylvania, Penn. State Uni. Press, 2009. Otras autoras que también centran su recepción de la doctrina de Spinoza en la noción de cuerpo son Larrauti (Cf. Larrauri, M., *Spinoza y las mujeres*, Valencia, Fundación Instituto Shakespeare / Instituto de Cine y RTV, 1989) y Vacarezza (Cf. Vacarezza, N., "Cuerpos, comunidades y politica. Aportes de Baruch Spinoza a los problemas contemporáneos del feminismo", *X Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres y V Congreso Iberoamericano de Estudios de Género*, Lujan; 2010).
[10] Cf. Lloyd, G., *Op. Cit*., p.38.
[11] Cf. *Ibídem*.

Balza, por su parte, en "Los feminismos de Spinoza: corporalidad y renaturalización"[12] hace hincapié en el hecho de que una política construida con base en la ontología spinozista da cuenta del carácter cultural e histórico de los cuerpos[13]. A su vez, dicha política evitaría considerar la naturaleza biológica como un *a priori*[14]. Así lo sostiene: "la idea de que el cuerpo siempre se halla en un contexto social, en tanto que se compone con otros cuerpos, ayuda al feminismo a examinar la opresión de las mujeres desde esta perspectiva, ya que la libertad para Spinoza es una cuestión colectiva y no individual..."[15].

Irigaray, por su parte, se centra en la noción de cuerpo de Spinoza pero no realiza una valoración positiva de la filosofía spinozista. En el octavo artículo de *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza* llamado "The Envelope"[16] contrapone la sustancia spinozista como autocausada a los humanos carentes de esta característica. Estos, por lo tanto, no podrían proveerse su propio "envoltura" (*envelope)*. De este modo, siempre según Irigaray, los varones encontrarían su propia "envoltura" en las mujeres y a la vez despojarían a las mismas de la suya propia. Para dicho propósito, la autora resalta la no interacción de los atributos. Según Irigaray, en la doctrina de Spinoza, un cuerpo no es limitado por un pensamiento y viceversa. Dado el paralelismo de los atributos un cuerpo y una idea nunca intersectarían y, justamente, la cuestión de la diferencia sexual requiere –para Irigaray– una reconsideración de la escisión entre cuerpo y pensamiento[17].

Finalmente, Irigaray termina defendiendo una interpretación dualista del paralelismo spinozista. Según la autora, habría en la filosofía de Spinoza una jerarquía entre alma y cuerpo en detrimento de este último y de aquellas subjetividades asociadas por la historia de la filosofía occidental a él, esto es, las mujeres.

Dado lo anterior, el artículo que le sigue al de Irigaray en *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza* plantea una objeción a su

---

[12] Balza, I., "Los feminismos de Spinoza: corporalidad y renaturalización", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 63, 2014, pp. 13-26.
[13] *Ibid*., p. 15.
[14] Cf. *Ibid*., p. 21).
[15] *Ibid*., p. 17.
[16] Irigaray, L., "The Envelope", en Gatens, M., *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*, Pennsylvania, Penn. State Uni. Press, 2009.
[17] Cf. *Ibid*., p. 158.

lectura. En su texto "Re-reading Irigaray's Spinoza"[18], Donovan refuta el supuesto dualismo que según Irigaray habría en Spinoza y atribuye la postura de Irigaray a una carencia de comprensión de la ontología spinozista. Según la autora, Irigaray no logra ver en Spinoza la superación al dualismo que tanto busca. Acto seguido, Donovan se dedica a ver las semejanzas entre nuestro filósofo e Irigaray, sobre todo en lo que respecta a la valoración de los cuerpos.

Una tercera línea de recepción de Spinoza toma como concepto fundamental la noción de deseo spinozista. Dentro de las autoras que se centran en dicha noción podríamos enumerar a Grozs, Braidotti y Butler. Grosz en "Refiguring Lesbian Desire"[19] toma la noción de deseo spinozista como piedra de toque para pensarlo sin que éste sea considerado como carencia[20]. Esta noción será central para el objetivo de su capítulo considerando que, para la reconfiguración del deseo lesbiano, Grosz aboga por rechazar la tradición freudiana optando por un deseo inmanente y activo que la autora rastrea partiendo de Spinoza y pasando por Nietzsche, Deleuze y Guattari. Grosz caracteriza el deseo freudiano como inherentemente masculino y rechaza el mismo en aras de pensar el deseo lesbiano en términos de cuerpos, placeres, superficies e intensidades. De este modo, Spinoza será central para la caracterización que hace Grosz del deseo en tanto que fuerza de producción positiva, acción que crea cosas, hace alianzas, y forja interacciones[21].

Braidotti, por su parte, en su libro *Metamorfosis*[22], retoma el deseo spinozista como posibilidad de pensar una deseabilidad encarnada que anhela la transformación más allá de la economía libidinal de la compensación. Este nuevo sujeto encarnado desearía activamente la metamorfosis constante del yo, de la sociedad y de sus representaciones; deshaciendo, a su vez, la trampa hegeliana –siempre según Braidotti– del deseo como carencia[23].

---

[18] Donovan, L., "Re-reading Irigaray's Spinoza", en Gatens, M., *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*, Pennsylvania, Penn. State Uni. Press, 2009.
[19] Grosz, E., "Refiguring Lesbian Desire" en *Space, Time and Pervertion, Essays on the Politics of Bodies,* London, Routledge, 1995.
[20] Cf. *Ibid.* p. 97.
[21] Cf. *Ibid.* p. 97. p. 179.
[22] Braidotti, R., *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, trad. por Ana Varela Mateos, Madrid, Akal, 2005.
[23] *Cf.* Braidotti, R. *ibid*. pp.98-99

En *Senses of the Subject*[24] Judith Butler le dedica un capítulo a Spinoza titulado "The Desire to Live. Spinoza's 'Ethics' under Pressure". Allí afirma que el deseo en la filosofía política de Spinoza es deconstruido y sólo puede ser entendido si a la vez entendemos la vida en común que el deseo desea. Butler resalta el hecho de que "perseverar en el ser" no puede ser leído en Spinoza como una perseverancia de una persona singular. La autora busca indagar las implicancias éticas del deseo de vivir sostenido por Spinoza. Y, considerando la ontología spinozista, sostiene que el deseo no sólo desea perseverar en el propio ser, sino como una prolongación de la posibilidad de esa perseverancia. Es por esto que no puede no desear la vida en común. Ahora bien, la vida en común que el deseo desea únicamente puede ser tenida en cuenta, según la autora, si consideramos cómo la singularidad se desarrolla en y a través de lo que Spinoza llama multitud[25].

La cuarta línea de recepción spinozista se centra en la noción de afecto. Aquí Dale[26] propone –basándose en la ontología de Spinoza– el análisis de los individuos según acuerdos y desacuerdos entre los cuerpos. La autora resalta la lectura de Gatens, según la cual el reduccionismo sexual pertenece a un sistema de clasificación ajeno a Spinoza, para sostener que, cuando los individuos son juzgados por su contexto afectivo, la idea de que ser implica ser sexuado desaparece[27].

2. Algunas posibles objeciones

En primer lugar, compartimos con Sharp la afirmación de que Spinoza se diferencia de otros filósofos de su época al no plantear un antagonismo entre razón y naturaleza. También coincidimos en que dicho antagonismo conlleva a postular una dicotomía entre el libre albedrío y las tendencias naturales, dicotomía de la que Spinoza quedaría exento. Lo que podríamos llegar a considerar problemático

---

[24] Butler, J., *Senses of the Subject*, Nueva York, Fordham University Press, 2015.

[25] "As we turn to Spinoza´s political philosophy, we find that desire is deconstituted from another direction. We can understand how the desire to live runs the risk of decontituting the self only once we understand the common life that desire desires. This common life, in turn, can perhaps be properly understood only if we make the move from ethics to politics and to a consideration of how singularity thrives in and throught Spinoza refers to as the multitude." (Butler, J., *Senses of the Subject*, *ibid*., p.77).

[26] Dale, M., "A Queer Supplement: Reading Spinoza after Grosz", *Hypatia*, Vol. 14, No. 1 (999), Indiana University Press, pp. 1-12.

[27] Cf. *Ibid*., pp.7-8.

de esta interpretación es que por momentos Sharp toma el concepto "naturaleza" como si fuese algo primigenio y opuesto a la cultura, esto es, a algo que se consideraría como lo propiamente humano –sobre todo cuando habla de fuerzas naturales, concepto que no queda del todo claro. Caeríamos, de este modo, nuevamente en una dicotomía, la de naturaleza/cultura, que sería imposible de pensar desde una postura spinozista. Hablar de fuerzas naturales como opuestas a algo propiamente humano, cosa que a nuestro entender hace Sharp, sería problemático dada la propia noción de naturaleza que nos brinda Spinoza.

En cuanto a la recepción de Spinoza centrada en la noción de cuerpo que realiza Lloyd, por nuestra parte, podemos objetar que en dicho artículo el paralelismo no es tan claro cuando la autora sostiene que las almas reflejan la sociabilización de los cuerpos[28]. Por el contrario, las almas no podrían reflejar sino expresar en otro atributo lo mismo, dado que alma y cuerpo son una sola y misma cosa. Por lo tanto las almas no pueden reflejar la sociabilización de los cuerpos, a menos que aceptemos caer en un dualismo con jerarquía del atributo extensión por sobre el atributo pensamiento; dualismo en el que la sociabilización de los cuerpos sea primigenia respecto a las ideas de esos cuerpos, es decir, las almas. Y esto último es lo que rechazamos de manera rotunda.

A su vez, si bien Lloyd pretende evitar caer en esencialismos, sin embargo, al hablar de continuidad entre el cuerpo natural y el cuerpo social; su concepto de "natural" no parece coincidir con el spinozista, dado que ella misma lo contrapone a "social". Centrándose en el paralelismo propuesto entre el alma y el cuerpo en la obra de Spinoza, la autora asocia lo que llama "el sexo corporal" con el género asignado en el nacimiento (o antes) y el alma en paralelo. Nuestra objeción principal sería, entonces, que dicha interpretación del paralelismo, si bien pretende destacar el carácter cultural de la conformación identitaria, pareciera asumir todas las identidades como identidades cissexuales.

En resumen, respecto del artículo de Llyod, reiteramos nuestro acuerdo en que, tal como sostiene la autora, el sistema dualista cartesiano no permite pensar géneros socialmente producidos. Sin embargo, Lloyd va un poco más lejos sosteniendo que por el hecho de ser seres humanos corporales, tenemos diferentes

[28] Cf. Lloyd, G., *op. cit.*, p. 38.

sexos[29]. Y, si bien ser un cuerpo implica ser un cuerpo sexuado, dado el sistema de géneros actual, la afirmación de Llyod nos podría llevar a naturalizar (en el sentido cotidiano del término) el sistema de géneros y otorgarle cierta necesidad quitándole, a su vez, su carácter político.

En cuanto a las autoras que se centran en la noción de deseo, la interpretación de Braidotti se nos vuelve problemática en un punto. Ésta sostiene, a pesar de su reivindicación de Spinoza en aras de superar el dualismo, que el deseo es lo que hace que el alma y el cuerpo estén adheridos[30]. Es necesario recalcar que la autora olvida que el alma es la idea del cuerpo, pero que no hay ningún tipo de supremacía entre ambos, al ser estos una sola y misma cosa vista desde distintos atributos; por lo tanto, no podrían estar adheridos por el deseo. Por otro lado, cabe aclarar que, si bien la lectura de Butler nos parece muy plausible, no obstante, la encontramos problemática en un punto. El problema surge cuando la autora sostiene que el deseo de perseverar en el ser implica la vida en común pero el cuerpo retorna como una condición inextirpable de singularidad[31]. Tal como podemos ver, nuevamente caemos en consideraciones dualistas. Teniendo en cuenta el paralelismo spinozista ya mencionado, la conformación de un individuo mayor se da tanto en el atributo pensamiento como en el atributo extensión[32]. Conforme a lo anterior, vale la pregunta sobre la afirmación de Butler: ¿cómo podría el cuerpo resistir el deseo o la vida en común que el deseo desea? ¿Acaso no estaría equiparando Butler el deseo con algo meramente anímico?

---

[29] Cf. *Ibid*., p.39

[30] "La mente y el cuerpo actúan al unísono y están adheridos por lo que Spinoza denomina *conatus*, es decir, el deseo de devenir y de aumentar la intensidad del propio devenir" Braidotti, R., *op. cit*. p. 168.

[31] "Desire to persevere in one's being implicates one in a common life, but the body returns as an ineradicable condition of singularity, only to bear precisely the desire that undoes the sense of one body or, indeed, or one'self, as purely or enduringly one's own." Butler, J., *Senses of the Subject*, *op. cit.*, p. 83.

[32] Butler hace mención de la doble atribución que Spinoza sostiene respecto a la conformación de un individuo, pero enfatiza la afirmación spinozista de E IV, prop. 18, esc., es decir, enfatiza que la conformación de un individuo mayor es respecto a los individuos que lo conforman *como si fuesen* una sola alma y un solo cuerpo. Así, pues, según Butler, la unidad del individuo conformado sería sólo conjetural.
Basándose en E V, prop. 21, a saber: "El alma no puede imaginar nada, ni acordarse de las cosas pretéritas, sino mientras dura el cuerpo", Butler afirma la resistencia del cuerpo según su lectura de Spinoza en tanto que autor materialista. Desde esta interpretación, habría en Spinoza una persistencia radical no conceptualizable del cuerpo.

Por último, en cuanto a la propuesta de Dale basada en la noción de afecto, si bien es una interpretación plausible de la afectividad spinozista, no obstante, consideramos que los afectos de un individuo no son independientes de los otros cuerpos con los que se encuentra ni de su entorno en general. Por lo tanto, los afectos no van a ser independientes del sistema de géneros en el que un individuo se encuentre. De este modo, los afectos no pueden ser analizados por fuera del sistema en el que un cuerpo (y por lo tanto un alma) está inmerso.

Determinado sistema de relaciones, como el de géneros, va a favorecer el aumento de potencia, esto es, la alegría; o bien, va a favorecer la disminución de la potencia, la tristeza. Aunque la asignación de géneros sea imaginaria[33], no por eso puede ser omitida del análisis afectivo. En este sentido, es imposible analizar los afectos de manera aislada, como parece indicar Dale. Por este motivo no consideramos del todo satisfactoria su interpretación.

Consideraciones finales

Sin pretender hacer un análisis acabado o exhaustivo, hemos presentado la centralidad que tuvieron las nociones de naturaleza, cuerpo, deseo y afecto en la recepción de la filosofía spinozista por parte de autoras feministas y de teoría de géneros. Mostramos, a su vez, los puntos que consideramos problemáticos en dicha recepción. Podemos sostener al respecto que las distintas recepciones, sus énfasis e interpretaciones se basan en los objetivos políticos particulares que tienen a la hora de abordar la doctrina de Spinoza.

Ahora bien, dada la extensión del presente trabajo, nos vemos en la obligación de relegar una sección propositiva, siendo ésta objeto de publicaciones futuras. Sin embargo, consideramos que nuestro interés por la recepción que ha generado la obra de Spinoza en el campo de los feminismos y las teorías de géneros no tiene como fin la mera enumeración. Que dicha filosofía sea una fuente de disputas nos habla de su actualidad y su potencia; nos muestra también que cada autorx –para retomar el epígrafe– dice lo que dice y además más y otra cosa. Esperamos habernos centrado en este último punto.

---

[33] A dicho respecto Cf. Aguilar, C., "*Ausencia de asignación de género en la ontología de la inmanencia"* en Gaudio, M.; Solé, María J.y Ferreyra, J. (ed.), *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze*, RAGIF Ediciones, Buenos Aires, 2018, pp. 149-161.

PROLEGÓMENOS SOBRE ESTÉTICA Y VIDA COTIDIANA: LA CONVIVENCIA ENTRE SPINOZA Y MARX.

Daniela Cápona González[1]

Definir el campo de la vida cotidiana a partir de Spinoza y Marx es definir el horizonte de acción y pasión de los hombres, es definir cómo las pasiones que se dan en la experiencia vivida configuran determinadas formas de espaciamiento y constitución de la corporalidad y del intelecto que se revelan históricamente como modos específicos de la potencia, que, si bien se enmarcan en el campo de la imaginación, es un ámbito en donde lo político se manifiesta en la latencia del conflicto, tal como afirma Negri al identificar imaginación y política. Estamos hablando aquí de estética en su sentido primigenio, en el orden de la sensibilidad, de aquella que proviene de los sentidos, y en donde la corporalidad se comprende como espaciamiento o exteriorización del cuerpo mediante los afectos, no sólo porque los hombres requieran de un comercio afectivo y corporal para existir, lo que supone la existencia de la comunidad, sino que además porque "el alma humana percibe, junto con la naturaleza de su propio cuerpo, la de muchísimos otros" y "las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más bien la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores"[2]. Estas proposiciones nos revelan la necesidad en

---

[1] Dra.© Filosofía Mención Estética y Teoría del Arte de la Universidad de Chile. Investigación financiada en el marco del proyecto de investigación CONICYT-PFCHA/ Doctorado Nacional/ 2018 - Folio 21181516. Este texto constituye el núcleo del artículo: "Para una estética de la vida cotidiana: Naturaleza, potencia y cuerpo en Spinoza y Marx", texto que será publicado en el número 49 de *Revista Alpha, Revista de Artes, Letras y Filosofía,* correspondiente a la edición del segundo semestre de 2019.

[2] Spinoza, B. *Ética*. Madrid: Alianza, 2009. Trad. Vidal Peña. E, II. Prop. XVI. Cor. I y II. p.139. En adelante se seguirá la misma traducción de esta obra, explicitándose a pie de página sólo la nomenclatura spinoziana respectiva.

Spinoza de la alteridad, una alteridad que siempre es constitutiva[3]. El mundo se nos ofrece como la posibilidad, en términos de Giannini, de una autognosis[4], la cual para él sólo se logra superando la imaginación pues ésta es considerada un obstáculo para el verdadero conocimiento y el verdadero bien. Sin embargo, esta lectura propone a un Spinoza racionalista que niega el conflicto, que niega lo político en cuanto propone el ideal de la comunidad del sabio: la tarea propedéutica del TIE se nos ofrece como un proyecto político, tal como afirma Giannini, más no desde la óptica de la razón, o de la razón que Giannnini nos quiere proponer. La lectura que proponemos adhiere más bien a la de Gabriel Albiac, para quien "la tarea del político sería establecer una economía tolerable de dichos conflictos de deseo"[5], y no la pretensión de una multitud racional, pues tal como evidencia Spinoza en las primeras páginas del TP, esto constituye la utopía del siglo dorado de los poetas[6]. Se evidencia entonces que lo político está mediatizado siempre por el conflicto, configurado por la multiplicidad de deseos que pugnan entre sí –pues todo deseo difiere del deseo del otro-, pese a si estos son determinados adecuada o inadecuadamente, pues tal como propone en E, III, prop. IX, el *conatus* no se guía por un criterio epistemológico. Lo político está siempre sujeto a la heterodeterminación de los afectos, y es por ello que siempre remite a la lógica del deseo que opera en la imaginación. Ante este preámbulo, si bien las intenciones expresas que Spinoza invoca en la escritura de sus obras es otra, pareciera ser que lo que le preocupa es cómo los hombres actúan como lo hacen –considerando este actuar en forma laxa-, y por qué lo hacen de tal determinada manera. Se nos viene a la cabeza inmediatamente la famosa frase del TTP:

> …el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que

---

[3] Cfr. De Pablos, R. "El deseo de razón y la alteridad constitutiva. Apuntes sobre el ser humano en la Ética de Spinoza". Revista *Co-herencia* Vol. 15, No 28 Enero - Junio de 2018, pp.245-269.

[4] Giannini, H. "De la liberación a la libertad (Teoría de la Sociedad en Spinoza". En *Teoría*. n. 4 junio 1975. p. 19-32. Consultado de https://revistas.uchile.cl/index.php/TRA/article/view/41591/43103.

[5] Albiac, G. *Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político: De Maquiavelo a Spinoza*. Madrid: Ed. Tecnos, 2011.p. 242.

[6] *Tratado Político*. Madrid: Alianza, 2010. Trad. Atilano Domínguez. TP. I, §5. p.87.

> luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre[7].

Este cuestionamiento central en la obra de Spinoza es una pregunta sobre la vida cotidiana de los hombres, sobre cómo cambiar esta forma estética de habitar el mundo, cómo cambiar no sólo el entendimiento, renovarlo, sino también el cuerpo y sus prácticas, las cuales configuran por su parte el modo en que se vive en comunidad según el contexto histórico-político y social, al mismo tiempo que permiten su reproducción. Podríamos decir que la preocupación esencial para Spinoza en lo que concierne a su análisis de los afectos y ciertas partes de sus análisis políticos corresponde a la vida cotidiana, a aquella más simple pero compleja, eminentemente política, que en su plasticidad por la heterodeterminación afectiva, la misma constitución plástica de los cuerpos simples y complejos así como de los individuos compuestos, y el grado de potencia e impotencia que generan, configuran una forma de servidumbre útil, en la lectura de un estructuralismo de las pasiones, como diría Frédéric Lordon[8].

Si bien la nomenclatura marxiana es distinta de la de Spinoza, podemos ver que en el fondo hay un proyecto común: no sólo fundar una nueva antropología como prolegómenos a toda crítica de la economía política, como lee Carlos Casanova[9] en *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844, en donde habría una antropología indistinguible o constitutiva de una estética de los sentidos, y en la cual "el hombre es, según Marx, ese ser que sólo existe en el modo de la praxis de sus sentidos, extrañado o apropiado, y confiado a lo posible en esa praxis de sí"[10]. Se trata además de revelar las condiciones de la vida humana en el marco de la producción capitalista y su inserción en el circuito del trabajo abstracto, el valor y el capital. Ahora bien, en lo que respecta a lo primero y centrándonos en el concepto de producción, Marx nos va a decir que: "La vida productiva es, sin embargo, la vida genérica. Es la vida que crea vida. En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una

---

[7] *Tratado Teológico-político.* Madrid: Alianza, 2008. Trad. Atilano Domínguez.p.64.
[8]Cfr. Lordon, F. *La sociedad de los afectos. Por un estructuralismo de las pasiones.* Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2018.
[9] Casanova, C. *Estética y producción en Karl Marx*. Santiago: Metales Pesados, 2016. p.7.
[10] Casanova, C. *Estética y producción en Karl Marx*. Ibid. p.8.

especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre"[11]. La vida que crea vida es aquella en la cual el hombre se afirma a sí mismo y a su praxis como actividad creadora, como potencia reapropiada para-sí y los otros (cuestión que el proletario no puede realizar, sólo el obrero en tanto deviene mercancía puede hacerlo, pero de forma trunca o incompleta, porque finalmente su consideración como individuo nunca es total en la medida en que no son dueños de sus propias fuerzas según el discurso liberal, que finalmente ve la posesión desde su aspecto cósico y material como propiedad privada), tal como se comprende la acción en Spinoza como la posesión formal de la potencia de actuar. Si bien, como nos dice Balibar, hay una conjunción teórica en Marx en lo que respecta al concepto de producción, fusionando los sentidos de *praxis* y *poiesis*, podemos afirmar que es la relación de proporcionalidad entre ambos tipos y la forma en que se determina a producir a nivel estructural lo que deriva en una consideración negativa de ésta. De allí que no toda producción en general o *a priori* sea negativa, sino ciertos tipos específicos, como el modo de producción capitalistas. En este sentido, es también y más propiamente el Marx de *El capital* el que nos va a hablar sinuosamente, de modo discreto, sobre la vida cotidiana. Si bien el foco de análisis de esta obra recae en la crítica de la economía política, en conceptos como los de valor, trabajo, dinero, fetichismo, capital, entre tantos, esta gran articulación conceptual parece tener otro rumbo y consecuencia: no sólo un análisis económico que explica cómo opera el capital, sino las consecuencias que éstos tienen para los hombres en sus prácticas cotidianas, en su habitar el mundo, en cómo despliega sus sentidos y es alienado en el trabajo, en el consumo improductivo, en las condiciones en las cuales es reducido no a un estatuto humano sino útil. La carnicería humana[12] de la que habla Marx al referirse al trabajo abstracto, así como diversas metáforas que comparecen a lo largo de esta obra, parecen poner nuevamente el foco en los hombres, en su vida cotidiana ceñida y sumida al orden del capital, en cómo este sistema de producción y reproducción social los configura estéticamente en sus prácticas y cuerpos, en su disciplinamiento, tomando los términos de Foucault,

---

[11] Marx, K. *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza, 2010. Trad. de Francisco Rubio Llorente, p.112.
[12] Marx, K. *El capital*, T1/V1. México: Siglo XXI eds., 2013. Trad. Pedro Scaron. p.293

mas en otro sentido, tornándose cuerpos dóciles, eficaces, productivos pero sumidos a una pobreza y a la instauración de una nueva consideración antropológica que viene a descuadrar la naturaleza humana de la que él mismo hablaba en 1844.

Si bien, podemos ver que Spinoza y Marx con-viven en este diagnóstico, no es la simple coincidencia la que nos convoca para tal asociación. La vida cotidiana, como la comprendió Henri Lefebvre, uno de los pioneros en este tipo de análisis, era "la región de la apropiación por el hombre no tanto de la naturaleza exterior como de su propia naturaleza" –es decir, de la reapropiación de sus fuerzas y corporalidad escindida de sí misma por el espectro real del capital, cuyo aspecto religioso no aborda sólo ideologías sino también el ámbito performativo de los cuerpos- cabe hoy preguntarse si acaso es hoy esta vida cotidiana un espacio de resistencia, cuando la estandarización de las prácticas sociales han permitido que, siguiendo a Adrián Scribano, el trabajo se traduzca en una expropiación de energías que se hace al hombre como uno a imagen del capital, es decir, "como actividad sensible de la cual se le enajena al hombre todo aquello que supere la mínima reproducción vital. La expropiación de energías es la base de una regulación sistemática de las sensaciones: la vida es pura disciplina fabril hecha carne"[13]. La economía-política del espacio es a la vez una economía-política del cuerpo, de aquel espacio como producto social, de ese cuerpo como producto social, cuya limitación viene dada por la configuración abstracta y teológica del capitalismo, en su capacidad de constituir dispositivos políticos afectivos e imaginativos que truecan las imágenes para robustecer su poder. Spinoza no está allende este diagnóstico, si bien no es su propósito, alusiones tal como aquella que afirma que:

> el dinero ha llegado a ser el compendio de todas las cosas, de donde resulta que su imagen suele ocupar el alma del vulgo con mayor intensidad; pues difícilmente pueden imaginar forma alguna de alegría que no vaya acompañada como causa por la idea de la moneda[14].

A lo cual le sigue:

---

[13]Scribano, A. *Sociología de las emociones en Carlos Marx.* Raleigh, NC: A Contracorriente, 2016. p.11.
[14] E, IV, Cap. 28. p.377.

> Pero este vicio sólo lo tienen aquellos que buscan el dinero, no por indigencia ni para subvenir a sus necesidades, sino porque han aprendido las artes del lucro, de las que setán enormemente orgullosos. Por lo demás, los tales dan al cuerpo su ración por simple rutina, pero con paquedad, pues creen perder de sus bienes cuanto gastan en la conservación de su cuerpo. Ahora bien, quienes conocen la verdadera utilidad del dinero, y acomodan sus riquezas sólo a sus necesidades, viven contentos con poco[15].

El dispositivo político imaginativo que permitirá esta operación de condensación objetual es la superstición, que en cuanto afecto tiene una materialidad específica y determinada, logrando constituir campos de pasión corporal y cognitiva por el hecho que "la superstición (…) parece admitir que es bueno lo que reporta tristeza y malo lo que proporciona alegría"[16], como dice Spinoza[17]. La imaginación como fundamento y ámbito basal de la existencia social y política, cuya experiencia vivida constituye aquello que Henri Lefebvre llamó espacios de representación –la esfera afectiva de lo vivido y los deseos como reapropiación- es tergiversada por el poder que tienen las imágenes hoy en día en el espacio público, la imagen-mercancía disloca la potencia afirmativa del deseo y del *conatus* para hacer reverencia a la construcción del sujeto capitalista, en donde tal como afirma Fischbach, todo sujeto y todo devenir sujeto "es esencialmente una reducción a la impotencia". El poder del dinero mistificado en la imagen e imaginación, hacen de las mercancías, tal como Spinoza afirmó este nuevo compendio de todas las cosas, en donde el amor como alegría acompañada de la idea de una cosa exterior, es ahora fijado en este orden contingente de la moda mercantil, un deseo de amor fijado en la exterioridad y no el verdadero bien, lectura que bien hace Giannini, más atribuyéndola a todos los objetos sensibles –incluso aquellos esenciales- y no al ámbito de las mercancías. El amor sería aquí –comprendido desde la posesión- un acto inminente de violencia. Siguiendo estas premisas y la lectura de Mezzadra, se puede argüir que dinero y fuerza de trabajo

---

[15] E, IV, Cap. 29. pp377-378.
[16] E, IV. Cap. 31. ñp. 378-379.
[17] Un análisis contemporáneo de la superstición dentro del capitalismo la hemos realizado en: Cápona, D. "El papel político de la superstición y el deseo en Spinoza: consideraciones actuales sobre el capitalismo" en Revista *Ideas y Valores,* Volumen 67, Número 168, pp. 177-197, 2018.

no son para Marx sólo categorías económicas, sino más aún antropológicas, en cuanto indican los dos modos en virtud de los cuales los individuos se producen como propietarios de sí: "el campo de la subjetividad moderna aparece así (...) como una escisión. A la potencia (fuerza de trabajo) se opone el poder (dinero)"[18].

Ahora bien, si Marx afirma que "la esencia no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales", es porque el deseo en su manifestación y exteriorización material y cognitiva configura un espaciamiento de sí respecto del mundo, de sus objetos y de los demás individuos. Este espaciamiento como praxis de sí, como afectar y ser afectado que permite el conocimiento de la propia naturaleza, configura formas de habitar el mundo desde su producción corporal como ser humano, y como como finito, en su plasticidad productiva respecto de sí mismos y los demás, sea adecuada o inadecuadamente. Si para Heidegger habitar es una forma de decir o en la cual se manifiesta el ser claramente desde la fenomenología, para Spinoza y Marx habitar –especulativamente hablando- es la forma en que los individuos se producen a sí mismos y al mundo objetivamente, no expresan el ser sino que su propia posibilidad social de ser, su actividad, la cual bien puede ser adecuada o inadecuada, apropiada o alienada. Se trata siempre de una práctica transformadora que procura aumentar la potencia en vistas a la creación, a la vida que produce vida, en un acto político de resistencia a la dominación o configuración potencial *alterius juris*. La imagen mistificada al servicio de la alienación y escisión es aquella que propaga la impotencia, en cuanto que si la imagen es utilizada como dispositivo político, su poder se establece como soberano de las prácticas sociales, "pues el hombre imagina *necesariamente* todo cuanto imagina que no puede hacer, y esta imaginación lo conforma de tal manera que realmente no puede hacer lo que imagina que no puede"[19]. Pero la imagen en sí misma no es sólo conocimiento inadecuado, en ella está también la latencia positiva de la apropiación, pues el hombre siempre busca afirmar su potencia incluso cuando realmente la niega, teniendo en sí misma una cuota de historicidad. Esta operación potencial de la imagen pugna contra su poder o inadecuación. La imaginación se revela como el

---

[18] Mezzadra, S. *La cocina de Marx. El sujeto y su producción*. Buenos Aires: TintaLimón, 2014. Trad. de Diego Picotto. p.89.
[19] E, III. D.A. XXVIII. p.271.

ámbito en disputa del deseo colectivo, en donde la búsqueda de ser *sui juris* es también la lucha por la reapropiación de la potencia –no perdida originariamente, sino que en su pugna contra la fortuna y contingencia propia de la imaginación- y la restitución de la escisión de la corporalidad y sensibilidad. El cuerpo fuera de sí es aquel determinado por otro en virtud del trabajo abstracto y la moda mercantil, el entendimiento fuera de sí es aquel maquinado por las imágenes-mercancía.

En virtud de esta lectura hay una conclusión común: la imposibilidad de pensar la comunidad por el hecho de que hay una alienación basal de la potencia social. Marx lo que realiza es una teoría de la potencia, o mejor dicho, elabora las bases para pensar una teoría de la potencia en el marco de este nuevo régimen de dominación propagado por la mercancía y el dinero como formas del valor que rigen un nuevo orden social, que es a la vez la instauración de una nueva ontología, pues el capitalismo trastoca la esfera de lo sensible –en el régimen del trabajo, en la *techné* del hombre, en las relaciones sociales que lo median- estableciendo una ontología de las cosas. Se trata de un nuevo "poder constitutivo del mundo: el mundo estructurado por las relaciones de intercambio en el que un nuevo modo de ser de lo sensible tiene lugar"[20]. Es en virtud de este nuevo régimen que la potencia de los cuerpos es alterada, violentada y reformulada, pero también alineada a un deseo-amo que es el deseo-capital o deseo-mercancía[21]. Es desde este prisma que se configura una nueva ontología que viene a suplantar la teoría de la potencia como esencia del hombre para establecer un nuevo régimen de lo sensible, en donde el habitar toma un aspecto cósico y abstracto, que deriva al mismo tiempo de la configuración espacial que adquieren estas mercancías en la cotidianidad. Lo que acontece es una nueva configuración y forma de experiencia urbana, en donde la inversión –por el afecto de superstición- en tanto naturalizada, plantea nuevas lógicas de poder para ejercer una dominación en los distintos ámbitos de la vida del hombre, no sólo el cuerpo, sino también su alma. Marx nos dirá que:

> El capital-ganancia o mejor aún, capital-interés, suelo-renta de la tierra, trabajo-salario, en esta trinidad

[20] Casanova, C. Estética y producción en Karl Marx. Ibid. p.97.
[21] Cfr. *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015. Trad. Sebastián Puente.

económica como conexión de los componentes del valor y de la riqueza en general con sus fuentes, está consumada la mistificación del modo capitalista de producción, la cosificación de las relaciones sociales, la amalgama directa de las relaciones materiales de producción con su determinación histórico-social: el mundo encantado, invertido y puesta de cabeza donde *Monsieur le Capital* y *Madame la Terre* rondan espectralmente como caracteres sociales y, al propio tiempo de manera directa, como meras cosas.

A partir de lo cual concluye:

> El gran mérito de la economía clásica consiste en haber disuelto esa falsa apariencia, esa superchería, esa autonomización recíproca y ese esclerosamiento de los diferentes elementos sociales de la riqueza, esa personificación de las cosas y cosificación de las relaciones de producción, esa religión de la vida cotidiana[22].

Sin embargo parece haber otra vida cotidiana que puede leerse desde el análisis de la corporalidad y su determinación histórica y localizada[23], fuera de la religión para Marx, y fuera de la teología para Spinoza. ¿Cómo analizar una estética de la vida cotidiana? Analizando los espacios como productos sociales, y a los hombres como productos de sí mismos en el marco de la sensibilidad y la ofuscación de ésta de ser doblegada en su totalidad a partir del deseo de afirmación, es decir, desde la resistencia. Si bien la dominación se ejerce estéticamente sobre los cuerpos, también hay formas estéticas alternativas realmente performativas, transformativas, que, en su resistencia, en su inserción en las imágenes no se tornan dóciles, sino potentes a pesar de lo inadecuado, y que en su conflictividad no pueden sino afirmarse contra la sumisión, la cual, como sabemos, nunca es voluntaria. Si la vida es el foco con-junto de este tipo de análisis, es porque tiene consideraciones no sólo políticas, sino ante todo antropológicas y

---

[22] Marx, K. [Engels, F]. *El capital. T3/Vol8. El proceso global de la producción capitalista.* México: Siglo XXI Eds., 2009. Trad. León Mames. p.1.056.

[23] Un análisis desde esta óptica la hemos realizado en: Cápona González, D. "Cuerpo, trabajo, fetichismo: estética y religión de la vida cotidiana en Marx". En *Revista Cerrados* del programa de Postgrado en Literatura de la Universidad de Brasilia (UnB), v.27. n.47 (2018): "Marx: arte, literatura e práxis". Pp.30-57.

sensibles que muestran a los cuerpos en su plasticidad productiva –así como destructiva[24]-, tanto como un modo finito que tiene su propia teoría de la corporalidad, o como un ser sensible producido históricamente, ambas lecturas nos proponen que el cuerpo no es algo fijo o determinado, en donde la dominación sería la catástrofe ante la cual los cuerpos dóciles, inmovilizados, nada tienen más que hacer, sino que nos revelan su capacidad estética transformativa, en donde la vida cotidiana es el *locus* para una reforma no sólo del entendimiento, como dice Spinoza, sino que también, y ahora con Marx, una reforma de los cuerpos, una reforma de la imaginación, lo cual no implica su ascenso necesario a la razón o su desintegración en esta última, sino una cierta potencia latente, transformativa de lo real, y no un mero estatismo como determinada forma de estar-en-el-mundo.

[24] Si bien el término de plasticidad ha sido trabajado por Catherine Malabou, y en relación a Spinoza a realizado un análisis entorno a la plasticidad destructiva, no adherimos, en este punto, a tal conepción de plasticidad, ya que en el caso presente apelamos a una cierta productividad de la plasticidad y no a su carácter destructivo, lo que no obstante no quita que lo posea. Cfr. Malabou, C. *Ontología del accidente. Ensayo sobre la plasticidad destructiva*. Santiago: Pólvora, 2018. Trad. Cristóbal Durán.

XIV Coloquio Internacional Spinoza y las Américas

Repensar la potencia revolucionaria de la Modernidad

Organización

Coordinadora General:
Dra. © Daniela Cápona (UCH)

Comité organizador:
Dr. Braulio Rojas (CEA- UPLA)
Dr. Patricio Landaeta (CEA-UPLA)
Dra. Nicole Darat (UAI)
Mg. Salomé Rojas (UV)
Dr. Jaime Bassa (UV)
Dra. Nicole Selame (UV)
Dr. © Arturo Aliaga (PUCV)
Dra. Lorena Zuchel (UTFSM)

El
XIV
Coloquio
Internacional
Spinoza y las Américas
tuvo lugar en Viña del Mar y
Valparaíso de Chile, entre el 20
y 24 de Noviembre de 2017. Con el
apoyo institucional y mancomunado de
las Universidades de la región, a las cuales se
les agradece encarecidamente su apoyo
para la realización de la versión
décimocuarta de este evento
en Latinoamerica,
y por primera
vez, en
Chile.

* * *