Spinoza en las orillas

XVII Coloquio Internacional Spinoza

Guillermo Ricca, Valentin Ariel Brodsky y Tomás García
Editores

1,2 y 3 de diciembre de 2022
Hotel Luz y Fuerza de Villa Giardino
Córdoba

ISBN 978-987-688-561-4
e-book
UniRio editora

Spinoza en las orillas : XVII Coloquio Internacional Spinoza / Guillermo Ricca ... [et al.] ; Editado por Guillermo Ricca ; Valentin Brodsky ; Tomás García. - 1a ed. - Río Cuarto : UniRío Editora, 2024.
Libro digital, PDF - (Actas)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-688-561-4

1. Filosofía Clásica. I. Ricca, Guillermo II. Ricca, Guillermo, ed. III. Brodsky, Valentin, ed. IV. García, Tomás, ed.
CDD 101

2024 © *UniRío editora*
Universidad Nacional de Río Cuarto
Ruta Nacional 36 km 601 – (X5804) Río Cuarto – Argentina
Tel.: 54 (358) 467 6309
editorial@rec.unrc.edu.ar
www.unirioeditora.com.ar

Primera edición: *marzo de 2024*

ISBN 978-987-688-561-4

Esta publicación cuenta con los avales de
Prof. Carlos Balzi (UNC) y Prof. Pablo Olmedo (UNRC).

Este obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución 2.5 Argentina.
http://creativecommons.org/licenses/by/2.5/ar/deed.es_AR

Uni. Tres primeras letras de «Universidad«.
Uso popular muy nuestro; la Uni.
Universidad del latín «universitas»
(personas dedicadas al ocio del saber),
se contextualiza para nosotros en nuestro anclaje territorial
y en la concepción de conocimientos y saberes construidos
y compartidos socialmente.

El río. Celeste y Naranja. El agua y la arena de nuestro
Río Cuarto en constante confluencia y devenir.

La gota. El acento y el impacto visual: agua en un movimiento
de vuelo libre de un «nosotros».
Conocimiento que circula y calma la sed.

Consejo Editorial

Facultad de Agronomía y Veterinaria
Prof. Mercedes Ibañez y Prof. Alicia Carranza

Facultad de Ciencias Económicas
Prof. Clara Sorondo

Facultad de Ciencias Exactas,
Físico-Químicas y Naturales
Prof. Sandra Miskoski

Facultad de Ciencias Humanas
Prof. Graciana Perez Zavala

Facultad de Ingeniería
Prof. Marcelo Alcoba

Biblioteca Central Juan Filloy
Bibl. Claudia Rodríguez
y Prof. Mónica Torreta

Secretaría Académica
Prof. Pablo Pizzi
y Prof. Hugo Aguilar

Equipo Editorial

Secretario Académico: *Pablo Pizzi*

Director: *Hugo Aguilar*

Equipo: *José Luis Ammann, Maximiliano Brito,*
Ana Carolina Savino, Lara Oviedo, Roberto Guardia,
Marcela Rapetti y Daniel Ferniot

Índice

Nota de presentación.
Valentin Brodsky, Tomás García y Guillermo Ricca 7

I. Spinoza en las orillas 9
Obsequium. Notas de lectura.
Guillermo Ricca.....10
Lubianka. Mandelstam, Bujarin, una novela y un poema.
Diego Tatián.....18
Spinoza orillero: una política de encuentros en las militancias populares latinoamericanas.
Mariano Pacheco 28
Poética de lo singular. Poética de la relación en Spinoza: exploraciones en torno a la noción glissantiana de "archipiélago".
Rodrigo Miguel Benvenuto 37
Colón como profeta: una aproximación a una crítica spinozista de la literatura.
Ismael García 45
Matemática en la orilla: Spinoza y la teoría de conjuntos.
Chialvo Mateo, Marengo Cano Mateo 54
Imágenes renuentes y sueños vívidos: una aproximación a la cuestión de los presagios en el pensamiento de Spinoza.
Tomás Ignacio García.....62
Lo cómico se dice de muchas maneras: miradas desde una geometría de la risa.
Franco Cardozo 76
Humanismo crítico.
Mariana Gainza.....82
La sangre y la esfera.
Cristiano Novaes de Rezende 91

II. La cuestión de los afectos.....100
Como a Teoria dos Afetos pode ser encontrada na música de Gonzaguinha: um acesso popular à filosofia de Espinosa.
Deby Caroline Eidam de Almeida.....101
El valor de las pasiones alegres.
Ezequiel Detez 109

A morte por outras lentes: a imanência da filosofia de Espinosa
Ravena Olinda Teixeira.....116
Afectos de la crisis. Angustia y pánico, entre Spinoza, Freud y Canetti.
Sebastián Torres.....123
Una pasión spinozista.
Esteban Domínguez.....131

III. El conocimiento y sus límites.....140
La memoria para Spinoza y Borges: una lectura spinoziana de *La memoria de Shakespeare*
Natalia Sabater.....141
A compreensão do erro como um «sonhar de olhos abertos» na filosofia de Espinosa
Gabriel Frizzarin de Souza, ...149
Espinosa e o espinosismo: notas sobre Bergson leitor da filosofia de Espinosa
Dani Barki Minkovicius.....158
Cuerpo alien: los límites del alma frente a una naturaleza intraducible
Ramiro Gentile.....167

IV. La ética spinoziana.....174
La potencia de las víctimas: una filosofía de la desvictimación en Spinoza.
Juan Manuel Sivila.....175
Entre leyes y dictámenes: la imaginación como ayuda a la razón en la quinta parte de la *Ética.*
Luís César Guimarães Oliva.....183
Hacia una ética que pondera la vida desde la propia potencia: voluntad de poder y conatus.
Marcia Serino.....190
La noción de responsabilidad en Baruch Spinoza: entre la libertad, la necesidad y la comunidad.
Marisol Robles Lázaro.....198
Piedras que se imaginan libres, niños hambrientos e irritados, y borrachos verborrágicos: los contraejemplos de la verdadera libertad y la posibilidad de la virtud según Spinoza.
Guillermo Sibilia.....206

V. La ontología de Spinoza.....221
Como un gusanito que habita la sangre: nuevas reflexiones acerca del ser *modos* de la *sustancia* spinoziana.
Antonieta García Ruzo.....222
Spinoza *queer:* ontología, lenguaje y género.
Alex Lib 232
Cuerpo y materialismo en Spinoza. Contra una lectura fisicalista del cuerpo.
Cecilia Abdo Ferez 241
Spinoza en los bordes del cuerpo político.
Lisa Cavanagh.....251
Lecturas spinozianas sobre la continuidad entre naturaleza y cultura: ¿Más allá del humanismo?
Dana Ibarrola Colman 259

VI. Spinoza y la política.....266
A teocracia hebraica no *Tratado Teológico-Político.*
Francisco de Guimaraens.....267
Espinosa e o humanismo?
Homero Santiago 275
Anti-filosofías de la política: Spinoza desde los lentes de É. Balibar y J. Butler.
Lucía Vinuesa 283
Apontamentos iniciais sobre a servidão voluntária em Espinosa.
Matheus Romero de Morais 293
Spinoza con Maquiavelo. La duración como problema teórico de la política.
Carlos Mauricio Ferolla 301
La servidumbre como actividad de lxs gobernadxs.
Emilio Lo Valvo.....312
Espinosa, La Boétie e a servidão voluntária
Luísa Leite Paciullo.....321

Nota de presentación

Este libro ha sido elaborado a partir de algunos de los trabajos que se presentaron durante el *XVII Coloquio Internacional Spinoza*. Dicho encuentro académico se desarrolló en la ciudad de Rio Cuarto, en la provincia de Córdoba, entre los días 1 y 3 de diciembre de 2022. Al igual que en otras ocasiones, esta nueva edición del *Coloquio Internacional Spinoza* contó con la participación de diversos especialistas provenientes de Argentina, Brasil, Uruguay, Chile, México, Italia, Francia y Turquía.

"Spinoza en las orillas" fue la temática que el *Centro Latinoamericano de Estudios Spinozistas* (CLES) escogió para el Coloquio realizado en 2022. Esta formulación obedecía a dos objetivos: por un lado, podríamos decir que el propósito de la consigna era generar un encuentro donde pudieran rastrearse algunas de las lecturas de Spinoza que han sido realizadas en los márgenes del mundo académico universitario. Por otro lado, esta formulación de la temática del Coloquio funcionaba como una invitación a relevar la especificidad de las lecturas latinoamericanas de Spinoza, que cuentan ya con más de un siglo de tradición. Los trabajos que se enmarcan dentro de este eje temático, pueden localizarse en la primera sección del libro. Los restantes artículos han sido agrupa-

dos en otras secciones, en función de la afinidad que existe entre sus problemáticas, conceptos y temas de investigación.

Agradecemos a les autores, a los integrantes del CLES, a UniRío editora y a su director, Hugo Aguilar.

Valentin Brodsky, Tomás García y Guillermo Ricca (CLES).

I

Spinoza en las orillas

Obsequium

Notas de lectura

Guillermo Ricca (UNRC/CLES)

Las notas que siguen son literalmente eso: una suerte de bitácora de las conversaciones y lecturas realizadas en el Grupo Spinozismo Contemporáneo de la UNSAM que dirigen Diego Tatián y Mariana Gainza y al que me invitaron, generosamente, a participar. También de la lectura de los pocos textos en que Spinoza utiliza el término *obsequium* fundamentalmente en el TP, como así también de dos libros de Frédéric Lordon*: La sociedad de los afectos y Capitalismo, deseo y servidumbre, Marx y Spinoza*, entre otras lecturas.

Rastreando usos clásicos del término, hay hallazgos llamativos. Por ejemplo, en Lactancio: *Obsequium* es *condescendencia culpable*; en Plauto: *satisfacción dada a los sentidos*; en Ovidio: *rama doblada con precaución*—metáfora muy próxima a los estudios de Lordon—, en Terencio es un tipo de complacencia que se opone a la franqueza, a la *parrhesía*, podría decirse. En Horacio también tiene un sentido similar: *obsequium ventris*: la falsedad, el que dice una cosa, pero piensa y siente otra; en

Tácito: *obsequium erga aliquem exuere*: sacudirse el yugo de la obediencia…En Ovidio, otra acepción, muy próxima a la que tendrá en Lordon: *Deferri obsequio aquario*: *dejarse llevar por la corriente…Jurari in obsequium alicujus: jurar fidelidad a alguien (Justiniano). En Plauto, el modo opuesto: Obseium animo suere: vivir a su gusto…*[1]

La temática spinozista del *obsequium* -palabra que suele ser traducida por "obediencia" y que llega al español moderno como sinónimo de don (obsequio)-- presenta una complejidad semántica en la que se cifran las diversas dimensiones del reconocimiento –desde la obediencia al amo, la obsecuencia, hasta las nociones de "respeto y la de "premio" u "obsequio", que pareciera ser el sentido de un pasaje de Maquiavelo, en el que cita a Tácito: «…para gobernar una multitud, parece mejor ser humano y no soberbio, piadoso y no cruel. Sin embargo, Cornelio Tacito… afirma lo opuesto en una de sus sentencias, cuando dice: *In multitudine regenda plus poena quam obsequium valet* [porque en el dirigir una multitud valen más las penas que el obsequio]…» (Maquiavelo, 2004, p. 386), dice Maquiavelo en un pasaje de los *Discorsi.*

El término *obsequium* aparece en capítulo II del *Tratado político* para afirmar que tiene sentido esa práctica una vez constituida la sociedad común de los hombres, y que en cambio carece de significado (al igual que las nociones de pecado, justicia, injusticia, etc.) en el estado natural. Es decir, se trata de un término que la gramática spinozista inscribe en el léxico político, y sólo de manera impropia (*nisi admodum improprie*) podría ser aplicado a la vida de la razón como "obediencia" a sus dictámenes -en cuanto tal, el sujeto ético-político que se guía por los dictámenes de la razón es un sujeto motivado por la cautela, no por el *obsequium*; sólo lo es en cuanto sujeto social confrontado con las leyes particulares de una sociedad dada. En este sentido puede decirse que *obsequium* designa una experiencia social próxima a eso que Pierre Bourdieu denomina *habitus*. *Obsequium* no es un término ético en la filosofía de Spinoza ya que las relaciones intersubjetivas parecen mediadas por la cautela.

En el parágrafo 4 del cap. 5 del TP Atilano Domínguez traduce por *obediencia* lo que en el punto 6 Spinoza atribuye a la multitud libre y en el 5 a la razón. También en TP II, 19, traduce *obsequium* por *obediencia*

1 El tratamiento etimológico de la cuestión del *obsequium* en estas notas procede de las fuentes de la colección *Collatinus 11.*

en tanto *voluntad constante de ejecutar lo que es bueno según derecho y que, por unánime decisión, debe ser puesto en práctica*—uno de los pocos pasajes, además del *Tratado breve* en que Spinoza utiliza la palabra voluntad y la palabra decisión, además del *Prólogo* del TRE. Este pasaje pareciera conservar un sentido contractualista que, en general, suele considerarse más propio del TTP y abandonado en el TP. Por otra parte, este pasaje tiene resonancias con las proposiciones de E, IV en las que Spinoza expone una suerte de sociología de la imitación de los afectos (p. 27-32). Esa resonancia desagrega los múltiples semblantes que puede adoptar el afecto común: desde su modalidad más odiosa hasta la más honesta que es la que supone la amistad y que, a la vez, podría ser considerada como virtud característica de la multitud libre, de acuerdo con el parágrafo 6 del TP que mencionábamos al comienzo de este apartado.

La anfibología que el término *obsequium* reconoce tanto en la literatura clásica latina como en el uso que de él hace Spinoza, también es notable en los desarrollos de Lordon quien despliega el mismo andamiaje conceptual del *obsequium* para explicar el *imperium* y, también, la *condición anárquica* que constituye el humus valorativo sobre el que se asentarán tanto *obsequium*, como *imperium*.

Sin embargo, para pensar el *obsequium* Lordon toma como modelo la estructura de la relación salarial. Tanto en *La sociedad de los afectos* (2014) como en *Capitalismo, deseo y servidumbre, Marx y Spinoza* (2018) la relación salarial funciona como modelo de reclutamiento del deseo por el afecto. Lordon parte de la definición del *conatus* como esencia actual de cuanto existe y del carácter que éste asume en los modos humanos, a saber: deseo. Veamos un párrafo que sintetiza su enfoque: «Spinoza llama *obsequium* al complejo de afectos que hace que se muevan los cuerpos sujetados hacia los objetos de la norma […] El *obsequium* conoce dos fórmulas puras de las cuales resulta la orientación normada del comportamiento por la cual el sujeto sigue (*sequor*) su regla: "los súbditos dependen no de su propio derecho, sino del de la Ciudad, en la medida en que temen su potencia, es decir, sus amenazas, o también en la medida en que aman la sociedad civil" (TP, III, 8). He aquí la verdad afectiva bipolar del poder: funciona con el miedo o con el amor. Esta verdad vale para todos los poderes, incluido el poder patronal» (Lordon, 2018, p. 79). Como veremos, este señalamiento del amor como forma de colinealización de los deseos abre muchos interrogantes acerca de qué pueda ser la libertad para nosotros; es decir: qué

tipo de ejercicios de traducción estarían habilitados para nosotros de las fórmulas de la parte V de la *Ética*. Esbozaré una respuesta, al final de estas notas. Prosigue Lordon: «En el reino formal de los iguales, los patrones (de todo tipo: enroladores) deben buscar los procedimientos de colinealización susceptibles de producir la obediencia sin carga. Con o sin carga, es decir, con tristeza o con alegría: tal es la verdadera antinomia en la que se resuelve la falsa antinomia de la coerción y el consentimiento» (Lordon, 2018, p. 80). Desde aquí Lordon asesta un auténtico martillazo a la aporía de la alienación (de los otros) y de la servidumbre voluntaria -siempre ajena-, para lo cual «no hay más opción que tomar nota primero de la universal servidumbre pasional, para luego volver a poner a cargo de sus contenidos afectivos particulares el establecimiento de las diferencias. Pues si todos estamos igualmente sometidos a nuestras pasiones y encadenados a nuestros deseos, es muy evidente que no es lo mismo el encadenado triste que el encadenado alegre. "Coacción' y 'consentimiento" no son nada más que los nombres que toman los afectos de tristeza o de alegría en situaciones institucionales de poder y de normalización» (Lordon, 2018, p. 80). Este cambio en el hablar, este *hablar en spinozista* no es otra cosa que el paso del registro de la imaginación al de las nociones comunes: ser coaccionado es haber sido determinado a hacer algo, pero con tristeza…consentir -consentir a seguir, en el sentido del *sequor* del *obsequium*, es vivir la obediencia aligerada de su carga intrínseca por un afecto alegre. El deseo siempre es de Otro.

Ahora bien, ¿de dónde vienen los afectos alegres que aligeran la carga ominosa de la coacción? Aquí también el habla spinozista permite salir del imaginario del sentido corriente: «no nos esforzamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo apetecemos, lo queremos, lo deseamos» (E, III, 9, esc). Esta inversión del imaginario entre deseo y valor destruye toda posibilidad de un objetivismo del valor. El valor no es anterior al deseo, sino que, por el contrario, son los deseos los que invisten de valor a las cosas, situaciones o personas. Y esto, porque el *conatus* busca necesariamente la alegría, como sostiene Spinoza en varias proposiciones de la parte tercera de la *Ética* (E, III, 12, 13, cor 28). Lordon cita el caso extremo de un personaje de *Si esto es un hombre*, de Primo Levi, Elías, un polaco con una fuerza de trabajo infatigable, que cuenta anécdotas a risotadas, que lleva al autor de la trilogía de Awschwitz a decir que «Elías, por cuanto me es posible juzgar desde fuera, y por cuánto la frase pueda te-

ner de significativo, Elías era verosímilmente un individuo feliz» (Levi, 1996, p. 72).

Esta perspectiva es sometida a crítica por Sarah Ahmed en *La promesa de la felicidad* (2019); no la de Lordon, sino la lectura que Deleuze hace de Spinoza como filósofo que libra una lucha sin concesiones contra las pasiones tristes que lo ubica en la estela que va de Epicuro a Nietzsche. Ahmed lee al Spinoza de Deleuze como una forma de demanda o petición de principios en relación a los encuentros que nos componen: *deben ser* felices, los interpreta como una posible coerción a la felicidad; más aún, un buen encuentro podría ser la mejor manera de no encontrarse más que con uno mismo (a), con las propias preferencias, costumbres o placeres; no ser más que una manera de no encontrarse en realidad con nadie. También podría significar lo opuesto, a saber, una forma de sumisión, una forma de consentimiento sumiso, de dominación. Ahmed argumenta a favor del malestar como forma de insumisión. Algo que Lordon recupera desde la pasión política de la *indignatio* a partir del TP. Sin embargo, para Lordon, el deseo es reclutado, colinealizado, siempre de manera hexodeterminada.

Un conocimiento adecuado del *obsequium* debe retener, en primer lugar, que "el amor no es otra cosa que una alegría acompañada por la idea de una causa exterior" (E, III, 13, esc.) y que la demanda de amor es isomórfica al deseo de reconocimiento, de ahí que, como dice Spinoza: «nos esforzamos por lograr todo lo que imaginamos que es considerado con alegría por los hombres» (E, III, 29), también por uno o una en particular: «si uno actúa de una manera que imagina que afecta a los otros de alegría, será afectado por una alegría acompañada de la idea de sí mismo como causa» (E, III, 30). Lordon extrae de aquí una consecuencia sostenida en el orden demostrativo de la *Ética*, que expresa una ontología tanto individual como social de todas las formas de apego al deseo de reconocimiento y de la demanda amorosa sea del orden que fueren: Un padre, una madre, un profesor o profesora, un gurú, el feje o la jefa, una pareja, etc. Además, como señala el propio Lordon: esta es la razón por la cual Laurent Bove tiene todo el derecho a hablar con total generalidad de «la estructura amorosa del comportamiento humano" y de subrayar la naturaleza fundamentalmente amorosa del deseo, cualesquiera sean sus objetos» (Lordon, 2018, p. 89). Por tanto, «El mecanismo absolutamente general de la demanda amorosa está inscrito en el corazón mismo del *conatus* como fuerza de deseo y como esfuerzo

hacia la satisfacción alegre, y sobre todo en la identificación de nuestra capacidad de alegrar a un prójimo para hacernos amar y obtener alegría (E, III, 29 y 30)» (Lordon, 2018, p. 90). Dicho en lenguaje psicoanalítico: Spinoza aportaría los elementos estructurales de la neurosis como forma extendida de subjetivación.

El caso de la relación salarial es emblemático porque el deseo no difiere de cualquier otro en esta dinámica de la vida pasional: servir a un deseo que aparentemente no es el suyo pero que el mecanismo de la demanda amorosa hace integralmente suyo. Como dice Lordon, no sirve de nada quedarse en la primera impresión o *burlarse y deplorar* estos esfuerzos que *parecen alienados*: «Que no sea originalmente su deseo importa poco: nadie tiene deseo original y cualquier deseo devendrá perfectamente suyo. La única alienación es aquella de la servidumbre pasional, pero es universal y no constituye objetivamente ninguna diferencia entre los hombres» (Lordon, 2018, p. 91).

Llegados a este punto nos preguntamos ¿qué sería entonces la libertad humana que para Spinoza coincide con la beatitud y es definida también como la forma más alta de Amor y, al mismo tiempo, del saber?

Deleuze, en sus cursos sobre Spinoza, en Vincennes, dice algo que, un poco más tarde tendrá un desarrollo muy preciso en *La nervadura de lo real* (2018) de Marilena Chaui: La filosofía de Spinoza, como la de otros filósofos del siglo XVII, Descartes y Leibniz, es la instauración de un espacio óptico puro para el pensamiento. Es el momento en que coinciden de manera plena, como nunca más, metafísica, arte y ciencia. Los filósofos del siglo XVII son grandes científicos y, a la vez grandes filósofos que logran un equilibrio entre ciencia y metafísica que ya hacia finales del siglo XVII y durante el siglo XVIII no hará más que declinar: «El golpe dado por el siglo XVII es dado para siempre y, al mismo tiempo, no puede durar» (Deleuze, 2019, p. 293), dice Deleuze. Ya no vivimos en esa historicidad que hace las veces de cierta gramática cultural de la filosofía de Spinoza y que instaura un espacio puramente óptico también en la pintura holandesa, la pintura de Vermeer y de Rembrandt. Por tanto, aquella luz capaz de potenciar una ciencia intuitiva, un "misticismo de la luz" como le llama Deleuze, ¿qué sería para nosotros, habitantes de un mundo en el que se ha consumado aquel desequilibrio iniciado en el siglo XVIII? Recomiendo sobre este punto el muy buen libro de Bruno Bonoris: *El nacimiento del sujeto del inconsciente* (2021)

que, dado el carácter provisorio vacilante de estos pensamientos, sólo puedo aquí mencionar.

Podría decirse, llevando la anfibología de *obsequium* hasta un extremo que, libertad es una modalidad, quizás la más alta modalidad del *obsequium*: un arte de sí en el que somos reclutados por esa indeterminación absoluta que Spinoza llama Dios, Quignard traduce como lo *anterior*, Deleuze como *vida* y que, por ser nosotros, en tanto seres finitos, modalidades de cierta negación determinada, podemos hacer experiencias con ese absoluto indeterminado sin saber con antelación aquello que esa potencia de obrar y de pensar es capar de obrar y de pensar *en* nosotros. Por eso nadie sabe anticipadamente lo que puede la *mens*, lo que puede un cuerpo, un modo finito cualquiera o una multitud. Esa imposibilidad de saber abre la posibilidad de devenir activo, abre la meditación de la vida y no de la muerte. Se trata de una experiencia del cuerpo y del pensamiento designada en la *Ética* con la expresión *Scientia intuitiva*.

Claro que, en el desfallecer de la verdad y en su desacople respecto del saber esa experiencia no puede ser para nosotros sino fragmentaria, episódica, hecha de secuencias, cuando sucede; no puede ser ya ese acto único del que nos habla Deleuze en sus cursos de Vincennes y que refiere incluso como *acto místico no religioso*. Para nosotros la libertad no puede ser sin más *un acto* porque la luminosidad que amalgamó en otro tiempo saber y verdad declinó, más temprano que tarde del lado del saber. La verdad del sujeto es oscura porque aquella luminosidad de la que habla Deleuze y que Marilena Chaui reconstruye en detalle, *desfallece* en la experiencia moderna del mundo.

Decir la libertad spinozista equivale hoy—pienso—a un arte de sí, a una experimentación que, a la vez es un modo de la deserción: la deserción propia de aquello que Spinoza nombra con la palabra *enmendatio* en tanto caída del síntoma como último refugio del imaginario y de las micromaneras de la infatuación, derivadas de la imitación de los afectos: emulación, adecuación, imposición, ambición, abyección, soberbia, etc…todas formas del *obnoxius affectibus*. Deserción de sí que, es al mismo tiempo la más alta experiencia de sí: experimentamos que somos eternos, dice Spinoza; vale aquí la apuesta semántica de Moreau: «el contenido primero de la idea de eternidad [para Spinoza] es la potencia de existir […] No sólo el simple hecho de existir sino más aun, la plenitud afirmativa de la existencia» (Moreau, 1994, p. 509). Libertad

también podría ser un repetido y a la vez diferente despertar, cada vez, en el plano de inmanencia; es decir, en el *imperium* (multitud) de los *rarus.* Con cautela, con *acquiescentia*, porque las vidas filosóficas están esparcidas, dispersas, sobre la faz de la tierra.

Referencias bibliográficas

Ahmed, S. (2019). *La promesa de la felicidad*. Caja Negra.

Bonoris, B. (2021). *El nacimiento del sujeto del inconsciente*. Letra Viva.

Chaui, M. (2018). *La nervadura de lo real. Imaginación y política en Spinoza*, Fondo de Cultura Económica.

Deleuze, G. (2019). *En medio de Spinoza*. Cactus.

Levi, P. (1996). *Si esto es un hombre*. Mondadori.

Lordon, F. (2018). *Capitalismo, deseo y servidumbre, Marx y Spinoza*. Tinta & Limón.

Maquiavelo, N. (2004). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Losada.

Moreau, P. F. (1994). *Spinoza, L'expérience et l'eternité*. Presses universitaires de France.

Spinoza, B. (2022) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Colihue.

Spinoza, B. (2022). *Tratado Político*. Trotta.

Spinoza, B. (1984). *Tratado Político*. Alianza Editorial.

Lubianka

Mandelstam, Bujarin, una novela y un poema

Diego Tatián (UNSAM-CONICET)

para Cemal Bali Akal y Eylem Canaslan

En *Contra toda esperanza*, libro estremecedor que Nadiezhda Mandelstam escribió durante años para dejar testimonio de lo que en su momento no era posible decir, hay una página sobre el aullido y el silencio -sobre el aullido *o* el silencio, más bien- que no sucumbe con el paso del tiempo. Cuando viejos revolucionarios, artistas, intelectuales, científicos o poetas -como fue el caso de su compañero Ósip Mandelstam- eran aniquilados por haber quedado envueltos en acusaciones y calumnias fríamente urdidas por delatores, aprovechadores, resentidos,

oportunistas, personajes menores y oscuros que buscaban posicionarse u obtener ventajas de ese modo, todo lo que dijeran para probar la falsedad de la que eran objeto se volvía en su contra. Alguien había dicho algo -a veces apenas por teléfono. Cualquier denuncia tenía la validez de una prueba. «Era suficiente para desaparecer a alguien de la vida» (N. Mandelstam 2012: 81).

(Algunas páginas más adelante relata Nadiezhda -nombre ruso que significa «esperanza»- cómo esos mismos delatores que se habían aprovechado de los efectos de la delación, entraron en pánico al llegar el tiempo de la rehabilitación. Sin encontrar ya contexto en el que amparar su conciencia, algunos incluso se le acercaron para tartamudear que habían sido obligados a testimoniar contra Mandelstam pero que solo firmaron cosas que no eran graves para evitarle acusaciones mayores, y otras bajezas que completaban con abyección su miserabilidad de delatores).

Lo cierto es que, cuando no es posible la palabra, Nadiezhda hace un elogio del aullido en detrimento del silencio despectivo ante los verdugos. «En ese aullido, el hombre deja su huella en la tierra y comunica a los demás cómo ha vivido y ha muerto. Con su aullido defiende su derecho a vivir, envía un mensaje a los que están afuera, exige defensa y ayuda. Si no queda otro recurso, hay que aullar. El silencio es un verdadero crimen contra el género humano». Pero aullar muchas veces se hace imposible al quedar las personas petrificadas de asombro, de un horror asombrado: «¡De eso es capaz la gente con la que vivo!» (p. 60). Ese estupor y esa revelación paraliza la capacidad de aullar y confina en el silencio.

Ósip Mandelstam y Nikoláí Ivánovich Bujarin[1] eran amigos. Más aún, «Mandelstam -escribe Nadiezhda- debe a Bujarin todos los cla-

1 De Bujarin, dijo Víctor Serge: "tenía treinta y tres años y militaba desde hacía quince años. Había pasado por el exilio en Onega, había vivido con Lenin en Cracovia, militado en Viena, en Suiza, en Nueva York, con una inclinación infatigable hacia la erudición económica. Antes de Lenin, había elaborado una teoría de la supresión completa del Estado capitalista. Era una inteligencia efervescente, constantemente despierta y atareada, pero rigurosamente disciplinada. De frente alta, bastante calvo en las sienes, de cabello ralo, su nariz ligeramente remangada, su bigote y su perilla de un castaño rojizo le daban un aire ruso medio acentuado por su ropa descuidada. Se vestía de cualquier manera, como si nunca hubiese tenido tiempo de ajustarse un traje a su medida. Su expresión acostumbrada era jovial; incluso cuando estaba silen-

ros de su borrascosa existencia» (p. 143). La edición de algunos de sus libros, su viaje a Armenia, la casa, contratos de publicaciones que, si bien no se realizaban, eran abonadas -Mandelstam no era admitido en ningún trabajo y no hubiera logrado sobrevivir sin ello-, o suavizar las condiciones de su deportación, logrando que sea trasladado de Cherdyn a Vorónezh (a pesar de su enojo porque Nadiezhda le había ocultado la existencia del poema de Mandelstam en el que ironizaba sobre Stalin). Asimismo, procuró para él una pensión «por los servicios a la literatura rusa» (p. 148), aunque ya no le estuviera permitido publicar.

Eran amigos desde comienzos de los años veinte. Cierta vez en que cinco ancianos habían sido condenados a muerte, Mandelstam le hizo llegar su último libro, *Poemas*, con esta dedicatoria: «En este libro cada verso habla en contra de lo que ustedes se disponen a hacer». La sentencia contra los ancianos finalmente fue derogada y de inmediato Bujarin se lo comunicó por telegrama. «Ese hombre [Bujarin] -añade Nadiezhda-, que conocía las cárceles zaristas y era partidario, por convicción, del terror revolucionario, debió sentir con peculiar agudeza su propio futuro» (p. 36). Lo hacía todo por impulso, cuando era absolutamente desaconsejado actuar de ese modo; su manera de interceder por escritores y poetas salía de norma sin calcular riesgos. Desde los primeros años treinta comenzó a perder influencia y estaba cada vez más aislado. Sin embargo, «jamás se negó a ayudar a Mandelstam y se atormentaba pensando en a quién acudir» (p. 143). Había sido el teórico más importante del comunismo soviético, miembro del Buró Político, presidente de la Comintern, editor de *Pravda* e *Izvestia*, y uno de los dirigentes más populares y cultos a la vez de la nueva Rusia. No renegaba de nada, pero presentía que «ya no podría evitar el foso al que lo conducían la duda o la amarga necesidad de llamar alguna vez a las cosas por su nombre» (p. 145). Había sido uno de los constructores del Terror, consecuencia lógica e inapelable de una Razón que no repara en costos, descifrada al calor de la historia viva. El Terror que había contribuido a establecer por responsabilidad revolucionaria, poco tiempo después se volvía contra él.

---

cioso parecía, hasta tal punto su mirada estaba viva, que una chispa de buen humor lo aguzaba, que estaba a punto de soltar alguna ocurrencia. Su manera de hablar de la gente estaba al borde de un cinismo bonachón. Devoraba los libros en varias lenguas, trataba con ironía los temas más serios, y se veía en seguida que su mayor placer era pensar y hablar de las cosas más serias en un tono divertido. Los auditorios jóvenes lo rodeaban de sonrisas y bebían su palabra incisiva. Profesaba un desprecio burlón hacia los políticos sindicales y parlamentarios de Occidente" (Serge, 2019: 194).

Sentenciado a la pena capital el viejo héroe de la revolución; por no soportar las condiciones de su deportación el poeta de *El ruido del tiempo*, sin haber aullado, murieron ambos en 1938[2].

En efecto, Bujarin fue encerrado en la Lubianka en marzo de 1937, donde permaneció confinado hasta su fusilamiento en marzo de 1938, durante la Gran Purga. Entre ese año y 1940, el escritor húngaro Arthur Koestler escribió -en alemán, bajo el título *Sonnenfinsternis*- la novela publicada originalmente en 1940 en Reino Unido como *Darkness at Noon* y en 1945 en francés como *Le Zéro et l'Infini*. El relato transcurre entre el día en el que un viejo revolucionario de la vieja guardia bolchevique (llamado Rubashov en la novela) entra en la Lubianka acusado de acciones contrarrevolucionarias, y su fusilamiento meses más tarde. La crítica inmediatamente identificó a Bujarin en el personaje de Rubashov, cosa que el escritor confirma en sus *Memorias*. Una de sus principales fuentes fueron las conversaciones con su amiga austríaca Eva Weissberg, quien había sido encarcelada en Moscú en 1936 y sometida a tortura psicológica durante más de un año para declarar contra Bujarin.

El relato de Koestler, que hasta el momento de redactar el libro era aún militante comunista, fue un ícono de la propaganda anti-soviética

2 Tras la muerte de Mandelstam en diciembre de 1938, Nadiezhda vivió errante por distintas ciudades de la URSS, aislada, con la poesía de su esposo en la memoria para salvarla de la injuria del tiempo. Luego de la muerte de Stalin se le permitió regresar a Moscú, donde se graduó como filóloga y vivió de la enseñanza y la traducción del inglés. Tras el deshielo desde 1956, logró una anulación parcial de los cargos de los que Mandelstam había sido imputado en 1934 -sin que sin embargo sus obras pudieran ser publicadas. La rehabilitación completa no tuvo lugar sino hasta 1987, durante el gobierno de Mikail Gorbachov, siete años después de la muerte de Nadiezhda. En tanto, Anna Larina, segunda esposa de Bujarin, escribió también un libro de memorias llamado *Lo inolvidable*. Tras la muerte de su esposo, padeció encarcelamientos, destierros, confinamientos en celdas de tránsito y campos de reclusión durante veinte años. A pedido de su compañero, memorizó la *Carta a las generaciones futuras* para preservarla de su olvido. Esa carta, contrapunto de su «arrepentimiento» forzado, comienza: «Abandono la vida. Al inclinar la cabeza, no lo hago ante el hacha proletaria, que debe ser implacable, pero pura. Siento mi impotencia ante la máquina infernal que, recurriendo sin duda a métodos medievales, dispone de una fuerza titánica, fabrica calumnias organizadas desvergonzadamente y con seguridad» (Bujarin 2019). Luego de la muerte de Stalin, Anna Larina fue liberada del Gulag y dedicó su vida a trabajar por la rehabilitación de Bujarin, hecho que finalmente ocurrió en 1988, en el marco de la *Glasnost*, durante el gobierno de Gorbachov. Murió en 1996.

durante la Guerra Fría, y la más reciente edición española lleva un prólogo de Mario Vargas Llosa, ideólogo conspicuo de la actual derecha latinoamericana. Fue -y sigue siendo- un libro incómodo. Contra él reaccionaron muchos intelectuales comunistas en todo el mundo durante los años cuarenta -entre ellos Maurice Merleau-Ponty en *Humanismo y Terror* (1947). Acaso era lo que debía hacerse y la responsabilidad exigía a cualquier intelectual comprometido con la emancipación de los seres humanos. Se trataba de un momento de extrema intensidad en la lucha política internacional.

Acabada la contienda ideológica, ¿qué hacer con ese libro? ¿Cómo leerlo? ¿Qué queda de él? Queda, en mi opinión, un gran libro -literariamente hablando y por su valentía crítica- que trasciende la circunstancia que lo motivó, la enseñanza de que «es imposible construir un paraíso con cemento», y un documento que atesorar por una cultura política de izquierda fiel a su espíritu más originario. Koestler mismo siguió siendo socialista hasta su vejez. La suya fue una vida de izquierda, una vida atenta que no silencia la malversación del camino emancipatorio, dispuesta a comenzar todo de nuevo. De izquierda puede ser incluso una vida que, bajo ciertas circunstancias, abandona la política para hacer política de otro modo, como manera de permanecer fiel a una idea. Esa fidelidad nada tendrá ya que ver con la posición merleau-pontyana de *Humanismo y Terror*:

> La astucia, la mentira, la sangre derramada, la dictadura -escribió allí Merleau-, se justifican si hacen posible el poder del proletariado, y en esa medida solamente. La política marxista es, en su forma, dictatorial y totalitaria. Pero esta dictadura es la de los hombres más puramente hombres, esta totalidad es la de los trabajadores de toda clase que vuelven a tomar la posesión de Estado y de los medios de producción (…) El leninista, puesto que persigue una acción de clase, abandona la moral universal, pero esta le será devuelta en el nuevo universo de los proletarios de todos los países (Merleau-Ponty 1968: 13).

Enfrentar la dominación, que no deja de suceder, con palabras que no son estas, con palabras nuevas, puede encontrar una inspiración pa-

radójica en la historia que narra Koestler. ¿Con qué se corresponden, actualmente, el «cero» y el «infinito»? Acaso se trata de un libro cuya vigencia estriba no solo -ni tanto- en lo que dijo acerca del totalitarismo stalinista, sino en su fecundidad para comprender formas de destrucción de las singularidades por manipulaciones antropotécnicas que en la actualidad despliegan su «infinitud» y reducen a «cero» las existencias concretas. El cero y el infinito ha llegado a ser el algoritmo al fin hallado de la dominación de nuestros deseos, movimientos y preferencias, que introyecta en los así dominados la ficción de la libertad -como si esos deseos, movimientos o preferencias estuvieran animados por una pura autonomía. Los procesos de ejecuciones algorítmicas permiten establecer quién es quién con independencia de lo que haya hecho, por la antelación de un cálculo de perfecto poder predictivo -saber quién es culpable y quién inocente sin necesidad de que se haya cometido el acto que se juzga o sin comprobar si se cometió efectivamente. El infinito de la ficción neoliberal opera la dilución del mundo en una pura interpretación, la liquidación de miles de vidas condenadas a la prescindencia y la desechabilidad de quienes se resisten o simplemente, a su pesar, no logran adaptarse al mundo de la administración total. *El cero y el infinito*: *de te fabula narratur*.

En cuanto a Merleau (que había escrito desde el huracán de la historia, como él mismo reconoce allí: «Dado que el autor de estas líneas no tiene ante sí la historia terminada y está obligado a una perspectiva particular -la de un intelectual francés de 1946- su apreciación puede ser recusada» (189), el hecho de haber nacido después, cuando la historia se reveló como lo hizo, no nos hace más lúcidos que él. Más allá de las palabras -porque se trata de la lucha por la igualdad humana, algo difícil de nombrar y de concretar, que exige la disposición a comenzar de nuevo, cuantas veces sea necesario-, será siempre preferible equivocarse con Merleau en el anhelo de igualdad que tener razón con Vargas Llosa en el fracaso de ese anhelo y el regodeo en su extinción.

El cero y el infinito tiene por centro una gran escena, que admite ser puesta en constelación con el diálogo del Gran Inquisidor en *Los hermanos Karamázov*, y también con la inolvidable conversación que mantienen en un *Lager* un viejo intelectual bolchevique y un oficial de la Gestapo, en *Vida y destino* de Grossman. La escena en cuestión es un diálogo mantenido entre Rubashov y un camarada de la vieja guardia

como él -de quien fue amigo y compañero durante la guerra civil-, ahora su acusador, llamado Ivanov en el relato. Un diálogo sobre ética.

El aullido no forma parte de las alternativas de *El cero y el infinito*, que son más bien otras: el silencio o la palabra adulterada de la autoincriminación. No bien llegado a la Lubianka, el peluquero que le corta el cabello deja entre las ropas de Riubashov un pequeño papel en el que le pide: «Muere en silencio» (Koestler 1998: 132). Es decir, le pide que sea capaz de morir sin firmar ninguna confesión fraguada en la que admitiese los crímenes que le eran imputados y no reconocer públicamente cargos falsos. «¿Habría también momentos en la historia en los que el revolucionario tenía el deber de guardar silencio? ¿Habría también recodos en el curso de la historia donde una sola cosa se requería de él…: morir en silencio?» (p. 132). ¿Era más honorable morir en silencio que la retractación pública que le proponía Ivanov? El dilema ético gira en torno a la autoincriminación falsa o el silencio digno. Pero el silencio puede ser apenas un resto de vanidad narcisista colocada por encima de la Historia; de esa primera persona del singular que el Partido había enseñado a no dejar prosperar. Esa primera persona había reaparecido, sin embargo, en el tiempo vacío de la prisión como un interlocutor silencioso al que Rubashov considera una abstracción y una pura «ficción gramatical» (115-118). Sin embargo, allí seguía, en algún intersticio dejado por la educación anti-sentimental revolucionaria, sin haber sido del todo reducido por la evidencia de la razón y de las cosas.

Rubashov firma la confesión por consecuencia lógica, que resuelve el dilema ético. «No existe nada por lo que valga la pena morir, si uno muere sin arrepentirse y sin haberse reconciliado con el Partido ante el país, ante las masas y la totalidad del pueblo…» (p. 248)[3]. Su viejo

3 Esta última declaración de Bujarin -de marzo de 1938, pocos días antes de ser fusilado- se halla incluida en el libro de Pierre Broué1(1964): "A veces, yo mismo me entusiasmaba al glorificar en mis escritos la edificación del socialismo; pero poco después cambiaba de actitud debido a mis acciones prácticas de carácter criminal. Se formó en mí lo que, en la filosofía de Hegel, se llama una conciencia desgraciada… Ahora quiero hablar de mí mismo, de los motivos que me llevaron a arrepentirme. Ciertamente, hay que decir que las pruebas de mi culpabilidad juegan también un importante papel. Durante tres meses permanecí encerrado en mis negativas. Después inicié el camino de la confesión... durante mi encarcelamiento, pasé revista a todo mi pasado. En el momento en que uno se pregunta: 'Si mueres, ¿en nombre de qué morirás?', aparece de repente y con sorprendente claridad un abismo profundamente oscuro. No había nada por lo que mereciese la pena morir, si pretendía hacerlo sin

amigo Ivanov -que en el interín será fusilado también él, dejándolo en manos de in interrogador de la nueva generación, Gletkin- aquella noche en la celda le había ganado la discusión con argumentos irrebatibles. «Has descubierto que posees una conciencia, pero una conciencia lo hace a uno inadecuado para una revolución… venderse a la propia conciencia es abandonar al género humano» (p. 157), le había dicho. La piedad, la simpatía, los escrúpulos humanitaristas, los choques morales, los sentimentalismos y la «intoxicación mística» que nacen de la «ficción gramatical», desamparan de justicia a las generaciones venideras y las condena a la eterna repetición. Todas las revoluciones anteriores fracasaron -arguye Ivanov- debido a que fueron hechas por diletantes morales. El «neomaquiavelismo comunista» -según la expresión empleada por Ivanov- no se arredra con el principio de que el fin justifica los medios; lo asume de manera explícita en su «navegación sin lastre ético» (p. 257) por la historia.

Durante su encarcelamiento, Bujarin escribió una novela autobiográfica que quedaría inconclusa (Bujarin, 2007) y -en agosto de 1938 (fechado, más precisamente, el 13 de agosto de ese año)- también un poema. A ese poema buscaba llegar el circunloquio de este texto. No es la única vez que alguien sometido a prisión evoca a Spinoza. Lo había hecho un militante anticolonialista bengalí durante su cautiverio en una prisión de Nueva Delhi en 1926, según testimonia Romain Rolland (2010: 9); y lo hará también Malcom X en la cárcel experimental de Nortfolk (Massachusetts) a fines de los años cuarenta (más tarde dirá que Spinoza «era negro»). El que Bujarin escribió en la Lubianka es este:

---

confesar mis errores. Por el contrario, todos los hechos positivos que resplandecían en la Unión Soviética tomaban proporciones diferentes en mi conciencia. Esto fue lo que en definitiva me desarmó, lo que me obligó a doblar mis rodillas ante el Partido y ante el país. Cuando me pregunto: 'Bien, no vas a morir. Si por cualquier milagro quedas con vida, ¿cuál será, entonces, tu objetivo? Aislado de todo el mundo, enemigo del pueblo, en una situación que no tiene nada de humana, totalmente alejado de lo que constituye la esencia de la vida...'. Y en seguida recibo la misma contestación a esta pregunta. En estos momentos, ciudadanos jueces, todo personalismo, todo rencor, los restos de irritación, de amor propio y otras muchas cosas caen por sí mismas, todo desaparece. Y cuando llegan a nuestros oídos los ecos de la vasta lucha emprendida por el pueblo soviético, todo esto ejerce su acción, y nos encontramos ante la completa victoria moral de la URSS sobre sus adversarios arrodillados… Voy a acabar pronto. Estoy hablando, quizás, por última vez en mi vida".

Amor Dei Intellectualis (Baruch Spinoza)

La llama calma
De sus brillantes ojos oscuros.
La voz del alma profunda,
...Llena de grandeza.
Su mente matemática y transparente
aspiró a las alturas montañosas.
Destruyó los bloques grises de la falsa creencia
Con la lógica resplandeciente de su pensamiento de alto rango
Reveló que la Sustancia es una
En la multiplicidad de las cosas
Reconciliando Espíritu y Materia
Para beneficio de las generaciones futuras.
Las afiladas dagas de su pensamiento
Aún brillan hasta el día de hoy,
Ofrendas de genio verdadero que rasparon las costras de la superstición.
Perseguido como estaba desde todos lados
Por los perros de la sinagoga y la iglesia,
Aún con sus manos pálidas y delgadas
Se mantuvo en su trabajo de pulir lentes
Vivir, pensar, seguir luchando –
No está dispuesto a dejar que aplasten sus pensamientos.
En la soledad, orgulloso, termina sus días,
Y aún domina sus fuerzas espirituales.
Su espíritu, de ojos claros y majestuoso,
Se mantiene cubierto de gloria silenciosa.

Muchos años atrás, en *La teoría del materialismo histórico* (1921) había mencionado a Spinoza como «uno de los filósofos más eminentes» -en la línea de Plejánov y Deborin[4], que había tenido tanta importancia

4 Sobre Spinoza en la Unión Soviética (en particular durante los años 20 y los primeros años 30), ver el clásico libro de George Kline (2021).

en la discusión filosófica soviética de los años veinte. Elogiaba allí su crítica de los filósofos que no creen que el hombre sea una simple parte del orden natural por el que se halla excedido infinitamente, sino un ser excepcional que perturba ese orden y es autónomo de él. Como si fuera una potencia ilimitada que de nada depende. Como si fuera el centro soberano de todas las cosas. Como si fuera el fin de la creación. Citando una edición francesa de la *Ética*, elogiaba la crítica spinozista del libre albedrío.

Pero desde que este libro fue escrito, habían pasado mucho tiempo y muchas cosas. Ahora las palabras que importaban eran otras -o tal vez eran las mismas, pero se habían investido con un sentido diferente-: «calma», «falsa creencia», «generaciones futuras», «perseguido», «perros», «soledad», «Vivir, pensar, seguir luchando». Spinoza -tal vez un Spinoza distinto al que había leído y admirado en la juventud- llegaba ahora como un compañero en la adversidad para enseñar a «no burlarse, no quejarse y no deplorar».

Bibliografía

Broué, Pierre (1964). *Los procesos de Moscú*. Barcelona: Anagrama.

Bujarin, Nikolai (2019). *Carta a las generaciones futuras*. Barcelona: Fundación Andreu Nin [https://fundanin.net/2019/03/25/generaciones-futuras/].

Bujarin, Nikolai (2007). *Cómo empezó todo*. Valencia: Pre-Textos.

Kline George (2021). *Spinoza in Soviet Philosophy. A Series of Essays*. London: Routledge.

Koestler, Arthur (1998). *El cero y el infinito*. Buenos Aires: Emecé.

Mandelstam, Nadiezhda (2012). *Contra toda esperanza*. Barcelona: Acantilado.

Merleau-Ponty (1968). *Humanismo y terror*. Buenos Aires: La pleyade.

Rolland, Romain (2010). *L'éclair de Spinoza*. Lugano: Pagine d'Arte.

Serge, Víctor (2019). *Memorias de un revolucionario*. Madrid: Traficantes de sueños.

Spinoza orillero: una política de encuentros en las militancias populares latinoamericanas

Mariano Pacheco

¿Un Spinoza orillero? ¿Qué implican las orillas en relación a que su pensamiento haya sido rescatado, una vez más, en un sitio periférico, de una provincia de un país periférico? El Coloquio Internacional llevado adelante en la provincia de Córdoba (Argentina), a fines de 2022, nos permitió volver situar el legado mismo de su pensamiento frente a una cuestión: la de las orillas como líneas de demarcación trazadas hacia el interior de la tradición filosófica. ¿Es Spinoza mismo un emblema situado entre el Behemonth y el Leviatán, es decir, figura monstruosa de las orillas entre las bestias que habitaron la tierra y el mar? Si el Behemonth funciona –según la tradición de la filosofía política sostenida en ciertos mitos bíblicos–, como símbolo de la anarquía y la revolución sobre la tierra, y el Leviatán como símbolo marítimo del poder del Estado, único correctivo político posible frente a la bestia terrestre, aquí

nos preguntaremos si la composición del común spinozista no podría funcionar como motor de una política de encuentros para un conjunto de militancias populares latinoamericanas que, a través de numerosos movimientos, han vuelto a poner en el centro de las discusiones políticas actuales la pregunta por la comunidad, por su organización, por sus despliegues y posibilidades de sostener un orden no sostenido por el miedo y la sumisión. Un Spinoza militante, entonces, para sortear la brecha entre trabajo teórico y actividad político-práctica, y volver a recuperar la perspectiva de una praxis sostenida en una economía ontológica de los encuentros.

Spinoza contemporáneo

Si Spinoza es nuestro contemporáneo es, entre otras cuestiones, porque nos permite pensar al pueblo en términos de auto-constitución de un sujeto político. ¿Qué puede un cuerpo? Esa «declaración de ignorancia», según escribe Deleuze (2012), es toda una «provocación» (p.27), que nos invita a pensar al pueblo no como algo dado, sino como lo que falta o –más bien– como lo que se está gestando en el recorrido de esa flecha arrojada hacia el porvenir.

La filosofía de Spinoza, entonces, nos permite poner al cuerpo en el centro de la escena. Un cuerpo colectivo que –al igual que el cuerpo singular– funciona como mapa de lo que el mundo inscribe sobre nosotros; un mundo que, sabemos al menos desde Marx, es asimismo fabricado por el hombre (usamos aquí el genérico masculino, sin entrar en el debate en torno a la morada oculta del trabajo asalariado que señalan los feminismos críticos en su búsqueda por ir un paso más allá de las conceptualizaciones trabajadas en *El capital*).

Un cuerpo que, tal como nos recuerda Deleuze, spinozianamente, se caracteriza por dos aspectos: uno cinético o definido en términos de longitud (relaciones de reposo y movimiento, de velocidad y de lentitud) y otro dinámico, definido en términos de latitud (capacidad de afectar y ser afectado; conjunto de afectos que satisfacen a un cuerpo en determinado momento).

Por eso la filosofía de Spinoza, tal como supo subrayar Balibar (2011), «es una práctica política» (de lucha) «por el conocimiento» (p.23), en

la búsqueda por conquistar una vida verdadera, una comunidad libre e igualitaria atravesada por el conocimiento y la amistad. Un cuerpo político, entonces, es un constructor de comunidad, en tanto común-unión de singularidades activas.

Frente al esquema liberal de individuo- sociedad- Estado, con Spinoza podemos pensar en un cuerpo político en donde la singularidad y la comunidad no se oponen, sino que se presuponen.

Leído desde la experiencia política latinoamericana de los últimos cuarenta años (ciclo de luchas desde abajo + ciclo de gobiernos progresistas), Spinoza contribuye a repensar –desde este cuerpo político constructor de comunidad– tanto la democracia como el Estado.

Filosofía

La de Spinoza es una filosofía materialista que parte de lo que los hombres son y no de lo que se supone que deberían ser, tal como deja en claro desde los inicios de su *Tratado político* (2014, p. 29). Esta afirmación radical lo sitúa en el campo del pensamiento para el cual filosofía y teología deben permanecer radicalmente separadas, en un legado luego retomado por Marx, para quien la crítica de la religión va a convertirse en la base de la crítica a todo lo existente, pero también, en fundamento de praxis, es decir, de presuposición recíproca entre crítica teórica y práctica transformadora, tal como queda expresado en las *Tesis sobre Feurbach* (Marx, 2014, p. 61).

Es, asimismo, la de Spinoza, una filosofía de la situación, que busca actuar sosteniendo un proceso de indagación, de investigación (no sobre la base de una moral), acerca de aquello que los cuerpos pueden en función de sus capacidades de afectar y dejarse afectar. Por eso se propone llevar adelante, en cada situación, un proceso de aquello que Deleuze se empecina en llamar «selección»: buscar lo que es y no es veneno, para intentar eliminarlo, a sabiendas de que «el veneno descompone las relaciones que me constituyen» (Deleuze, 2008, p. 142). La filosofía de Spinoza contribuye así a efectuar una búsqueda de conocimiento de cada situación, asumiendo que la ignorancia aumenta el temor y la superstición de la multitud.

Una filosofía de la desobediencia y de la libertad como esta, buscará efectuar las potencias en las mejores condiciones posibles. Balibar (2011) sostiene: «la cultura política de la obediencia es una cultura de la superstición» (p.42). Búsqueda por seleccionar las alegrías y por no hundirnos en las inevitables tristezas que nos habitan, pero también, búsqueda por aprender a organizar encuentros que nos convengan, teniendo en cuenta que el mundo está poblado de «fantásticas fábricas de tristeza» (Deleuze, 2008, p. 233).

La construcción de comunidad, entonces, aparece en Spinoza como capacidad política (potencia de actuar), en la que lo singular se realiza en lo colectivo y lo colectivo en lo singular (nociones comunes donde se define la libertad). Este trabajo de conocimiento no es sólo racional, sino también experimental (experiencial). Por lo tanto, estamos ante la presencia de una ontología en donde el cuerpo aparece como modelo filosófico.

Cuerpo político

El cuerpo –tanto el cuerpo colectivo como el cuerpo singular– se caracteriza en Spinoza por una modalidad de acción recíproca. Comenta Antonio Negri (2021) que: «esta ontología positiva de la inmanencia es en realidad una teoría de la constitución de los cuerpos y una fenomenología activa de la encarnación del pensamiento, es una teoría, o mejor aún, una práctica ontológica y política de la cooperación de los cuerpos y las singularidades» (p. 33); libro (*Spinoza, ayer y hoy*) en el que agrega: «Estamos inmersos en un tejido de tramas y combinaciones físicas, de asociaciones y disociaciones, de fluctuaciones y concreciones, según una lógica completamente horizontal, que realiza la paradoja del cruce entre causalidad y casualidad, entre posibilidad y tendencia… la concepción política de Spinoza es coherente con su física asociacionista…» (p.35).

Algo similar había subrayado Eduardo Kaminsky (1998), cuando planteaba que el spinozismo era una física de los encuentros y sus intensidades, de la que se deriva una política de las pasiones, que nos permite interrogar si nuestras relaciones pueden componerse de modo tal que los encuentros constituyan una potencia más intensa. Es esta "economía ontológica de los encuentros" la que define para Kaminski a los cuerpos, leídos siempre en términos de mutación, de procesos de

transición permanente: «no hay pre-relaciones ni preponderancias entre lo exterior y lo interior, siempre se trata de encuentros» (p.49).

¿Cómo incrementar la potencia de un cuerpo político si la potencia de la multitud es tanto potencia de discordancia como de concordancia? Es aquí donde aparece el problema de la moderación, el equilibrio o aquello que Balibar (2011) caracteriza como la «neutralización relativa a su antagonismo» (p.138).

Y aquí es donde entra en juego la razón, pero comprendida como una parte más de la naturaleza humana, tanto como la imaginación, la ignorancia, la pasión, y no como un imperio dentro de otro imperio, podríamos decir, apelando a la misma frase que Spinoza usa en el *Tratado político* para referirse a la relación humanidad/mundo. «Extrañas recomendaciones» (p.34) las que realiza de algún modo la razón, en tanto que cada cuerpo necesita a la vez hacer un esfuerzo por conservarse (conatus) y componer con otros individuos de igual naturaleza un individuo más potente, con el fin de equilibrar las causas exteriores opuestas a su naturaleza.

«Aquí se manifiesta claramente el error que cometeríamos si interpretáramos la noción spinozista de `conservación` del cuerpo político en un sentido… conservador» (p,41), comenta Balibar (2011), para luego agregar: «a medida que el cuerpo político –individuo de individuos—desarrolla su propia potencia, la complejidad real-imaginaria de la relación social, tal como la concibe Spinoza, aparece por el contrario como el principio de un movimiento… A esta práctica Spinoza la define como un esfuerzo de los individuos por provocar la razón» (p.42).

Singularidad- comunidad

Reflexiona Negri (2021) sobre la lectura deleuziana de Spinoza: «tuvo el mérito de hacer valer la potencia de las singularidades contra la ética individualista y el totalitarismo de las mercancías» (p.55). Y también: «Deleuze captó con gran fuerza esta constitución positiva de lo singular, esta concepción naturalista y antagonista del conatus: ella determina un proceso afirmativo (aumento común de la potencia de actuar y común desarrollo de pasiones alegres) como una tendencia de lo real y esto

significa perseverar en el ser y actuar bajo la guía de la razón en la constitución común de la ciudad» (p. 38).

Aquí es dónde, pienso, la filosofía spinozista cobra mayor actualidad. Luego de que el pensamiento crítico –tras los acontecimientos de mayo de 1968– alzara su grito de guerra contra el devenir burocrático de las revoluciones abiertas por el octubre ruso, la contraofensiva conservadora parece haber tomado parte de ese lenguaje, para reforzar sus lógicas individualistas, anti-comunitarias, contra el común (anti-comunistas). Por eso hoy, más que nunca, Spinoza funciona como un faro para alumbrar la época oscura (contrarevolucionaria pero sin revolución) y abismarnos a pensar el par singularidad-comunidad por fuera de la oposición liberal de individuo/sociedad, pero también, de las derivas "socialista" que anularon la creatividad.

La singularidad spinozista, en tanto función trans-individual, es relación de cada individuo con otros individuos, y sus acciones y pasiones reciprocas, en función de las cuales –estamos acá siguiendo nuevamente a Balibar– se determinarán las formas del deseo del individuo. Las formas de expresión de cada quien, entonces, no pueden analizarse deslindadas de la comunidad (aquí, más bien, seguimos a Perón). Por eso la comunidad es de algún modo, también, un modo de afirmar y fortalecer la propia experiencia singular. Étiene Balibar sostiene que «la comunidad se construye mediante la actividad diaria de sus miembros». Y agrega: «la ciudad se constituye en un proceso inmanente, atravesado por razones y pasiones, en una dialéctica entre la utilidad y el conflicto» (Balibar, 2011, p. 130).

Spinoza y el porvenir

Para un Estado que se retiró de sus funciones sociales fundamentales, al menos para lo que supo ser la tradición nacional-popular de la segunda mitad del siglo XX (en Argentina, claramente rastreable en la experiencia peronista), las luchas sociales como alzamiento zapatista del 1º de enero de 1994 que, como hemos sostenido alguna vez (Pacheco, 2019), dieron inicio al siglo XXI, pusieron en movimiento una dinámica a partir de la cual el subsuelo de la patria se sublevó. Desde entonces, todos aquellos que habían quedado en situación de individuos aislados producto de la atomización neoliberal, comenzaron a gestar comunidad.

Su produjo así una *rara situación* que, desde el Spinoza leído por Kaminsky, podríamos caracterizar de «conveniente concordancia» (popular) frente a la "inconveniente discordancia» (promovida por el capital). Es que los Movimientos Populares re-ligaron aquello que el neoliberalismo había fragmentado: donde había *gente* (personas aisladas que a lo sumo se agregaban unas a otras en la búsqueda por obtener alguna ventaja, sumergidos en el mundo del sálvese quien pueda), comenzó a gestarse, a re-crearse un *pueblo*, en combate abierto contra las pasiones tristes (esas rivalidades egoístas que conducen al odio).

Si en la Argentina de la segunda mitad del siglo XX el peronismo había enunciado un deseo, una búsqueda porque reinara en el pueblo el amor y la igualdad, en el contexto de ofensiva mortífera del capital, estas *experiencias militantes* –caracterizadas por las ciencias sociales como Nuevos Movimientos Sociales– recuperaron ese *archivo nacional* –o elementos fundamentales de él– para ponerlo a funcionar en el nuevo contexto global.

Esa búsqueda por asumir la necesidad de gestar vínculos con los otros (y de vincularse de otro modo con los demás elementos de ese mundo) permitió la construcción de un territorio de lo común, donde las angustias y frustraciones, los padecimientos y tristezas comenzaron a quedar parcialmente atrás (o fueron abordados de manera colectiva), gestando un nosotros en el que cada quien pudiera obrar incrementando su potencia de hacer, de sentir y de pensar, en la medida en que se fueron fortaleciendo esas experiencias.

Ese saber-hacer, gestado en la crisis, permitió no sólo sobrevivir –recuperar tierras para levantar un techo; fabricar un horno para elaborar un pan; inventar un trabajo donde la ausencia de relación salarial había dejado un vacío existencial– sino también comenzar a introducir la pregunta sobre la vida misma, sobre los deseos que la mueven, más allá de la mera vida biológica. De allí la potencia de consignas como «La vida que queremos» o la apuesta feminista por cuestionar los mandatos sociales y culturales patriarcales que pesan sobre las mujeres y modelizan un tipo de masculinidad hegemónica. Porque más allá de algún párrafo "insalvable" del Spinoza del *Tratado político*, tal como subrayó el psicoanalista argentino Enrique Carpintero en un reciente libro (2022), los postulados de los feminismos críticos tienen más que ver con la filosofía de Spinoza que con aquello que de ellas pudo haber escrito el filósofo marrano. Comenta Carpintero: «el párrafo sobre las mujeres

que equipara naturaleza con historicidad es insalvable. Y cuestiona su posición filosófica» (p. 162). Ese saber-hacer popular de los encuentros constituye asimismo una suerte de «epistemología proletaria» (Pacheco, 2023), que permite comprender ese modo de composición de las potencias –singulares y colectivas– de modo más intensas.

Potencia spinozista que rescato para la actualidad, en tanto constituye un tipo de «filosofía disidente» y de la liberación, compuesta al menos por cuatro coordenadas, según ha planteado el filósofo argentino Diego Tatián (2017). A saber:

- Producción de un conjunto material de condiciones necesarias para que los cuerpos y las inteligencias se vuelvan activas y desarrollen su potencia de obrar y pensar.
- La libertad como efecto y resultado de un camino a transitar colectivamente.
- La necesidad de ejercitar la crítica a la superstición de los mecanismos materiales de captura del deseo y la imaginación ejercida por poderes que afectan de tristeza nuestras vidas.
- La democracia como composición imprevista de diferencias; como reivindicación de un pensamiento salvaje no reducido a claustros académicos; como poder popular hospitalario con lo minoritario y lo raro; como lugar de encuentro donde habita la pregunta sobre aquello que aún no sabemos que los cuerpos pueden hacer y pensar; como interrogante abierto sobre el cómo vivir juntos, sostenido sobre una declaración radical de igualdad.

Es en este sentido que el spinozismo se constituye en una fuente de saberes fundamentales para las militancias populares latinoamericanas de nuestra época.

Referencias bbliográficas

Balibar, E. (2011). *Spinoza y la política*. Prometeo libros.

Carpintero, E. (2022). *Spinoza. Militante de la potencia de vivir*. Topía editorial.

Deleuze, G. (2012). *Spinoza, filosofía práctica*. TusQuets editores.

---------- (2008). *En medio de Spinoza*. Editorial Cactus.

Kaminsky, G. (1998). *Spinoza: la política de las pasiones*. Gedisa editorial.

Marx, K. (2014). Antología. Siglo XXI editores.

Negri, A. (2021). *Spinoza ayer y hoy*. Editorial Cactus.

Pacheco, M. (2019). *Desde abajo y a la izquierda. Movimientos sociales, autonomía y militancias populares*. Cuarenta ríos.

---------- (2023). Presentación a *Conversaciones sobre la Economía popular*. Indómita luz.

Spinoza, B. (2014). *Tratado político*. Cuadrata Sapiens editorial.

Tatián, D. (2017). Spinoza disidente. Editorial Cactus.

Poética de lo singular

Poética de la relación en Spinoza: exploraciones en torno a la noción glissantiana de "archipiélago"

Rodrigo Miguel Benvenuto (CONICET – LICH - UNSAM)

En un breve relato titulado *Preocupaciones de un padre de familia*, Franz Kafka presenta una de las criaturas más enigmáticas de su universo literario. Se trata de una presencia singular, llamada *Odradek*, que irrumpe en un espacio común y cotidiano como puede ser la cocina de una casa de familia. Singularidad que, en la descripción de Kafka, se describe como un carretel de hilo plano y estrellado, recubierto de hilos viejos y rotos, anudados entre sí, retorcidos y enredados de diversas formas y colores. Objeto intraducible y paradójico, pues «puede carecer de sentido, pero es perfecto en su acabado. Y no se puede decir más, ya que *Odradek* es extraordinariamente dinámico y no se deja atrapar» (Kafka,

2009, p. 291). De hecho, cuando se le pregunta donde vive, con una risa extraña y similar al crujido de las hojas secas, responde «domicilio incierto». En cierta forma, *Odradek* invita a pensar en ese vínculo profundo de la política spinoziana, a saber, entre una singularidad irreductible y el desafío spinoziano de pensar una vida en común como vida verdadera. Una conexión profunda entre la disfuncionalidad y la rareza de lo singular, con la composición de "lo común".

En el capítulo X del *Tratado político* encontramos una variante política que parece entrar en juego con la singularidad y, particularmente, con esta trama afectiva que la constituye como tal. Allí se dice que el alma de un Estado son los derechos, y si se conservan estos derechos se conserva el Estado. Y agrega: «Pero los derechos no pueden mantenerse incólumes, a menos que sean defendidos por la razón y por el común afecto de los hombres; de lo contrario, es decir, si sólo se apoyan en la ayuda de la razón, resultan ineficaces y fácilmente son vencidos» (Spinoza, 2013, p. 278).. Esta idea de un *común afecto* [*communi hominum affectu*] parece remitir a una composición afectiva que, en cuanto trama vincular, permite ensayar un deseo de comunidad. Un afecto común compositivo e instituyente de la comunidad política como democracia que, en tanto vida activa, implicaría una praxis orientada en torno a los encuentros alegres, es decir, aquellos que nos permiten componer de modo tal que nos permita pasar a una mayor perfección. Régimen de vida que, como se afirma en el escolio a la proposición 45 de la Cuarta Parte de la Ética, «conviene de manera óptima con nuestros principios y con la práctica común [*et cum communi praxi optime convenit*]» (Spinoza, 2020, p. 338)[1].

La comunidad que aquí se describe es, según creemos, aquella que se ha constituido según un afecto o deseo común que, apoyado en la guía de la razón, ensaya una praxis que le permita establecer lazos de amistad con otros a partir de la honestidad, tal como se afirma en el escolio 1 de la proposición 37 de la Cuarta Parte de la Étic*a* (Spinoza, 2020, p. 326): una dinámica transindividual, donde las posibilidades de acrecentar la potencia y perseverar en la existencia disminuyen si no se produce una composición común, en términos de concordia[2]. Y una dinámica

1 Cfr. Spinoza, Ética demostrada según el modo geométrico. Madrid: Trotta, 2020, p. 338.

2 Nos referimos, en particular, al capítulo XIV del Apéndice a la Cuarta Parte de la Ética: «Así pues [sostiene Spinoza], aun cuando los hombres se moderan en todo,

instituyente de un modo de vida democrático, donde lo singular y lo común se implican mutuamente, en un movimiento abierto, plural y relacional. En esta dinámica lo singular conserva su rareza intraducible que, en cierta forma, evoca a *Odradek*: una presencia interpelante, hecha de trazos anudados y deshilachados por el tiempo, trama compleja de encuentros con otros, atravesadas por la urdimbre de las pasiones.

Al concebir lo común como entrelazamiento de singularidades, intentamos pensar lo político como vida en común, en tanto capacidad para incrementar la potencia colectiva. Y es aquí donde creemos con Meschonnic que se podría rastrear cierta preocupación de Spinoza por una poética que exprese este lazo común entre inmanencia y relación: «Los filósofos se interesan en el pensamiento. La poética intenta escuchar en el lenguaje los movimientos del cuerpo. Spinoza piensa en la unidad de los dos» (Meschonnic, 2015, p. 144). Una poética que busca nombrar la experiencia de este deseo común, nombrar el mundo, como producto de un encuentro, de aquella desviación que produce la contingencia de lo singular y de lo raro.

En este sentido, en la proposición 24 de la Quinta Parte de la Ética, creemos que se encuentra una expresión potente de esta poética que, con toda intención, denominamos como «poética de la relación»: «Cuanto más entendemos las cosas singulares, tanto más entendemos a Dios» (Spinoza, 2020, p. 408). La singularidad del *intelligo* como sujeto de enunciación de las definiciones de la Primera Parte, parece desplazarse aquí a una trama común, en el *intelligimus* plural. Una retícula que le pone nombre a la praxis común que, a su vez, expone un ritmo progresivo, como sostiene Pierre Macherey, un proceso tendencial que se expresa en el esquema «cuanto más…tanto más [*quo magis…eo magis*]» (Macherey, 1994, p. 134). Tendencia o esfuerzo por comprender las cosas singulares hasta alcanzar un conocimiento que identifica lo transindividual como expresión inmanente de la naturaleza de Dios.

El conocimiento intuitivo, experiencia de lo eterno en medio de la contingencia, viene a dar cuenta de esa dispersión de lo singular y la distancia que opera en el modo de entender a Dios cuando intuimos esa

---

por lo general, según su capricho, de su común sociedad [*ex eorum tamen communi societate*] se siguen muchas más comodidades que daños. Por ello, más vale soportar con ánimo equitativo [*aequo animo ferre*] sus injurias y afanarse por todo aquello que sirve para establecer la concordia y la amistad» (Spinoza, 2020, p. 373).

realidad constitutiva: reconocimiento gozoso de una pertenencia intelectual y afectiva con la Naturaleza. Poética que avanza en aquel ritmo progresivo que marca del deseo de vivir juntos, aunque sin dejar de reconocer el conflicto de la vida pasional que la atraviesa[3].

Reconocer ese movimiento tendencial en el conocimiento de las cosas singulares y la posibilidad de nombrarlas revelaría esta excedencia que hace imposible reducir lo singular a un esquema o representación abstracta de lo real. Dicho de otro modo, lo singular expresa la paradoja de aquello que, por su propia excedencia, se resiste a toda funcionalidad y representación. En este sentido, desafía al lenguaje y al pensamiento, pues es aquello que irrumpe, desde su particular rareza, en el espacio cotidiano como vida irreductible. Como *Odradek*, la singularidad se reconoce a partir de aquellas tramas deshilachadas como marcas de los efectos que producen los encuentros (que pueden o no ser favorables). Singularidad que, al mismo tiempo, es expresión de lo común, o de lo impropio (para tomar un término propuesto por Diego Tatián) en tanto «lo común, lo que no es propiedad de nadie (que no equivale a decir que es propiedad de todos) y no podría ser objeto de apropiación, individual y colectiva» (Tatián, 2017, pp. 15-16).

Desde este punto de vista, la naturaleza paradojal de la singularidad como lo común parece reclamar, desde su propia enunciación, una experiencia del lenguaje no instrumental, digamos mejor, una poética que exprese este saber de la relación, de la ontología de la inmanencia como relación. Poética que renuncia a la ilusión cartesiana de la claridad y transparencia de la conciencia, básicamente, porque reconoce la heteronomía pasional que la atraviesa. Poética barroca; pues lejos de evocar la plenitud metafísica del ser, se sumerge en la inestabilidad pasional, para expresar el devenir, el acontecimiento que produce mundos[4].

Si en la filosofía de Spinoza podríamos encontrar los indicios de una poética barroca, sería posible establecer un puente entre orillas lejanas

3 Experiencia que Spinoza describe poéticamente en *E.*III, prop. 59, esc.: «es obvio que podemos ser agitados de muchos modos por causas externas y que, como las olas del mar agitadas por vientos contrarios, fluctuamos ignorantes de lo que será de nosotros y del destino» (Spinoza, 2020, p. 256).

4 Por barroco entiendo, con Diego Tatián, aquella tensión «[…] entre la turbulencia oscura de las pasiones para la vida (que pueden ser no obstante comprendidas «como si fuese cuestión de líneas, planos y puntos» – según el célebre Prefacio de la Tercera Parte de la Ética) y la claridad del *intellectus*» (Tatián, 2022, p. 96).

con una poética de la relación, en el sentido dado por el poeta y ensayista martinicano Édouard Glissant (2006; 2017). Frente a cualquier pretensión de universalidad abstracta, esta poética rescata la opacidad singular de lo barroco, pues se reconoce en una trama de relaciones que constituye toda la realidad, y que permite observar el devenir infinito del mundo, sus mutaciones y variaciones. Una poética que se origina en la particular experiencia del abismo y que tiene un lugar y un tiempo propio. Glissant se refiere a la experiencia de la deportación de africanos a las Américas, donde los vientres de los barcos engullen, disuelven y precipitan a los esclavos negros en un no-mundo. Es en esa fosa, que al mismo tiempo opera como matriz y abismo de la existencia de aquellos pueblos, donde nace el saber de la relación. En efecto, la poética de la relación se constituye como un saber que proviene de la exclusión, en tanto que se enuncia desde la experiencia de haber sido expulsado (o excomunicado para el caso de Spinoza) por ser portador de una insoportable rareza que no se enmarca en las reglas del juego de la tolerancia[5]. En todo caso, la poética de la relación busca expresar esta experiencia de estar arrojado en ese vientre matriz de un mundo que no acepta su radical diferencia. Lo singular, en este sentido, se torna errancia. Acepta como propia una vocación por lo nómade que se refleja, inmediatamente, en el lenguaje. Un lenguaje de la relación, opaco, multilingüe, pues, lo que quiere expresar no puede someterse a la intransigencia del monolingüismo. Es entre el latín, el portugués, el español, el ladino, el holandés, como sugiere Meschonnic (2015), que Spinoza se expresa; es decir, en todos ellos y, al mismo tiempo, en ninguno. Quizás esta errancia en el lenguaje sea un signo de una poética que permita nombrar la inmanencia y su producción de un mundo común, cosmopolita.

En este intento de narrar lo Real, el lenguaje de la relación abandona cualquier pretensión enciclopédica, ya que reconoce, desde el comienzo su diseminación, su desborde en los innumerables encuentros que provocan fulguraciones de lo infinito en lo finito. Lo mestizo como voluntad barroca que se aventura al ritmo vertiginoso de la inmanencia, de lo abierto y lo diverso; y lo barroco como ensamblaje, trama, opacidad que no busca recubrir lo Uno y protegerlo bajo un aura de misterio.

5 En este sentido, Marilena Chaui nos regala una maravillosa descripción de este riesgo, al presentar a Spinoza como el excluido que, lejos de la imagen del eremita que disfruta de la exclusión y se refugia en su taller de óptica, es aquel que «no se encuentra afuera del mundo social, político y cultural, sino que *fue puesto* fuera de un mundo que no puede soportar el riesgo de su presencia» (Chaui, 2020, p. 64).

Por el contrario, y en palabras de Glissant, lo barroco «[…] es la opacidad de lo diverso, que anima la transparencia imaginada de la relación» (Glissant, 2017, p. 96). Es en lo singular donde mejor entendemos a Dios. Poética de la inmanencia que, en la relación, descubre la eternidad como no-tiempo. O, en palabras de Juan L. Ortiz: «De pronto sentí el río en mí, corría en mí, con sus orillas trémulas de señas, con sus hondos reflejos apenas estrellados» (Ortiz, 2005, p. 229).

La experiencia de lo singular, como un *Odradek* que irrumpe para expresar lo impropio de la relación, reclama para sí un derecho a la opacidad. Frente a lo claro y distinto, lo opaco se reivindica a sí mismo como realidad que, en palabras de Glissant, «no es el encierro en una autarquía impenetrable, sino la subsistencia en una singularidad no reductible. Diversas opacidades pueden coexistir, confluir, tramando discursos cuya verdadera comprensión referirá a la textura de esta trama y no a la naturaleza de sus componentes» (Glissant, 2017, p. 220). La poética de la relación descubre que no hay un centro que se autoerige en dador de sentido del mundo, sino que, por el contrario, todo es dispersión, desvío aleatorio, archipiélago. Sobre esta figura del archipiélago, categoría fecunda para pensar lo común a partir de la experiencia opaca de lo singular, agrega Glissant:

> El pensamiento archipielar encaja bien con la estampa de nuestros mundos. Le toma prestadas la ambigüedad, la fragilidad, la derivación. Admite la práctica del desvío, que no es ni huida ni renuncia. Reconoce el alcance de la imaginerías de la Huella y las ratifica. ¿Acaso es renunciar a gobernarnos? No. Es sintonizar con esa parte del mundo que, precisamente, se ha extendido en archipiélagos, que son como diversidades en la extensión, y que, no obstante, aproximan orillas y desposan horizontes. Nos damos cuenta de que aquel lastre continental y agobiante, y que llevábamos a cuestas, se expresaba en esos suntuosos conceptos del sistema que hasta hoy han empuñado las riendas de la Historia de las humanidades y han dejado de ser adecuadas para nuestros desperdigamientos, nuestras historias y nuestros no menos suntuosos derroteros errabundos. La idea

> del archipiélago, de los archipiélagos, nos franquea esos mares (Glissant, 2006, p. 33).

Detrás de este nombrar lo singular como archipiélago, en tanto que aproxima orillas lejanas en un horizonte común, creemos que se encuentra una clave de lectura que nos permita identificar, desde otra perspectiva, la experiencia política de lo común y la posibilidad de hallar un lenguaje de la inmanencia. Comunidad que no expulsa sino que permite anidar en ella a la disidencia, pues sabe que la enriquece con su capacidad disruptiva para nombrar la igualdad, la libertad, el derecho. Una comunidad que no se refugia bajo el engañoso nombre de la tolerancia ni se conforma bajo la simple enunciación de «lo público»; sino que se representa como un archipiélago, cuya potencia no está en su centro, sino en la cercanía de las orillas donde se producen nuevos mundos. Espacios del encuentro aleatorio y contingente donde se conquista la libertad en la medida en que experimentamos el mundo como relación. Una cartografía de la inmanencia que la poética de la relación intenta nombrar, intuitivamente, como errancia que no tolera el nomadismo del pensamiento identitario, cristalizado y, por ello, transparente.

Referencias bibliográficas

Chaui, M. (2020). *La nervadura de lo real. Imaginación y razón en Spinoza.* Fondo de Cultura Económica.

Glissant, É. (2006). *Tratado del Todo-Mundo.* El Cobre.

---------- (2017). *Poética de la relación*. Ediciones de la Universidad Nacional de Quilmes.

Kafka, F. (2009). *Cuentos completos (textos originales)*. Valdemar.

Macherey, P. (1994). *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La cinquième partie: les voies de la libération.* Presses Universitaires de France.

Meschonnic, H. (2015). *Spinoza poema del pensamiento*. Tinta Limón / Cactus

Ortiz, J. L. (2005). *Obra completa.* Universidad Nacional del Litoral.

Spinoza, B. (2013). *Tratado político*. Alianza.

---------- (2020). Ética demostrada según el modo geométrico. Trotta.

Tatián, D. (2017). *Lo interrumpido. Escritos sobre filosofía y democracia*. Las Cuarenta.

---------- (2022). *Spinoza y el arte*. Las Cuarenta.

Colón como profeta: una aproximación a una crítica spinozista de la literatura

Ismael García (Universidad Nacional de Rosario - CONICET)

En el primer capítulo del libro *La conquista de América* (2016), Tzvetan Todorov realiza un análisis crítico del relato del descubrimiento y la conquista del Nuevo Mundo. Digo «análisis crítico», porque el tema de este primer capítulo será la percepción que los españoles tenían de los indios, a partir únicamente de la lectura atenta de las cartas y las relaciones escritas por Colón, realizando la operación que en *Crítica de la crítica* (1990) definiera como fundamental de la tarea del crítico: otorgarle centralidad a lo que *realmente* dice el texto. En el prólogo al libro recién mencionado, Todorov encuentra el paradigma de la crítica literaria en la operación de lectura que realiza Spinoza en su *Tratado teológico-político* (2005), según la cual la conclusión del análisis de las Sagradas Escrituras resulta de la lectura de las mismas, es decir, se encuentra al final de la lectura, y no al comienzo.

El interés por los Diarios de Colón no es arbitrario: se justifica por tratarse del evento que «anuncia y funda nuestra identidad presente»

(2016, p. 15). A pesar de lo arbitrario de toda fecha que se utilice para distinguir dos épocas, para Todorov se puede sostener con facilidad que 1492 da comienzo a la Edad Moderna. El crítico intenta, a partir de la lectura de los relatos de los conquistadores, entender qué sucedió ese día. Los estudios en torno a la literatura latinoamericana, por otra parte, ven en el momento de la conquista un punto de inflexión que excede el simple choque cultural entre dos universos distintos. El encuentro de Colón con los indios inaugura un procedimiento basado en la traducción errónea de la realidad americana en función de los preconceptos europeos. Ese procedimiento, que desde el lado de los conquistadores consiste en un medio de apropiación de lo ajeno, en manos de los representantes de la cultura americana se ha convertido en bandera de disputa y de rebelión, a partir de una constante reapropiación de los registros culturales de las metrópolis centrales con el fin de expresar lo propio. Así, el reverso de los mecanismos de interpretación coloniales, cuya base reside en los perjuicios de la superstición, decanta en un proceso de uso libre e irreverente de toda la cultura occidental por parte de los escritores americanos. Este procedimiento complejo, resultado de una potencia compositiva con todo lo que ya ha sido escrito, encuentra su definición en uno de los ensayos más marcadamente ideológicos de Borges, «El escritor argentino y la tradición» (1987,), en el cual trabaja el problema de la superstición y sus consecuencias en la lectura. Así, critica toda mención obligatoria de aspectos locales, pues lo más propiamente americano de nuestra literatura es la relación sin prejuicios con la tradición (p. 273). Se trata de una literatura cuyos procedimientos centrales son el apócrifo, la traducción, la cita, la intertextualidad o el plagio; una literatura cuya potencia se encuentra en la posibilidad del lector de establecer más relaciones con otros cuerpos literarios. Es, como había adelantado antes, el proceso inverso al que habría realizado Colón en sus diarios. Veremos, a partir de una lectura atenta del texto que su encuentro con el continente americano está mediado por una viva imaginación de lo que ve y lo que escucha, así como del desconocimiento natural y lingüístico, y que sus conclusiones surgen de la persuasión de unos signos proporcionados a la medida de las condiciones, capacidades y conocimientos de Colón (en general, a su experiencia como marinero).

Ahora bien, en *La conquista de América* no hay ninguna mención explícita a Spinoza, pero una lectura crítica del texto —en el sentido antes explicado— nos puede ayudar a reconocer la presencia de algu-

nos efectos que la operación spinoziana puede ejercer sobre el análisis de Todorov. La lectura de los escritos de Colón le permiten entender que las interpretaciones que este realizara en sus Diarios no son sino el resultado de las creencias y los prejuicios que tiene de antemano. Colón ya «sabe» lo que va a encontrar: «la experiencia concreta está ahí para ilustrar una verdad que se posee» (Todorov, 2016, p. 28). Atribuye su descubrimiento a un saber *a priori* que identifica con la voluntad divina y con las profecías. Podemos ver en este convencimiento, tanto en lo que refiere a la experiencia concreta como a la autoridad de las escrituras, los rasgos mismos de la imaginación que, analizada por Spinoza, rige el discurso de los profetas.

Para entender mejor, recordemos que, en el *Tratado Teológico-Político*, Spinoza realiza una interpretación de las Escrituras haciendo especial énfasis en el lugar y la importancia del lenguaje y de la historia, y en el modo en que esta fue interpretada a partir de un desconocimiento de la lengua hebrea. Podemos contrastar esta tarea con las operaciones hermenéuticas que realiza Colón del Nuevo Mundo, así como con la tarea crítica que Todorov aplica sobre los textos del Almirante a partir de la interpretación de la letra. En este punto debemos destacar que lo que le interesa a Todorov del *Tratado Teológico-Político* no es la crítica de contenido, sino la crítica de estructura. Spinoza no pretende negar ni reemplazar las verdades, sino cambiarlas de lugar. El sentido tiene que ser el resultado del trabajo interpretativo, no su causa o su principio conductor.

Precisamente, el primer capítulo de *La conquista de América* comienza con una pregunta acerca de qué razones llevaron a Colón a emprender el viaje que concluye en el encuentro con el continente americano. Algo que destaca Todorov sobre el viaje de Colón, y que lo diferencia de los que realizaron otros exploradores, es la falta de certeza que envolvía sus decisiones: a pesar de su convencimiento, no podía estar seguro de que al final del océano no se encontrara el abismo. Entonces, ¿qué fue lo que lo impulsó a partir? La respuesta obvia, y que surge de la lectura de sus diarios, es que fue el deseo de volverse rico. En efecto, la búsqueda del oro —y no el oro en sí mismo, ya que poco se encontró en un principio— está presente en todo momento en el primer viaje. A fines de diciembre de 1492 lo incluye en sus plegarias: «"Nuestro señor me aderece, por su piedad, que halle este oro"» (Colón, 2013, p. 227). Pero más interesante resulta el hecho de que «son los indicios que cree

encontrar de la presencia del oro los que deciden su recorrido» (2016, pp. 16-17). Luego de su llegada, determina dirigirse al sudeste a buscar el metal, pues «Deseaba ir a la isla que llaman Babeque, adonde tenía nueva, *según él entendía*, que había mucho oro» (2013, p. 167, *la cursiva es nuestra*). Por otra parte, ese entendimiento surge en gran medida de la certeza de que Dios guía su rumbo, y en diciembre anota: «Nuestro Señor le había de mostrar dónde nace el oro» (p. 213).

Sin embargo, es difícil afirmar, leyendo la totalidad de los *Diarios* de Colón, que fuera simplemente la codicia lo que impulsó su viaje. Es innegable el poder del oro como señuelo: fue por medio de su promesa que tranquilizaba a su tripulación en momentos difíciles. Pero no solo los marinos esperaban hacerse ricos; los mismos reyes católicos no se hubieran comprometido en la empresa sin la promesa de una ganancia acorde. En el momento en que recordamos que los Diarios son un relato dirigido a ellos, comprendemos la necesidad que había de que los indicios de la presencia del oro —a falta del oro mismo— se multipliquen en todas partes: el texto colonial, al igual que el texto bíblico, se relaciona con el orden de la persuasión, no con el de las evidencias. Pero, para Todorov, la codicia no es el verdadero móvil de Colón, sino la fe. En el corazón de Colón, la expansión del cristianismo tiene un lugar mucho más importante que las riquezas. Es la victoria universal del cristianismo el verdadero móvil de Colón, y por esa razón se considera en cierta medida un elegido «que ve la intervención divina en todas partes, tanto en el movimiento de las olas como en el naufragio de su nave (...), y agradece a Dios "por muchos milagros señalados que ha mostrado en el viaje"» (2016, p. 21).

Sin lugar a dudas, el deseo de imponer la religión al Dios verdadero y la necesidad de dinero no son dos objetivos mutuamente excluyentes, ni mucho menos; el segundo es el medio para el primero. De hecho, Colón tiene un objetivo mucho más preciso que el de expandir indefinidamente el cristianismo. Como una suerte de Quijote anacrónico Colón quiere ir a las Cruzadas a liberar Jerusalén. La idea es absurda para su época, pero incluso más sin dinero. El 26 de diciembre de 1492 revela que espera encontrar oro ya que protestó «a Vuestras Altezas que toda la ganancia de esta mi empresa se gastase en la conquista de Jerusalén» (2013, p. 239). Todorov no deja de destacar el rasgo irónico de que esa mentalidad abandonada desde la Edad Media fuera la que diera inicio a la era moderna. Esta dualidad va a verse representada también

en su manera de justificar sus razonamientos. En el diario del tercer viaje, por ejemplo, quiere probar que la tierra en la que se encuentra es efectivamente el continente y no una isla:

> Yo estoy creído que ésta es tierra firme, grandísima, de que hasta hoy no se ha sabido, y la razón que me ayuda grandemente por esto deste tan grande río y mar, que es dulce, y después me ayuda el decir de Esdras, en el libro IV, cap. 6, que dice que las seis partes de mundo son de tierra enjuta y la una de agua, el cual libro aprueba Sant Ambrosio en *su hexameron*, y Sant Agustín (...); y después desto, me ayuda el decir de muchos indios caníbales, los cuales que era tierra firme (Las Casas, 1951, I, p. 138).

Como podemos ver, son tres los argumentos que sostiene Colón para justificar su creencia. Si tiene razón respecto a lo de tierra firme, se debe solo al primer argumento, a partir del cual deduce de forma clara que si el agua dulce llega mar adentro, entonces la distancia que recorre el río es mayor. Ahora bien, resulta improbable que realmente haya entendido lo que le dijeron los indios. En cuanto a lo que afirman las escrituras, ahora sabemos que no era así.

Lo interesante es que es solo el intercambio con la palabra divina la que influye, e incluso predetermina, toda otra forma de comunicación. Hay una relación segura entre la forma de su fe y la estrategia de sus interpretaciones. Colón, como muchos en su época, no solo cree en Dios, sino también en cíclopes, sirenas, amazonas y hombres con cola, y su creencia es tan fuerte como la de San Pedro, lo que le permite encontrarlos. El 4 de noviembre de 1992 escribe: «Entendió también que lejos de allí había hombres de un ojo, y otros con hocicos de perros» (2013, p. 158). El 9 de enero de 1993, «el día pasado, cuando el Almirante iba al Río de Oro, dijo que vido tres serenas que salieron bien alto de la mar, pero no eran tan hermosas como las pintan, que en alguna manera tenían forma de hombre en la cara» (p. 254). Los ejemplos sobran. Lo que interesa a Todorov es la forma en que las creencias de Colón afectan en sus interpretaciones. No se preocupa por «entender» mejor las palabras de los nativos, porque sabe de antemano que va a encontrar cíclopes, hombres perros y sirenas. La experiencia concreta está ahí para ilustrar una verdad que se posee, no para ser interrogada. Su

sistema de interpretación consiste en tomar sus deseos por realidades. Las decisiones de Colón no se desprenden siempre de su conocimiento sobre navegación, ni mucho menos, sino de lo que, según Spinoza, caracteriza a los profetas: a saber, no su conocimiento verdadero de las cosas, sino la fuerza de su imaginación. Colón, en todo el tramo de océano del primer viaje, quiere encontrar tierra, y la encuentra en las señales que interpreta. Una lluvia sin viento, dos alcatraces, plantas en el agua y una ballena, todas para él son señales de tierra firme. La realidad, por otra parte, indica otra cosa, ya que tarda más de veinte días desde la primera señal en visualizar una isla. Todas las señales indican cercanía de tierra porque eso es lo que desea Colón, y son todas señales marinas, pero eso habla de la predisposición del Almirante más que de cualquier otra cosa. Los signos que garantizan su certeza se adaptan a «la disposición de su temperamento, su imaginación y sus opiniones» (Spinoza, 2005, p. 41). Una vez arriba a destino, por su parte, todas las señales revelan la presencia de oro, porque también de eso estaba convencido de antemano —o, acaso, de eso quería convencer a sus interlocutores. Tan fuerte es su convencimiento que, como sostiene Spinoza en la proposición primera de la Ética IV (1983, p. 251), su imaginación no puede ser combatida por ideas verdaderas en tanto verdaderas, y llega a desconfiar de su propia experiencia porque no se adapta a su creencia. Los indios que encontró en Cuba, por ejemplo, le decían que estaba en una isla, pero él cuestiona la calidad de sus informadores porque eran gente bestial que creía que todo era una isla.

Por otra parte, la lengua ocupa un lugar interesante en el método hermenéutico de Colón. A priori, pareciera como si desconociera que se trata de un sistema de convenciones. El español, para Colón, parece el estado natural de las cosas, y los indios *tienen* que hacer las mismas distinciones lingüísticas y culturales que los españoles. Busca las palabras que signifiquen gobernador, jefe, oro, dios y diablo, ya que antes que nada están las certidumbres ideológicas. Con ayuda de la deformación auditiva, Colón lleva a cabo diálogos imaginarios. Es evidente que el resultado de estas conversaciones no puede terminar en otra cosa que en fracaso; lo que sorprende es que Colón pretendiera con regularidad estar entendiendo lo que le dicen, al mismo tiempo que afirma no entender su lengua. Esto no es exclusivo de los viajes de Colón. En los *Comentarios reales del Inca Garcilaso de la Vega* (1976), texto fundamental de los estudios culturales latinoamericanos, el Inca, en su labor de traductor que debe hacer negociar dos lenguas y dos culturas, realiza una

labor crítica de algunas de las crónicas más conocidas de la época. Allí analiza algunos de los malentendidos lingüísticos que llevaron a comprender erróneamente la cultura incaica y, por ende, a tratarla injustamente. Así, ejemplifica el caso del término *huaca*, que fue erróneamente traducido como ídolo, y pensaron que los incas idolatraban cualquier elemento de la naturaleza, cuando en realidad significa un conjunto de cosas diferentes, entre las que se encuentran «llanto», «cosas hermosas», «cosas terribles», «prodigios de la naturaleza», «templos», «sepulcros», «objetos sagrados», «fantasmas» y, finalmente, «ídolos» (Cf. 1976, p. 68). No podemos ignorar, llegados a este punto, las similitudes entre estos análisis y los que realiza Spinoza en torno al vocablo «*ruagh*» en el *Tratado Teológico Político* (2005, p. 28).

Exactamente lo mismo sucede con las convenciones de valores de intercambio. Cuando los españoles y los nativos intercambian cosas sin valor por artesanías, Colón deduce que la naturaleza de los indios es «generosa», y cuando encuentra que algunos indios toman sus bienes como si fueran suyos los castiga, y deduce que son «cobardes» y «ladrones» por naturaleza. Sin embargo, como sostiene Todorov, haciendo uso de una cita implícita de Spinoza, en el paso de cobardes a ladrones, «nos damos cuenta de que esas observaciones proporcionan más datos sobre Colón que sobre los indios» (2016, p. 51).

Los ejemplos de la viva imaginación de Colón y otros colonizadores son abundantes. Si estos se deben simplemente a su convencimiento, o responden en mayor medida a razones pragmáticas no queda claro. Llegado a este punto, sin embargo, debemos preguntarnos acerca de por qué Todorov se ve tan atraído por este momento histórico. Como dije al principio, el crítico francés intenta entender qué sucedió en el encuentro con América, a partir de la lectura de los diarios de viajes y las cartas de Colón, para afirmar luego que se trata del comienzo de una genealogía cultural. Al modo del ensayo borgeano «Kafka y sus precursores» (Cf. 1987, p. 710), podemos encontrar en los diarios de Colón una anticipación por oposición de lo que la literatura latinoamericana va a ensayar desde fines del siglo XIX. En este sentido, el texto de Colón puede ser leído como un precursor de los procedimientos literarios americanos posteriores al movimiento emancipador del modernismo.

Los estudios alrededor de la literatura latinoamericana parten de un supuesto geopolítico básico: la periferia de América le permite establecer respecto a la tradición occidental de las culturas centrales una

posición relativa. Por supuesto que a lo largo de los siglos esa relación fue cambiando ligeramente, pero es difícil no encontrar en los procesos de traducción imaginativa de Colón y de los otros conquistadores un punto inicial, la piedra angular sobre la que se edifica la naturaleza americana. Pues si la pasión nomenclatural de Colón le permitió apropiarse, por medio de la palabra y la violencia, de los territorios, las riquezas y la cultura nativa, los procedimientos americanos de reapropiación por medio de la traducción, desde la negociación pacífica del Inca Garcilaso hasta la primera expresión cultural propiamente americana del Modernismo, encuentran en el reverso del método colonial la expresión de su propia originalidad. El crítico uruguayo Ángel Rama sostiene que los valores culturales consolidados en América a lo largo de siglos no pueden deparar otra cosa que un *arte en movimiento* (Cf. 1985, p. 70), sin equivalencias directas con las corrientes europeas. La energía creativa del continente fue el fundamento de una «potente originalidad» basada en un proceso de descentralización. Desde este lugar podemos pensar la «irreverencia» borgeana, basada en un uso desacralizado y sin supersticiones de toda la tradición occidental (algo posibilitado por su posición descentrada, a las orillas), que representa un procedimiento que encuentra en una red de composiciones textuales su potencia creativa.

En la definición de los géneros de Borges, estos se definen por lo que esperamos de ellos: un texto policial es aquél que leemos como policial, un clásico es al que nos acercamos con cautela porque es un clásico. Eso le permite a Borges hacer literatura de cualquier cosa, y convertir las leyes de la matemática y la filosofía en cuentos fantásticos. La innovación de Spinoza, según Todorov, consiste, precisamente, en establecer este acercamiento desacralizado al texto. La lectura que realiza de los textos de Colón es un ejemplo de este método de lectura, alejado de la superstición. No ir a buscar en el texto lo que esperamos encontrar, sino cambiar de lugar el sentido. Como vemos, no es tan distinto a la idea borgeana de leer y usar la tradición sin supersticiones. La lectura de lo que *realmente* dice el texto bíblico que realiza Spinoza le permite a Todorov plantear un método de crítica *spinoziana*, basado en una lectura sin supersticiones, sin saberes previos. Borges practica esta lectura también, y la llama inocente, pero creo que se trata de otra de sus irreverencias: es una lectura que no tiene nada de inocencia.

El secreto de este modo de lectura está en transferir el poder de la literatura, su sentido, del escritor al lector. Borges, antes que nada y

antes que nadie, pensó qué se puede hacer con la literatura. Pero no le importa el poder de la literatura en sí misma, en su autonomía relativa, sino que se pregunta, de una manera muy spinoziana, lo que puede un lector, y la respuesta de Borges es: *todo*. Por eso la prédica borgeana de que todo está escrito y el mundo no es más que un archivo causa entusiasmo, desafío, libertad. Porque en definitiva ese archivo es infinito. De ahí surge uno de los recursos borgeanos más potentes: el del comentario, el resumen o la copia que crea el original. También explica la potencia de su tesis sobre el escritor argentino o latinoamericano. Ser americano no es ya una propiedad, sino algo tan relativo como una posición y, desde allí, establece con la tradición una relación irreverente. La literatura, tal como nos la legó Borges, es una potencia, un horizonte de posibilidades, y quien puede enfrentarse a la literatura como un lector libre de supersticiones, puede escribirlo todo.

Referencias bibliográficas:

Borges, J. L. (1987). *Obras completas*. Emecé Editores

Colón, Cristóbal (2013). *Diario, cartas y relaciones*. Corregidor

Garcilaso de la Vega, I. (1976) *Comentarios reales*. CarFundación Biblioteca Ayacucho

Las Casas, B. de (1951). *Historia de las Indias, I*. Fondo de Cultura Económica

Rama, A. (1985). *Las máscaras democráticas del modernismo*. Fundación Ángel Rama.

Spinoza, Baruch (2005). *Tratado teológico-político*. Ediciones Libertador

Spinoza, Baruch (1983). Ética demostrada según el orden geométrico. Ediciones Orbis

Todorov, Tzvetan (1990). *Crítica de la crítica*. Monte Ávila

Todorov, Tzvetan (2016). *La conquista de América*. Siglo XXI.

Matemática en la orilla: Spinoza y la teoría de conjuntos

Chialvo Mateo, Marengo Cano Mateo (UNC)

Cerca del 1900, Cantor leyó vorazmente a Spinoza, y después inventó los números transfinitos. La inmediatez sugerida es artera, pero no en exceso. Los modos infinitos de Spinoza le parecieron especialmente cautivadores, tanto como para ir a crear[1], en parte con ellos, precisamente aquello que Spinoza rechazaba: números infinitos. Estos números están estrechamente ligados a los modos de Spinoza, tanto que Cantor se preocupó mucho porque la manera de operar con ellos responda a una lógica similar a la de los modos. Dice:

> Un punto especialmente difícil en el sistema de Spinoza es la relación de los modos finitos con los modos infinitos; permanece inexplicado cómo y bajo qué circunstancias puede mantener su independencia lo finito con respecto a

1 Debe tomarse la palabra «crear» de un modo extremadamente vago. No resulta en este caso relevante si, por ejemplo, alguien se siente más a gusto con la palabra «descubrir» o alguna otra.

> lo infinito, o lo infinito con respecto a un infinito todavía más potente. El ejemplo ya mencionado parece indicar en su sencillo simbolismo la manera en la cual tal vez podamos aproximarnos a la solución de esta cuestión. Si ω es el primer número de la segunda clase numérica, entonces $1 + \omega = \omega$, pero $\omega + 1 = (\omega + 1)$, donde $(\omega + 1)$ es un número enteramente distinto de omega. Por lo tanto, como se ve aquí claramente, todo depende de la posición de lo finito respecto a lo infinito; si el primero va por delante, entonces se integra en lo infinito y desaparece en él; pero si se resigna a tomar su lugar tras lo infinito, es preservado y se une con él formando un infinito nuevo, ya que modificado. (Cantor & Domínguez, 2005, p. 101)[2]

Este escrito retoma y modifica una monografía enviada a un concurso de la Unión Matemática Argentina (Chialvo & Marengo, 2022). Parte del trabajo realizado en la monografía consistió en estudiar una posible analogía entre los modos infinitos y los ordinales y cardinales de Cantor. La tarea, acaso elemental, fue apenas un ingreso a cierta teoría de conjuntos, y a cierto Spinoza.

No hablaremos de esa analogía. Una introducción a los ordinales precisaría la totalidad de las páginas. Vamos a enfocarnos solamente en otra inspiración que produjo Spinoza, un umbral, tratando de constatar la existencia de alguna puerta, que nunca se sabe a dónde conduce, si es que no es apenas una pintura sobre la pared.

La teoría de conjuntos que pergeñó Cantor evolucionó enormemente hasta estos días. Hace algunos años, Friedman también leyó a Spinoza y tuvo lo que él mismo llamó una «inspiración matemática» (1974, p. 199-209). La inspiración tiene este aspecto:

X es una *partición Spinozista* de Y si y sólo si $X = \{A_\beta$: tal que $\beta < |X|\}$, donde $Y = \bigcup A_\beta$, y $A_\beta \cap A_\gamma = \emptyset$ si $\beta \neq \gamma$, y tal que $|A_\beta| = |X|$ para todo β, y por último $A_\beta \simeq A_\gamma$ para $\beta, \gamma < |X|$, esto es, que existe una

2 Notemos que, en la *Ética*, el modo de primer tipo es tomado como una afección de un atributo, y el de segundo tipo como una modificación del modo de primer tipo. Esta modificación parece poder ser leída en clave del tipo de orden que permite distinguir entre los ordinales «del mismo tamaño».

biyección $f: A_\beta \rightarrow A_\gamma$ tal que para todos x, y en A_β, vale que x pertenece a si y sólo si $f(x)$ pertenece a $f(y)$.

En adelante intentaremos volver legible esta definición. Entretanto, si ocurre una reflexión silenciosa acerca de la intuición matemática, mejor. Ojalá nos fuera posible decir, parafraseando a Nasio, que el ejercicio de la teoría de conjuntos permite abrir el campo de un nuevo imaginario, ligado a la experiencia del infinito de Spinoza.[3] Acaso ya lo hemos dicho. En cualquier caso, es posible que encuentren interesante la definición.

La teoría de conjuntos se encarga de definir, estudiar y trabajar con estos objetos llamados *conjuntos*. Vamos a considerar, brutalmente, a los conjuntos como colecciones de cosas, quizás infinitas. Esas cosas se llaman *elementos*. Un conjunto tiene elementos. Muchos, pocos, o ninguno. Este último es un conjunto distinguido, que se llama conjunto vacío, que no dispone de ningún elemento. Se denota así: Ø.

Además del vacío hay otros conjuntos, de números, de letras, incluso conjuntos cuyos elementos son a su vez conjuntos. Es usual trabajar con conjuntos cuyos elementos no tienen un tipo definido (es decir que, en principio, podrían ser cualquier cosa). Cada conjunto tiene un tamaño, y se les puede asignar un orden específico a sus elementos. Todo conjunto admite un orden. Los *ordinales* que mencionamos antes tienen que ver con eso, y se relacionan, según Cantor, con los modos infinitos de segundo tipo, de la proposición XXII de la Parte Primera: «Todo lo que se sigue a partir de un atributo de Dios, en cuanto afectado de una modificación tal que en virtud de dicho atributo existe necesariamente y es infinita, debe también existir necesariamente y ser infinito.» (Spinoza, 2013, p. 89)

Este atributo afectado directamente da lugar a los cardinales, mientras que *afectarlos de una modificación* (para Cantor: reordenarlos), da lugar a los ordinales.

Lo que nos interesa para esta parte es el tamaño. El tamaño puede ser finito, o infinito, pero incluso entre los infinitos hay infinitos más pe-

3 Dice Nasio en *Topologería*: «Ya no se trataría de pretender eliminar la intuición en beneficio de un supuesto formalismo topológico, sino de transformarla. Acaso entonces el ejercicio de la topología permita abrir el campo de un nuevo imaginario, ligado a la experiencia del inconsciente.» (2007, p. 23-24)

queños e infinitos más grandes. Este tamaño de los conjuntos se llama *cardinalidad* y se denota así: |A|

A su vez, teniendo un conjunto, llamémosle conjunto A, uno puede elegir una cierta cantidad de elementos de A, e imaginarlos como elementos de un conjunto distinto, llamado, por ejemplo, B. De B, si cumple esta propiedad de que sus elementos son a su vez de A, decimos que es un *subconjunto* de A.

Hay muchas formas de operar con conjuntos, pero nos interesan dos. La unión, primero, que consiste en forjar un nuevo conjunto a partir de otros dos, juntando sus elementos. Es decir, si A y B son dos conjuntos distintos. $A \cup B$ es un conjunto que tiene tanto los elementos de A como los de B. La Intersección, después. $A \cap B$ es un nuevo conjunto que tiene por elementos sólo aquellos que estaban tanto en A como en B. O sea, si estamos en posesión de un conjunto $A = \{a,b,c\}$ y $B = \{b,c,d\}$, la unión será $A \cup B = \{a,b,c,d\}$ y la intersección $A \cap B = \{b,c\}$.[4]

No solamente se pueden unir dos conjuntos o intersecar dos conjuntos. Se pueden intersecar o unir más conjuntos. Dos, tres, mil, o infinitos conjuntos. Y no solo infinitos contables, es decir, unir $A_1, A_2,$ … sino también cantidades más grandes de infinito. Esto se denota así:

En estos dos casos, el subíndice "i" de permite variar "i" en un conjunto de subíndices I para indicar distintos conjuntos. Ese conjunto de subíndices puede ser enorme.

Veamos ahora el concepto de *partición* de un conjunto. Dado un conjunto, sigamos llamándole A, decimos que tenemos una *partición P* del conjunto A si *P* es un conjunto formado por subconjuntos de A, que entre sí no comparten elementos (es decir que su intersección es vacía), y que cualquier elemento de A está en alguno de esos subconjuntos.

Por ejemplo, si A es el conjunto de los números naturales {1, 2, 3, …, 27, …} y tomamos A_1 = números pares, y A_2 = números impares; entonces A_1 y A_2 son subconjuntos de A, que no comparten elementos, y cada elemento de A está o bien en A_1 o bien en A_2. Es decir que el conjunto $\{A_1, A_2\}$ es una partición de A.

4 Aquí se está usando la notación estándar para conjuntos, que es con llaves.

En otras palabras, una partición «parte», de manera teórica, a un conjunto en varias porciones que no comparten elementos entre sí. Esa partición no es igual al conjunto inicial, y en este caso tanto A, A_1 y A_2 tienen el mismo tamaño. La partición no es material, sino que es más parecida a un lente con el que mirar un conjunto, y por su sola enunciación no produce efecto alguno.

Por último, una función es un objeto que toma elementos de un conjunto y los transforma en elementos de otro, garantizando que cada elemento del conjunto inicial sea convertido en un *único* elemento del conjunto final. Dados dos conjuntos, a veces existen entre uno y otro alguna función especial que convierte los elementos del conjunto de salida en elementos del conjunto de llegada, de manera tal que guardan entre sí la misma relación. Por ejemplo, si dos elementos de un conjunto son tal que uno es menor que el otro, esta función transforma cada uno en elementos del conjunto de llegada que también es uno menor que el otro. Esa idea de funciones que preservan estructuras, en matemáticas se conoce como *isomorfismo*.

Volvamos a la definición:

X es una *partición Spinozista* de Y si y sólo si $X = \{A_\beta$: tal que $\beta < |X|\}$, donde $Y = \bigcup A_\beta$, y $A_\beta \cap A_\gamma = \emptyset$ si $\beta \neq \gamma$, y tal que $|A_\beta| = |X|$ para todo β, y por último $A_\beta \simeq A_\gamma$ para $\beta, \gamma < |X|$, esto es, que existe una biyección $f: A_\beta \to A_\gamma$ tal que para todos *x, y* en A_β, vale que *x* pertenece a si y sólo si *f(x)* pertenece a *f(y)*.

Lo que dice es que, dado un conjunto, cualquiera, llamado "Y", una *partición spinozista* X de Y va a ser un conjunto que está formado por una cantidad que depende del tamaño de X de subconjuntos de Y, que entre ellos tienen intersección vacía (no comparten elementos), y cada elemento de Y está en algún lado de la partición (definición de partición). Pero además cada uno tiene la misma cardinalidad, es decir el mismo tamaño que X, y además son isomorfos entre ellos. Esta definición es estrictamente matemática. La primera pregunta que se hace Friedman es la más natural ¿Existe alguna partición spinozista? Dado algún conjunto, o una clase (como la clase universal, la que tiene todos los conjuntos): ¿existe una partición spinozista de esa clase?

Es un problema abierto. Friedman demuestra la existencia de la partición spinozista de otro conjunto enorme, que no vamos a ver, que se llama.

La primera clave para ver cuándo se produce la inspiración está en la definición 3, de sustancia, «aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa, por el que deba ser formado» (Spinoza, 2013, p. 56). Spinoza va a demostrar que existe una sola sustancia y esa sustancia es Dios, es decir, la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita. A su vez, están los modos de la quinta definición. Lo que ocurre es que los atributos, es decir lo que se percibe como constitutivo de la sustancia, no comparten modos. En términos de Friedman: «los atributos no son interdefinibles, cualesquiera dos atributos son conceptualmente independientes» (1974, p. 200). Tomemos las cosas restringidas a su letra, como si Spinoza y Friedman hubieran llegado en una botella, hasta una isla. A pesar de la «intersección vacía» entre los atributos, en la misma *Ética*, Spinoza da la proposición VII de la parte segunda, que Friedman lee como un isomorfismo entre cualesquiera dos atributos. Entonces, hay una sustancia, que es Dios, están los atributos de Dios, y los modos que corresponden a cada atributo de manera tal que dos atributos distintos no comparten modo.

La idea de fondo en la interpretación de Friedman es que los atributos particionan (en sentido matemático) a la sustancia de una determinada manera. Esa manera de partir, da lugar a la partición Spinozista que conocemos. La partición matemática no entra en contradicción con la indivisibilidad de la sustancia, recordemos que se trata apenas de una manera de mirar. Friedman está pensando en infinitos atributos como si fueran conjuntos de ciertos elementos: los modos. Estos atributos/conjuntos son disjuntos. Luego, el Dios de Spinoza adaptado por Friedman sería la unión de todos los elementos. La unión infinita de todas las partes es Dios. Pero Dios no es *la suma* de todas sus partes, sino que es, conceptualmente, una cosa distinta. Friedman quiere capturar por lo menos tres ideas complejas en Spinoza. Claro que de una manera simplificada y sin la necesidad de ser extremadamente consecuente[5]. La idea de que sean disjuntos y que vayan a constituir una cierta partición, busca capturar la idea de que no comparten, en este caso, modos, Pero hay otra cosa que Spinoza tendrá en cuenta: que los atributos son máximos en su género y de algún modo "bastan" para determinar a la sustancia. No está claro que la partición así definida alcance, incluso aunque

5 Por ejemplo, desde el principio no está claro que los atributos puedan tomarse como conjuntos.

el pedido de que el *tamaño* de las partes sea el mismo que el de Dios vaya en esa dirección. Una posible adaptación quizás pueda pensarse en términos de proyecciones. A su vez, para Spinoza estos atributos son, de algún modo, isomorfos, cosa representada según la definición de isomorfismo a nivel matemático.

Una vez que Friedman produce la definición, abandona a Spinoza. Es posible que pueda refinarse "spinozistamente" la definición. Que Spinoza aparezca en la teoría de conjuntos, en los números transfinitos, parece fascinante. La contracara de este ejercicio es imaginar que la partición logra realmente expresar el funcionamiento de, al menos, este particular Spinoza. Que permite no sólo una vía de acceso, sino que habilita la posibilidad, una vez en terreno exclusivamente matemático, de tratar de interpretar aquello que parece fugarse, que rebalsa la inspiración, en clave spinozista. ¿Sería posible que un resultado matemático obtenido a partir de esa inspiración pueda nuevamente volcarse a la filosofía de Spinoza? ¿Podría re-leerse en clave Spinozista?

Este tipo de territorio mixto, de interacción, es bastante prematuro, aunque parece, si no fértil, al menos divertido. Las discusiones que van desprendiéndose del tipo de juego y que quedan como rastro, o como residuo, acaso sean todavía más interesantes que los resultados de la exploración.

Referencias bibliográficas

Cantor, G., & Domínguez, J. F. (2005). *Fundamentos para una teoría general de conjuntos: Escritos y correspondencia selecta*. Grupo Planeta (GBS).

Chialvo, M. & Marengo Cano, M. (2022). *Matemática en la orilla* [Archivo PDF]. Unión Matemática Argentina. https://www.union-matematica.org.ar/competencias/monografias/monografias-2022?download=4:matematica-en-la-orilla-spinoza-y-la-teoria-de-conjuntos-mateo-chialvo-y-mateo-marengo-cano-universidad-nacional-de-cordoba

Friedman, J. (1974). Some Settheoretical Partition Theorems Suggested by the Structure of Spinoza's God. *Synthese*, 27(1/2), 199–209.

Nasio, J. D. (2007). *Topologería: Introducción a la topología de Jacques Lacan*. Amorrortu.

Spinoza, B. (2013). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Alianza.

Imágenes renuentes y sueños vívidos: una aproximación a la cuestión de los presagios en el pensamiento de Spinoza.

Tomás Ignacio García (UNR – CONICET)

I.

El 20 de Julio de 1664 en Voorburg, un joven Spinoza escribe una enigmática carta[1] en respuesta a un amigo en duelo. Se trata de Pieter Balling, autor del libro *La luz sobre el candelabro* ([1662] 1990) quién, en una carta hoy perdida, pone al tanto a nuestro filósofo de la muerte de su hijo y le comparte una duda, un temor: cree haber tenido un presagio de la tragedia porvenir cuando su hijo se hallaba aún sano. En la respuesta de Spinoza encontramos uno de los escasos tratamientos sobre la cuestión de los presagios, el cual intentaremos reconstruir en este trabajo aportando algunos elementos interpretativos y resituando la reflexión de Spinoza en el contexto singular de su escritura.

1 Nos referimos a la carta 17 de su *Correspondencia* (1988, p. 157-161).

II.

Del contenido y del tono de la misiva de Balling sabemos más bien poco. Tan solo disponemos la respuesta de Spinoza, la cual, a modo de borroso reverso, nos permite realizar algunas conjeturas. Se trata sin dudas de una carta trágica que transmite una novedad funesta, y ya desde el comienzo Spinoza describe su sentir:

> Su última carta, escrita (…) el 26 del mes pasado, llego correctamente a mis manos. Me causó gran tristeza e inquietud, aunque esta ha disminuido mucho al constatar con que prudencia y fortaleza de espíritu ha sabido usted despreciar las molestias de la fortuna o, mejor dicho, de la opinión, en el momento en que dirigen contra usted los más duros ataques. No obstante, mi inquietud se acrecienta de día en día, y por eso le ruego y suplico, por nuestra amistad, que no tenga reparo en escribirme largamente. (Spinoza, 1988, p. 157).

Vemos en este primer párrafo una descripción en primera persona del movimiento pendular y descendente de la ambivalencia afectiva a la que todos nos hallamos de algún modo expuestos. El duelo abierto de su amigo, se proyecta sobre el ánimo del filósofo y moviliza las pasiones: tristeza e inquietud seguida de alivio «al constatar» la fortaleza de ánimo de Balling, y nuevamente inquietud creciente y el ruego por mantener el diálogo el tiempo que sea necesario. No nos extraña el sentimiento de tristeza que embarga a Spinoza, sentimiento que en la proposición 27 de la parte III de la *Ética* será llamado conmiseración, es decir, la tristeza nacida del daño de otro y su necesario correlato: «Nos esforzamos cuanto podemos por librar de su miseria a una cosa que nos mueve a conmiseración.». (Spinoza, 1980, p. 144). Será preciso tomar en serio la preocupación con la que Spinoza abre su respuesta y que explica en parte el esfuerzo a partir del cual busca interpretar la experiencia de Balling y darle un marco de inteligibilidad a la cuestión de los presagios. Como veíamos, el motivo de inquietud es la capacidad de Balling de resistir los embates de la fortuna, *o, mejor dicho, de la opinión*. En este ligero desplazamiento significante, gesto recurrente en el pensamiento del filósofo, se cifra el nudo del problema, la verdadera naturaleza del

peligro que asedia «el ánimo» de su amigo: la superstición que entramada con el miedo supone una amenaza para la cual nadie se haya del todo inmunizado. Tal y como nos dijera Spinoza en el prefacio del *Tratado Teológico Político:*

> Si los hombres pudieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme, o si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca serían víctimas de la superstición. Pero, como la urgencia de las circunstancias les impide muchas veces emitir opinión alguna (…) la mayor parte de ellos se muestran sumamente propensos a creer cualquier cosa. (Spinoza, 1986A, p. 61)

Los azotes de la fortuna, los malos encuentros, rápidamente se transforman en embates de la opinión, falsas creencias y supersticiones que buscan aquietar la tristeza o alcanzar un bien, pero sin éxito duradero. Al continuar leyendo encontramos una primera definición de los presagios asociada a la fluctuación de la fortuna y la superstición:

> Y así, mientras son presa del miedo, les ocurre ver algo que les recuerda un bien o un mal pasado, creen que les augura un porvenir feliz o desgraciado; y aunque cien veces los engañe, no por eso dejarán de considerarlo como un augurio venturoso o funesto. (ídem, p. 62)

Esta es una forma de entender al presagio asociado con los mecanismos más engañosos de la imaginación, son ficciones de la Naturaleza asociadas a las ideas de «delirio, locura y necedades infantiles» (ídem, p. 62). Sin embargo, este enfoque «negativo» sobre los presagios no se encuentra presente en la carta de Spinoza, en la cual el abordaje es más parecido al que realiza respecto de la profecía en el segundo capítulo del *Tratado Teológico-Político* (1986)[2]. En efecto, al leer la carta 17 vemos

2 Muchos comentaristas han señalado el carácter táctico-estratégico de la operación crítica realizada por Spinoza tanto en el *Tratado Teológico-político* como en la *Ética*, a partir del cual se opera una deconstrucción, un desplazamiento y una reconstrucción teórico-conceptual. En este movimiento, Spinoza se apoya sobre el saber crítico de sus interlocutores para transformar el andamiaje teológico político sobre el que se

que el primer movimiento llevado adelante por Spinoza consiste en situar la experiencia de Balling sobre un nuevo terreno: la producción imaginaria.

> En cuanto a los presagios que usted menciona, a saber, que, cuando su niño estaba todavía perfectamente sano, oyó usted unos gemidos similares a los que profirió después, cuando estaba enfermo, poco antes de morir, me inclino a pensar que no era un gemido real, sino una *simple imaginación* suya, puesto que usted dice que, cuando usted se levantaba y se disponía a escuchar, no los oía con tanta claridad como antes o después, cuando volvía a dormirse. (Subrayado nuestro. Spinoza, 1988, p. 157-158)

Spinoza traslada la experiencia de Balling desde el plano de la realidad física (gemidos reales) hacia el plano de realidad psíquica (gemidos imaginarios), y de este modo los sitúa dentro de un nuevo campo de inteligibilidad que posibilita su investigación. Al igual que como hará más adelante con la profecía en el *Tratado teológico político*[3], el filósofo no reniega de la palabra presagio siempre y cuando despejemos la posibilidad de considerarlos al modo que el *vulgo* entiende estos acontecimientos, es decir, como interrupciones del orden común de la Naturaleza. Sólo reinscribiéndolos en este terreno, podemos mantenernos a distancia de la imagen del augurio al modo propio de «delirantes, necios y locos» (ídem, p. 62)

---

asientan, buscando «producir» a los filósofos-lectores (Chaui, 2004; Jacquet, 2008; Tosel, 1984).

3 En el primer capítulo del *Tratado Teológico-político* encontramos una distinción similar (real-físico; imaginario-psíquico) que señala la singularidad de la realidad psíquica y su heterogeneidad con respecto a la realidad física, pero de ningún modo plantea la idea de que las imaginaciones sean "irreales". De este modo: «[...] si recorremos los sagrados volúmenes, veremos que todo cuanto Dios reveló a los profetas, les fue revelado o con palabras o con figuras o de ambas formas a la vez, es decir, con palabras y figuras. Las palabras y las figuras fueron verdaderas, es decir, algo exterior a la imaginación del profeta que las vio u oyó, o imaginarias, en cuanto que la imaginación del profeta estaba predispuesta, incluso durante la vigilia, a tener la clara impresión de que oía palabras o veía algo.» (1980, p. 78).

III.

Al proseguir el desarrollo de su explicación, Spinoza remite a un ejemplo de su propia experiencia en el cual relata cómo al despertar de una pesadilla habría tenido una imaginación alucinatoria con «cierto brasilero, negro y sarnoso»[4]. Sin embargo, sostendrá que a pesar de que «lo mismo que me ocurrió a mí en el sentido interno de la vista, le sucedió a usted en el oído» (y por lo tanto ambas imágenes, visuales o sonoras, no eran reales sino alucinaciones) «como la causa fue muy diversa, su caso fue un presagio y el mío no (…)» (Spinoza, 1988, p.158).

En este punto llegamos, a la primera explicación de la naturaleza de los presagios a partir de la cual se establece que lo que los diferencia de otras «imaginaciones» o «alucinaciones» son sus causas. En efecto, nuestro filósofo afirmará enigmáticamente lo siguiente:

> *todos los efectos de la imaginación que provienen de causas corpóreas, no pueden ser nunca presagios de sucesos futuros*. Porque sus causas no implican ningún suceso futuro. Pero en cambio, *los efectos de la imaginación o las imágenes que extraen su origen de la constitución del alma, pueden ser presagios* (…), pues el alma puede presentir confusamente sucesos futuros. (Subrayado nuestro. Spinoza, 1988, p. 159)

Este pasaje aparentemente nos indica que existen dos formas de la imaginación distintas, con dos encadenamientos causales diversos. La primera es la causalidad física para la cual Spinoza nos da el ejemplo de la fiebre o una persona con sangre espesa las cuales son causales de delirio, imaginaciones violentas, etcétera. La segunda es la causalidad psíquica, sobre la cual nos dice:

---

4 El sueño de Spinoza ha suscitado variadas interpretaciones, entre ellas las más interesantes vinculan la imagen del brasilero con el proceso socio-político del tráfico de esclavos en curso por parte de las potencias marítimas europeas. El asedio del «negro sarnoso» en el sueño del joven filósofo bien podría ser el retorno de lo reprimido de la consciencia filosófica europea del Siglo XVII en general y de la consciencia de Spinoza en particular, cuyo negocio familiar habría estado vinculado al comercio de productos provenientes del otro lado del atlántico. Cf. Montag (2005); Tatian (2019, p. 75-92).

también vemos que la imaginación es determinada solo por la constitución del alma, puesto que sabemos por experiencia que *sigue en todo los rastros del entendimiento y que concatena sus imágenes y palabras y las enlaza entre sí en un cierto orden, como hace el entendimiento con sus demostraciones*, de modo que *casi no podemos concebir ninguna cosa de la cual la imaginación no forme, al instante, alguna imagen.*»[5] (Subrayado nuestro. Spinoza, 1988, p. 159)

El contenido de estas dos últimas citas se presenta a primera vista como abiertamente contradictorio con el paralelismo spinozista y con la teoría de la imaginación presente en la segunda parte de la *Ética*. Juan Domingo Sánchez-Estop (1988)[6], replicando la lectura que Althusser hiciera del joven Marx, sostiene que la carta está anclada en una problemática cartesiana con la cual Spinoza habría de romper en un futuro. Martial Guéroult (1974, p. 572-577) sostiene una tesis similar según la cual la carta a Balling contiene aún muchas tesis cartesianas que se contradicen con la doctrina de la *Ética,* aunque también agrega que no es posible suponer que Spinoza admitiera en ese momento la existencia de una imaginación libre, así como tampoco la unión sustancial del Alma y del Cuerpo. Sin embargo, esta distinción entre causalidad físi-

5 Celine Hérvet (2012, p. 174) se detiene en esta enigmática fórmula según la cual la imaginación sigue en los encadenamientos y trazas del entendimiento intentando analizar en qué medida el entendimiento puede apoyarse en la lógica de lo imaginario como instrumento de intelección. Según la autora, el acto mismo de escribir la carta en un momento en que las afecciones del cuerpo son pregnantes supone un trabajo de ordenar imágenes y palabras en el sentido del entendimiento cuya actividad consiste en comprender acallando las creencias de oídas y prejuicios, como podría ser el caso de los presagios. Esta misma idea está presente en Guéroult (1974, p. 574) «Queda, sin embargo, el hecho indiscutible de la experiencia de que el Alma puede encadenar imágenes, y en particular palabras, según el orden de las ideas del entendimiento. Esto es, de hecho, lo que puede verse en la presentación oral o escrita de demostraciones, ya sea en geometría o en ética, en derecho o en retórica.» (Traducción nuestra).

6 Juan Domingo Sanchez Estop (1988) reconstruye brevemente el debate establecido sobre la escritura, traducción y revisión del texto de la carta. Según Gebhardt, la carta original habría sido escrita en holandés para luego ser revisada y traducida por Spinoza años después cuando ya habría escrito la *Ética*. Sin embargo, el autor se inclina por la reconstrucción llevada adelante por Akkerman que establece que la traducción latina que nos llega no es de la mano de Spinoza sino escrita por los editores de la *Opera Posthuma*, quienes habrían tomado la decisión de publicarla.

ca y causalidad psíquica es pasible de ser interpretada al modo en que Chantal Jacquet (2015) lo hace con pasajes similares de la *Ética*, como si se tratara no tanto de una ruptura de la unidad psicofísica de todo ser humano, sino de reubicar el campo de indagación a partir un enfoque particular, en este caso en el plano del pensamiento. Moira Gatens (1999) se inclina en esta dirección, señalando que este confuso pasaje se explica por el interés de Spinoza en apartar de la mente de Balling la idea de que su imaginación pudiera provenir de causas fisiológicas propias (así también sobre el final de la carta sostiene que una de las condiciones para ese tipo de experiencias es estar bien de salud) o de causas físicas exteriores (razón por la cual se habría encargado de descartar la hipótesis de que los gemidos oídos fueran sonidos reales).

IV.

A esta primera definición de los presagios, Spinoza añadirá otra según la cual aquello que explica el presagio de Balling es el vínculo amoroso que se establece entre padre e hijo y en virtud de dicha unión:

> el alma del padre debe participar necesariamente de la esencia ideal del hijo y de sus afecciones (…) Además, como el alma del padre participa idealmente de lo que se sigue de la esencia del hijo, aquél, (…) puede a veces imaginar algo de aquello que se sigue de la esencia de éste tan intensamente como si lo tuviera delante. (Spinoza, 1988, p. 159)

Esta segunda explicación es tanto o más enigmática que la anterior y su interpretación ha suscitado igual cantidad de discusiones. En primer lugar, cabe preguntarnos qué implica el hecho de que el padre participe de «la esencia ideal» del hijo. La *essentia idealis*[7] es mencionada una sola vez por Spinoza en el apartado 2 del segundo capítulo del *Tratado Político* significando «la concepción adecuada de la cosa independientemente de su existencia, concepción que permanece la misma antes que la cosa comience a existir, así como después que la cosa exista» (Spinoza, 1986A, p. 84). En este sentido, el vínculo amoroso que el padre estableció con el hijo pareciera ser, como sostiene Sylvain Zac (1965, p. 176-

7 Cf. El *Lexicon Spinozanum* de Emilia Giancotti (1970, p. 388)

177), del tipo que se deriva del conocimiento adecuado de la esencia de aquél, es decir, un amor similar al amor intelectual de Dios.

Sin embargo ¿cómo podría suceder que de un conocimiento adecuado de la esencia ideal del hijo se derivara un presentimiento confuso de una futura enfermedad? En efecto, para Spinoza la esencia de una cosa es su potencia para perseverar en la existencia, pero nunca puede derivarse de ella aquello que la quita. Por otra parte, si se tratase de un conocimiento adecuado, esto implicaría un aumento de la potencia de obrar del padre y no, como es el caso, de un entramado de pasiones tristes. El presentimiento es, en palabras de Spinoza, confuso y por lo tanto no hay comprensión de aquello que está por venir, no es una deducción intelectual ni una predicción racional[8]. Nos encontramos dentro de un régimen de heteronomía mental y las causas del evento no son comprendidas con claridad y, sin embargo, es un pensamiento vivido «tan intensamente como si lo tuviera delante» una persistencia que produce efectos reales.

---

8 En este punto seguimos a Pascal Sévérac (2011, p. 182) para quien el conocimiento adecuado de la esencia ideal jamás podría implicar la negatividad radical de la muerte del ser amado. Este pasaje no entraría en contradicción con sus obras de madurez puesto que lo que el padre anticiparía no es la muerte de su hijo sino sus gemidos. Según la interpretación de Sévérac, el padre no es sensible a la destrucción sino a la potencia de resistencia del niño. Los gemidos serían expresión de dicha resistencia positiva, al igual que el dolor de un órgano dañado manifiesta la positividad de su sensibilidad viviente (Spinoza, 1980, p, 229).
Por su parte, Alexandre Matheron (1969, p. 600) se interroga si Spinoza no aborda en esta carta la posibilidad de un estadio intermedio entre el conocimiento del tercer género y la identificación afectiva propia del amor-sentimiento (Cf. Proposiciones 19-26 de Parte III de la *Ética*), en tanto ésta última supone que el padre no perciba del hijo sino las ideas de las afecciones de su propio cuerpo. Según esta hipótesis la identificación pasional tendría por condición de posibilidad una comunión intelectual (inconsciente) entre las partes eternas de las almas. Sin embargo, Spinoza deja sin abordar esta cuestión. Guéroult (1974) también sostiene que «[…] su doctrina no deja de autorizar una cierta transposición de las opiniones estoicas sobre la mántica y la simpatía universal. El presentimiento del Alma podría estar bien fundado, pues la solidaridad intemporal (eterna) de todos los acontecimientos del universo permitiría a cada alma [...] tener en lo más profundo de su ser una conciencia confusa de lo que será, así como de lo que ha sido.» (Traducción nuestra. p. 576-577). Sobre la influencia del estoicismo con respecto al pensamiento de los presagios también se puede revisar Gatens (1999, p. 19-23)

Una vez más, como con la profecía, Spinoza inscribe a los presagios al interior de la estructura imaginativa. Un procedimiento similar está presente en la proposición 50 de la parte III de la *Ética* según la cual llamamos «buenos o malos presagios a las cosas que son por accidente causa de esperanza o de miedo» y por ende también de alegría o de tristeza, las cuales «nos esforzamos por emplearlos como medios en orden a lo que esperamos, o por apartarlos como obstáculos…» (Spinoza, 1980, p. 159). Siguiendo a Laurent Bove (2014), debemos entender aquí a la imaginación en términos reactivos o puramente pasivos, sino como producción, como potencia de establecer uniones y de redisponer las trazas corporales por intermedio de la fuerza vital del *conatus* que se esfuerza por alejar los males y dar continuidad a las alegrías[9]. La memoria es así uno de los mecanismos a partir del cual el individuo anticipa el futuro y reconstruye el pasado, aún sin consciencia de ello. Ésta está presente tanto en el romano que un día amalgamó el vocablo *pomum* con la manzana como referente, en el campesino que ve una huella y piensa en el ganado, o en el niño que ve por la mañana a Pedro y anticipa por la tarde a Simeón.

Ahora bien, esta forma imaginativa de la anticipación, que supone un movimiento proyectivo es de naturaleza débil. Tal y como explica Spinoza, es de esperar que descartemos estas ficciones tan pronto como aparezca otra imaginación que las niegue, y tanto más cuanto más confusas sean las causas de las mismas. Siguiendo el razonamiento de Michele Bertrand (1983) valdría la pena cambiar el ángulo desde el cuál interpretamos el presagio de Balling, o al menos la conciencia que éste tiene de aquél. Es posible que el presagio no haya adquirido su naturaleza problemática sino hasta después de la muerte de su hijo y será mirando al pasado que el padre reconstruye los eventos acaecidos y se pregunta si no habría podido anticipar los acontecimientos. Encontramos aquí un *segundo movimiento* en la operación imaginaria que se despliega no ya de forma *proyectiva* sino de forma *retrospectiva*.

En el último capítulo de *La Interpretación de los sueños* (2014) Sigmund Freud relata un sueño que funciona como el reverso de la alucinación de Balling, pero que ilustra profundamente la pasión que lo

9 En la proposición 25 de la parte III de la *Ética*, Spinoza nos dice: «Nos esforzamos por afirmar de nosotros y de la cosa amada todo aquello que imaginamos nos afecta a nosotros o afecta a la cosa amada de alegría, y al contrario, por negar todo aquello que imaginamos nos afecta a nosotros o afecta a la cosa amada de tristeza» (1980, p. 142).

alberga. Nos referimos a aquel padre que sueña, luego de la muerte de su hijo, que éste lo visita y le reclama «Padre, ¿acaso no ves que estoy ardiendo?», para luego despertar y descubrir que la habitación donde están velando al pequeño está en llamas. ¿No es «remordimiento de conciencia»[10] la pasión que acecha a Balling, el miedo profundo que embarga su ánimo? El círculo imaginativo que se había abierto a partir de un movimiento proyectivo, amenaza con cerrarse con este movimiento retrospectivo y encerrar al padre en un espiral de tristeza creciente.

V.

Los acontecimientos exponen a Spinoza frente a un problema, el de la muerte, que siempre es trasladado a los límites de su pensamiento. «*Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida*» (Subrayado nuestro. Spinoza, 1980, p. 235). Sin embargo, «la potencia humana es sumamente limitada, y la potencia de las causas exteriores la supera infinitamente» (Ídem, p. 248). El conocimiento adecuado de la necesidad de las cosas es lo único que aliviana nuestro padecimiento, pero no es este el razonamiento que Spinoza le ofrece a Balling, al menos no respecto a su reciente pérdida. No obstante, no renuncia a una respuesta terapéutica y de un modo similar al camino emprendido en la *Ética* vemos que es necesario combatir los afectos con otros afectos, y no hay conocimiento racional que pueda partir de los bordes más bajos de la tristeza imaginativa. Para ello, lo vemos desplazar lo que considera es uno de los lugares donde se asienta la angustia, que imaginamos va del sentimiento de culpa (¿he tenido un presagio que no he podido interpretar a tiempo?) al miedo a la locura (¿los gritos que oía eran reales o producto de una enfermedad?). De este modo opera una resignificación de los presagios para despojarlos de todo carácter mágico e irracional, e insertarlo dentro de una cadena causal posible de ser conocida. Se trata entonces de un evento psíquico e imaginario y que bajo ningún caso podría haber sido una anticipación o una predicción perfecta del futuro, «puesto que

10 En este caso particular retomamos la traducción de *conscientiae morsus* de Oscar Cohan (1958) y no la de Vidal Peña (1980) que elige el vocablo «insatisfacción». Según la definición 17 de la parte III, el remordimiento de conciencia se entiende como aquella «tristeza nacida de la imagen de una cosa pretérita de cuyo suceso hemos dudado».

de la duración de las cosas tenemos solo un conocimiento muy inadecuado» (ídem, p. 232).

Creemos que la respuesta de Spinoza, con sus aporías y ambigüedades, puede ser interpretada a partir de situarla en el contexto específico en el cuál surge, signada por una preocupación y movilizada por un deseo de ayudar a Balling en el combate afectivo en el que se halla inmerso. Spinoza sabe que la situación es delicada, que todos estamos sometidos a la fuerza de las pasiones y que cuando estas nos arrastran a un espiral destructivo es cuando la imaginación deviene superstición. Nadie está del todo exento, y años después veremos a Spinoza discutir con fuerza con Alberto Burgh, otro viejo conocido posteriormente devenido teólogo y enemigo de su filosofía[11].

A la hora de responder a su amigo, lejos de ridiculizar y descartar el problema de los presagios como un delirio, Spinoza lo recoge y lo redispone sobre un nuevo terreno de intelección. Creemos que el trabajo propuesto en la carta puede inscribirse en la búsqueda ética fundamental, la conquista de la libertad a partir de una reconciliación de lo racional y lo afectivo configurando prácticas efectivas comunes a todos. Se trata de una búsqueda de reapropiación de una libertad posible a partir de la conquista de la potencia de imaginar y a partir de allí operar un perfeccionamiento común del entendimiento. Quizás sea en el marco de este proyecto ético aún en desarrollo, en el que debamos inscribir el gesto de Spinoza de asociar la experiencia alucinatoria con una potencia imaginativa, prefigurativa y confusa explicada a partir del lazo

11 Cf. Carta 76: «[…] Pero vuelvo a su carta, en la que usted lamenta, en primer término, que yo me deje engañar por el príncipe de los espíritus malignos. Yo le ruego que tenga buenas intenciones y que recapacite. *Cuando usted estaba en sus cabales,* adoraba, si no me engaño, al Dios infinito, por cuya virtud se hacen y conservan absolutamente todas las cosas; ahora, en cambio, sueña usted en un príncipe, enemigo de Dios, que, contra la voluntad de Dios, descarría y engaña a la mayoría de los hombres (los buenos son realmente raros), a los que Dios entrega así a este maestro de crímenes para que los torture eternamente. […] *¿Y usted, miserable, me compadece a mí y llama quimera a mi filosofía, que nunca ha visto? ¡Oh joven, privado de mente! ¿Quién le ha fascinado para que crea que ha devorado a ese ser supremo y eterno y que lo tiene en sus intestinos?* Sin embargo, parece querer usar de su razón y me pregunta usted cómo sé yo que mi filosofía es la mejor entre todas las que se han enseñado jamás en el mundo, se enseñan y enseñarán en lo sucesivo. Eso se lo podría preguntar yo a usted con mucho mayor derecho. Pues yo no presumo de haber hallado la mejor filosofía, sino que sé que entiendo la verdadera.» (Spinoza, 1988, pp. 396-397)

afectivo. De este modo, lo hemos visto redirigir la causa del presagio de Balling a un hecho que es de por sí el causal de una alegría: el afecto amoroso común que une a un padre con un hijo. «*Un padre (…) ama de tal modo a su hijo, que él y su amado hijo, son casi una sola y misma persona*» (Subrayado nuestro. Spinoza, 1988, 160). A lo largo de su obra veremos frases similares para designar el movimiento de composición política propio de la potencia de la *Multitud*, en el *Tratado Político*[12], o el movimiento de composición de comunidades racionales de hombres libres, en la *Ética*[13]. Todas ellas exploran la vía abierta e incierta de

12 En el segundo parágrafo del capítulo 3 del *Tratado Político* (1986B) Spinoza introduce la célebre fórmula: «el derecho del Estado o supremas potestades no es sino el mismo derecho natural, el cual viene determinado por el poder, no de cada uno, sino de *la multitud que se comporta como guiada por una sola mente* [*potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur*]» (Subrayado nuestro. p. 51). Asimismo, en el parágrafo 19 del capítulo 8 escribe una fórmula similar introduciendo ahora la noción de cuerpo: « como la potestad suprema de este Estado reside en todo este Consejo y no en cada uno de sus miembros (pues, de lo contrario, sería el conglomerado de una multitud desordenada), es necesario que todos los patricios estén de tal modo constreñidos por las leyes, que *formen como un solo cuerpo que se rige por una sola mente* [*necesse ergo est, ut Patricii omnes legibus ita astringantur, ut unum veluti corpus, quod una regitur mente, componant*]» (TP, VIII, 19). Para un análisis de la importancia de esta fórmula en el pensamiento de Spinoza y de sus distintas interpretaciones cf. *Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur* (Balibar, 2018)

13 En el escolio de la proposición 18 de la parte IV de la *Ética* (1980), Spinoza sostiene que: «[…] no podemos prescindir de todo lo que nos es externo, para conservar nuestro ser, y que no podemos vivir sin tener algún comercio con las cosas que están fuera de nosotros; si, además, tomamos en consideración nuestra alma, vemos que nuestro entendimiento sería más imperfecto si el alma estuviera aislada y no supiese de nada que no fuera ella misma. Así pues, hay muchas cosas fuera de nosotros que nos son útiles y que, por ello, han de ser apetecidas. Y entre ellas, las más excelentes son las que concuerdan por completo con nuestra naturaleza. En efecto: si, por ejemplo, *dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado*. Y así, nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, *de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo*, [*quam quod omnes in omnibus ita conveniant, ut omnium Mentes er Corpora unam quasi Mentem, unumque Corpus componant,*] esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad; de donde se sigue que los hombres que se gobiernan por la razón, es decir, los hombres que buscan su utilidad bajo la guía de la razón, no apetecen para sí nada que no deseen para los demás hombres, y, por ello, son justos, dignos de confianza y honestos.» (Subrayado

constitución de comunidades partiendo siempre de los lazos afectivos, de aquellos vínculos reales e imaginarios que expresan la conveniencia entre los seres humanos y su potencia común. La carta de Spinoza cierra del mismo modo en que comenzó: con el pedido de mantener la conversación abierta y de que Balling no dude en volver a escribirle. El joven filósofo sabe que la suerte de uno está siempre atada a la de los otros, y que sólo los hombres libres están unidos unos a otros por estrechos lazos de amistad.

Referencias bibliográficas

Balibar, E. (2018). *Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur.* En *Spinoza politique. Le transindividuel*. Presses Universitaires France.

Balling, P. (1990). *La luz sobre el candelabro*. En Spinoza, B. *Tratado Breve* (pp. 177-193). Alianza. Traducción y notas de Atilano Dominguez.

Bertrand, M. (1983). *Spinoza et l'imaginaire*. Presses Universitaires France.

Bove, L. (2014). *La estrategia del Conatus.* Cruce Casa Editora.

Chauí, M. (2004). *Política en Spinoza*. Gorla.

Freud, S. (2014). *Obras completas: La interpretación de los sueños. Segunda parte: 1900-1901.* Amorrortu.

Gatens, M. y Lloyd, G. (1999). *Collective Imaginings. Spinoza, past and present.* Routledge.

Giancotti, E. (1974). *Lexicon Spinozanum.* Vol. 1. Martinus Nijhoff.

Gueroult, M. (1974). *Spinoza. II : L´Ame*. Aubier-Montaigne

Hérvet, C. (2012). *De l'imagination à l'entendement. La puissance du langage chez Spinoza.* Classiques Garnier.

Jacquet, C. (2008). *Spinoza o la prudencia*. Tinta Limón.

---

nuestro. p. 200).

_____ (2015). *L´unité du corps et de l´esprit*. Presses Universitaires de France.

Matheron, A. (1969). *Individu et communauté chez Spinoza*. Éditions de Minuit.

Montag, W. (2005). *Cuerpos, Masas, Poder. Spinoza y sus contemporáneos.* Tierradenadie ediciones.

Sanchez-Estop, J. D. (1988). *Des présages à l'entendement. Notes sur les présages, l´imagination et l´amour dans la lettre à P. Balling*. En Studia Spinozana, volume 4 «Spinoza´s early writings».

Sévérac, P. (2011). *Spinoza : Union et desunion.* Vrin.

Spinoza, B. (1986A). *Tratado Teológico-Político*. Alianza. Traducción y notas Atilano Domínguez.

Spinoza, B. (1986B). *Tratado Político*. Alianza. Traducción y notas Atilano Domínguez.

_____ (1988). *Correspondencia*. Alianza. Traducción y notas Atilano Domínguez.

_____ (1958). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Fondo de Cultura Económica. Traducción y notas de Oscar Cohan.

_____ (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Ediciones Orbis. Traducción y notas Vidal Peña.

Tatian, D. (2019). *Potencia de los esclavos*. En *Spinoza disidente* (pp. 75-92). Tinta Limón.

Tosel, A. (1984). *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité Théologico-Politique.* Aubier Montaigne.

Zac, S. (1965). *Spinoza et l'interprétation de l'Ecriture*. Presses Universitaire de France.

Lo cómico se dice de muchas maneras: miradas desde una geometría de la risa

Franco Cardozo (UBA)

Si recorremos la obra de Spinoza, entonces nos daremos cuenta del escaso tratamiento que le da a la cuestión de la risa. En consecuencia, cabe preguntar: ¿Por qué hablar de la risa a partir de Spinoza? ¿Qué puede aportar el filósofo al conocimiento de la misma?

Bien, en Ética III (Spinoza, 2011) el filósofo emprende un estudio exhaustivo acerca de los afectos. Estos, son la variable de la potencia para todo individuo. Y la risa en Spinoza, en tanto que afecto, es pasible de un examen hecho a partir de la geometría de las pasiones. Haremos ese examen en aras de dar a luz, una mirada distinta acerca de la risa y entender en qué magnitud sus afectos aumentan o disminuyen nuestra potencia, o lo que es lo mismo, en qué medida nos hacen pasar a un estado de mayor o menor perfección. Por tanto, el objetivo de este trabajo será demostrar que tan necesaria o no, es la risa para vivir.

Aun así, abordar el asunto de la risa no es tarea fácil. Ya que, a lo largo de la historia del pensamiento, lo cómico y asimismo la risa, no fueron más que un «Otro» para la filosofía. ¿En qué otro autor podremos apoyarnos para aclarar la cuestión? Pues bien, se pueden mencionar algunos intentos de descifrar la naturaleza de la risa desde Aristóteles en adelante. Pero jamás un examen en profundidad como el realizado por Bergson en su *Ensayo sobre el significado de la comicidad (*Bergson, 2016). Tal es el motivo por el cual nos serviremos de algunas de sus señalaciones, a los fines de esclarecer un poco más la cuestión.

Puesto que la comicidad es condición necesaria para abordar el tipo de risa que nos interesa (es decir, toda risa que no sea producto de las cosquillas), es obligatorio desarrollar algunas ideas sostenidas por Bergson en su ensayo. El autor indica en su obra el lugar donde se debe buscar lo cómico (Bergson, 2016, p.16-19). Y al respecto, hay tres puntos a considerar, los cuales son condición de posibilidad de la comicidad:

Primero: no existe lo cómico por fuera de lo humano. Si una camisa, un templo, unos cotonetes o un sarcófago son risibles, lo serán en razón de estar impregnados por lo humano. Dice el autor «Un paisaje podrá ser hermoso, armonioso, sublime, insignificante o feo, pero nunca será risible» (Bergson, 2016, p. 16). Y en este sentido, el humano no es solo «un animal que ríe» sino que también es un «animal que hace reír», dado que, si cualquier otra cosa no humana logra provocarnos risa, será solo por su relación con lo humano.

Segundo**:** la insensibilidad es concomitante a la risa. Si me sensibilizo, no puedo reír al mismo tiempo. En todo caso podré empatizar antes o después, pero nunca durante la risa misma. Por lo tanto, es necesario que esa sensibilidad se anestesie momentáneamente. De esta manera, si veo a alguien hablando de la risa y Spinoza en un coloquio internacional, puedo o bien preocuparme, o bien reírme. Por esto, afirma Bergson (Bergson, 2016, p. 17) acerca de la risa «la indiferencia es su entorno natural».

Tercero**:** toda risa implica duplicidad. No hay risa si no es una inteligencia en conjunción con otras inteligencias. Ya sea que estas inteligencias o bien existan o bien sean supuestas. Así, la risa siempre esconde una complicidad. Nunca se ríe en soledad.

Un corolario que se sigue de estás condiciones es: Si todo lo que hace reír, es algo en relación con lo humano, y debido a lo humano, entonces

es lícito afirmar que en última instancia siempre es «alguien» quien hace reír y jamás «algo». Ya sea yo u otra persona.

Una vez dadas las condiciones de la comicidad, haremos hincapié en los tipos de risa y sus respectivas funciones. Puesto que al considerar a la risa según su función, podremos clasificarlas según su fin.

Según Bergson la risa tiene una función social. Esta función es reducida a una función correctiva, sometedora y regularizante. O lo que es lo mismo: quien ríe, castiga, y de esto se sigue que la risa siempre penaliza los vicios. Para nombrar otro tipo de risa en la tradición e ir subiendo como por grados, consideremos los tipos de risa que se hallan en la obra de Nietzsche según Mónica Cragnolini (Cragnolini, 1996). Dicho autor adhiere a la función correctiva, que será luego un recurso de la filosofía del Martillo, pero agrega un nuevo tipo de risa. Cragnolini afirma que en Nietzsche hay una risa destructiva y una creativa. Por un lado, la destructiva es (como en Bergson) una que intenta humillar (de aquí la ironía de Nietzsche en muchos de sus pasajes al referirse a la tradición occidental). Y por el otro lado está la risa creativa. La misma, es la risa del niño, quien ya no ríe con función. Es decir, ya no interesa el para qué de la risa, sino sólo la risa por la risa misma. El niño ríe porque sí. Es una risa de la vida que, sin propósito, lidia con el abismo. Ahora nos ocuparemos de Spinoza, y es menester dar tres alertas respecto de la terminología a emplear: la primera es que, si bien encontramos tipos de risa en su obra como sostendré más adelante, esta división entre tipos de risa, la hallamos en Spinoza más bien como una división entre afectos que provocan la risa. Es decir, en el sistema spinozista hablaríamos de afectos que nos llevan a reir.

La segunda alerta es que en Spinoza hay dos sentidos o acepciones de «risa». El primer sentido es dado por el filósofo en el escolio de la proposición 59 de E. III (Spinoza, 2011, p. 283), donde indica que la risa es una afección que solo compete al cuerpo, pero que siempre es acompañada por un afecto. Mientras que el otro está en el segundo escolio de la proposición 45 de E. IV. (Spinoza, 2011, p. 365), donde entiende por risa, una «pura alegría». Por esto llamaremos a la primera «Risa de afección» y a la segunda «Risa de pura alegría». Valga la redundancia, estos no son los afectos que provocan la risa, sino que solo son los sentidos que tiene el término «risa» en Spinoza. Y la tercera es que en razón de lo recién dicho, entenderemos por risa de afección el acto mismo de reírse como efecto de una u otra causa, a saber: de un afecto x.

Dicho esto, sostendré que hay dos afectos que llevan a reír. Pero previo a describirlos, intentaré mostrar qué tienen en común ambos afectos apelando a las distinciones dadas por la teoría spinoziana, para que luego, sea más sencillo diferenciar a uno del otro. Cómo la risa de afección puede ser efecto de uno u otro, la explicación que sigue les servirá a los dos. En principio, recordemos que, dentro de los afectos, los hay activos y pasivos. Con lo cual, a continuación, explicaré el por qué considero que estos afectos son pasivos. Para dar esta explicación, es necesario explicar brevemente la teoría de los afectos spinoziana. La misma sostiene que los afectos activos dependen de las ideas adecuadas, mientras que los afectos pasivos dependen de las ideas inadecuadas. Las ideas inadecuadas son ideas pertenecientes al género imaginativo, que son ideas mutiladas dado que expresan sólo parcialmente la realidad, y no tal como es en Dios. Y, además, como dijimos, según Bergson la risa implica duplicidad. Esto es: el concurso de dos naturalezas que serán la mía y la de alguien más. Por lo tanto, los afectos que desembocan en la risa de afección, deben ser afectos pasivos. Puesto que son consecuencia de una unión entre dos cosas diversas, es decir: quién ríe, y quién hace reír. Al respecto alguien podría objetar: ¿Qué sucede cuando yo me hago reír a mí mismo? pues como se explicó, Bergson indica que no hay risa en soledad. Ese otro es real o imaginario. En el caso más extremo, alguien diría que no nos reímos con otra persona imaginada, sino con otro yo. Pero ese otro yo, si fuera idéntico a mí mismo, entonces no sería otro más que yo mismo por el principio de los indiscernibles. Es decir, en tal caso el *ego* dejaría de ser solo un *ego,* para pasar también a ser un *alter*. De esta manera concluimos que estos tipos de afectos, son afectos pasivos.

Ahora explicaremos cuáles son estos dos afectos. El filósofo establece en el segundo escolio de la proposición 45 de E. IV una distinción sobre dos afectos, que son causa de la risa de afección: el de irrisión y el de la risa de pura alegría. Así, Spinoza afirma:

«Entre la irrisión [...] y la risa, reconozco que hay una gran diferencia. Pues la risa, cómo también la broma, es pura alegría y, por tanto, con tal que no tenga exceso, es de por sí buena [...]. Pues, ciertamente, sólo una torva y triste superstición puede prohibir el deleite. ¿Por qué saciar el hambre y la sed va a ser más decente que desechar la melancolía?» (Spinoza, 2011, p. 365).

Por consiguiente, vamos a explicar estas dos clases: La primera es la irrisión, que según una definición dada en Ética III es descrita como «(...) una alegría surgida de que imaginamos que hay algo despreciable en la cosa que odiamos» (Spinoza, 2011, p. 288). Sin embargo, como este tipo de afecto es resultado de cierta imaginación acerca de una cosa que odiamos, y el odio es un afecto triste asociado a una causa externa, se sigue que está alegría nunca puede ser sólida. Dado que en la *proposición* 23 de Ética. III, el filósofo sostiene que quien imagine aquello que odia afectado de tristeza, se alegrará, pero en el mismo *escolio* afirma «esa alegría no puede ser sólida, ni libre de todo conflicto del ánimo. Pues en cuanto que alguien imagina afectada de tristeza una cosa que le es semejante, debe entristecerse en cierto modo (...)» (Spinoza, 2011, p. 238). En consecuencia, podemos decir que este afecto nunca acontece sin cierto amargor, aspereza y disminución de la potencia. Por tanto, la irrisión o lo que denominamos comúnmente como burla, a pesar de que sube momentáneamente nuestra potencia, luego la disminuirá.

Por otro lado, está la risa de la broma, del chiste. La misma no implica disminución de la potencia, sino al contrario. Debido a que esta risa promueve los vínculos, entre quienes rían y quiénes hagan reír. Si bien este afecto continúa siendo una pasión, puesto que surge a partir de ideas inadecuadas y por tanto, seremos causa inadecuada de él, no es por eso menos importante. Esto es en virtud de que Spinoza nos dice en la proposición I de Ética III que necesariamente, como modos finitos, tendremos que padecer unas veces y obrar otras (Spinoza, 2011, P. 210). Por lo tanto, si necesariamente padeceremos, entonces es preferible que esas pasiones sean pasiones alegres.

En la medida que la risa nos libere de la melancolía, será tan valiosa como el mismo alimentarse, como ya se dijo. La risa de la pura alegría, en el peor de los casos aumentará mi potencia, mientras que, en el mejor, la de muchas personas más. Esto promueve afectos como el contento de sí o la emulación. Tanto más fuerte serán estos afectos, cuánto más se ría. Puesto que como dice Bergson:

«Parece ser que la risa necesita un eco. Escúchelo con atención: no se trata de un sonido articulado, nítido, acabado; es algo que quisiera prolongarse repercutiendo de forma paulatina, algo que empieza con un estallido para luego retumbar, como el trueno en la montaña» (Bergson, 2016, p. 18). Se repite y no parece querer terminar. De este modo, mientras más riamos y hagamos reír, más querremos hacerlo. No solo

en virtud de lo dicho por Bergson, sino también porque al ser una pasión alegre, promueve otros afectos que aumentan nuestra potencia. Y esta es una nueva función para la risa que podemos extraer de la filosofía spinoziana. Esta función es una función *terapéutica*. No es solo una función correctiva como en Bergson, o una función correctiva y cuando no lo es, es una risa sin función como en Nietzsche. Sino que la risa, en la medida que sea risa de pura alegría, será risoterapia. Porque no solo el reír aumenta mí potencia, sino que también el hacer reír la aumentará. Por lo tanto, la risa de pura alegría se vuelve una herramienta para el aumento de la potencia colectiva, que nos ayuda a vivir con las pasiones, que mejora tanto la propia potencia como la ajena, y que nos acerca más a vivir una vida en la que: si padecemos necesariamente, entonces que ese padecer, sea alegre.

Referencias bibliográficas

Bergson, H. (2016). *Ensayo sobre el significado de la comicidad*. Ediciones Godot.

Cragnolini, M. (1996). *De la risa disolvente a la risa constructiva: una indagación nietzscheana* en Mónica Cragnolini y Gregorio Kaminsky coord. Nietzsche actual e inactual Vol II. Oficina de Publicaciones del CBC.

Spinoza, B. (2011). Ética demostrada según el orden geométrico. Trad. V. Peña, Alianza.

Humanismo crítico

Mariana Gainza (Conicet-UNSAM-CLES)

El título de esta presentación remite a la propuesta que nos dejó Horacio González en su libro póstumo, *Humanismo, impugnación y resistencia* (González, H., 2021). Allí sugiere la necesidad de convocar a un movimiento colectivo de pensamiento, que busque en distintas tradiciones y estilos de reflexión las bases para un anti-capitalismo reformulado. Y propone relanzar la noción de *humanismo*, pero agregándole el adjetivo *crítico,* para interrumpir las asociaciones más inmediatas que genera una palabra ya demasiado gastada. Se trata de volver a pensar lo que se pensó y, sobre todo, lo que no se pensó en los debates entre humanismos y anti-humanismos que se dieron en las épocas filosóficamente más vitales del siglo XX. Esos debates son como la punta de un iceberg bajo la cual se extiende una conversación infinita que le da cuerpo al pensamiento crítico universal –del cual participamos, en cuanto sus fibras diversas atraviesan distintos momentos del pensamiento argentino y latinoamericano. Contra la simple aceptación de los resultados con-

sagrados de aquellas contiendas intelectuales, la invitación de González es a pensarlo todo de nuevo, reconsiderando las viejas palabras que nunca terminan de caer; no sólo porque marcaron el pensamiento de generaciones, sino porque no mueren los problemas que los suscitaron, mientras sí mueren millones de personas en medio la acumulación de todo tipo de crisis (sanitarias, económicas, sociales, políticas, ecológicas) producidas por la vitalidad misantrópica del capitalismo.

La idea de que es posible aprovechar de nuevas formas las viejas discusiones requiere hacer el esfuerzo de desarmar las dicotomías improductivas en las que muchas veces colapsaron los contenidos que se jugaban en aquellas apasionadas y apasionantes querellas. Por eso, voy a comenzar recordando un texto de la juventud de Louis Althusser, *La internacional de los buenos sentimientos* (Althusser, L., 2016). Un texto perteneciente a la prehistoria de su *anti-humanismo teórico*, donde se visualiza algo que podríamos considerar un humanismo de juventud del propio Althusser (o bien, una *mezcla* aún no destilada de crítica al humanismo y humanismo). Una retórica característicamente filosa actúa allí al servicio de una intervención política que se enuncia desde un peculiar humanismo cristiano y marxista. Esos planteos nos permitirán, entonces, abrir una línea de convergencia con el famoso humanismo del joven Marx, propio de la época en que en su prosa filosófica y en sus inquietudes se percibía el trazo de cierta presencia en él de Spinoza.

La internacional de los buenos sentimientos se abre con la evocación del impacto producido por una conferencia de André Malraux en La Sorbona, en noviembre de 1946. Si en el siglo XIX Nietzsche proclamó la muerte de Dios – había dicho Malraux – el siglo XX estaba conduciendo a la muerte del hombre. De ahí, su llamado: «es necesario reconstruir una imagen del hombre en la que el hombre se reconozca» (Althusser, L, 2016, p292). Lo que al joven Althusser le resultaba patético de aquella escena era la presencia de una «conciencia desesperada de la muerte habitando en un ser viviente» (p292), el hecho de que el «hombre pueda tratar a su destino como a un enemigo» (p292), una vez que ya ha terminado la terrible guerra «que dejó una tierra cubierta de paz y ruinas»(p292). En 1946 el círculo existencialista se había movilizado para alertar sobre la amenaza atómica (dramáticamente explicitada en los bombardeos de 1945 a Hiroshima y Nagasaki), y es en ese contexto que se comprende la advertencia de Malraux. Pero el tono de lamento de esas intervenciones incomodaba al joven Althusser, que

entonces se refiere irónicamente al movimiento como una *internacional de los buenos sentimientos*, un *frente humano* convocado por unos *nuevos profetas* que hacen anuncios apocalípticos sobre el fin de la humanidad, creyendo ingenuamente que se puede frenar la guerra con frases bienintencionadas contra la criminalidad bélica.

Sin embargo, más allá de su juicio sobre la ineficacia de la acción moral de los intelectuales, lo que Althusser más puntualmente rechaza es el *tipo de humanidad* producido por ese llamado a tomar conciencia del peligro: una humanidad temerosa, un *proletariado del terror* que, a diferencia del proletariado obrero, determinado por condiciones socio-económicas e históricas, se define por una disposición psicológica, por la amenaza y el miedo, por la muerte y el dolor, por la conciencia de que la humanidad se dirige hacia el abismo. En vez de prestar atención a una humanidad actualmente dividida entre ricos y pobres, se proyecta la noción de una humanidad unida por el temor a la muerte (a la vez futura e inminente) que los medios de comunicación de masas anuncian todos los días. «Nosotros entonces seríamos esos locos que se pelean al borde del abismo sin saber que *la muerte ya nos ha reconciliado*. Porque si la humanidad está desapareciendo, ¿qué persona sensata podría todavía creer en la lucha de clases y en la revolución?» (Althusser, L., 2016, p296).

Althusser no pretende negar la experiencia del miedo. Esa experiencia es real, y hay que dar cuenta de las circunstancias que la provocan. No obstante, «las causas de este fenómeno auténtico son difíciles de discernir»(p296), y los observadores quedan atrapados por la realidad de ese pánico que, a la vez, «los desconcierta por una especie de sinrazón interior»(p296). El miedo es una prisión sin rejas de la que no se puede escapar, porque las «amenazas hacen guardia en el alma» (p297). El miedo es «una cautividad sin evasión» (p297), el encierro del yo que espera el advenimiento de una fatalidad. Es una «espera colectiva, en el cual los entes, unidos en espíritu y perplejos, habitan el mismo vacío»(p297). El miedo es «la comunión catastrófica de la manada, donde cada uno acaba temiendo un objeto que sólo existe por el temor del otro»(p297). Esa comunidad de los temerosos, una «fraternidad apocalíptica»(p297), «hecha de mero lenguaje»(p207), inevitablemente se aleja de la situación que atraviesan aquellos que nada esperan, porque ya enfrentan la adversidad presente de la injusticia, la miseria y la explotación.

El problema, entonces, no es la noción de humanidad en sí misma, sino *cuál* noción humanidad se reivindica. Hay otra humanidad en juego, aquella de los que sufren este presente y luchan por superarlo. La lucha del proletariado «no se enfrenta contra sombras»(p297), y por eso es «capaz de transformar una servidumbre concreta en libertad concreta»(p297). De ahí, la remisión de Althusser a los Manuscritos del '44, donde Marx decía, a propósito de los obreros socialistas franceses asociados: «La confraternidad entre los hombres no es, para ellos, una simple fórmula [una frase], sino una verdad, y la nobleza de la humanidad resplandece ante nosotros en estos rostros endurecidos por el trabajo» (Marx, K., 1982, p633).

Frente a esa comunidad real, la unión por el miedo muestra su vacuidad, porque el miedo no es una patria y la condición humana tampoco lo es. «Acaso esa condición sea la patria de los hombres bajo la mirada de Dios: lo que nosotros, cristianos, llamamos pecado original»(Althusser, L., 2016, p298). Pero para el hombre no cristiano, la patria humana no es el *proletariado de la condición humana*, sino el proletariado a secas, que en cuanto lucha por apropiarse de los productos de su trabajo, de su obra, y de su historia, conduce a toda la humanidad hacia la reconciliación con su destino, hacia la liberación.

Estamos ya instalados, entonces, en los temas y en el lenguaje del joven Marx en su estadía en Francia, un siglo antes del escrito humanista/cristiano del joven Althusser. Releyendo su *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, publicado en los *Anales Franco-Alemanes* en 1844, se perciben todos los trazos de ese humanismo feurbachiano, que inspira la idea de un movimiento de re-apropiación de la esencia alienada del hombre. En la Alemania que padece el retraso económico y político que la hipertrofia filosófica se esfuerza por compensar, es necesario pasar de la crítica del cielo a la crítica de la tierra. La filosofía ya realizó la «premisa de toda crítica», la crítica de la religión: el hombre que buscaba «un super-hombre» en la «fantástica realidad del cielo» sólo encontró allí el «reflejo de sí mismo» (Marx., K., 2008, p95). Y ese reconocimiento es la piedra secularizadora que hace girar sobre sus pies al mundo que las proyecciones religiosas habían puesto cabeza abajo. Por eso, la crítica filosófica de la religión permite por fin salir del terreno de la fantasía, y enfrentar la existencia profana del error, es decir, las apariencias que reflejan y ocultan la verdadera realidad social.

La crítica de la política y del Estado procede de acuerdo con el mismo método feuerbachiano de inversión. «Igual que cuando preguntamos ¿Dios es el soberano, o el soberano es el hombre?, y concluimos que uno de los dos es una no-verdad inexistente» (Marx, K., 2002, p99), así hay que responder a la mistificación hegeliana del Estado: la soberanía del monarca es una ficción; lo que verdaderamente existe es la soberanía del pueblo. Por eso – afirma Marx, con esa famosa frase que parece inspirada en Spinoza – «la democracia es el enigma descifrado de todas las constituciones»(p99). «La Constitución es, en su fundamento, el hombre real, el pueblo real, estableciéndose como su propia obra. La constitución es el producto libre del hombre»(p99).

De esta manera, la crítica de la religión (responsable de *que el hombre, despojado de ilusiones, haya abierto los ojos de la mente*) conduce necesariamente a «la doctrina de que el hombre es lo más alto para el hombre; y en consecuencia, al imperativo categórico de subvertir todas las relacionas en las cuales el hombre es un ser envilecido, humillado, abandonado, despreciado» (Marx, K., 2002, p.103). Pues *el hombre es un Dios para el hombre*, termina diciendo Marx. Y allí están Feuerbach y Spinoza. Spinoza a través de Feuerbach (que admira al autor de la *Ética*, y lo llama el *Moisés de los libre pensadores y materialistas modernos*).

La crítica de lo teológico-político, como premisa de toda crítica, culmina entonces en el posicionamiento ético que desplaza la imagen de Dios trascendente, para reconocer que no hay un bien más allá, sino únicamente el bien común que surge de la cooperación entre los hombres. Spinoza lo dice así: «No hay cosa singular en la naturaleza que sea más útil al hombre que un hombre que vive bajo la guía de la razón. Esto lo atestigua diariamente la experiencia, con tantos y tan impresionantes testimonios que está prácticamente en boca de todos el dicho: "el hombre es un dios para el hombre"» (Spinoza, B., 2000, p.202) [E IV, 35,esc.]. He aquí el humanismo spinoziano, que no es sin embargo un humanismo a secas, sino un humanismo crítico, en cuanto admite que «raramente sucede que los hombres vivan según la guía de la razón, pues sus cosas discurren de manera que la mayoría se ocasionan daño unos a otros» (p201).

Volvamos ahora a la pregunta de Malraux que inquieta al joven Althusser: «Desde Nietzsche Dios está muerto, pero es necesario saber si en esta vieja Europa, el Hombre ha muerto también» (Althusser, L., 20916, p292). Una de las facetas de este dilema – que va de la muerte

de Dios a la muerte del hombre – se despliega más tarde en el debate entre existencialistas y estructuralistas. Pero resulta particularmente interesante el modo en que esas polémicas mutan al ser interferidas por el nombre de Spinoza. Como si esa referencia hubiera sido destilada del feurbachismo juvenil de Marx (en una época en la que Spinoza era una especie de catalizador que intervenía en las grandes querellas filosóficas alemanas, como la del panteísmo o el ateísmo) para transportarse a otra actualidad, donde nuevamente el mismo nombre aparece en medio de las discusiones más candentes. Así, es un extraño spinozismo neomarxista el que permite producir una diferencia tanto frente al estructuralismo como frente existencialismo, al habilitar una crítica radical al humanismo, que no pretende negar lo que hay en él de verdadero: sin ilusión de libertad no hay praxis; sin proyecciones imaginarias, sin mitos, no hay compromiso práctico ni acción política. El humanismo, como creencia en el Hombre (que en el extremo llega a ser imaginado como *causa libre* y *causa de sí*), es un modo de expresión de voluntades, deseos, determinaciones, rechazos, consustanciales a toda pasión y acción políticas.

Entonces: era desde esa pasión que el joven Althusser expresaba con vehemencia su rechazo a la idea de la muerte del hombre. Desde esa pasión, exclamaba: «¡La libertad está en nosotros! Los prisioneros pueden escapar de la prisión, destruyendo los barrotes» (Althusser, L., 2016, p297). Y desde ese humanismo particular –que reivindicaba la lucha proletaria para poner fin a la miseria capitalista– reaccionaba contra *otro* humanismo – el de esas grandes figuras públicas de la cultura europea (Malraux, Gabriel Marcel, Camus, Arthur Koestler) – que anunciaba que la catástrofe bélica acabaría con la humanidad, sin percibir la guerra de clases ya partía a la humanidad en medio de la paz.

El humanismo revolucionario, entonces, contra el humanismo de los intelectuales burgueses que denunciaba de modo abstracto e indiferenciado la muerte en general, pretendiendo reconciliar en una comunidad de la culpa y el miedo a quienes pocos años antes se habían enfrentado en una guerra atroz. «¡Somos todos asesinos! –se lamentaba Camus– nuestros crímenes nos igualan, todos hemos matado: ¡estamos confundidos por el crimen, absueltos y reconciliados por el crimen!» (Althusser, L., 2016, p300). Diferenciándose de ese humanismo de la *indiferencia en la culpa*, el humanismo revolucionario que asume las razones de la guerra contra el nazismo responde: «de un lado y del otro

está la responsabilidad de millones de muertos, pero en un sentido opuesto: unos por la servidumbre y otros por la liberación [...] Si para la mirada de los hombres, matar para servir y matar para liberarse fueran el mismo acto de matar: ¿cómo se define al hombre? ¿el hombre se define por las razones para vivir y para morir que lo hacen hombre, o por la vida y la muerte que lo hace perro?» (Althusser, L., 2016, p300).

Este es el humanismo del joven Althusser, que lo acerca al humanismo del joven Marx, que comienza a elaborar las razones de su comunismo revolucionario en la Francia social y políticamente efervescente de los años 40 del siglo XIX: para ambos, el Hombre es la consigna desde la cual se denuncia la miseria y la servidumbre, y se enuncia la voluntad y la decisión de asumir la lucha por la emancipación. Décadas después, Althusser reivindicará la perspectiva teórica del Marx maduro, que ya no escribe en medio de la lucha ideológica por la formación de una conciencia internacional proletaria, sino para investigar, conocer y explicar la lógica de funcionamiento del modo de producción capitalista. Esa transformación de la mirada de Marx se sintetizaría entonces en la afirmación que aparece en uno de sus últimos escritos: «mi método analítico, no arranca del hombre, sino de un período social económicamente dado» (Marx, K, 1982, p51). Es claro que Althusser habla también de sí mismo cuando dice que Marx pudo «romper con esa ideología del Hombre, porque la llevaba adherida» (Althusser, L., 2016, p 300). Se refiere así a la experiencia de la transformación del pensamiento y de la escritura, que va dando consistencia a nuevos conceptos y a un nuevo lenguaje.

No es casual que sea la filosofía de Spinoza la que Althusser invoca como un impulso en ese movimiento que va desde un humanismo práctico y revolucionario hacia un anti-humanismo teórico. Pues su perspectiva puede ser considerada, en efecto, como un humanismo crítico, por su trabajo de disolución y reelaboración de las ideas clásicas sobre Dios y sobre lo humano, a través de esa extraña argumentación de estilo geométrico que funciona como una máquina que transforma la experiencia. ¿Representaba acaso el dios spinoziano esa muerte de Dios que le devolvía al hombre sus plenas potencias confiscadas por la alienación religiosa, permitiéndole – como decía el joven Marx, lector de Hegel – abandonar ese «sol ilusorio que gira alrededor del hombre» para pasar a «girar en torno de sí mismo, alrededor de su sol real?» (Marx, K., 2002,p 104). La filosofía crítica de los años 60, marcada por la

muerte *epistemológica* del hombre, no aceptará ese sol real identificado con las ilusiones propias del narcisismo de la humanidad. Lo que hay de razón litigiosa en ciertas afirmaciones del estructuralismo (como la muy famosa de Lévi-Strauss, que señala que el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre sino disolverlo) apunta justamente a desplazar ciertos mitos constitutivos de las filosofías occidentales de la conciencia y de la libertad. Por eso, la ontología spinoziana, en cuando admite una lectura que la entiende como un movimiento general de *desidentificación* – es decir, como un desplazamiento eficaz de un conjunto de prejuicios social e históricamente operativos –, puede aliarse con cierta disposición geométrica y lúdica presente en ciertos estructuralismos anti-humanistas. La *Ética* nos presenta una dinámica crítica, en virtud de la cual puede sostenerse que Dios *no es igual* a Dios. Esto es:"Dios no es lo que siempre se entendió por Dios (no es la construcción antropomórfica de un rey del universo, no es un ente espiritual, no es una idea pura, no es una noción moral reguladora de las conductas. Dios es idéntico a la Naturaleza. Pero persistiendo por la misma vía, hay que decir que para Spinoza la Naturaleza *no es igual* a la naturaleza, es decir, que la Naturaleza *no es* lo que habitualmente se entiende por Naturaleza, de tal manera que se vuelve difícil o problemática la asociación del spinozismo con un naturalismo, con un productivismo, con un ecologismo, o con un vitalismo (porque la lógica compleja de la *Ética* no se deja traducir como una simple afirmación de la vida). Y luego hay que decir que el "hombre" *no es igual* al hombre: es decir, no es lo que la teología, las filosofías tradicionales y las antropologías que surgen de ellas hacen del hombre: no es una sustancia, no es una mónada. El hombre no es Adán, la condición del hombre no es el pecado original. Lo esencial del hombre no es la posición erecta, no es ser un animal que ríe, no es ser un bípedo sin plumas, no es ser un animal racional. No es lo que las ilusiones de autosuficiencia hacen a los hombres creer que son: un imperio en un imperio. En cambio, cada hombre es un modo de ser finito, es un cuerpo y la idea compleja de ese cuerpo. La esencia del hombre no es la razón: la esencia del hombre es el deseo. Es un esfuerzo de perseverar en el ser con conciencia de ese esfuerzo. Pero no es el deseo que se afirma cuando se dice "yo deseo", o "es mi deseo". La esencia del deseo no es puramente afirmativa, se asocia tanto con la potencia como con la impotencia. El deseo no nos define, nos indefine. Y esa indefinición libera al hombre de ser el hombre que debe ser. El hombre no es igual al hombre, es igual a la mujer; o para decirlo otra vez con las palabras de Horacio González: *el hombre es la metonimia*

de la mujer. Y es todo lo humano que no es hombre y no es mujer. El hombre es el exceso humano y todo lo que resta humano en el mundo.

Recordando ahora la recurrente invocación que González hacía de la enseñanza de Spinoza *no reír, no lamentar, no detestar, sino comprender*, percibimos que allí se encuentra, efectivamente, una inspiración clave para ese *humanismo crítico* que consideró urgente relanzar en estos dramáticos tiempos que vivimos. A esa invitación se debe este recorrido. El retorno a un humanismo crítico, «no inocente ni descuidado» (Gonzalez, H., 2021, p64) requiere que otra vez se transiten «las grandes avenidas del antihumanismo»(p64) para incorporarlas como fundamentos indispensables de un humanismo renovado, que sea tanto «un órgano sutil de búsqueda de nuevas formas de existencia individual y colectiva»(p64), como un modo de «resistencia contra las amenazas a la condición humana, definida como un espacio ético de prácticas, sufrimientos y decisiones truncas» (p64).

Referencias bibliográficas

Althusser, L., (2016), "La internacional de los buenos sentimientos" (1946), trad. de Pedro Karczmarczyk, en revista *Demarcaciones* (4), pp. 292-302. Disponible en: https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.7474/pr.7474.pdf

González, H (2021), *Humanismo, impugnación y resistencia. Cuadernos olvidados en viejos pupitres*, Buenos Aires, Colihue.

Marx. K (2002), *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid

----------(2012),

----------(1982), *Notas marginales al tratado de economía política de Adolph Wagner*, ed. Cuadernos de Pasado y Presente, Siglo XXI, México.

Spinoza, (2000), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta [trad. Atilano Dominguez].

La sangre y la esfera

A Vittorio con gratitud y amistad.

Cristiano Novaes de Rezende – Universidade Federal de Goiás – Brasil – cnrzende@ufg.br

El texto que aquí presentaré es la transformación reducida de una primera exposición que realicé en la *Cátedra Libre Spinoza*, el 27 de julio de este año 2022, titulada *Lógica da Potência, Fabrica e Intimidade Coletiva*. De acuerdo con este título tripartito, también la exposición tenía tres partes. Hoy, sin embargo, me centraré sólo en la tercera: la caracterización de la noción de *intimidad* presente en la expresión «esencia íntima», que Spinoza adopta en el *Tratado de la Enmienda del Intelecto* para designar lo que se conoce por las ideas adecuadas: quien conoce adecuadamente conoce la esencia íntima de algo y no solo sus propiedades coextensivas ni sus circunstancias extrínsecas. Pero, para hacer posible hablar de la tercera parte sin mencionar las dos anteriores, el precio que debo pagar es revelar el objetivo inconfeso de aquella presentación, a saber: defender el *Tratado de la Enmienda del Intelecto* de

la desvalorización que ese opúsculo ha recibido por parte de las macrointerpretaciones del pensamiento de Spinoza que creen haber una profunda ruptura en el desarrollo histórico de su filosofía.

Existe una variedad considerable y no redundante de interpretaciones de este tipo. Pero, aquí me interesan especialmente las interpretaciones materialistas italianas, como la de Antonio Negri y, aún más precisamente, la de Vittorio Morfino, en su bellísimo libro brasileño, *A Ciência das Conexões Singulares*. Es con Vittorio, a través del inicio de su libro, que deseo, por así decirlo, bailar ese tango materialista, porque me pareció que habría de ser un tango ese mi movimiento de concordancia discordante o discordancia concordante con Morfino y que, además, tiene por nombre *La Sangre y la Esfera*. Porque *tiendo a estar de acuerdo con su lectura materialista*, pero no con la idea de una primera fase idealista de la filosofía de Spinoza —algo neo-platónica y algo cartesiana — y que habría sido superada a través de una maduración forzada por la concreción histórica. Se trata de la tesis de que las crisis políticas holandesas que llevaron a Spinoza a la redacción del *Tratado Teológico-Político* habrían consolidado una nueva y mucho más fuerte conexión con Maquiavelo, para quien no es una norma matemática de la verdad que permite al ser humano instituir determinado régimen de vida, sino la *virtù*, es decir, la fuerza viril y feroz capaz de enfrentar la *fortuna* y tener éxito. En el entendimiento de Morfino, el contacto de Spinoza con la noción maquiaveliana de *ocasión* rescataría para el ámbito de la esencia algo de las circunstancias que el *Tratado de la Enmienda* dejara alijadas de la intimidad esencial, inaugurando para Spinoza un supuestamente nuevo modelo de causalidad, plasmado ahora sobre el encuentro complejo y aleatorio entre *virtù, fortuna y ocasión*. Como ejemplo de este tipo de encuentro, Morfino cita el célebre pasaje de Maquiavelo, en el capítulo VI de *El Príncipe* sobre los hombres que se convirtieron en príncipes por *virtù* y no por *fortuna*:

> «no recibieron de la *fortuna* más que la *ocasión* que les dio la materia para introducir la forma que les plazca. Sin la ocasión, la *virtù* de su ánimo se habría perdido, así como, sin la *virtù*, la ocasión habría llegado en vano» (2021, pp. 34-35).

Así, el *Tratado de la Enmienda* —o como dice Morfino, este «bosquejo juvenil abandonado a sí mismo» (2021, p. 26)— habría perecido por debajo de la madura metafísica spinozista del entrelazamiento, que rompe la barrera entre la interioridad de la esencia íntima y la exterioridad de sus alrededores circunstanciales; metafísica de las conexiones singulares en que la esencia de algo, objeto de la ciencia intuitiva, se convierte en potencia, es decir, «relación regulada de un exterior y de un interior que no se dan como tales sino en la relación» (2021, p. 33). Por eso, en la Ética, «el concepto de individuo, de cosa singular, pierde la simplicidad y la unidad que le confería, en el *Tratado de la Enmienda*, su esencia íntima, que aún se quedaría corto con respecto a las Relaciones exteriores y las circunstancias existenciales» (2021, p. 32).

Bueno, en la tercera y última parte (titulada *Intimidad Coletiva*), abordé directamente esta estructura causal —¿o esta causalidad estructural?— que configura la adecuación en lo *Tratado de la Enmienda del Intelecto*, intentando mostrar que la estructura de la concreción materialista, explícitamente orgánica, presentada por el ejemplo de la sangre, ya pulsaba en el interior del ejemplo matemático de la esfera, dado en el *Tratado de la Enmienda del Intelecto*. En este último, el texto relevante es el §72, donde se encuentra justamente el ejemplo de la esfera, que viene a explicar la forma de lo verdadero.

Ahora bien, parece corresponder bien al tipo de intimidad cerrada, criticada por Morfino, la que transparenta en las palabras de Spinoza en §71, poco antes de introducir el ejemplo de la esfera, cuando dice que «la forma del pensamiento verdadero debe situarse en ese mismo pensamiento, *sin relación con otros* (*sine relatione ad alias*)» (G II, p. 26-7). Pero hay que preguntarse ¿en qué sentido la adecuación implica y en qué sentido no implica una relación con la alteridad? Recordemos el texto:

> para formar el concepto de esfera, finjo a mi gusto una causa, a saber, que un semicírculo es girado alrededor del centro, y de esa rotación como que se origina una esfera. Ciertamente, esta idea es verdadera y, aunque sabemos que ninguna esfera se originó así en la naturaleza, esta percepción es verdadera y es el modo más fácil de formar el concepto de esfera. Ahora, cabe señalar que *esta percepción*

> *afirma que se gira un semicírculo*, afirmación que sería falsa si no fuera *juntada* (*si affirmatio non esset juncta*) al concepto de esfera o a la causa que determina tal movimiento, es decir, absolutamente, si esa afirmación estuviera *desnuda* (*si haec affirmatio nuda esset*). Porque entonces la mente tendería apenas a afirmar el movimiento solo (*solum*) del semicírculo, el cual no está contenido en el concepto de semicírculo, ni se origina del concepto de la causa que determina el movimiento. Por eso, la falsedad consiste en esto solo, que se afirme sobre alguna cosa algo que no está contenido (*continetur*) en el concepto que de ella formamos (*quem formavimus*) como [se afirma] el movimiento o el reposo sobre el semicírculo (G II, p. 27).

Lo que quisiera señalar aquí es que, sin la fuerza o potencia del intelecto, esa idea también podría tener justamente la forma de lo falso, cual es aquella en que se afirma de alguna cosa algo que no está contenido en el concepto que de ella formamos, pues en ese ejemplo se afirma el movimiento del semicírculo, aunque este «movimiento del semicírculo» no esté contenido ni en el concepto de semicírculo ni en el concepto de movimiento. Por un lado, la vinculación del movimiento al semicírculo, sin más, es, en las exactas palabras de Spinoza, en la secuencia del pasaje citado, un pensamiento como mutilado y truncado (*mutilatas cuasi et truncatas cogitationes,* §73). Sin embargo, por otro lado, Spinoza afirma de modo enfático que esa es obviamente una idea verdadera y el modo más fácil de formar el concepto de esfera, desde que... la afirmación del movimiento del semicírculo no se considere «desnuda» (*affirmatio nuda*), es decir, sin nada más, sola, separada, sino más bien «junta» (*affirmatio juncta*) al concepto de esfera o a la causa que determina tal movimiento. Por lo tanto, esta idea —un semicírculo girando en el eje del diámetro— no tiene, inmediata y aisladamente, la forma bien formada de lo verdadero o la forma mutilada, truncada y confusa de lo falso, de lo ficticio y de lo dudoso, pues eso depende de otras uniones, con el efecto esférico y con la fuerza nativa del intelecto, que forma la esfera moviendo mentalmente el semicírculo.

La fuerza para establecer mediante el pensamiento esa triple unión —(i) del movimiento con el semicírculo y de ambos (ii) con el concepto de alguna causa que determina tal movimiento y (iii) con el concepto

de esfera que de ahí se sigue— es una fuerza capaz de aprehender cierta multiplicidad que, de otra forma, resultaría en mera yuxtaposición, en la cual las partes permanecerían externas entre sí. Se trata aquí, explícitamente, de la narración de una esencia como conjunción de elementos que no se exigen recíprocamente, pero que se integran sólo en la medida en que todos toman parte en el mismo trabajo de generación de la esfera. Lo que se describe es, por tanto, un encuentro en el pensamiento entre el concepto de movimiento y el concepto de semicírculo, encuentro que, en sí mismo, es totalmente fortuito o aleatorio, al menos en el sentido de que ni el movimiento presupone el semicírculo ni el semicírculo presupone el movimiento. Pero con su fuerza nativa, el intelecto *se apodera* de tal encuentro para formar el concepto de esfera. Y este concepto de esfera durará en la mente mientras se extienda la fuerza intelectual para mantener tal conjunción (pues «la potencia de nuestra mente para formar ideas adecuadas no se extiende hasta el infinito» (G II, p. 28), como bien recuerda el §73). El intelecto disponía, en el movimiento y en el semicírculo, sólo de la no contradicción o compatibilidad entre ellos, la cual nada constituiría sin la —por así decirlo— *virtù* del intelecto, que los conjuga para pensar la esfera. Parafraseando la frase de Maquiavelo citada por Morfino, yo diría que, sin esa compatibilidad entre semicírculo y movimiento, que ellos poseen como modos de la extensión, esa potencia comprensiva del intelecto de nada valdría; pero, sin esa potencia, la co-presencia del movimiento y del semicírculo en la extensión no bastaría para formar tal concepto de esfera (ninguna esfera se originó así en la naturaleza). Se trata de un encuentro complejo, sin apoyo en ninguna teleología.

Y si se me permite no sólo echar mano de la definición genética del círculo, que en el *Tratado de la Enmienda* se compone con la de la esfera, sino también aprovechar una feliz casualidad lingüística, entonces tendremos la ocasión de señalar que la expresión «lugar geométrico de los puntos que están equidistantes de un mismo punto» corresponde perfectamente al sentido literal de la palabra latina *circumstantia* (las cosas que están (*stant*) alrededor (*circum*) de algo). Pero esas circunstancias que, bajo cierta relación, son exteriores al punto se convierten, bajo otra relación, en el perímetro de un círculo: una de sus partes esenciales y constitutivas. Y esta segunda relación se manifiesta cuando la rotación de una línea, fija en un extremo y móvil en el otro, rearticula el punto central a los puntos circunstantes. Y luego: estos mismos puntos, ¿son circunstancias extrínsecas o perímetro constitutivo? Ahora bien, me

parece que, a satisfacción de Morfino (Morfino, 2021, p. 33), el círculo genético es una articulación regulada de un exterior y de un interior que no se dan como tales sino en la relación encarnada por el movimiento de la línea. Y comprender tal articulación dependerá de que la *vis nativa* del intelecto sea capaz de trabajar con los operadores *juncta/nuda* en este complejo encuentro, desprovisto de toda teleología.

Por cierto, se trata, si lo reparamos bien, del mismo tipo de articulación compleja que ocurre entre el quilo y la linfa, en el célebre ejemplo de Spinoza del gusano en la sangre, contenido en la mereología —es decir, en la teoría de las relaciones parte/todo— de la Carta 32. En esta, la *cohaerentia* entre las partes de un todo consiste en el hecho de que «las leyes o la naturaleza de una parte se acomodan a las leyes o naturaleza de otra parte, de tal manera que ellas en nada se contradicen» (G IV, p. 170) exactamente como se da la compatibilidad de las magnitudes (semicírculo, línea) y de los movimientos, modos de la extensión, en las definiciones de la esfera y del círculo. Porque así como en estos últimos, aunque las partes, en cuanto partes, verdaderamente se consienten unas a otras dentro de un todo, lo hacen sólo tanto como se pueda hacer (*quoad fieri potest*), porque al mismo tiempo, y sin que se pierda la coherencia del todo, las partes también son discrepantes entre sí (*inter se discrepant*) en la medida en que cada parte es también un todo en sí mismo, objeto de una idea distinta. El relieve dado a la expresión «*quoad fieri potest*» destaca la existencia de diferenciaciones internas al tejido spinozista del real, preservada la coherencia del todo. Esta última no es, pues, una cohesión maciza e internamente indiferenciada, sino más bien el no impedimento inmediato de encuentro complejo.

Esto queda muy claro en el ejemplo de la sangre, pues ésta, para ser un fluido único y cohesivo, exige la linfa y el quilo ajustados en una relación recíproca precisa; pero el quilo no exige la linfa ni tal ajuste para ser quilo, así como la linfa no exige el quilo ni tal ajuste para ser linfa; de donde viene que estos dos tampoco exigen la sangre para ser las *totalidades* que son en sí mismos (cada cual también con sus partes constitutivas). Que dos cosas en nada se contradigan —como el quilo y la linfa, formando la sangre, o el movimiento y el semicírculo, formando la esfera— no implica ni que esas cosas se exijan recíprocamente ni tampoco que una descomposición sea imposible (lo que también explica en qué sentido puede haber «destrucción»).

Es decir, una vez más evocando la ya citada frase de Maquiavelo, la no contrariedad entre la linfa y el quilo no basta para que el gusano forme el concepto de sangre como una multiplicidad simultánea, y, para ello, si no tiene *virtù* intelectiva, tal coherencia le habría venido en vano. Pero, recíprocamente, sin esa coherencia, ni siquiera la mayor de las fuerzas de concebir conseguiría comprender la linfa y el quilo en un todo. Y así como la linfa y el quilo, también el movimiento y el semicírculo no se perciben como *partes* mientras la esfera no sea concebida como un *todo*.

Así, medio círculo en revolución, en el *Tratado de la Enmienda del Intelecto*, basta para demostrar que, desde muy temprano, Spinoza ya estaba en posesión de las bases de su mereología causal, después desarrollada pormenorizadamente en la Ética. Una vez que se preste la debida atención a los operadores *juncta/nuda* en el §72, la esfera genética —en una geometría que ya no parece más distante de lo orgánico— se evidencia como capaz de anticipar incluso la *definición 7* de la *Parte II* de la Ética, que presenta una concepción causal de lo que son las *cosas singulares*. Porque en esta definición, Spinoza explica que considera como una sola cosa singular incluso una *multiplicidad* de individuos, siempre que (*si*) compiten por una sola acción de tal manera que todos sean *simultáneamente* (*ut omnia simul sint*) causa de un único efecto. Y eso es exactamente lo que significa la afirmación del movimiento del semicírculo como afirmación «junta» (*affirmatio juncta*) al concepto de esfera. Porque el semicírculo y el movimiento concurren para la actividad rotacional esférica de tal manera que ambos son simultáneamente causa de la esfera como de un solo y mismo efecto.

Por lo tanto, lo que se deduce entonces *de esta esfera* por medio del movimiento y del semicírculo concebidos conjuntamente no se obtendrá mediante la referencia de la cosa definida a *otras* cosas, como decía el *Tratado de la Enmienda* (§71), ya que tales afirmaciones, entonces, seguirán sólo de lo que en el concepto fue suficientemente puesto. Porque lo que allí fue puesto no tiene la forma de un *conjunto de propiedades* necesarias (de las cuales sólo se pueden deducir esas mismas propiedades, como parece pensar Tschirnhaus en las últimas cartas), sino la forma de una *actividad generatriz*, de la cual *todas* las propiedades necesarias se van *descubriendo* a medida que *fluyen* de esa esencia, considerada en sí misma, al mismo tiempo que todas están *contenidas* en su concepto.

En esta medida, se puede decir que el *Tratado de la Enmienda del Intelecto* invita a repensar lo que, al fin y al cabo, podría ser esa «interioridad» en la que un concepto «*contiene*» sus elementos constitutivos. Cuando Spinoza escribió, en ese opúsculo, que «*la forma del pensamiento verdadero debe situarse en ese pensamiento mismo, sin relación con otros*», o que «*el concepto o definición de la cosa debe ser tal que a partir de ella mientras es sola y no conjugada con otras» se puedan concluir todas las propiedades de la cosa*, esto no significaba que la esencia íntima era una identidad homogénea y cerrada. Tal intimidad no es la segregación de una interioridad retraída, retirada de una red de relaciones. Al contrario, lo que se ve por el ejemplo de la esfera y de la sangre es la esencia estructurándose, ella misma, como una red de relaciones determinadas, en la que se da la acogida recíproca de alteridades (el movimiento y el semicírculo) en una *comunidad de trabajo*. La noción de Spinoza de "esencia íntima" es la incorporación de lo que sólo permanecería extranjero (el movimiento) si no estuviera articulado a otro elemento (el semicírculo) en el *trabajo cooperativo* que los organiza como individuo de segundo orden (la esfera). La intimidad de la esencia adecuada expresa así una *intimidad colectiva*, propia a los que toman parte de la concrescencia de un individuo multitudinario que, sólo entonces, pasa a tener —en razón de las relaciones determinadas que lo forman— sus leyes propias de funcionamiento, su naturaleza, aunque se trate de un individuo relativamente simple, como el individuo esfera.

Como conclusión, me gustaría recordar, a grandes rasgos, la conocida tesis de otro gran intérprete italiano que, a su manera, también ve signos de obsolescencia en el *Tratado de la Enmienda del Intelecto*: Filippo Mignini, para quien ese opúsculo de juventud, inacabado y póstumo, sería el primerísimo ensayo filosófico de Spinoza. Sólo que, por mi parte, en mi tango con Vitorio Morfino, me gustaría recordar esta tesis para afirmar —al contrario y a la luz de la convergencia del ejemplo de la esfera con el de la sangre, y de ambos con la madura teoría de Spinoza de la cosa singular— que Spinoza, por tanto, *siempre ha sido materialista*.

Muchas gracias.

Villa Giardino, Córdoba, 01/12/2022

Referencias bibliográficas

Spinoza, B. (1972). *Opera*. Edición de Carl Gebhardt. Carl Winters Universitætbuchhandlung, 4 vol.

Morfino, V. (2021). *A Ciência das Conexões Singulares*. Editora Contracorrente.

II

La cuestión de los afectos

Como a Teoria dos Afetos pode ser encontrada na música de Gonzaguinha: um acesso popular à filosofia de Espinosa

Deby Caroline Eidam de Almeida
Instituição: PUCPR . PPGF – Mestrado
Orientadores: Federico Ferraguto e Eládio Craia

Com o cuidado de lançar a filosofia de Espinosa para as camadas mais populares, traremos a análise da canção em verso com Espinosa, longe de buscar uma estrutura de análise como as que o autor fez em suas obras, mas trazendo a inspiração no gesto metodológico utilizado por ele, com um fluxo contínuo de análise, uma estrutura de escrita. Portanto, serão apresentados trechos da canção de Gonzaguinha com fragmentos da obra de Espinosa.

O QUE É, O QUE É? – Composição: Gonzaguinha

Eu fico com a pureza das respostas das crianças:
É a vida! É bonita e é bonita!

Viver e não ter a vergonha de ser feliz,
Cantar, A beleza de ser um eterno aprendiz
Eu sei
Que a vida devia ser bem melhor e será,
Mas isso não impede que eu repita:
É bonita, é bonita e é bonita!
E a vida? E a vida o que é, diga lá, meu irmão?
Ela é a batida de um coração?
Ela é uma doce ilusão?
Mas e a vida? Ela é amar a vida ou é sofrimento?
Ela é alegria ou lamento?
O que é? O que é, meu irmão?
Há quem fale que a vida da gente é um nada no mundo,
É uma gota, é um tempo
Que nem dá um segundo,
Há quem fale que é um divino mistério profundo,
É o sopro do criador numa atitude repleta de amor.
Você diz que é luto e prazer,
Ele diz que a vida é viver,
Ela diz que melhor é morrer
Pois amada não é, e o inferno é sofrer.
Eu só sei que confio na moça
E na moça eu ponho a força da fé,
Somos nós que fazemos a vida
Como der, ou puder, ou quiser,
Sempre desejada por mais que esteja errada,
Ninguém quer a morte, só saúde e sorte,
E a pergunta roda, e a cabeça agita.
Fico com a pureza das respostas das crianças:
É a vida! É bonita e é bonita!
É a vida! É bonita e é bonita!

E a vida, e a vida o que é? - Diga lá, meu irmão - Ela é a batida de um coração - Ela é uma doce ilusão.

Nesse trecho, podemos desenrolar parte do que chamamos de pequena física de Espinosa, pois o coração é simbolizado como o órgão que

pulsa as emoções, e no sentindo da música, a batida do coração, a vida simplesmente dita pode compreender como um órgão apenas, ou como o *Conatus.*

Como um órgão, conforme Espinosa, «a mente humana não conhece o próprio corpo humano e não sabe que ele existe senão por meio das ideias das *afecções* pelas quais o corpo é afetado,» (2014, p. 171) demonstrando, então, que ou seguimos de modo a compreender o corpo como algo que é afetado ou como uma ilusão de controle acerca do que é viver.

Já ao compreendermos o pulsar do coração como um ânimo de vida, não se explica diretamente a teoria de Espinosa, pois etimologicamente o esforço é diferente de pulsão, mas do ponto de vista cultural é o pulsar do coração que se esforça para manter a vida, além de ser um órgão biologicamente necessário para essa função. Além disso, segundo Espinosa, «cada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para preservar em seu ser,» (2014, p. 251) ou seja, a vida pode ser compreendida como um órgão que compõe o corpo, feito de ritmo de causalidade necessária, ou de uma autopreservação pelo esforço de vida.

A vida como Doce Ilusão

A ilusão no senso comum também pode ser comparada à capacidade de imaginar, do lúdico, diretamente associado a algo menor da concepção humana. Já dentro da explicação de Espinosa, ainda se relacionando ao *Conatus,* podemos fazer a conexão com a seguinte proposição: «quando a mente imagina coisas que diminuem ou coíbem a potência de agir do corpo, esforça-se *(conatur)* o quanto pode, para recordar coisas que excluem a existência daquelas.» (Espinosa, 2014, p. 259). Como demonstraremos na sequência, tanto o termo da música como a «doce ilusão» quanto o conceito de imaginação em Espinosa cumprem a tarefa de aumentar ou coibir a potência de ação da mente e do corpo.

O trecho da música «*que a vida devia ser bem melhor e será*» ainda que uma afirmação otimista para o ano de *1982*, período de decadência do regime ditatorial cívico-militar, demonstra o recorte necessário para tirar a letra da utopia ou de uma afirmativa inviável quando, na mesma estrofe, aparece o trecho «deveria e será». Desse modo, o *Conatus*, que atende o primeiro refrão com «a batida de um coração», seja no

entendimento do órgão pulsante comparado ao senso comum, seja na potência da Mente e do Corpo para a manutenção da vida, aponta para a virtude.

Ela é maravilha ou é sofrimento? - Ela é alegria ou lamento?

Podemos aqui trazer a proposição «só por imaginarmos que uma coisa tem algo semelhante ao objetivo que costuma afetar a mente de alegria ou tristeza, ainda que isso em que se assemelham não seja a causa eficiente desses afetos, a amaremos ou odiaremos» (Espinosa, 2014, p. 263) como uma bússola para esse entendimento, pois se tratarmos a *maravilha* como *alegria*, o *lamento* e o *sofrimento* como *tristeza*, teremos nesse trecho a dualidade que trata dos afetos geradores para Espinosa, pois mesmo que o compositor coloque os antagônicos como algo que representa o bem e o mal, coloca como uma livre escolha a ser feita no apetite à vida.

Não iremos, nesse fragmento, distinguir alegrias ativas e passivas, pois, como a letra sugeriu, os extremos entre alegria e lamento já indicam atividade ou passividade. Ou seja, «qualquer coisa pode ser, por acidente, causa de alegria, tristeza ou desejo» (Espinosa, 2014, p. 261). Na canção de Gonzaguinha, é posta em perspectiva a amplitude da condição humana e, com isso, podemos demonstrar, na mesma proposição que conhecemos, por alegria o afeto que faz nossa potência de ação aumentar e por tristeza aquilo que faz a potência de ação diminuir. Considerando que essa música especificamente é composta por um ritmo capaz de afetar tanto o corpo quanto a mente, o afeto da música pode em simultâneo aumentar ou diminuir a potência de ação, promovendo alegria ou tristeza.

> Suponha-se a mente afetada simultaneamente por dois afetos, um que não aumenta e nem diminui sua potência de agir e outro que ou a aumenta ou a diminui. Pela proposição precedente, é patente que quando depois a mente for afetada, como por sua verdadeira causa, por aquele que (por hipótese) por si não lhe aumenta nem diminui a potência de pensar, imediatamente será afetada pelo outro,

> que não lhe aumenta nem diminui a potência de pensar, imediatamente será afetada pelo outro, que lhe aumenta ou diminui a potência de pensar, isto é, será afetada de alegria ou tristeza; e por isso aquela coisa, não por si, mas por acidente, será causa de alegria ou de tristeza. E pela mesma via pode-se facilmente mostrar que aquela coisa pode ser, por acidente, causa de desejo. (Espinosa, 2014, p. 261)

O designo do compositor talvez se aproxime da seguinte proposição, na intenção de afetar «nos outros a ideia de alegria conjuntamente à ideia de si como causa,» (Espinosa, 2014, p. 285) provocando, pela letra e melodia, um reconhecimento afetivo de alta energia. Podemos trazer a canção comparada a uma educação dos afetos, pois se nos ampararmos ao prefácio da terceira parte, a pretensão em evidenciar a alegria como afeto gerador de potência, entende-se, então, a capacidade da mente em regular os afetos maiores com os menores.

Há quem fale que é um divino - Mistério profundo –

É o sopro do criador numa atitude repleta de amor

O divino, o mistério e o criador são o que podemos crer como Deus – E Deus em Espinosa é uma revelação a qual vem sendo apresentada por muitas pessoas, dos místicos aos ateus, fazendo-se presente, como escreveu na Nervura do Real: «Espinosa é aquele que satisfaz, ao mesmo tempo, os anseios do coração e da inteligência, faz o homem igual a Deus, quanto ao conhecimento (...)». – Dessa maneira, a filosofia espinosana é o paradoxo de uma racionalidade absoluta que satisfaz aos desejos da religiosidade plena, graças a «uma mística sem mistérios fundada sobre a dupla transparência do homem para si mesmo e de Deus para o homem». (Chauí, 2016, p. 107)

Considerando que as tradições pentecostais estão presentes nas camadas mais populares, a explicação de Espinosa não é insuficiente, não considerando, nesse caso, as «más línguas» que o acusavam como ateu. Poderíamos, então, reduzir esse trecho da música com a próxima proposição, na qual Espinosa (2014) coloca que «Deus, ou seja, a substância que consiste em infinitos atributos, dos quais cada um exprime uma

essência eterna e infinita, existe necessariamente» (p. 263). Ou seja, em um espaço popular no qual a fé precisa ser sinônimo de esperançar dias melhores, as igrejas pentecostais têm ganhado cada vez mais espaço, afinal não negar a Deus é uma linguagem acessível e receptora. Já para aqueles que não creem em Deus, ao utilizarmos como substância necessária para que todas as coisas naturais existam, é, do mesmo modo, afirmar a vida e nossa capacidade de saber de todas as coisas.

Somos nós que fazemos a vida - Como der, ou puder, ou quiser

A disciplina para Espinosa é determinante para uma vida menos servil, ou, ao menos, fundamental para que se possa educar os afetos. Podemos considerar, nesse fragmento, o que foi chamado por Paula (2017, p. 53) de «ciência intuitiva,» na qual nasce o amor intelectual a Deus como a própria felicidade, ou seja, fazemos da vida «o que der, puder e quiser» (Paula, 2017, p. 53) a partir das nossas relações afetivas, na nossa relação com o mundo.

Para pensar na educação e na condução dos afetos, não podemos contar apenas com um fragmento que dê conta de todas as compreensões afetivas, mas podemos indicar um caminho de compreensão a partir do que Espinosa (2015, p. 364) apresenta, em quatro fragmentos:

> I. Conhecer exatamente nossa natureza, que desejamos aperfeiçoar e, simultaneamente, tanto na natureza das coisas quanto seja necessário; II para que daí colijamos retamente as diferenças, conveniências e oposições das coisas, III para que retamente se conceba o que podem ou não padecer, IV para que isso seja comparado com a natureza e a potência do homem. E a partir disso, facilmente aparecerá a suma perfeição a que o homem pode chegar.

Sempre desejada - Por mais que esteja errada - Ninguém quer a morte- Só saúde

O desejo em Espinosa, sendo um afeto central para as demais composições afetivas, na música, o desejo aparece como uma obviedade sendo a vida «sempre desejada», pois, se ousarmos pensar assim como Espinosa (2015), que «tudo aquilo que frequentemente ocorre na vida comum é vão e fútil (...),» (p. 357) não nos resta outra saída do que vislumbrar a vida que é bonita, é bonita e é bonita.

Conclusão

A definição social é a própria servidão, seja ela abastada ou limitada, no entanto pior é para aqueles que não possuem o apetite do aprendizado pois do saber nunca experimentaram. Mesmo que inventores de tecnologias de sobrevivência, a miséria leva à loucura não havendo explicação coerente capaz de modificar a condição transmutada chamada por doença. Sugerir o caminho de compreensão dos próprios afetos é a possibilidade de educação daquilo que sugere a vida dentro das suas próprias potencialidades, ou uma possibilidade de se relacionar com a vida, pois os *afetos* tratam diretamente da nossa relação com o mundo, de como sentimos tudo aquilo que nos envolve, mas se aprendemos que "homem não chora" como emergir do afeto alguma mudança?

Em um ambiente que atende vítimas da hostilidade humana como as unidades de atendimento psicossocial, ter a música como ferramenta de trabalho, amparado por uma teoria que indica caminhos minuciosos de uma vida menos servil, é o fluxo que se precisa para, de fato, apostar em outra estrutura, que não essa esmagadora.

Ainda que o conceito de alegria esteja sendo utilizado de forma mercantil como uma fórmula do bem viver e ameaçada por um estado de alegria fugaz, a alegria atende indiretamente ou diretamente a sobrevivência humana. Em um conceito popular, estamos dizendo de a filosofia acessar quem não frequenta a escola, pessoas marcadas por violentos traumas, vítimas de uma sociedade miserável economicamente, sendo conduzidos a uma vida repleta de medicamentos para que se mantenham em funcionamento. Consideramos a teoria de Espinosa viável para uma discussão mais popularizada através da música, pois ela instiga, acima de tudo, o apetite ao conhecimento, ou, pelo menos, uma rítmica de alegria.

Referências

CHAUÍ, M. (2016). *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa.* Companhia das Letras.

ESPINOSA, B. (2014). *Ética*. Autêntica Editora.

_____. (1979). *Tratado Político*. Abril Cultural.

_____. (1990). *Tratado Breve*. Tradução de Atiliano Dominguez. Alianza, 1990.

_____. (2015). *Tratado da emenda do intelecto*. Editora Unicamp.

PAULA, M. F. de. (2017). *Alegria e felicidade: a presença do processo liberador em Espinosa*. Editora da Universidade de São Paulo.

KELLER, A. (2021). *Imanência e Singularidade em Espinosa: da acusação de acosmismo à constituição dos modos finitos*. [Dissertação de Mestrado]. Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, Brasil.

El valor de las pasiones alegres

Ezequiel Detez (UBA)

La filosofía de Spinoza tiene la impronta de invitarnos a vivir al máximo la plenitud de la vida y la felicidad suprema. Para ello el filósofo se ha tomado la titánica tarea de analizar la estructura de la realidad toda y desde allí hacer foco en cada manifestación de la misma: es decir partiendo de la sustancia absolutamente infinita, hasta los modos finitos y determinados, entre los cuales nos encontramos los seres humanos. Puntualmente en la tercera parte de la ética se abordan los afectos, pues son ellos la causa del aumento o disminución de nuestro *conatus*, de nuestra potencia, aquella fuerza de ser que hay en cada cosa, aquel esfuerzo de perseverancia en el existir, de mantenerse en la existencia. Esta potencia, no es estática, se encuentra en continua fluctuación pues es afectada por los efectos de nuestra interacción con las diferentes cosas de la naturaleza. Las afecciones no se deben a una carencia humana, sino a la constitución de su propia naturaleza finita, determinada.

Analizar los efectos que tienen los afectos en la vida humana nos permitirá, así, comprender cómo influyen en nuestro comportamiento

y en nuestra vida. Si bien el análisis llevado a cabo por el filósofo de los afectos es amplio en tanto se ocupa de los afectos activos, que involucran acciones, y afectos pasivos, que entrañan pasiones, reduciremos nuestro análisis a éstos últimos por la siguiente razón: dado que un entendimiento adecuado de las pasiones, es decir, de su funcionamiento e impacto en nuestro ser, tiene consecuencias prácticas, nos interesa detenernos en la posibilidad de entender la propuesta spinoziana no como supresión del dolor y, por eso mismo, tampoco del disfrute y la intensidad que las pasiones envuelven; sino como una invitación a realizar una mejor administración , racional, de ese quantum afectivo.

Los afectos

En el prefacio de *EIII* Spinoza se propone determinar la naturaleza y la fuerza de los afectos y la capacidad del alma para moderarlos, si es que la tiene. Esto nos adelanta un punto a tener en cuenta: la moderación en vínculo con el conocimiento y, por ello, con la felicidad y la libertad. Siguiendo el orden del correcto filosofar, se abordarán los afectos de forma geométrica, como si se tratasen de puntos y líneas, mostrando así la necesidad causal que tienen en nosotros, dice Spinoza (2009) «Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo por la cual aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo al mismo tiempo las ideas de esas afecciones» (p. 140)

Tanto el cuerpo como el alma van a sentir el aumento o la disminución de su potencia en función de las afecciones que el cuerpo experimenta en su paso por la duración y de las correlativas ideas de esas afecciones que el alma forma. En el análisis geométrico, nuestro autor demuestra que los afectos no se deben a una carencia, ni a un defecto humano, por el contrario, éstos se deben a la naturaleza misma de la potencia, del *conatus*. Spinoza divide los afectos en dos clases, los afectos activos, acciones, y los afectos pasivos o pasiones. La diferencia entre ellos radica en que cuando tenemos una idea adecuada, actuamos, somos causa adecuada, somos agentes, en cambio cuando tenemos una idea inadecuada o mutilada, padecemos. Por lo dicho hasta aquí se sigue que hay un paralelismo entre su teoría de las acciones y su gnoseología: a mayor grado de conocimiento, mayor grado de libertad, a menor grado de conocimiento (el imaginativo) más condicionados estaremos en nuestro obrar. Entonces nuestra alma está sujeta a las pasiones cuan-

tas más ideas inadecuadas tiene, en cuanto se maneja a través de la imaginación.

Ahora bien, el *conatus* de los seres humanos se distingue del de los otros seres finitos en tanto que es consciente de su propio *conatus*. A esa conciencia o apetito consciente que tiene el ser humano de preservarse a sí mismo Spinoza lo denomina deseo. Junto con el deseo existen otros dos afectos primarios: la alegría y la tristeza, y de los cuales se derivan todos los demás.

La alegría es definida por nuestro filósofo como una pasión por la que la mente pasa a un estado de perfección mayor, y la tristeza como una pasión por la que la mente pasa a una perfección menor. De lo dicho hasta aquí cabe resaltar un punto importante para nuestro objetivo: la alegría es considerada por Spinoza, en principio, como una pasión y no un afecto activo, pero que aumenta nuestra potencia. Spinoza nos ha enseñado que los afectos pasivos se diferenciaban de los activos en que estos surgen de una idea inadecuada y en virtud de ellos es que padecemos. Pero si las pasiones alegres pueden aumentar nuestro *conatus*, aunque surjan de una idea inadecuada, nos queda indagar sobre la actitud filosófica frente a aquellas. ¿Es preferible abstenerse de las pasiones, llevar una vida alejada lo más posible de su influjo en nuestro ser?

Frente a esta pregunta creemos que es posible hacer un uso provechoso de las pasiones alegres, es decir, no abstenerse de llevar una vida pasional, pero para ello hay una cláusula a tener en cuenta. La cláusula en cuestión vendría dada por poner en conjunción nuestra vida afectiva con la teoría del conocimiento desarrollada en la Ética. Si bien las pasiones descansan en una idea inadecuada, al conocer de manera geométrica la causa de éstas, el sujeto humano está advertido de que en cuanto vienen dadas por factores externos, están sujetas a los vaivenes de la suerte, y en ese sentido nos ponen en un lugar de vulnerabilidad. Lo que ayer me hizo feliz, supongamos el amor, mañana puede no dárseme y eso generarme una tristeza que contrarresta el aumento del *conatus* que en un principio me había generado. Pero si entendemos que esto es así, si comprendemos las cadenas causales que envuelven la generación de afectos y consecuentemente las razones de su despliegue, si entendemos que, en tanto dependen de causas externas, nos afectan de modos azarosos, podemos al menos hacer un uso racional, equilibrado, mesurado de aquello que nos hace bien. De este modo, el individuo spinoziano conserva, por un lado, la capacidad de perfeccionarse en tanto

tenga momentos elevados de su potencia, aunque sean fugaces, por otra parte, estará en mejores condiciones de afrontar los golpes de la vida en tanto conoce la mecánica de las pasiones y en tanto comprende que la verdadera felicidad no viene dada por factores externos. De este modo teoría y praxis se retroalimentan, se conciben como dos dimensiones imbricadas, en vínculo indisoluble, de modo que al conocer cómo operan las pasiones en mi ser, puedo estar mejor preparado para sopesar las consecuencias negativas que me produzcan. Al evitar ser afectados tan intensamente por las pasiones, podemos ir generando ideas más adecuadas de las mismas, llegando incluso a producir pasiones activas, que se imponen sobre las pasivas, que son más fuertes, perdurables y duraderas y aumentan de forma sostenida la potencia de obrar.

Dado que la libertad es el resultado de autodeterminación racional, es decir, obramos libremente cuando nos ponemos a nosotros mismos como causa adecuada en función con el orden de la realidad, con lo que es mejor para nosotros dada nuestra naturaleza, podemos obrar mejor si nuestras potencias están al máximo, aun cuando la causa del mismo sea por un factor externo. Mientras más elevado sea nuestro *conatus*, mejor podemos aprovechar este impulso anímico para ir desplazando las pasiones pasivas y paulatinamente hacerlas activas. Este movimiento supone un dinamismo, una capacidad de adaptación del sujeto frente a todo aquello que puede influir en su obrar y en la realización de su ser. Dota al ser humano de una herramienta útil para su felicidad y lo corre del lugar pasivo en el que se lo suele ubicar.

Al conocer podemos obrar libremente, pero podremos obrar mejor si nuestras potencias están al máximo. El valor de las pasiones alegres no es el de conducirnos a la felicidad, sino de ser el complemento para efectivizar mejor esa búsqueda, no como seres desafectados al estilo máquina, sino como uno capaz de desenvolverse activamente utilizando los recursos anímicos que nos permitan transitar en la duración de un modo más ameno y feliz posible.

Actuamos más libremente cuanto más conocemos, pero actuamos mejor, cuanto más alegres somos. Lejos de renunciar a nuestra naturaleza anímica, abrazamos lo que tenemos a nuestro alcance, pero hacemos de las pasiones un plus que nos potencia, en vez de dejar que las pasiones nos hagan a nosotros en los turbulentos caminos de la vida en la duración. La tarea entonces no es de una renuncia o una represión de lo pasional, es en todo caso una educación de administración y en-

tendimiento de su poder e influjo, a la par de ir generando más afectos activos que en última instancia puedan ir en contra de esos afectos pasivos que nos perjudican. Dejaremos de padecer y empezaremos a actuar cuanto más nos esforcemos en conocer.

Nos queda todavía pensar qué hacer con las pasiones tristes, ya que éstas van en detrimento de nuestra potencia. Pero el camino que hemos de adoptar para las pasiones alegres no puede diferir de las pasiones tristes, esto es, no hay una tarea de anulación de los afectos pasivos, aunque la tristeza, la ira, el odio disminuya nuestro *conatus*, es a través de un conocimiento adecuado que sus efectos pueden en alguna medida ser disminuidos. Supongamos que la pérdida de un ser amado (la muerte de un amigo) nos causa tristeza, el tener un entendimiento de nuestra finitud, y con ello la de nuestros seres queridos, hace que el dolor no sea menos intenso, pero sí menos prolongado en el tiempo. En tanto seamos capaces de entender nuestro vínculo con la sustancia, gozaremos de un bien verdadero, supremo, más durable. Un armazón que nos ayude a entendernos siendo en y con el mundo, y administrando nuestros afectos, viviendo al máximo en pos de nuestra felicidad. Al respecto nos parece relevante un pasaje de una obra juvenil, el Tratado de la reforma del entendimiento en donde nuestro filósofo sostiene que

> [...]Todo lo que en las ciencias no nos hace avanzar hacia nuestro fin deberá desecharse como inútil; en una palabra, todos nuestros actos y pensamientos deberán dirigirse a ese fin. Pero mientras nos esforzamos por alcanzarlo y por llevar nuestro entendimiento por el recto camino, es necesario vivir; estamos, pues, obligados, ante todo, a establecer algunas reglas que reputaremos buenas y que son éstas: I. Hablar según la capacidad del vulgo y hacer, a su modo, todo lo que no nos impida alcanzar nuestro propósito: ganaremos bastante con él con tal que, en la medida de lo posible, condescendamos con su manera de ver y encontraremos así oídos dispuestos a escuchar la verdad. II. Gozar de los placeres justamente lo necesario para conservar la salud. III. Por último, buscar el dinero o cualquier otro bien material semejante sólo en cuanto es necesario para conservar

> la vida y la salud y para conformarnos con los usos sociales que no se opongan a nuestro fin. (Spinoza, 1988, p.80-81)

Creo que ahí se ve bien esta voluntad Spinoziana de no excluir el disfrute y los placeres. Spinoza propone, por un lado, una ética intelectualista, racionalista, o sea, apuesta al conocimiento como el aspecto esencial, fundamental de la felicidad y la libertad, y sin embargo eso no lo lleva a decir que hay que anular las pasiones, que hacen mal. La felicidad racional o beatitud se da a la vez con pasiones que, mientras sean alegres, son buenas para nosotros, aumentan nuestra potencia. La idea no es entonces suprimir el placer, la alegría, aquello que nos hace bien, que nos hace disfrutar de esta vida, sino una forma de vivirla más plenamente.

Bibliografía

Balibar, É. (2009). *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*. Encuentro grupo editor.

Caimi, M. (2022). "Introducción". Ética demostrada según el orden geométrico. Colihue, p. 5-347.

Sabater, N. (2020). Ser sujeto: una pregunta filosófica para pensar la práctica científica desde una perspectiva spinozista. ¿Revolucionar la ciencia? Reflexiones sobre la epistemología y su contexto de enseñanza. Teseo, p. 249-269.

Sabater, N. (2019). El reconocimiento de la alteridad como bastión para la construcción de una nueva dimensión colectiva. Una respuesta a las críticas de Enrique Dussel. *Spinoza. XIV Coloquio. Repensar la potencia revolucionaria de la modernidad*. Autoedición, p. 337-346.

Sabater, N. (2019). *La destinación humana en Spinoza: una interpretación de su proyecto ético*. RAGIF Ediciones.

Spinoza, B. (2009). Ética demostrada según el orden geométrico. Alianza Editorial.

Spinoza, B. (1988). *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Alianza Editorial.

A morte por outras lentes: a imanência da filosofia de Espinosa

Ravena Olinda Teixeira (USP)[1]

Espinosa (2015), na segunda parte da *Ética*, pretende explicar a natureza e a origem da mente humana, e para explicar tais questões, de acordo com a proposição 13, Espinosa precisa falar primeiro sobre o corpo humano, uma vez que o objeto da mente humana não é nada outro senão o próprio corpo ao qual ela está unida. Chaui comenta que ao determinar que o objeto da mente humana é o corpo humano, Espinosa está indo, ao mesmo tempo, contra Descartes e sua ideia de que o objeto da mente é a própria mente e contra Aristóteles que defendia que o objeto da mente humana era os sensíveis externos.

Dentro do escólio dessa mesma proposição, composto por cinco axiomas, sete lemas, uma definição e seis postulados, encontramos "a pequena física". Nela Espinosa (2015) reforça a ideia de que todo corpo ou está em movimento ou em repouso, algumas vezes mais rápido,

1 Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo USP

noutras mais lento. Em seguida, começa a definir o que é corpo simples, corpo composto, indivíduo e, por fim, o corpo humano. Um corpo simples é uma modificação finita, determinada e singular do atributo extensão. O corpo composto é quando corpos simples são forçados a se justaporem ou a se moverem de tal maneira que transmitam esse movimento uns aos outros. Um indivíduo é composto de vários corpos compostos e o corpo humano é um indivíduo composto por muitos indivíduos de naturezas diferentes. Ou seja, o corpo humano é composto por outros corpos e cada um deles é novamente composto por outros corpos. Alguns são moles, outros duros e outros fluidos.

Todos os corpos humanos são assim, altamente compostos e todos estão em movimento e repouso, por isso, o que diferencia um corpo de outro é justamente uma proporção de movimento e repouso que as partes que compõem esse corpo humano estabelecem. Cada corpo, por sua vez, tem uma proporção de movimento e repouso entre as suas partes que é única e singular.

Chaui, ao escrever sobre isso, explica que um indivíduo não é uma soma ou uma junção de partes, mas uma "configuração constante", dessa maneira, ela decide chamar essa proporção entre movimento, repouso, velocidade e lentidão de ritmo e afirma que "os corpos se distinguem por seus ritmos" (Chaui, 2016, p.160).

É a partir das definições de corpos composto e de indivíduo que podemos pensar de maneira mais objetiva nos conceitos de afecção e de afeto, pois a própria definição de tanto de corpo composto quanto de indivíduo pressupõe a afecção como algo intrínseco, pois o corpo humano é um indivíduo extremamente complexo cujas partes se relacionam entre si mantendo a uma proporção singular, ou ritmo, entre movimento e repouso, velocidade e lentidão. Os indivíduos que compõem o corpo humano afetam e são afetados de múltiplas maneiras pelos corpos exteriores e ele precisa dessas afecções para se conservar. Com isso, entendemos que:

[...] o corpo humano não é um agregado ou soma de partes, mas unidade de conjunto e equilíbrio de ações internas interligadas que lhe permite realizar por si mesmo novas concatenações entre seus constituintes, isto é, capaz de mudar, crescer, regenerar-se. União de indivíduos, é um sistema dinâmico complexo de movimento internos e externos que pressupõe e afirma a intercorporeidade porque ele é, enquanto ser sin-

gular, uma união interna de corpos e porque se realiza na comunicação e coexistência com outros corpos externos [...] (Chaui, 2016, p.160).

Com efeito, o ser humano é um indivíduo singular que dura, que tem uma continuidade na duração e essa potência para continuar existindo oscila, de acordo com o resultado das afecções e com as variações do seu *conatus.* É por isso que na proposição 39 da quarta parte da *Ética*, Espinosa (2015) distingue o bom e o mau de acordo com o resultado das nossas afecções. Ele nos diz que bom é aquilo que nos ajuda a manter a proporção de movimento e repouso das partes que compõem nosso corpo e que mau é o inverso, aquilo que faz com que as partes que compõem o nosso corpo passem a ter outra proporção de movimento e repouso.

No pensamento ocidental é comum pensar a morte e a vida como estados opostos. Uma pessoa ou está viva ou está morta. No entanto, Espinosa aponta para a possibilidade de pensar a morte enquanto processo, indo além dessa dicotomia e indo além daquilo que se pensava em sua época acerca dessa questão e se colocando entre os recentes debates da medicina, nos quais se discute, entre outras coisas, se a morte é o fim da atividade cardiorrespiratória, o fim da atividade cerebral, o fim da consciência e da capacidade cognitiva etc.

É comum querer definir a morte a partir da ausência de vida, mas essa definição é insuficiente, pois não é possível dizer quando uma pessoa continua viva quando algumas partes vitais do seu corpo pararam de funcionar, mas outros órgãos e sistemas continuam "vivos", exercendo suas funções. Ou seja, hoje a medicina já sabe que a interrupção dos órgãos que exercem as funções vitais não é simultânea. Essa descoberta tornou possível que a medicina realizasse transplantes de órgãos de uma pessoa considerada morta para outra que é considerada viva. E é importante lembrar que estamos falando de órgãos vitais, que antigamente eram usados como critério para definir se alguém estava vivo ou não e que agora podem ser substituídos, prolongando a vida do ser humano que foi transplantado.

Espinosa tampouco nos dá uma definição exata para o conceito de morte, já que ele mesmo afirma que não há nada em que um homem livre pense menos. No entanto, algumas proposições e o exemplo do poeta espanhol que aparece no escólio da proposição 39 da quarta parte da *Ética*, nos permitem propor algumas perspectivas possíveis para esse

conceito. Nesse escólio, Espinosa afirma que "a morte do corpo sobrevém quando suas partes se dispõem de uma maneira tal que adquirem, entre si, outra proporção entre movimento e repouso". (Espinosa, 2015, p.439).

Nessa perspectiva, a morte é o fim da capacidade que um corpo tem de manter seu ritmo ou de reestabelecer, depois de uma afecção, a sua homeostase, o que, por sua vez, o leva a passar por um processo de desmembramento através do qual a relação entre as suas partes deixa de existir.

Ao falar em morte do corpo, o texto nos faz pensar que Espinosa está dividindo a morte em pelo menos dois fenômenos, já que existe a morte do corpo, deve existir também a morte da mente, uma vez que em sua filosofia da imanência não cabe a teoria de que a mente ou a alma de um indivíduo seja imortal. Até porque, como explicamos anteriormente, a mente é uma ideia do corpo, logo, uma vez que um corpo singular deixa de existir, a parte da mente que estava unida a esse corpo também deixará de existir.

A afirmação seguinte é um pouco mais polêmica. Espinosa (2015) escreve que o corpo humano, mesmo mantendo a circulação sanguínea e outras funções pelas quais se julga que ele ainda esteja vivo, pode ter sua natureza transformada em outra completamente diferente da sua. O que, conclui ele, o faz afirmar que o corpo não morre apenas quando se transforma em cadáver, antecipando o debate sobre a morte cerebral.

Ora, se Espinosa (2015) está dizendo que, mesmo mantendo suas funções vitais, o corpo humano pode ter sua natureza transformada em outra totalmente diferente da que ele tinha anteriormente, ele está afirmando que um corpo morre, quando adquire outra proporção de movimento e repouso entre as partes que o compõe ou quando muda o seu ritmo, mesmo que o indivíduo pareça estar vivo. Ele ainda acrescenta que um homem, às vezes, passa por transformações tão intensas que fica difícil dizer que ele ainda é o mesmo. Ou seja, um corpo é considerado como morto sempre que a sua relação interna se decompõe. E até aqui Espinosa parece nos indicar que é possível que nosso corpo morra várias vezes ao longo da nossa duração, pois nessa essa passagem a morte é definida como uma afecção que altera a proporção entre movimento e repouso dos corpos que compõem o corpo humano.

Esse processo é puramente mecânico e acontece porque o corpo sucumbe frente à pressão dos corpos exteriores. Essa decomposição do corpo é chamada por Diana Cohen (2001, p. 44) de morte biológica e ocorre quando os corpos que compõem o corpo de um indivíduo cessam de transmitir uns aos outros a mesma proporção de movimento e repouso. Com efeito, eles se separaram e passam a compor outro indivíduo, ocasionando, com isso, a morte do primeiro. Cohen acrescenta que a morte de um corpo não se aplica somente ao homem, mas à todas as coisas corpóreas e singulares, e se aplica, principalmente, para aquilo que classificamos como inorgânicos.

Uma afecção que decompõe a relação interna e singular do corpo, por consequência, impossibilita que este corpo possa continuar mantendo relações com os demais corpos externos. Então, podemos dizer que a morte é uma afecção que finda a relação interna entre os seus corpos e as relações externa com os outros corpos. Como no exemplo dado por Deleuze:

> Com efeito, o conjunto infinito que me pertence sob tal relação que me caracteriza, sob minha relação característica, este conjunto infinito tomará outra relação sob a influência de causas exteriores. Retomemos o exemplo do veneno que decompõem o sangue: sob a ação do arsênico as partículas infinitamente pequenas que compõem meu sangue, que compõem meu sangue sob tal relação, serão determinadas a entrar sob outra relação. Então este conjunto infinito vai entrar na composição de um outro corpo, já não será mais o meu: eu morro! (Deleuze, 2009, p. 217).

Contudo, a morte de um ser humano não pode ser analisada apenas por essa perspectiva, pois ele é um indivíduo que tem corpo e mente e não pode ser reduzido a um conjunto de funções puramente mecânicas. O ser humano também possui uma mente.

No exemplo do poeta espanhol, o texto aponta afirma que ele estava morto, mesmo que respirando, mantendo suas atividades vitais e não sendo considerado um cadáver. Como isso pode ser possível? Se é possível pensar a morte do corpo quando pensamos que o corpo pode mudar a ponto de assumir outra natureza, também podemos pensar que a

mente morre quando assume outra natureza diferente da sua? Seria isso o que Espinosa pretendia dizer com o exemplo do poeta espanhol que aparece no escólio da proposição 39 da quarta parte da *Ética*?

Se a mente é a ideia do corpo ao qual ela está ligada, podemos dizer que por conta da doença, o corpo do poeta sofreu uma alteração que resultou em uma mudança de natureza da sua mente. Portanto, a morte estava sendo considerada como o fim da identidade pessoal haja vista que o poeta já não se reconhecia como tal.

Ao dizer que ele se curou da doença, mas esqueceu que eram suas as comédias e tragédias que havia escrito, Espinosa está dizendo que embora o indivíduo tenha permanecido vivo, o poeta morreu, pois ele não era capaz de identificar e de reconhecer os seus escritos. Nesse caso, o critério para determinar a vida ou a morte seria a consciência de si e, por consequência, a memória.

Outra passagem emblemática desse escólio é quando Espinosa (2015) escreve que um homem de idade avançada acredita que a natureza das crianças é tão diferente da sua que não poderia ser convencido de que foi uma vez criança, se não chegasse a essa conclusão pelos outros. E acrescenta que se o poeta tivesse esquecido de sua língua materna poderia ser considerado uma criança adulta. Com efeito, se passar por transformações na própria maneira de pensar, de entender o mundo e de se relacionar for considerado como uma espécie de morte psicológica, poderíamos dizer que o ser humano morre várias vezes sem se tornar um cadáver.

A morte, sob as lentes da razão, é uma nova configuração dos corpos e das ideias. Os corpos passam a ter outra proporção de movimento e repouso, outro ritmo. Dessa maneira, a natureza inteira pode ser vista como uma constante afecção, pois ela é um grande indivíduo formado a partir da mistura de muitos corpos. E por que não dizer também que ele é formado a partir da mistura de muitas ideias? No caso do poeta espanhol, por exemplo, as comédias e tragédias que ele havia escrito já não faziam parte da sua memória, mas elas continuavam existindo no intelecto de Deus. Por isso não há nada em que o homem livre pense menos que na morte, pois quem é livre percebe as coisas como necessárias e, por consequência, percebe a morte apenas como uma afecção.

O próprio Espinosa não se preocupa em se questionar exatamente sobre o que significa a morte. Ele critica o vulgo que vive pensando na morte e que por acreditar que a alma existe após a morte do corpo, vê a religiosidade como um fardo do qual eles pretendem se livrar depois da morte. Tornam-se impotentes acreditando em uma beatitude vindoura, renunciam a vida esperando por algo que acreditam estar depois dela. Sem mais delongas, abro aspas e cito Espinosa: "Para não dar, entretanto, aos supersticiosos, pretexto para que levantem novas questões, prefiro parar por aqui". EIVP39S.

Referências Bibliográficas

Chauí, M. (2016). *A Nervura do real II: imanência e liberdade em Espinosa*. Companhia das Letras.

Chauí, M. (2006). *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. Moderna.

Cohen, D. (2001). La muerte según Baruch Espinosa: aproximaciones a una noción problemática. *Diánoia,* Vol. XLVI, n.46, p. 41-64. https://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/view/475

Deleuze, G. (2009). *Cursos de Gilles Deleuze sobre Espinosa*. EdUECE.

Espinosa, B. (2015). ***Ética***. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. Editora da Universidade de São Paulo.

Afectos de la crisis. Angustia y pánico, entre Spinoza, Freud y Canetti

Sebastián Torres (UNC)

El hombre elude siempre el contacto con lo extraño. De noche o a oscuras, el terror ante un contacto inesperado puede llegar a convertirse en pánico.

Elias Canetti, *Masa y poder.*

I.

En un trabajo anterior, buscando constatar la recepción por parte de Spinoza de las *Consideraciones políticas sobre los golpes de estado* de Gabriel Naudé, nos encontramos con la mención de dos pasiones, la angustia y el terror pánico, prácticamente no relevadas por los comentadores. Además de ofrecernos una prueba de la presencia de Naudé en el *Tratado Político*, estos afectos abren a un interesante conjunto de

interrogantes sobre la dinámica afectiva en momentos de crisis y desintegración social. El pasaje de Spinoza es el siguiente:

> Se nos puede, no obstante, replicar que, […] aunque la sociedad esté bien organizada y los derechos perfectamente establecidos, en los momentos de *extrema ansiedad* para el Estado [*in maximis tamen imperii angustiis*], cuando (como suele suceder) todos son presas de un terror de pánico, todos aprueban lo que les aconseja el miedo presente, sin pensar en nada en el futuro ni en las leyes. [*quando omnes, ut fit, terrore quodam panico capiuntur, tum omnes id solùm, quod praesens metus suadet, nullâ futuri, neque legum habitâ ratione*] Todos los rostros se vuelven hacia el varón célebre por sus victorias y le eximen de las leyes. (Spinoza, 1986, p. 218 [X, §10], la cursiva es nuestra).

Una genealogía de estos afectos, que pasa principalmente por Rabelais, Montaigne, Hobbes y Naudé, nos resultó necesaria en cuanto no se encuentran definidos en la obra de Spinoza (Torres, 2020), siendo posiblemente la primera formulación filosófico-política de una conjunción afectiva que llega hasta nuestro presente. Lo que nos proponemos ahora es recorrer brevemente una vía diferente, buscando desentrañar su alcance político a partir de una paradoja que vuelve a presentarse en las ya clásicas teorizaciones de Sigmund Freud y Elias Canetti sobre las masas. Si bien podemos reconocer que estos afectos han mantenido un sentido más o menos similar desde la modernidad –la angustia, en cuanto afecto de la desvinculación y el pánico, como un miedo sin objeto– su definición ha recurrido a ciertas escenas que, como en el caso de Spinoza, permitirían identifícalos y explicar sus efectos (siendo dominante en su historia las escenas de la guerra). Sin embargo, a partir de su identificación y uso persiste una paradoja que involucra una específica caracterización de la *crisis*: ¿cómo es posible la des/integración de la multitud a partir de un afecto común?

II.

En *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud (1992) dedica unas sugerentes líneas de análisis al fenómeno del pánico y su relación con la

angustia. No nos interesa la discutible tesis general, donde afirma que «el principal fenómeno de la psicología de las masas [es] la falta de libertad del individuo dentro de ellas» (p. 91), sino la manera en que aborda al pánico como el fenómeno paradigmático que permite entender que «la esencia de una masa consistiría en las ligazones libidinosas existentes en ella» (p. 91). Freud repite una escena conocida, que considera su mejor ejemplo, aquella que involucra a las masas militares:

> El pánico se genera cuando una masa de esta clase se descompone. Lo caracteriza el hecho de que ya no se presta oídos a orden alguna del jefe, y cada uno cuida por sí sin miramiento por los otros. Los lazos recíprocos han cesado, y se libera una angustia enorme, sin sentido. Otra vez se insinúa aquí, desde luego, la objeción de que ocurre más bien a la inversa: la angustia crece hasta un punto en que prevalece sobre todos los miramientos y lazos. Y en efecto, McDougall usó el caso del pánico (el no militar, por otra parte) como paradigma del aumento del afecto por contagio *(«primary induction»),* en que él insiste. Pero este tipo de explicación racionalista falla aquí por completo. Lo que hay que explicar es por qué la angustia se hizo tan gigantesca. El tamaño del peligro no puede ser el culpable, pues el mismo ejército que ahora es presa del pánico pudo haber soportado incólume peligros similares y aún mayores; y justamente es propio de la naturaleza del pánico no guardar relación con el peligro que amenaza, y estallar muchas veces a raíz de las ocasiones más nimias. Cuando los individuos, dominados por la angustia pánica, se ponen a cuidar de ellos solos, atestiguan comprender que han cesado las ligazones afectivas que hasta entonces les rebajaban el peligro. Ahora que lo enfrentan solos, lo aprecian en más. Lo que sucede es que la angustia pánica supone el aflojamiento de la estructura libidinosa de la masa y esta reacciona justificadamente ante él, y no a la inversa (que los vínculos libidinosos de la masa se extingan por la angustia frente al peligro).

> Estas observaciones en modo alguno contradicen la tesis de que la angustia crece enormemente en la masa por inducción (contagio). La concepción de McDougall es totalmente certera cuando hay un gran peligro real y la masa carece de fuertes ligazones afectivas; estas condiciones se cumplen, por ejemplo, si estalla un incendio en un teatro o en un local de diversión. […] No es lícito esperar que el uso de la palabra «pánico» esté fijado de manera precisa y unívoca. Muchas veces se designa con ella cualquier angustia de masas, otras también la angustia de un individuo que rebasa toda medida; con frecuencia parece reservarse el nombre para el caso en que la ocasión no justifica el estallido de angustia. Si le damos la acepción de «angustia de masas», podemos establecer una vasta analogía. En un individuo, la angustia será provocada por la magnitud del peligro o por la ausencia de ligazones afectivas (investiduras libidinales); esto es lo que ocurre en la angustia neurótica. De igual modo, el pánico nace por el aumento del peligro que afecta a todos, o por el cese de las ligazones afectivas que cohesionaban a la masa; y este último caso es análogo a la angustia neurótica.
>
> Si, como hace McDougall, se describe al pánico como una de las operaciones más perfiladas de la *«group mind»,* se llega a una paradoja: esta alma de la masa se suprime a sí misma en una de sus exteriorizaciones más llamativas. No hay duda posible: el pánico significa la descomposición de la masa; trae por consecuencia el cese de todos los miramientos recíprocos que normalmente se tienen los individuos de la masa" (p. 91-93)

En esta extensa pero necesaria cita vemos que para Freud el *pánico* es un miedo que lleva a la «descomposición» de la masa, y la *angustia* remite al cese de las ligazones afectivas que hace posible esa descomposición. Es interesante que, como en Spinoza, Freud asocia angustia y pánico, incluso formulando un concepto desde dicha asociación: la «angustia pánica». Pero más interesante aún es lo que discute con Wi-

lliam McDougall (que, junto con Le Bon, es uno de los principales interlocutores del ensayo), pues disiente con su teoría del «contagio» como principio explicativo de este fenómeno colectivo (aunque no lo rechace de plano): lo que Freud considera insuficiente es fundar el fenómeno de la masa solo en la intensidad afectiva, pues parece ser causa tanto de la integración como de la desintegración de la masa. ¿Cómo explica entonces McDougall la relación de composición y descomposición de la masa a partir del pánico?, ¿cómo es que el alma de la masa «se suprime a sí misma»? Para Freud no es solo la intensidad del pánico, sino la angustia social lo que permite dar cuenta de la descomposición de la masa. Sin embargo, la explicación de Freud se resuelve a partir de una analogía entre la «angustia neurótica» (individual) y la «angustia de masas», que vuelve al individuo como principio de explicación de lo colectivo.

Más allá de la interesante composición terminológica propuesta por Freud, no encuentro una proximidad evidente entre su análisis y el de Spinoza, pero nos resulta un paso obligado por el dilema planteado a McDougall (y que bien podría trasladarse a Spinoza), ya que nos permite ingresar a la manera en que otro autor, Elias Canetti, reelabora esta escena y esta discusión. Sabemos por su autobiografía que *Masa y poder* (1994) es una discusión con la psicología de las masas de Freud, aunque no lo menciona nunca en el libro. Canetti no nombra la angustia (posiblemente por su rechazo a pensar la psicología individual en analogía con su antropología de la masa), pero sí dedica un apartado al pánico, a partir de una escena –el pánico colectivo en un teatro– que Freud menciona, pero no desarrolla. Me permito otra cita un poco extensa:

> En el teatro, la masa en cambio debe desintegrarse de la manera más violenta. Las puertas sólo dejan pasar a uno o a pocos hombres a la vez. La energía de la fuga se convierte por sí misma en una energía del rechazo. Entre las filas de asientos sólo puede pasar un hombre […] La distancia a la puerta más próxima es distinta para cada uno […] Así la masa, apenas en su apogeo, debe desintegrarse a la fuerza. Este proceso aparece en las más violentas tendencias individuales: se empuja, se golpea y pisotea alrededor de uno con frenesí. […] Cuanto más se lucha «por la propia

> vida», tanto más evidente aparece la lucha *contra* los otros que lo obstaculizan a uno por todos lados […] Empujan a uno para allá y para acá, a donde les plazca, o, mejor, hacia donde ellos mismos se ven empujados. No se perdona a las mujeres, los niños y la gente anciana, no se les distingue de los adultos. Todo esto pertenece a la constitución de la masa, en la que todos son iguales; y cuando uno mismo ya no se siente masa, aún está enteramente rodeado de ella. El pánico es una desintegración de la masa *en* la masa. El individuo quiere salir de su interior y escapar de una masa que está amenazada en cuanto todo. Pero como aún está inmerso físicamente en ella, debe arremeter contra ella, pues entregarse ahora sería su perdición (p. 22-23)
>
> La energía de la fuga se multiplica mientras cada integrante reconozca a los otros: los puede empujar hacia adelante, pero no echarlos a un lado. Mas en el instante en que solo se está pendiente de uno mismo y cada cual percibe a quienes lo rodean únicamente como obstáculo, cambia el carácter de la fuga en masa y se convierte en su contrario: se transforma en *pánico*, en una lucha de cada uno contra todos los demás que se encuentran en su camino […] Basta cortarle el camino a la masa para que estalle en otra dirección. Si se le vuelve a cortar el camino una y otra vez, al final ya no sabe dónde encaminarse. Errabunda de dirección, se alterará así su consistencia. El peligro, que hasta ahora tuvo un efecto aligerante y unificador, levanta a *uno* como enemigo del *otro*, y cada cual intenta salvarse por sí mismo. (p. 51)

Canetti (1994) –siguiendo a Hobbes– considera que el miedo aglutina la masa, mientras que el pánico es su desintegración, pero se trata –y esto es lo importante– de una «desintegración en la masa de la masa»: una pasión colectiva que produce una individuación reactiva. Podríamos decir que produce algo que es y no es, a la vez, una masa. El miedo, represivo y cohesivo, genera una distancia al mismo tiempo que reúne, pero cuando se transforma en pánico individualiza a los sujetos

poniéndolos unos contra otros, determinando en todos y cada uno los mismos comportamientos de competencia feroz. A diferencia de Freud, Canetti insiste en una forma de descomposición productiva, porque su efecto es otro modo de la masa, no su supresión: así, el impulso de individualización para salirse de la masa produce una masa singular, aquella conducida por el afecto común del pánico.

Entiendo que la fenomenología de Canetti (a la que le sigue otro más breve e interesante ejemplo sobre el pánico en una crisis económica; pero nos detendremos allí) es la que más se acerca a la caracterización de Spinoza: nos permite pensar la relación miedo-pánico-angustia no solo a partir de la «intensidad» y «extensión» del miedo, sino, sobre todo, de acuerdo a la singularidad de las relaciones afectivas que produce. Canetti no oponer de manera atomista la integración a la desintegración, pues ha encontrado una figura para comprender una «desintegración colectiva» (diferente a la desintegración *de un* colectivo), que, en un sentido, desvincula a los individuos, para re-vincularlos de otra manera. Se trata, entonces, del carácter productivo de los afectos y sus imaginarios, incluso de aquello que aparentemente expresan la más extrema negatividad. Pues, como dice Spinoza, jamás una sociedad se desintegra del todo.

III.

En la modernidad, los afectos de la angustia y el pánico se encuentran ligados a escenas excepcionales, repentinas, imprevisibles (de allí también las analogías entre la guerra, los golpes de estado y las catástrofes naturales). En las sociedades contemporáneas la excepción se ha vuelto regla y la crisis es el nuevo orden, enfrentándonos a estados afectivos cuya extensión en la sociedad y su prolongada e indefinida duración ha permeado las más diversas esferas de la vida. No irrumpen siempre como el fuego –figura antropológica canettiana–, también se trata de sostenidas violencias, muchas veces silenciosas, que horadan los lazos afectivos y racionales del sujeto, de su relación consigo mismo, con los otros y con el mundo, en un presente absoluto que bloquea las esperanzas y el futuro.

No contaría reconocer en la clínica de las patologías contemporáneas la repetida aparición de la angustia y el pánico, generalmente asociadas al estrés o la depresión, como parte del repertorio psicoanalítico que se vuelca a un análisis de la crisis, estableciendo un vínculo entre interio-

ridad y exterioridad que no logra desentrañar la dinámica social de los afectos. Por eso, más allá del tiempo que separa a Spinoza de Canetti, buscamos indicar brevemente algunas de las pistas que nos permitan orientar una crítica del presente. Para continuar, tenemos que volver a partir de Spinoza y explorar las formas político-históricas (sus condiciones, procedimientos, lenguajes y dispositivos) que enlazan a esta singular figura de la masa con quién, «eximiéndolo de la ley», produce y a la vez que se ofrece como salida salvífica de la crisis. Quizás así se haga posible nombrar el objeto ausente de la angustia y el pánico, una de las múltiples herramientas hoy necesarias para conjurar la violencia en pleno despliegue del neo-fascismo.

Bibliografía

Canetti, E. (1994). *Masa y poder*. Muchnik Editores.

Freud, S. (1992). Psicología de las masas y análisis del yo. *Obras Completas*. Vol. XVIII (1920-1922). Amorrortu.

Spinza, B. (1986). *Tratado político*. Alianza

Torres, S. (2020). Spinoza contra Naudé. Una hipótesis de lectura sobre los golpes de Estado. En Lucas, F.J. et.al (Org.). *Spinoza. Filosofía & Libertad*, Vol. 1. Editora PUC-Rio https://spinoza.jur.puc-rio.br/index.php/biblioteca/

Una pasión spinozista

Esteban Domínguez (UNR, CONICET)

Quisiera compartir algunas reflexiones en torno al significado de concebir al spinozismo de Louis Althusser —y quizás también al de todos los que estamos aquí reunidos— como él mismo lo calificó, esto es, como una *pasión*. Primero, intentaré mostrar la pertinencia de considerar la relación entre Althusser y Spinoza como una *pasión teórica* derivando de ella una generalización respecto a la conveniencia de tratar las relaciones teóricas bajo el signo de la afectividad. En segundo lugar, destacaré una elemento suplementario para la comprensión de este problema: la *magia*. En tercer lugar, a modo de conclusión, propondré considerar a la lectura sintomal como el devenir activo de un afecto teórico.[1]

1 Esta presentación recoge algunas de las reflexiones desplegadas en mi investigación en torno a los orígenes del spinozismo de Althusser. Algunas de ellas fueron desarrolladas de manera más extensa en Domínguez (2023a, 2023b).

1. Pasión

Son conocidas las palabras de Althusser (2008) en *Éléments d'autocritique*: «hemos sido culpables de una pasión realmente fuerte y comprometedora: *hemos sido spinozistas*» (p. 169). Fue él mismo quien tiempo después en otra formulación retrospectiva, sugirió que su relación con Maquiavelo debía ser considerada como un *afecto teórico* (los afectos pueden ser, decía, «psíquicos, teóricos o políticos»): «es […] por el encuentro de Maquiavelo que debía yo experimentar la fascinación de las fascinaciones» (Althusser, 1993, p. 90). Añadía que «un afecto ulterior [es] el que no sólo da sentido a un afecto anterior sino que incluso lo revela a la consciencia». De ahí que, concluía parafraseando a Freud, un «*un afecto está siempre en pasado*» (p. 90). Quisiera tomar en serio estas afirmaciones recuperando algunos elementos de la teoría de los afectos que permiten tratar la presencia y los efectos de un filósofo (Spinoza) sobre otro filósofo (Althusser) como un afecto; o, más precisamente, como una *pasión teórica*.

Según Spinoza (1677/2011) un afecto es una afección del cuerpo y la idea de esa afección por la cual «aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo» (III, def. 3, p. 210). Por su parte, las pasiones son los afectos de los que somos *causa inadecuada o parcial* —aquella «cuyo efecto no puede entenderse por ella sola»—; y se diferencian de las *acciones*, es decir, de las afecciones de las que somos *causa adecuada* —aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma (III, def. 1, p. 209).[2]

Siguiendo estas definiciones, ¿qué significa concebir al *spinozismo* como una *pasión*? El spinozismo de Althusser es un *afecto* porque se trata de una modificación que aumenta o disminuye, favorece o perjudica, según el caso, su potencia de obrar. Y es una *pasión* porque Althusser es causa inadecuada, parcial, de aquello que le ocurre (no se explica por su propia naturaleza, sino que implica causas exteriores). Pero al decir esto sólo estoy *aplicando* definiciones, de lo que se trata es de *desarrollar* sus

2 Cabe añadir aquí la «definición general de los afectos» como definición consolidada de las pasiones: «Un afecto, que es llamado pasión del ánimo, es una idea confusa, en cuya virtud el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes, y en cuya virtud también, una vez dada esa idea, el alma es determinada a pensar tal cosa más bien que otra» (Spinoza, 1677/2011, III, def. gral., pp. 301-302).

efectos. Quisiera sugerir entonces, más específicamente, que reconocer a Althusser como causa inadecuada de *su* pasión implica rechazar dos supuestos inversos aunque solidarios.

Por un lado, el supuesto de *auto-inteligibilidad de un pensamiento*, según el cual consideraríamos que el desarrollo teórico de Althusser se explicaría a partir de un corpus cerrado y autosuficiente, por el libre desarrollo de una intelección autónoma.[3] Contra una postura algo inocente en la historia de las ideas según la cual un filósofo *decide* adoptar tal o cual concepto de otro filósofo según cierto orden de razones, de lo que se trata es de estudiar los efectos de los encuentros con causas exteriores que hicieron que esta pasión emergiera, prendiera y, en definitiva, durara. Se trata entonces, más bien, de sumergirse en el *des*orden de sus razones. Por otro lado, esto implica rechazar un supuesto inverso: la *auto-inteligibilidad de la presunta causa* según la cual la fuente de la pasión es buscada exclusivamente en causas externas a quien padece. La pasión spinozista, así como no es explicable por la propia naturaleza del pensamiento de Althusser como una totalidad cerrada, tampoco lo es por la naturaleza de la propia causa externa, en este caso, la obra de Spinoza que vendría a suscitar esta pasión desde un afuera, por lo demás, inexistente.

Se ve así que concebir al spinozismo como una pasión teórica brinda herramientas para alejarse de dos posiciones típicamente contrarias a la hora de estudiar la evolución de un pensamiento: 1. la preminencia del agente, atribuyendo una homogeneidad de pensamiento que permite su inteligibilidad como un desarrollo de sí sobre sí mismo; 2. la subsidiariedad del agente, esta vez entendido como paciente, atribuyendo esa homogeneidad a una supuesta exterioridad, el efecto Spinoza, que determinaría de manera trascendente las transformaciones del sujeto de esa pasión, esto es, del pa(de)ciente.

Finalmente, es posible proponer una tesis adicional para la comprensión del spinozismo como pasión teórica: la afirmación del carácter transindividual de los afectos. Siguiendo a Spinoza en su tratamiento de la *imitación de los afectos*[4], es posible reconocer que la mayoría de los

3 Se trata del supuesto que Althusser (1983) mismo criticó como la «auto-inteligibilidad de la ideología» (p. 44), por medio de la cual se pretende presentar la evolución de un pensamiento como un desarrollo del mismo en el seno de él mismo.

4 «Por el hecho de imaginar que experimenta algún efecto una cosa semejante a

sentimientos emergen de manera compartida puesto que las pasiones circulan entre los sujetos sin llegar a ser propiedad exclusiva de ninguno de ellos. De ahí, quizás, el plural del reconocimiento de culpabilidad (*hemos sido culpables…*). ¿Quién habla en esa primera persona del plural? En primer lugar, sin dudas Althusser mismo y el círculo de sus colaboradores más cercanos. Pero también es posible afirmar que esa pasión spinozista se despliega en un contexto más general, calificado por Deleuze como un *antihegelianismo generalizado*. De este modo, el estudio del spinozismo como una *pasión* ilumina aquello que la excede constituyéndola. En definitiva, esta pasión, antes que ser propiedad de un sujeto, es una relación que se constituye por las *disposiciones* configuradas en una cierta *atmósfera*.

2. Magia

Alguna vez Althusser propuso un elemento suplementario a su concepción afectiva de las relaciones intelectuales. Al momento de anunciarle a Franca Madonia su curso sobre Maquiavelo de 1962, afirmaba: «pienso en Maquiavelo con un sentimiento cercano a la magia: como si en él pudiera encontrar una ayuda propicia, excepcional para leer y hablar» (Althusser, 1998, p. 151). Si gran parte de la magia, como ha dicho Marcel Mauss (1995), «sólo consiste en *deseos*» de modo tal que en «la raíz misma de la magia hay estados afectivos» (p. 123), resulta oportuno recordar algunas ideas de *Esquisse d'une théorie générale de la magie* que sirvan como consciencia teórica de esa expresión de Althusser.

En primer lugar, los poderes mágicos suelen definirse topográficamente, en relación con extranjeros proveniente de tierras inesperadas, existiendo en la magia «una tendencia a acaparar dioses destronados o extranjeros que son, por definición, seres poderosos» (Mauss, 1995, p. 99). En el encuentro con Maquiavelo o Spinoza Althusser descubre la manera de alejarse de los confines geográficos de las clásicamente llamadas fuentes del pensamiento de Marx: la filosofía alemana, la política francesa. Como si Althusser pensara a través de una materia extranjera, atravesando la filosofía del siglo XVIII francés y su sistematización en la filosofía alemana de principios del siglo XIX, para encontrar a un filósofo y a un político en confines insospechados (Holanda e Italia). Quizás

nosotros, y sobre la cual no hemos proyectado afecto algún, experimentamos nosotros un afecto semejante» (Spinoza, 1677/2011, III, 27, p. 241).

estemos acostumbrados, pero nunca será suficiente recordar la potencia del encuentro dispuesto entre esos *dioses extranjeros y destronados*. Producir el encuentro entre esas dos leyendas negras constituye una novedad de cuyos efectos vive buena parte del spinozismo contemporáneo.

Pero la experiencia mágica para Mauss no es obra exclusiva de un poder extranjero, sino que es el resultado de una composición triangular (1) el mago como el individuo «que lleva a cabo el acto de magia», (2) la representación mágica como «las ideas y creencias que corresponden a los actos mágicos» (en este caso, el *hablar* o *escribir*), (3) y los ritos mágicos, es decir, «los actos en relación con los cuales definimos los demás elementos de la magia» (en este caso, el *leer*) (Mauss, 1995, p. 10). Este esquema triangular se expresa *en* cierta *atmósfera*. Si la magia no se define por los ritos, ni por el mago, ni por las representaciones, se define por las condiciones en que se producen esos ritos, en las que la experiencia mágica puede ser efectiva: se trata de «estados afectivos […] [que] no son individuales, sino que son el resultado de los sentimientos típicos del individuo mezclados con los de toda la sociedad» (Mauss, 1995, p. 123). Entonces, siguiendo a Mauss, en la experiencia mágica existe una confusión esencial entre el agente (el mago, por caso Maquiavelo o Spinoza), el rito (el leer) y las representaciones (el habla o la escritura como su *efecto*).

Si las representaciones mágicas (el habla o la escritura) son inseparables de los ritos (la lectura), los efectos de la experiencia mágica no son representaciones ideales separadas de la experiencia, sino que son propiamente —explica Mauss— «ideas prácticas». Lo que permite reconocer, por lo demás, que la magia es un «acto dotado de una eficacia especial»: los actos rituales «son eminentemente eficaces, son creadores, hacen» (Mauss, 1995, p. 84), al punto que una experiencia mágica sólo es reconocible por su eficacia. En althusseriano, bajo el influjo de Spinoza, diríamos que ella *existe en sus efectos*. Es este carácter factual, finalmente, el que permite reconocer a la «potencialidad mágica» como «una fuerza que comprende […] la fuerza del mago, la del rito y la del espíritu.» Esa fuerza es la que se reúne en el *mana*, el cual —explica Mauss— «no es sólo una fuerza, un ser, es también una cualidad, un estado. Es decir, es a la vez un sustantivo, un adjetivo y un verbo» (Mauss, 1995, p. 100-101). En su comentario a la obra de Mauss, Claude Lévi-Strauss (1995) llegó a afirmar que el recurso insistente a la noción de *mana* cumplía una «función semántica» ineludible «cuyo rol consiste en

permitir al pensamiento simbólico ejercerse a pesar de la contradicción que le es propia» (p. L). Del mismo modo, quisiera sugerir, las recurrencias a Spinoza y Maquiavelo en Althusser pueden ser pensadas bajo el signo del *mana*. Recurrencias que por encima de toda pretensión de sistematicidad buscaban articular la totalidad de un pensamiento mediante la evocación de su nombre. Spinoza y Maquiavelo representan en la obra de Althusser la función de un «significado flotante» —al decir de Lévi-Strauss—, un *exceso de significación* condensado en esos nombres propios. Ambos representan así un «valor simbólico cero», es decir, —siempre según Lévi-Strauss— «un signo que marca la necesidad de un contenido simbólico suplementario al que ya tiene el significado» (p. L). De ahí la inestabilidad constitutiva que acompaña los nombres de Spinoza y Maquiavelo en la obra de Althusser, como si cada uno de ellos tuvieran un significado diferencial en contextos variables. Esa variabilidad, ese exceso de significación, es la que se expresa en una práctica de la lectura específica calificada como *sintomal*.

3. Lectura sintomal

Llegados hasta aquí puede verse que considerar al spinozismo como una pasión teórica permite estudiar el desarrollo de una filosofía no sólo de manera contextual, sino también en términos estrictamente *textuales*. Fue Spinoza (1670/2014a) quien en un pasaje del *Tratado teológico-político* delimitó este problema al dirimir el sentido en el que un texto es sagrado sugiriendo que «las palabras sólo tienen un significado determinado [*certam*] en virtud de su uso» (XII, p. 354).

Es sabido que desde el comienzo de *Lire le capital* Althusser despliega una reflexión sobre la lectura y su situación de culpabilidad: una lectura que «reivindica su falta», «demostrando su necesidad» y constituyéndose en una «lectura de excepción». Esa reflexión es la que encontrará unas páginas más adelante su nombre: *lectura sintomal* [*symptômale*]. Antes de alcanzar su concepto, en unas páginas muy conocidas aunque no menos enigmáticas, señalaba a Spinoza como «el primero en plantear el problema del *leer*» (Althusser, 2004, p. 21). No podría reponer cabalmente aquí el problema de la lectura sintomal, quisiera simplemente para concluir sugerir que si se la reconoce como *la lectura de un afecto* puede comprenderse que su secreto consiste en que ella no es otra cosa que el trabajo sobre una pasión. Más específicamente, que la lectura

sintomal es el nombre que lleva, en la práctica de la filosofía, *el devenir activo de un afecto*.

Es cierto que bajo el influjo del cap. VII del *Tratado teológico-político*, donde Spinoza (1670/2014a) se propone abordar «el verdadero método de interpretar la Escritura» (VII, p. 235), en ocasiones Althusser parece querer hacer de la lectura sintomal algo así como un método. Pero no se trata de eso si por método se entiende un conjunto de reglas operativas que conducen a un fin. Porque se trata de una lectura que no cesa de diversificarse y, por eso mismo, resulta imposible de ser estabilizada conceptualmente. Si bien la lectura sintomal puede presentarse por momentos como un protocolo de lectura, éste nunca se agota en sus indicaciones previas sino que se despliega en sus efectos. Si «el verdadero método no consiste en buscar el signo de la verdad después de haber adquirido las ideas, sino en el camino por el que se buscan» (Spinoza, 1677/2014b, 36, p. 113), a la manera de Spinoza no será posible un discurso del método anterior a su puesta en práctica. Así, la verdadera —si se puede decir así— lectura sintomal consiste simplemente en el reconocimiento de esa «línea oblicua», de la que habla Althusser (2004) en *Lire le capital*, que *cada uno* abre a su manera «en el inmenso bosque del libro» (p. 19).

De ahí que la lectura sintomal no pueda ser sino múltiple. En el límite, la que es única es la lectura de la que se pretende alejar: la *inmediata*, esa que vive en «el mito religioso de la lectura» según el cual se pretende desarrollar «una lectura a *libro abierto*», leyendo «en cada letra la presencia de la esencia "abstracta" en la transparencia de su esencia "concreta"» (Althusser, 2004, p. 21). Como «nunca existe una definición sino de una diferencia» (Althusser, 2004, p. 19) la lectura sintomal sólo puede definirse diferenciándose de esa pretensión espontánea. Es así, por esencia y no por accidente, múltiple. La que es única es la tentación de la lectura inmediata que contiene en su interior los esbozos de aquello que podría excederla transformándola. Frente a semejante *tentación*, eso que la excede es una *tentativa* con múltiples efectos posibles: frente a la tentación pasiva de la repetición, la tentativa del desplazamiento. Bien comprendido, no se trata en absoluto de la confrontación entre dos términos contrarios (ante una lectura inmediata, una sintomal) sino más bien de un pasaje de la pasividad a la actividad, esto es, del devenir activo de un afecto. La lectura sintomal sería así cierta potencia del ánimo que trabaja sobre la pasividad de toda lectura inmediata. Una lectura,

en fin y al decir de Heidegger (1929/2018), que se confía «a la pasión interior de una obra, para penetrar a través de ello hasta lo no dicho y obligarlo a ser dicho» (p. 172).

Bibliografía

Althusser, L. (1983). Sobre el joven Marx. (Cuestiones de teoría). En L. Althusser, *La revolución teórica de Marx* (pp. 39-70). Siglo XXI.

Althusser, L. (1993). L'unique tradition matérialiste. *Lignes*(18), pp. 72-119.

Althusser, L. (1998). *Lettres à Franca (1961-1973).* STOCK/IMEC.

Althusser, L. (2004). De El capital a la filosofía de Marx. En L. Althusser y É. Balibar, *Para leer El capital* (pp. 18-77). Siglo XXI.

Althusser, L. (2008). Elementos de autocrítica. En L. Althusser, *La soledad de Maquiavelo* (pp. 169-208). Akal.

Domínguez, E. (2023a). Althusser y Spinoza. Notas para el estudio de una pasión teórica. *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, (18). En prensa.

Domínguez Di Vincenzo, E. (2023b). *Althusser, la política y la historia. Lecturas de filosofía antes de Marx*. Miño y Dávila. En prensa.

Heidegger, M. (2018). *Kant y el problema de la metafísica.* Fondo de Cultura Económica.

Lévi-Strauss, C. (1995). Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss. En M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* (pp. IX-LII). Presses Universitaires de France.

Mauss, M. (1995). Esquisse d'une théorie générale de la magie. En M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* (pp. 3-141). Presses Universitaires de France.

Spinoza, B. (2011). *Ética.* (V. Peña, Trad.) Alianza.

Spinoza, B. (2014). *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos.* (A. Domínguez, Trad.) Alianza.

Spinoza, B. (2014). *Tratado teológico-político.* (A. Domínguez, Trad.) Alianza.

III

El conocimiento y sus límites

La memoria para Spinoza y Borges: una lectura spinoziana de *La memoria de Shakespeare*

Natalia Sabater (UBA - CONICET)

En una habitación de hotel (el lugar preciso y la fecha no importan) el académico Hermann Soergel, especialista en la obra shakesperiana, y el médico militar Daniel Thorpe intercambian un don excepcional. Thorpe le entrega a Soergel la memoria de Shakespeare. Para que se produzca el intercambio del don –explica– el poseedor tiene que ofrecerlo en voz alta y el otro que aceptarlo. El que lo da lo pierde para siempre. Intimidado y confundido, el académico, Hermann Soergel, le pregunta: «¿Usted, ahora, tiene la memoria de Shakespeare?» (Borges, 1998, p. 69) y Thorpe contesta: «Tengo, aún, dos memorias. La mía personal y la de aquel Shakespeare que parcialmente soy. Mejor dicho, dos memorias me tienen. Hay una zona en que se confunden» (Borges, 1998, p. 69). El regalo, para alguien que había dedicado su vida al estudio del poeta y dramaturgo inglés, era increíble. Sin pensarlo dos veces, Soergel accede: «Acepto la memoria de Shakespeare» (Borges, 1998, p. 70) dice

y siente que algo imperceptible acontece. Thorpe le confirma, entonces, la entrega:

> La memoria ya ha entrado en su conciencia pero hay que descubrirla. Surgirá en los sueños, en la vigilia, al volver las hojas de un libro o al doblar una esquina. No se impaciente usted, no invente recuerdos. El azar puede favorecerlo o demorarlo, según su misterioso modo. A medida que yo vaya olvidando, usted recordará (Borges, 1998, p. 70).

En este breve relato, titulado precisamente *La memoria de Shakespeare*, Jorge Luis Borges nos invita a preguntarnos: ¿es posible *tener* la memoria de otro conservando, a la vez, la propia? ¿Es posible ser portador de dos memorias y seguir siendo quien se es? Esta exploración literaria, pero no por ello menos filosófica, nos convoca a reflexionar sobre la identidad, sobre el propio ser y sobre la memoria como un componente fundamental de él. En el recorrido por estas cavilaciones, Borges cita explícitamente a Spinoza poniendo de manifiesto, haciendo explícitas, las resonancias latentes que pueden encontrarse entre la posición spinoziana y la suya. Me propongo aquí compartir una lectura de este relato para indagar respecto de la consideración de la memoria que despliega el escritor argentino poniéndola en diálogo con aquello que Spinoza desarrolla en su filosofía. De hecho, me atrevo a conjeturar que la invitación que Borges nos hace (la de preguntarnos cómo sería poseer la memoria de Shakespeare) puede ser una forma espejada de pensar con Spinoza cómo entender el caso de aquel poeta español que, luego de una grave enfermedad, «no creía fuesen suyas las piezas teatrales que había escrito» (Spinoza, 2009, p. 333).[1] Así como el poeta deja de ser él mismo, lo cual puede considerarse una forma de la muerte, en tanto olvida las obras que escribió, en tanto *pierde* su memoria, Borges mostrará que Hermann Soergel tampoco sigue siendo él mismo en tanto deja de ser habitado solo por su memoria y posee también la memoria de Shakespeare. El ejemplo en ambos casos apunta, entonces, a interrogar qué implica ser nosotros mismos, en qué medida podríamos dejar de serlo y qué lugar ocupa en ello la memoria.

En principio sería necesario identificar una consideración inadecuada o fantasiosa que se cierne sobre la noción misma de memoria, condi-

1 E IV, prop. 39, esc.

cionando nuestra comprensión de ella. La idea de que sería una «película», un relato claro, pasible de ser reconstruido en todos sus detalles, que avanza de forma homogénea y refleja objetivamente sucesos que acontecieron en el pasado es, como sabemos, una ficción, una construcción imaginativa y fabulada. Esa ilusión tenía ingenuamente Hermann Soergel en un comienzo, los días posteriores a haber recibido la prodigiosa memoria, cuando decía: «Shakespeare sería mío, como nadie lo fue de nadie, ni en el amor, ni en la amistad, ni siquiera en el odio» (Borges, 1998, p. 71). Creyendo que poseer la memoria de otro sería, de algún modo, *ser* ese otro, pensaba que podría entender a Shakespeare, ser él, y recordar los instantes en que fueron concebidas las tragedias y revelados los intrincados sonetos. El personaje borgiano imaginaba, como podría hacerlo el lector en un primer momento, que poseer la memoria de Shakespeare supondría entenderlo, conocerlo íntimamente, ser testigo de su recorrido vital. Sin embargo, tanto un análisis racional del estatuto de la memoria como la experiencia cotidiana y empírica que con ella nos vincula demuestran que dicha fábula no tiene fundamento.

Spinoza explica en su Ética que la memoria, en tanto parte del conocimiento imaginativo, «no es otra cosa que cierta concatenación de ideas que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo humano, y que se produce en el alma según el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo humano» (Spinoza, 2009, pp. 142,143).[2] Es, entonces, el encadenamiento de nuestras ideas de afecciones, aquellas que son el correlato de las interacciones que el propio cuerpo entabla con las cosas exteriores, y que, como tales, implican, a la vez, la naturaleza del propio cuerpo humano y la del cuerpo exterior por el que éste fue afectado. Las ideas que componen la memoria se vinculan intrínsecamente con el recorrido vital que transitamos en nuestra duración, con las experiencias que atraviesa nuestro cuerpo, por lo que su concatenación es personal, arbitraria, no responde a la concatenación lógica y necesaria que se produce según el orden del entendimiento, que es el mismo en todos los seres humanos. Por eso, como afirma Borges, la memoria de otro nos resulta un misterio, un «desorden de posibilidades indefinidas» (1998, p. 76), un enigma que refleja las consecuencias, las ideas, pero que no nos explica sus premisas, sus causas, su coyuntura. Sin haber experimentado el conjunto de afecciones que son el correlato de las ideas de la memoria, no es posible comprender su concatenación,

2 EII, prop. 18, esc.

su sentido. Esta consideración supone entender a la memoria como un componente esencial de la identidad personal de cada ser humano, como un acervo intransferible que remite al propio devenir en la duración, que permite, además, explicarnos a nosotros mismos nuestra constitución presente, que permite iluminar nuestra experiencia y atribuirla a nuestro propio cuerpo. Si aún nuestra memoria nos resulta a veces extraña, si tratándose de nuestros propios recuerdos nos es difícil explicar su aparición o asociación, estar habitado por la memoria de otro implicaría imaginar ideas que nos son totalmente extrañas, ajenas. Supondría ser asaltados por recuerdos incomprensibles que se sienten íntimos sin serlo, que despiertan en nuestro cuerpo disposiciones impenetrables.

Eso –prosigue Borges– es lo que le ocurrió a Hermann Soergel, transcurrido un tiempo de recibir la memoria de Shakespeare. «Días después, al afeitarme –confiesa Soergel–, pronuncié ante el espejo unas palabras que me extrañaron y que pertenecían, como un colega me indicó, al A, B, C, de Chaucer» (Borges, 1998, pp. 72, 73). Y también reconoce: «una tarde, al salir del Museo Británico, silbé una melodía muy simple que no había oído nunca» (Borges, 1998, p. 73). Esas palabras pronunciadas intempestivamente, esos sonidos hilvanados de forma mecánica que para Soergel eran, hasta ese mismo instante, desconocidos, se vinculan con una imagen, con un fenómeno de la extensión. Tienen que ver con una huella física que remite a la disposición del cuerpo modificado por la afección que es el correlato de las ideas que la memoria recuerda. La memoria, entonces, se compone de las ideas de afecciones y, a la vez, involucra imágenes, disposiciones del cuerpo, evoca un vestigio o huella física que vuelve a disponer al cuerpo de la misma manera en la que se encontraba en el momento de la afección original. El problema, justamente, es que aquí se trata del cuerpo de Soergel experimentando una imagen, una huella física, y una idea de afección, profiriendo palabras y silbidos, que no corresponden a su experiencia sino a la de Shakespeare, pero que brotan de forma incomprensible de su boca. Esto le hace entender al personaje de Borges que la memoria de Shakespeare no podía revelarle otra cosa que las circunstancias de Shakespeare; que ese reservorio de recuerdos, ese acopio de ideas, solo pueden remitir a una experiencia que a Soergel le estaba vedada, que era intransferible e irreproducible. Así, los elementos fundamentales que estructuran la concepción spinoziana de la memoria (la afección y su idea, la imagen o vestigio físico y la concatenación personal de ellas) reverberan en el

relato de Borges, pueden identificarse entre los pasajes, haciendo posible trazar afinidades entre ambas consideraciones sobre este concepto.

Además de involucrar los recuerdos, la memoria implica también, como contracara, el olvido. Así como existe un sentido propio de lo que se rememora, de lo que se evoca y asocia, de lo que se tiene conciencia, existe un sentido en lo que se olvida, en lo que nos esforzamos por olvidar. Esas ausencias virtuales (porque nunca son absolutas) iluminan y explican, para quien las ejerce, la propia memoria. Alguien ajeno a ella, al devenir de su configuración, no podría entender tampoco esa dialéctica, ese diálogo entre recordar y olvidar. Spinoza (2009), de hecho, sostiene que «[e]l alma se esfuerza, cuanto puede, en imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo» (2009, p. 209)[3] y que, por eso, «[c]uando 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 aquellas» (Spinoza, 2009, p. 210).[4] Esos esfuerzos por apartar o traer a nuestra consideración ideas, por acordarse u olvidarse, por determinarnos a imaginar tal o cual idea en función del aumento de nuestra potencia, es parte intrínseca de la configuración de la memoria porque ésta con sus asociaciones frecuentes responde, en parte, a aquello que decidimos recordar o que nos esforzamos por olvidar. Hermann Soergel, el personaje de Borges, comprende esto y se reconoce como un espectador atónito, como un agente ciego frente a los recuerdos del poeta inglés cuando dice: «Una mañana discerní una culpa en el fondo de su memoria. No traté de definirla; Shakespeare lo ha hecho para siempre. Básteme declarar que esa culpa nada tenía en común con la perversión» (Borges, 1998, pp. 77, 78). Esa culpa que se guarda en los confines de la conciencia, que se discierne pero no puede comprenderse ni definirse porque no *quiere* ser pensada ni recordada, forma parte del acervo de la memoria, le da sentido. Entender su concatenación propia supone haber sido partícipe, también, de aquello que se olvida o se intenta olvidar, que nos esforzamos por no incluir en el orden de nuestros recuerdos. Estar habitado por una memoria que desconocemos supone no comprender esos olvidos, supone no saber qué de todas aquellas cosas que recordamos sería mejor olvidar.

3 EIII, prop. 12.

4 EIII, prop. 13.

La posesión de una memoria ajena, de la memoria de otro, deviene entonces en el horror, en el calvario, y puede representar también una forma de la muerte, una disolución del propio ser, en tanto amenaza la constitución singular de nuestra naturaleza y altera las relaciones que nos componen. Soergel prosigue relatando que luego de esos primeros síntomas de la presencia de una memoria intrusa comenzó a ocurrir la transformación gradual de sus sueños. «Rostros y habitaciones desconocidas entraron en mis noches» (Borges, 1998, p. 75), confiesa. La progresiva fagocitación de la identidad personal que se cifra en los recuerdos genera una imposibilidad de distinguir lo propio de lo foráneo, volviéndose difusa incluso la línea que separa el sueño de la vigilia. Dice Soergel:

> Empecé a no entender las cotidianas cosas que me rodeaban. Cierta mañana me perdí entre grandes formas de hierro, de madera y de cristal. Me aturdieron silbatos y clamores. Tardé un instante, que pudo parecerme infinito, en reconocer las máquinas y los vagones de la estación de Bremen (Borges, 1998, p. 80).

El entrecruzamiento de ideas de afecciones y de vestigios físicos que se produce entre las dos memorias hace que sea difícil comprender las propias afecciones presentes que el cuerpo experimenta, hace que sea arduo otorgarle sentido a lo que nos rodea, ubicarlo en la concatenación que nos aporta una idea determinada de espacio y lugar. Sin memoria, sin esa inserción en el flujo de la duración que otorga sentido a la experiencia actual a partir de su vínculo con las afecciones ya experimentadas, el presente mismo se nos vuelve ajeno, discontinuo, desconocido. Por eso el personaje de Borges sentencia:

> En la primera etapa de la aventura sentí la dicha de ser Shakespeare; en la postrera, la opresión y el terror. Al principio las dos memorias no mezclaban sus aguas. Con el tiempo, el gran río de Shakespeare amenazó, y casi anegó, mi modesto caudal. Advertí con temor que estaba olvidando la lengua de mis padres. Ya que la identidad personal se basa

> en la memoria, temí por mi razón (Borges, 1998, pp. 79, 80).

Como afirma Spinoza (2009) la muerte, es decir, la disolución de nuestro ser singular, sobreviene cuando las partes que nos componen quedan dispuestas de tal manera que alteran la relación de reposo y movimiento que hay entre ellas (p. 332).[5] Esto supone que aun conservando el cuerpo «la circulación sanguínea y otras cosas que se piensan ser señales de vida, pueda, pese a ello, trocar su naturaleza por otra enteramente distinta» (Spinoza, 2009, p. 332).[6] Quien experimenta tales cambios, sostiene el filósofo, difícilmente seguirá siendo el mismo. Eso es lo que ocurrió, para Spinoza, con el poeta español, cuyo caso es esgrimido como una forma de «muerte en vida», de anulación del propio ser. Eso también es lo que le sucedió a Hermann Soergel, en el relato de Borges, en tanto aceptó una memoria que no era la propia. El olvido que este personaje reconoce de su lengua vernácula se encuentra presente, asimismo, en el pasaje citado de Spinoza quien lo ofrece para representar precisamente esta pérdida de la identidad, esta disolución del ser singular. Ello reafirma, una vez más, que la memoria (y junto con ella la imaginación en general entendida como el conjunto de ideas de afecciones), compone nuestro mundo en la duración, lo hace inteligible, es nuestra lengua, nuestras circunstancias, representa un enclave central de la identidad personal. Perseverar en el ser, esforzarse por seguir existiendo tal como existimos ahora, por aumentar la propia potencia supone tratar de ser, de forma indefinida, lo que somos. Implica, entonces, también, el esfuerzo de nutrir y preservar la memoria.

Eso mismo comprende Soergel, el personaje de Borges, en el devenir trágico de su peripecia, cuando remite al filósofo holandés y dice: «[t]odas las cosas quieren perseverar en su ser, ha escrito Spinoza. La piedra quiere ser una piedra, el tigre un tigre, yo quería volver a ser Hermann Soergel» (Borges, 1998, p. 80). Ejerciendo ese esfuerzo de perseverancia con sus últimas fuerzas, decide liberarse de la maldición. Relata:

> Di con el método más fácil. En el teléfono marqué números al azar. Voces de niño o de mujer contestaban. Pensé

5 E IV, prop. 39, esc.

6 *Ibídem*.

> que mi deber era respetarlas. Di al fin con una voz culta de hombre. Le dije: –¿Quieres la memoria de Shakespeare? Sé que lo que te ofrezco es muy grave. Piénsalo bien.
>
> Una voz incrédula replicó: –Afrontaré ese riesgo. Acepto la memoria de Shakespeare.
>
> Declaré las condiciones del don. Paradójicamente, sentía a la vez la nostalgia del libro que yo hubiera debido escribir y que me fue vedado escribir y el temor de que el huésped, el espectro, no me dejara nunca.
>
> Colgué el tubo y repetí como una esperanza estas resignadas palabras:
>
> *Simply the thing I am shall make me live* (Borges, 1998, p. 81).

«Simplemente lo que soy me hará vivir». Así, entonces, Borges concluye, como podría hacerlo Spinoza, identificando el ser propio con la vida. Estar en vida, existir en la duración, vivir, es estar siendo quien uno es, es esforzarse por ser eso que somos y por continuar existiendo de esa forma. Es perseverar en *ese* ser, desplegándolo en cada momento, en cada acto. Si no hay ser propio, no hay *conatus*, se desvanece la vida. Existir es, de este modo, apropiarse de nuestro ser, afirmarlo, conservarlo, acompañarlo en sus devenires y modificaciones. Si el ser está entramado ineludiblemente con la memoria, el ponerla en juego a cada instante es el ancla de la vida. Quien recuerda, quien tiene un vínculo con eso que fue y que es, está vivo.

Referencias bibliográficas

Borges, J.L. (1998) *La memoria de Shakespeare*. Alianza editorial.

Spinoza, B. (2009) Ética demostrada según el orden geométrico, trad. Vidal Peña. Alianza editorial.

A compreensão do erro como um «sonhar de olhos abertos» na filosofia de Espinosa

Gabriel Frizzarin de Souza,
doutorando, Universidade de São Paulo, Brasil
gabriel.frizzarin.souza@gmail.com

As duas primeiras ocorrências da expressão «sonhar de olhos abertos»encontram-se na abordagem que o *Tratado da Emenda do Intelecto (TIE)* realiza sobre as ideias fictícias e as ideias falsas, especialmente no assentimento que está ausente para primeira e presente para a segunda. No parágrafo §66, Espinosa declara que entre as ideias fictícias e as falsas não há nenhuma diferença exceto que estas «supõem assentimento» (Espinosa, 2015B, p. 67), explicando na sequência que, enquanto as representações se oferecem a alguém, *não* se oferecem, entretanto, as causas pelas quais, como é o caso na ficção, alguém possa concluir que tais representações não se originam das coisas fora dela. Por isso, a ideia falsa é equiparada a um sonhar de olhos abertos ou em estado de vigília.

Inicialmente, convém notar que as ideias fictícias são caracterizadas em dois movimentos principais: por um lado, a ideia fictícia se debruça sobre a existência de uma coisa e a representa apenas como possível, uma vez que lhe escapa o conhecimento da necessidade ou da impossibilidade pela qual essa coisa existe ou não existe; por outro lado, a ideia fictícia versa sobre a essência das coisas e, nesse caso, ela envolve uma «atenção simultânea sem assentimento» (Espinosa, 2015B, p. 65) a diversas ideias confusas, as quais são compostas e pelas quais a mente conhece somente em partes uma coisa inteira, não realizando ainda nenhuma distinção entre elas. É com o intuito de esclarecer o significado da expressão «atenção sem assentimento» que Espinosa introduz a nota b ao parágrafo §64 do *TIE (*2015B, p. 65*)*, cuja explicação é levada a cabo por intermédio de uma reflexão sobre a distinção entre a ficção e o sonho. A nota explica que a ficção não pode ser inteiramente justaposta ao sonho pelo fato de que, nos sonhos, não se oferecem as causas pelas quais alguém possa concluir que as suas representações não dizem respeito, naquele momento, às coisas exteriores. Ao contrário da vigília, na qual a presença dos sentidos fornece condições para a mente dar-se conta do estatuto de suas representações, o sonho não dispõe do mesmo recurso e, por isso, a mente torna-se suscetível a concluir que as coisas são realmente tal como representadas. Apesar da conotação voluntarista, tudo leva a crer que o termo assentimento não está relacionado à ação de uma vontade livre por força da qual aderimos ou não às representações formuladas pelo entendimento. É preciso notar que o que viabiliza ou impede tal assentimento é o fato de que a mente humana está provida ou desprovida da referência a certas causas pelas quais ela entende como são formadas as suas representações e o que elas efetivamente representam. Se na vigília o auxílio dos sentidos reenvia às coisas exteriores consideradas como causas, nos sonhos falta justamente essa referência e, por isso, a mente, fiando-se unicamente nas representações oníricas, tende a concluir que elas dão a conhecer a realidade das coisas. Assim, torna-se compreensível que na ficção, estado aparentado àquele de vigília, existem condições para impedir que a atenção às ideias acompanhe necessariamente uma posição de conhecimento verdadeiro sobre a realidade do que elas representam. Apesar da ignorância e da confusão, a ficção dispõe de causas nas quais pode tomar apoio e, por isso, ela atenta às diversas ideias, mas não chega a concluir que as coisas são constituídas tal como elas aparecem na representação que se faz delas.

É justamente esse o fio que permite demarcar os campos da ficção e da falsidade no *TIE*. Se a ideia falsa é apresentada como uma ideia fictícia implicando um assentimento, é porque a presença do assentimento tem como nervo mais profundo a *ausência* de causas que permitiriam à mente dar-se conta do estatuto de suas representações. É por essa razão que a falsidade separa-se da ficção e, no mesmo passo, equipara-se ao sonho. Juntos, a falsidade e o sonho qualificam o estado em que a mente não dispõe de nenhuma causa lhe mostrando que isso que ela representa não concerne à realidade das coisas. Não apenas isso, pois há ainda um importante detalhe a ser pontuado. Se, por um lado, existe uma afinidade conceitual entre falsidade e sonho, por outro, é preciso notar que a falsidade não se reduz meramente ao sonho. O sonho pressupõe uma certa inércia dos sentidos e, consequentemente, uma ausência de referências para a mente dar-se conta do estatuto de suas representações. É de se presumir que, ao despertarmos, as causas se revelem e os sentidos ofereçam as condições para a mente constatar que as suas representações não passavam, no fundo, de ideias forjadas por ela. Caso mais grave, a falsidade se faz em estado de vigília e, por isso, convém notar que a mente estaria em condições de se dar conta de suas representações, mas por algum motivo ela está desprovida desse conhecimento e ela conclui, então, que as coisas são tal como ela as representa. Vemos, assim, o caminho tomado por Espinosa para remeter as ideias falsas a um sonhar de olhos abertos[1].

O que ressalta no uso dessa expressão no contexto da teoria espinosana do erro é um duplo aspecto que se delineia entre ignorância e percepção, pois há sempre um elemento negativo (ausência do conhecimento de causas) que possibilita outro positivo (o assentimento). O que Espinosa sugere com tal expressão é a emergência de um assentimento a partir da ignorância das causas. Mas é justamente em vista dessa configuração de noções que encontramos elementos para colocar uma interrogação. Por um lado, Espinosa não hesita em retirar o fundamento ontológico dos conceitos de erro ou de falsidade e de classificá-los sob a condição de uma negação de ser e de privação de conhecimento (Espinosa, 2015A, pp. 189 - 191; 2015B, p. 40). Por outro lado, tal como o *TIE* caracterizou as ideias falsas em termos de um assentimento a partir na ignorância, assim também a *Ética* menciona que, ao ignorar

1 Para a distinção entre ideias falsas e fictícias, nós tomamos como base o estudo de Chantal Jaquet intitulado *Les trois erreurs de Bacon selon Spinoza* (2022, pp. 188-189*).*

as verdadeiras causas, a mente humana confunde tudo e forja ideias a respeito das coisas (Espinosa, 2015A, p. 53). O que chama atenção é justamente a atribuição de um papel a ser desempenhado pela ausência de conhecimento, pois essa ausência se encontra de alguma forma no cerne da produção de ideias a respeito das coisas, ideias que se mostram falsas. É a hipótese da criação de opiniões com base no desconhecimento que recebe aqui direito de cidadania e dá lugar a uma reflexão sobre o positivo no erro. A questão que então se coloca é a de saber como se torna possível a pressuposição de um assentimento com base na ignorância e como a compreensão dessas condições permite jogar uma nova luz sobre a teoria espinosana do erro.

Estabelecendo um paralelo entre sonho e falsidade, o *Breve Tratado (KV)* confirma o que vimos acontecer no *TIE*. Com efeito, o *KV* coloca em cena uma discussão acerca da distinção entre verdadeiro e falso com base no saber de que estamos no verdadeiro e no desconhecimento de que estamos na falsidade (Espinosa, 2012, pp. 119 - 120). Espinosa declara que as coisas claríssimas dão a conhecer elas mesmas e também a falsidade, de modo que seria tolice perguntar como se toma consciência delas: sendo claríssimas, não pode existir outra clareza pela qual elas pudessem ser esclarecidas. Por trás desse jogo de palavras reside uma tese que se faz sentir de maneira constante no *corpus spinozanum*, tese expressa no *TIE* sob a forma de que o verdadeiro não exige nenhum signo para ser provado (porque nada é afora a própria ideia verdadeira) e de que essa ideia verdadeira fornece a norma para a distinguirmos das fictícias, das falsas e das duvidosas (2015B, p. 47). A mesma tese ecoa na Ética sob a forma de que a verdade é índice de si mesma e do falso (2015A, p. 205). É justamente tal posição que está presente no *KV (2012, pp. 119 - 120)*, cuja reflexão salienta que a ideia verdadeira manifesta a sua própria verdade e não depende de nada fora disso para ser assinalada. Por essa razão, Espinosa também destaca que a evidência imediata do verdadeiro revela que não estamos no falso, pois a manifestação do verdadeiro desvela, ao mesmo tempo, a falsidade. Convém dar toda atenção à metáfora visual com a qual Espinosa desenvolve essa tese: tal como a luz dissipa a escuridão, a manifestação do verdadeiro dissipa as sombras e revela a falsidade. Em suma, quando o verdadeiro aparece, a falsidade também é revelada e, por isso, não se coloca a pergunta acerca da maneira pela qual se toma consciência da verdade após a aquisição da ideia verdadeira, pois não há um saber fora do próprio

saber. O sujeito afetado pela ideia verdadeira sabe que a possui e não corre o risco de confundi-la.

Em contrapartida, o *KV* mostra que a situação de falsidade caracteriza-se não somente pela ausência de ideias verdadeiras, mas também parece dar um passo a mais na medida em que Espinosa considera que, mesmo na falsidade, a mente pode ainda «opinar que está na verdade» (Espinosa, 2012, pp. 119-120). Por um lado, a falsidade não ilumina a si mesma e não permite à mente humana tomar consciência sobre o seu estado de engano, fazendo-a permanecer na completa escuridão. Não se coloca nenhum critério intrínseco pelo qual a falsidade manifestaria a sua natureza, o seu funcionamento e o seu engendramento. Se quem tem uma ideia verdadeira sabe disso, quem se encontra mergulhado na falsidade não sabe o que percebe e não conhece as condições em que percebe. É, com efeito, tal ausência de conhecimento que permite explicar a produção da opinião de que estamos na verdade. Evocando novamente a ilustração do sonho e da vigília, Espinosa indica que, se a verdade ilumina a si mesmo e ao falso, quem está acordado sabe que não está sonhando. A vigília fornece condições para a mente reconhecer o seu estado e a formação de suas representações. Porém, declara Espinosa, «quem está sonhando pode julgar que está acordado» (Espinosa, 2012, pp. 119-120), pois não possui condições que permitam discernir a causa de suas percepções e o que elas realmente representam. Se sonhando podemos crer que estamos acordados, ou se na falsidade cremos sustentar uma ideia verdadeira, não é porque somos completamente ignorantes ou porque na mente há um mero vazio. É preciso notar que a mente está às voltas com algumas percepções, mas que ignora as causas delas e, por isso, ela não dispõe de condições que a impeçam de se fiar nessas percepções para obter uma posição de conhecimento sobre as coisas. Assim, tudo indica que Espinosa constitui uma base negativa para os conceitos de erro e de falsidade e, sem contradizer tal base, ele explica como, a partir disso, a mente humana pode tomar o falso pelo verdadeiro.

Eis o ponto ao qual devemos estar especialmente atentos, pois a expressão sonhar de olhos abertos permite compreender a produção de opiniões ou crenças com base na percepção de algo e na ignorância das causas dela. Para aprofundarmos essa compreensão, convém mencionar a ocorrência da expressão sonhar de olhos abertos no contexto da definição do afeto de soberba. Com efeito, o escólio da proposição

26 da *Ética III* define a soberba como a estima além da medida que o homem nutre de si mesmo. O escólio explica ainda que, estimando-se além da medida, o homem sonha de olhos abertos poder todas as coisas que alcança somente pela sua imaginação, de modo a contemplá-las como reais enquanto ele não imagina outras coisas que possam limitá-la. Assim, vemos que o afeto de soberba exacerba a própria condição humana, o que se faz por meio da imaginação e tem como consequência a crença de que somos algo diferente de nossa condição real. Isso ocorre justamente porque não há outras ideias que se contraponham a tal percepção e que revelem à mente humana o caráter imaginativo de suas percepções. Ora, não estaria aqui, nessa exacerbação da imaginação em função da ausência de outras ideias contrárias, uma referência indispensável para elucidarmos o mecanismo de produção de crenças ou opiniões com base num aspecto positivo e outro negativo que o sonhar de olhos abertos manifesta? A chave para compreendermos o positivo no erro parece, portanto, residir na imaginação, cuja condição relativa ao indivíduo pode ser exacerbada e se tornar a medida para o conhecimento verdadeiro das coisas, quando tal indivíduo ignora como ela opera.

É lícito ponderar que, para Espinosa, uma percepção imaginativa diz respeito ao estado atual do corpo tal como foi afetado por corpos externos, essa percepção repousa ainda sobre uma base real (a presença de uma imagem corporal ocasionada por uma afecção) e expressa a constituição do próprio corpo (2015A, pp. 167 - 169; pp. 383 - 385). Reconhecer o aspecto positivo da imaginação permite notar que seu funcionamento e seus mecanismos são irredutíveis ao verdadeiro e ao falso. Possuindo causas necessárias e sendo revestida por uma consistência positiva, a imaginação está inscrita na natureza humana e comporta certas propriedades, como, por exemplo, contemplar em sua presença objetos que na realidade estão ausentes. Além disso, a ideia imaginativa pode associar-se a outras ideias de mesmo teor segundo a ordem das afecções do corpo humano. Trata-se de uma concatenação relativa às experiências corporais, concatenação que associa as imagens do corpo externo em sua mediação com o corpo humano e que envolve a indicação da existência passada desses corpos. É, por exemplo, nesse funcionamento que se encontra o berço do fenômeno da linguagem, uma vez que os signos são constituídos segundo a associação de imagens relativas ao corpo humano e de ideias imaginativas na mente. A análise dos signos deixa claro que eles não dependem da semelhança das coisas associadas, mas da concatenação e da frequência das afecções corporais.

Os mesmos mecanismos de associação e de repetição de afecções estão na base da generalização imaginativa, a qual se manifesta em diferentes graus. Se o grau máximo da afecção implica a formação corporal de uma imagem tão geral que conduz a mente a contemplar os objetos como se fossem uma só coisa sem distinção, um grau menor desse excesso de imagens corporais implica que a mente retenha um conjunto de entes em relação a outros e que ainda retenha deles uma determinada qualidade. Assim, a mente poderá se referir imaginativamente tanto a um ente generalíssimo e formular a categoria de Ser, como também a um conjunto geral de entes – a humanidade – nos quais ela contempla uma semelhança em geral – animal racional. Passando ao largo do intelecto, a exposição das ideias imaginativas deixa claro que elas estão a cargo de um funcionamento e de mecanismos precisos, com os quais a mente humana pode ultrapassar a factualidade do espaço e do tempo, assim como unificar e estabilizar a dispersão e a multiplicidade de imagens. Importa salientar que imaginação é parte integrante da natureza da mente humana e decorre necessariamente da maneira como a mente está unida ao seu corpo, percebendo o que se passa nele.

Contudo, é preciso notar que, do ponto de vista do conhecimento, a imaginação pode se tornar um risco para a mente humana, uma vez que a produção de ideias a partir da determinação externa não fornece a chave para a inteligibilidade dos objetos e nem mesmo do próprio funcionamento imaginativo, mas oferece apenas uma contemplação dos corpos nos limites da afecção do corpo externo com o corpo humano, sem discernir ainda o que pertence ao próprio corpo e ao corpo externo. No fundo, o que Espinosa mostra é a necessidade de distinguir o que efetivamente imaginamos e o que ignoramos ao imaginar. É justamente em vista disso que se torna possível medir os impactos gnosiológicos do aspecto positivo da imaginação para a geração da falsidade do conhecimento. Determinada a partir do exterior, a mente se encontra às voltas com uma ideia que exprime realmente a constituição do corpo, mas que, do ponto de vista do conhecimento adequado e verdadeiro, não possui um conhecimento completo dos objetos contemplados e nem de sua própria contemplação. Privada de conhecimento adequado, as percepções imaginativas se manifestam na mente como uma posição absoluta de conhecimento das coisas e fazem crer numa realidade que não passa de uma percepção imaginativa para ela. Com isso, o caráter relativo das percepções imaginativas e da linguagem torna-se critério para o conhecimento a respeito da natureza e da existência dos obje-

tos. Tudo se passa como se a ignorância sobre as próprias percepções tornasse a mente humana suscetível a converter a presença do *sinal* da afecção dos corpos sobre o seu corpo em *conhecimento verdadeiro* sobre a realidade deles. É dessa maneira, por exemplo, que o caráter alucinatório da imaginação se exacerba na mente como crença em fantasmas e presságios, no potencial revelador dos signos para conhecer a ordem da Natureza e no juízo de que a generalização de semelhanças dos indivíduos constitui as propriedades comuns a eles.

A situação é ainda mais grave quando a determinação externa oferece o risco de tornar a atividade imaginativa um fator alienante para o conhecimento da mente humana. Com efeito, é preciso notar que a imaginação não espera as deduções do intelecto para realizar as suas contemplações, associações e generalizações. Ao contrário, ainda que munido com as suas deduções, o intelecto se defronta com um mundo perceptivo constituído pelas ideias imaginativas e um vocabulário enraizado nas afecções do corpo. Essas condições dão ocasião para a produção um sistema de crenças que, se não alega a incompreensibilidade de experiências contrárias, é capaz de integrá-la às associações e às generalizações imaginativas. Assim, se inicialmente a insuficiência do conhecimento dá margem a uma exacerbação das ideias imaginativas na mente, vemos que o enraizamento e a sistematização dessas ideias tornam a mente humana refém de sua própria ignorância, uma vez que não se coloca jamais para ela a investigação sobre a causa das coisas. Privada da conexão de ideias segundo a ordem do intelecto, a mente humana arrisca-se não apenas a dar curso às conexões imaginativas, como também a se tornar cativa dos delírios de sua própria imaginação[2].

Em geral, ninguém ignora que Espinosa utilize metáforas visuais para refletir sobre a verdade e falsidade: a análise de um objeto é descrita como «pôr diante dos olhos» (*ob oculos ponere*), expressão que aparece nos *Princípios da Filosofia Cartesiana* (2015C, p. 63; p. 65; p. 73; p. 81; p. 89; p. 187), nos *Pensamentos Metafísicos* (2015C, p. 203; p. 219) e no *Tratado da Emenda do Intelecto* (2015B, p. 71); a distinção entre verdadeiro e falso é reportada à luz e às sombras; a demonstração para conhecer verdadeiramente é considerada os «olhos da mente» (2015A, p. 555). Nesse quadro, sustentamos que o recurso à expressão «sonhar

2 Dispomos aqui de elementos que, a nosso ver, delineiam uma abordagem para o fundamento da superstição, tal como discutida no *Apêndice* da *Ética I* (2015A, pp. 109 – 121) e do no prefácio do *Tratado Teológico-político (2004, pp. 125 - 132)*.

de olhos abertos» torna-se pertinente para a compreensão dos conceitos de erro e de privação no espinosismo, sobretudo por designar a condição na qual, mesmo na falsidade, os indivíduos opinam estar na verdade. Se devemos considerar com todo rigor que a imaginação não se reduz nela mesma ao verdadeiro e ao falso, é preciso notar que ela pode, entretanto, ser equiparada ao sonho quando a mente ignora o estatuto de suas percepções e fia-se sem impedimentos no que elas representam, fazendo disso uma posição para conhecimento verdadeiro das coisas. Tal conhecimento, sendo revestido do feitio de uma crença ou de uma opinião, é fruto de uma exacerbação da imaginação e dos delírios dela, tendo lugar no interior de uma mente privada de conhecimento adequado. No fundo, torna-se claro que a caracterização do erro enquanto um sonhar de olhos abertos manifesta a afirmação de um positivo onde, a princípio, só haveria negação ou carência de conhecimento. É por isso que podemos reconhecer na expressão «sonhar de olhos abertos» uma profundidade conceitual que permite explicar o aspecto positivo e negativo do erro na produção de crenças ou opiniões. De olhos abertos, o homem tudo sonha sem nada compreender.

Referências bibliográficas

Espinosa, B. (2015A). Ética. Editora da Universidade de São Paulo.

Espinosa, B. (2015B). *Tratado da Emenda do Intelecto*. Editora da Universidade Estadual de Campinas.

Espinosa, B. (2015C). *Princípios da Filosofia Cartesiana & Pensamentos Metafísicos*. Autêntica Editora.

Espinosa, B. (2012). *Breve Tratado de Deus, do homem e de seu bem-estar.* Autêntica Editora.

Espinosa, B. (2004). *Tratado Teol*ógico-Político. Imprensa Nacional Casa da Moeda.

Jaquet, C. (2022). *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*. Éditions de la Sorbonne.

Espinosa e o espinosismo:

notas sobre Bergson leitor da filosofia de Espinosa

Dani Barki Minkovicius (USP)[1]

Quando o historiador da filosofia se volta às leituras bergsonianas de Espinosa, por que o faz? A convergência temática, em muitas direções, talvez forneça uma justificativa, mas que parece impor-se depois de já posto o estudo das relações, e insurgir por uma lógica – diríamos de modo bergsoniano – verdadeira, porém em seu movimento retrospectivo. Ao contrário, a justificativa que nós tomamos é primordial e genuína, ao criar o estudo e demandar de nós aquilo que se sucederá, sem pressupor nada senão o fato: Espinosa é uma das referências mais constantes ao longo da vida filosófica de Bergson. O estudo da relação

1 Bolsista FAPESP, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, processo nº 2022/03691-3

entre Bergson e Espinosa, portanto, abre-se a nós por essas referências diretas do primeiro ao segundo.

Ora, Bergson não só muito escreveu sobre Espinosa, mas escreveu excertos que, se cotejados, revelam à primeira vista certa contradição ou ao menos ambiguidade – e que, na verdade, parece existir, por vezes, no interior de uma mesma citação. Vejamos, como exemplo, duas correspondências de Bergson. Na primeira, de 1927, escreve ele:

> Spinoza est le penseur auquel nous avons tous voué, avec l'admiration la plus profonde, une pieuse reconnaissance. Ce n'est pas seulement parce qu'il a montré au monde, par l'exemple de sa vie, ce que la philosophie peut faire pour détacher l'âme de tout ce qui est étranger à son essence. C'est encore et surtout, parce qu'il nous fait toucher du doigt ce qu'il peut y avoir d'héroïque dans la spéculation et ce qu'il y a de divin dans la vérité. [...] [I]l était réservé à Spinoza de montrer que la connaissance intérieure de la vérité coïncide avec l'acte intemporel par lequel la vérité se pose, et de nous faire «sentir et éprouver notre éternité» (Bergson, 1972, pp. 1482 – 1483).

A intensidade elogiosa da descrição amparada na dimensão de *eternidade*, que aqui é referida ao «intemporal», já é surpreendente e ambígua a uma filosofia da duração que é a de Bergson. Não por acaso, talvez, tem-se imediatamente na sequência:

> C'est pourquoi nous avons beau nous être engagés, par nos réflexions personelles, dans des voies différentes de celle que Spinoza a suivie : nous n'en redevenons pas moins spinozistes, dans une certaine mesure, chaque fois que nous relisons l'Ethique, parce que nous avons l'impression nette que telle est exactement l'attitude où la philosophie doit se placer, telle est l'atmosphère où réellement le philosophe respire. (Bergson, 1972, p. 1483)

Donde a conhecida declaração final: «tout philosophe a deux philosophies : la sienne et celle de Spinoza» (Bergson, 1972, p. 1483). Haveria, assim, uma problemática de uma «ambiguidade» na qual uma filiação e um distanciamento parecem ser assumidos a um só tempo; que se radicaliza na conclusão de uma diplopia filosófica; que ganha uma dramaticidade quando vivenciada em seu interior.

Na segunda correspondência a que nos referiremos, de 1928, lê-se: «je me sens toujours un peu chez moi quand je relis l'*Ethique*, et [...] j'en éprouve chaque fois de la surprise, la plupart de mes thèses paraissant être (et étant effectivement, dans ma pensée) à l'opposé du Spinozisme» (Bergson, 1972, p. 1487).

Ora, propomos compreender essa «ambiguidade» de Bergson com Espinosa contextualizando-a e efetivamente engendrando-a no seio e no devir do bergsonismo, revelando seu sentido e dissolvendo-a enquanto um *problema*, assim traçando, aqui e agora, brevemente esse percurso do bergsonismo interessado no sentido de Espinosa para Bergson, comentando *en passant* referências diretas exemplares de Bergson a Espinosa.

***

No *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, no último capítulo, dedicado ao problema da *liberdade*, Espinosa aparece em duas ocasiões. Na primeira, Bergson está a descrever o determinismo físico, cuja existência se justificaria pela lei de conservação de energia, que assume ser geral, abarcando o domínio também psicológico do real, por meio da relação dos estados psicológicos com os estados físicos sendo estes, no caso, os neurológicos. Assim, a existência do determinismo dependeria dessa relação entre os estados psicológicos e os estados neurológicos, entretanto entendida em seu sentido o mais rigoroso, como um paralelismo estrito entre as duas séries de fenômeno; e cujo rigor e radicalidade, para justificar o determinismo, deve ser extremo: não se trata de assumir o paralelismo onde ele se constata a posteriori, mas de assumi-lo como constitutivo das séries de fenômeno em si mesmas, na totalidade de tais séries. Essa é a tentativa da psicologia e da física da época de Bergson; mas que encontra antecedente desde os modernos, quando surge ex-

plicitamente o problema da relação entre os estados da consciência e os estados da extensão; um problema que os cartesianos já debatiam, e que, com direito, já resolviam. Como exemplo, Bergson cita Leibniz e Espinosa, apresentando (Bergson, 2013, p. 111), assim, e sem muito desenvolver, o paralelismo espinosano em termos de *tradução*, cujo *original* do qual as traduções decorrem é uma mesma *eterna verdade*, nisso encontrando o fundamento do paralelismo espinosano em uma existência não propriamente física. É assim que Espinosa reivindicaria o direito de afirmar tal paralelismo, ao mesmo tempo revelando que tal direito ancorar-se-ia não mais no domínio físico: o determinismo físico dissolve-se por implicar, mesmo que tacitamente, fundamentos não-físicos.

Na segunda referência a Espinosa no *Ensaio*, agora na discussão do último e, diremos, mais radical argumento determinista, que incide sobre o fundamento profundo de qualquer determinismo, sobre o sentido mesmo da *determinação*, da ligação necessária entre os fenômenos, conferindo, aliás, sentido à fenomenalidade, tem-se a defesa do determinismo por sua referência à e, mais, sua justificativa na lei de causalidade: o efeito depende e vem da causa, ou, a causa determina seu efeito. A questão, então, direciona-se ao que seja a *causalidade*, cujo significado subjacente seria o da *pré-formação*; na qual, em seu primeiro sentido identificado por Bergson como o matemático, o efeito está prefigurado na causa por uma necessidade tal que se aproxima indefinidamente de uma relação de identidade. Todavia, o princípio de identidade estabelece uma relação entre termos dados todos no presente. A causalidade, ao ser uma relação entre futuro (o efeito) e presente (a causa), para guardar ainda a radicalidade da necessidade identitária, precisaria ser uma relação toda dada no presente mas composta com a duração de um porvir. Assim é que, na verdade, tem-se, dirá Bergson, a física cartesiana ou a metafísica espinosana, na qual, novamente, a unidade divina no absoluto, a *eternidade* é o fundamento ao qual se reportariam o desenvolvimento, a duração dos fenômenos ou das coisas (Bergson, 2013, p. 156).

Enfim, nessa leitura que Bergson tem de Espinosa nesse princípio (no qual essas descrições do *Ensaio* poderiam ser paradigmáticas), tem-se a ênfase da existência de um paralelismo no espinosismo, compreendido em termos de tradução, significando uma dualidade entre modos do pensamento e da extensão, tudo isso, justificando-se no original do qual há as traduções, e que, como fundamento da própria existência

fenomenal das coisas, da existência das traduções, é uma eternidade entendida como negação da ação da duração. Essa insistência no caráter atemporal da eternidade justificaria o sentido matemático de pré-formação como o necessário por sua necessidade radicar-se nessa negação da duração, e, por isso mesmo, o cerne do determinismo que Bergson enxerga no espinosismo: um matematismo fundado na negação da duração.

Mas, o *Ensaio* não vai além na justificativa mais elaborada para esse diagnóstico do espinosismo. Se quisermos um aprofundamento nesse sentido nas obras publicadas de Bergson, deveremos aguardar *A evolução criadora* e o famoso excurso pela história da filosofia no quarto capítulo, sobre a qual seremos obrigados a pouco aprofundar.

Ora, limitar-nos-emos a dizer que, segundo Bergson, a metafísica antiga é o desenvolvimento rigoroso da tendência natural de nossa inteligência, cujo funcionamento se dá pelo mecanismo cinematográfico que, por necessidade pragmática, discerne figuras imóveis e as coloca em movimento por um « movimento em geral », portanto artificial e segundo com relação aos imóveis, assumidos como realidades primordiais e fundamentais. As Ideias ou Formas da filosofia grega antiga seriam efetivamente concretas e aliás mais reais que a própria realidade sensível, e a ciência antiga se voltaria a essa realidade conceitual concreta, sendo um sistema de conceitos. O mundo, aos antigos, é estático, acabado, unificado e temporalmente divisível de modo determinado; e, dada a primordialidade da imobilidade, a eles o problema fundamental é o da passagem da imobilidade à mobilidade. Ora, a unidade e sistematicidade do universo todo acabado desenvolve-se por seu sentido eterno; a eternidade, como equivalente do tempo, faz deste uma mera imagem sua, e a passagem da imobilidade à mobilidade se dá por uma noção *sui generis* de causalidade, na qual «[l]a position d'une réalité implique la position simultanée de tous les degrés de réalité intermédiaires entre elle et le pur néant» (Bergson, 2018b, p. 323).

Ora, na ciência moderna o fundamento não se encontra mais nos *conceitos*, mas nas *leis*: ela pretende reduzir tudo a leis, ou seja, a relações constantes entre grandezas (Bergson, 2018b, p. 333). Diferentemente da estaticidade dos antigos, os modernos colocam como primordial a variabilidade, assumindo o *tempo* como principal grandeza. Entretanto, seu interesse, intelectual e pragmático por excelência, ainda estando na manipulação do mundo, o tempo é trabalhado não em sua realidade

profunda e genuína, mas na ainda estaticidade dos instantes assumidos, aliás, em separado; o que significa a restrição do estudo do tempo enquanto *durée* pela ciência, mas, ao mesmo tempo, a abertura para um outro domínio que assim se volte à duração. Dito explicitamente, a ciência moderna, ainda que avessa à duração pura, porque avessa à duração pura, abre a distinção entre ciência e metafísica e esta como a experiência da duração.

Entretanto, pelo mecanismo cinematográfico de nossa consciência nos ser natural, bem como pelas próprias exigências da ciência e, mesmo, o poderio de influência da tradição antiga, os imperativos metafísicos antigos, assumidos sobre a ciência moderna, se totalizam e sufocam essa eventual nova metafísica. A metafísica moderna consolida-se como um novo determinismo que pretende unificar o conhecimento por uma unificação do próprio real, dado de uma vez.

Mas o acabamento do mundo antigo justificava-se por seu fundamento conceitual; já as leis expressam antes *relações*, e, quanto mais, *relações quantitativas*. A unidade do mundo, aos modernos, então desde já ruiu, ao menos nessa distinção, primordial, entre o quantitativo e o qualitativo – e que se desenvolve como aquela entre o extenso e o inextenso, a extensão e o pensamento, o corpo e a alma. Compreendendo ainda o mundo em sua totalidade, a metafísica moderna depara-se com o mundo não mais totalizado, e se sua empreitada quer ser levada ao fim, deverá ser contornando a distinção assumindo-a radicalmente: ou seja, os modernos assumirão a dualidade radical e, entre os termos dela, um rigoroso *paralelismo*, compreendido, enfim, como *tradução*. Pois as traduções são efetiva e irredutivelmente distintas, todavia necessariamente originadas de um mesmo. Diferentemente do *Ensaio*, *A evolução criadora* (Bergson, 2018b, p. 350) não só apresenta o paralelismo no espinosismo, como também o justifica, os atributos sendo traduções da mesma substância, o mesmo original, Deus, que exige a infinidade de atributos diferentes, como o princípio que deverá ser imanente à relação, para garanti-la como relação, tanto quanto distinto dela, para garanti-la em sua diversidade irredutível. Essa contradição entre um princípio imanente e transcendente, e que é, ainda aqui, o problema da passagem do princípio à realidade sensível, ou, ainda, da eternidade ao tempo, se dissolve por se dissolver um dos termos do problema, preservando a unidade da realidade pelo sacrifício da efetividade real do tempo. Ou seja, não é só o paralelismo espinosano que ganha justificativa:

o próprio sentido da *eternidade* em seu caráter determinista e atemporal é que se revela.

Haveria ainda alguns outros aspectos relevantes a destacar da leitura que Bergson faz de Espinosa em *A evolução criadora*, mas enfatizemos por ora apenas que, nessa obra, encontramos ademais a abertura à contextualização da própria filosofia de Espinosa, pois, além da doutrina espinosana, temos sua profundidade.

> Nous ne méconnaissons pas les trésors d'originalité qu'elles [les doctrines leibnizienne et spinoziste] renferment. Spinoza et Leibniz y ont versé le contenu de leur âme, riche des inventions de leur génie et des acquisitions de l'esprit moderne. Et il y a chez l'un et chez l'autre, chez Spinoza surtout, des poussées d'intuition qui font craquer le système. Mais, si l'on élimine des deux doctrines ce qui leur donne l'animation et la vie, si l'on n'en retient que l'ossature, on a devant soi l'image même qu'on obtiendrait en regardant le platonisme et l'aristotélisme à travers le mécanisme cartésien. On est en présence d'une systématisation de la physique nouvelle, systématisation construite sur le modèle de l'ancienne métaphysique (Bergson, 2018b, pp. 346 – 347).

O que vimos, portanto, é a ossatura da doutrina, o sistema do espinosismo; e mesmo sem desenvolver essa noção filosófica de uma *intuição profunda*, sem, inclusive, desenvolver aqui qual seria essa intuição singular e profunda do próprio Espinosa, Bergson é explícito: Espinosa é, profundamente, muito mais, outra coisa que esse espinosismo acima descrito.

Caberá a outros escritos de Bergson desenvolver e sugerir aquilo que seria essa intuição originária de Espinosa; e entre aqueles publicados, *A intuição filosófica* é o que apresenta tanto essa noção de filosofia, com a diferenciação entre as dimensões profunda, originária, singular, de um lado, e superficial, conceitual, sistêmica, de outro, quanto Espinosa como exemplo, e o mais exemplar disso tudo: suas relações entre a intuição profunda e a expressão conceitual são postas como «le contraste

entre la forme et le fond d'un livre comme l'*Éthique*» (Bergson, 2018a, p. 123): a forma da *Ética* como a monumental, tão admirável quanto assombrosa exposição ao *more geometrico* de conceitos oriundos da tradição aristotélico-escolástica e cartesiana; e o fundo, a intuição de Espinosa como, por uma aproximação, importante ressaltar,

> le sentiment d'une coïncidence entre l'acte par lequel notre esprit connaît parfaitement la vérité et l'opération par laquelle Dieu l'engendre, l'idée que la « conversion » des Alexandrins, quand elle devient complète, ne fait plus qu'un avec leur « procession », et que lorsque l'homme, sorti de la divinité, arrive à rentrer en elle, il n'aperçoit plus qu'un mouvement unique là où il avait vu d'abord les deux mouvements inverses d'aller et de retour, – l'expérience morale se chargeant ici de résoudre une contradiction logique et de faire, par une brusque suppression du Temps, que le retour soit un aller. (Bergson, 2018a, p. 124)

Valendo-se de uma terminologia não espinosana para descrever a intuição singular de Espinosa (o que não é sem efeitos, nem contraditório – mas deixemos para aprofundar algures), Bergson parece referir-se ao conhecimento de terceiro gênero ou intuitivo, e tal qual ele ganha centralidade no final da *Ética V*, a partir da proposição 25 (Espinosa, 2015, pp. 555 – 579). A referência à coincidência entre nós e Deus, que poderemos ler como a genuína vivência da *imanência*, mostra que o interesse da intuição profunda e da sistematização conceitual do espinosismo de algum modo convergem, pois, embora problemático, o esforço expressivo da doutrina vê-se às voltas com a questão da passagem de Deus às coisas, da eternidade ao tempo, ou, como dirá alhures Bergson, da essência à existência.

O desenvolvimento desse ponto abrir-nos-ia à interpretação dos cursos sobre Espinosa que Bergson proferiu no Collège de France. Notadamente naqueles de 1910–1911 e 1911–1912 (que são os que têm manuscritos preservados hoje[2]), as aulas eram permeadas pela comparação

2 Por não termos tido ainda a oportunidade de acessá-los, nos valeremos das descrições feitas por Astesiano (2016, pp. 129 – 164) e seremos os mais breves nos comentários.

entre as filosofias grega e moderna, com especial atenção à filosofia de Plotino. O interesse, nisso, estaria na busca do discernimento do que seria singular e irredutível em Espinosa, contextualizando sua doutrina, seu método geométrico e seu paralelismo, e, nisso, fazendo emergir sua intuição. Esta seria sugerida justamente no que o *conhecimento intuitivo* expressaria, quando compreendido a partir do final da *Ética V*, atingindo a *beatitude* e a *liberdade* passando pelo amor intelectual de Deus.

Mas, interrompemo-nos. Com o percurso que traçamos com a serenidade de quem não encerra mas apenas abre o horizonte de uma coincidência a vir, descobrimos o desenvolvimento filosófico de Bergson aprofundar uma distinção entre a doutrina de Espinosa ou o espinosismo e Espinosa ele mesmo; mas uma distinção que não crava uma contradição manifesta: é a própria genuinidade dramática de uma vida filosófica – um filósofo *par excellence*.

Bibliografia

Astesiano, L. (2016). *Joie et liberté chez Bergson et Spinoza*. CNRS Éditions.

Bergson, H. (1972). *Mélanges*. PUF.

Bergson, H. (2013). *Essai sur les données immédiates de la conscience*. PUF.

Bergson, H. (2018a). *La pensée et le mouvant*. PUF.

Bergson, H. (2018b). *L'évolution créatrice*. PUF.

Espinosa, B. (2015). Ética. Edusp.

Cuerpo alien: los límites del alma frente a una naturaleza intraducible

Ramiro Gentile (UBA)

1- Es curioso que un sistema como el de Spinoza de tanto para hablar. Si una persona, apenas iniciada en la filosofía, leyera sin contexto el título de su obra magna, una ética demostrada según el orden geométrico, le daría la impresión de que allí encontrará, nada más, pero nada menos, que la explicación detallada y milimétrica de una forma de ser, de estar, de vivir, y por qué no, de alcanzar la felicidad. Quienes leímos su obra, podemos dar cuenta de que la apreciación no sería tan errada.

2- Es curioso también que Spinoza sea considero continuador, aunque también punto de ruptura, con otro filósofo, quizá tan obsesivo como él en su intento de atar el todo con el Todo. Por supuesto, me refiero al agridulce Descartes, inicio y referencia de ese período que llamamos "moderno". Se entiende también su lugar obligatorio y bien ganado. Pero, me preguntaba al momento de escribir este texto: ¿por qué la historia de la filosofía tomó a Spinoza también en su canon? ¿cuál es el motivo por el que se decide hacerlo?

3- La única respuesta que encuentro parece ser la siguiente: Spinoza es inagotable. Digo parece, pero en realidad se trata de un recurso discursivo. A más de trescientos años de su muerte, y sin estar obligados a elegirlo concretamente, continuamos leyéndolo de forma apasionada y, todavía más, interpretando y re interpretando sus obras. Ahora me doy cuenta de que para lo que intentaré desarrollar en breve, mejor será plantear la afirmación como una pregunta. Por ello, paso a hacerlo: ¿es Spinoza inagotable?

4- Consideramos que Spinoza tuvo un objetivo puntual al escribir la *Ética*: alcanzar una ciencia que dé cuenta de lo que es en la eternidad, pero cuya comprensión pueda ser dilucidada, de alguna forma, desde la duración. De aquí surge una cuestión: Spinoza no puede dar cuenta de todo. Y esto no es un problema en sí. Me refiero, más puntualmente, al problema que se plantea al pensar la extensión, al modo en que algunos intérpretes tienden a concebir la doctrina del paralelismo spinoziano como un modelo especular o isomórfico en todos sus aspectos. Considero que si bien, metafísicamente existe una igualdad, epistemológicamente encontramos diferencias, o imposibilidades, o, dicho de otro modo: Spinoza necesita hacer ciencia (y lo logra), pero con ello no agota la experiencia misma de la extensión, es decir, aquello singular que se da en el atributo de la extensión y que no queda agotado en la explicación de las mismas a través del pensamiento (digo, a través y no a partir, para diferenciar aquello único, intraducible, que se da en cada atributo; en este caso, el del pensamiento).

5- Pienso que el mismo Spinoza fue tan ingenioso que llegó a percatarse de este "resto" (así lo llamo yo) innecesario para su objetivo último. Incluso, creo que literalmente nos lo dice en cierto momento, pero apenas como una indicación, como una señal de que no está en él, en ninguno de nosotros, tratar ese problema concreto. Spinoza, entonces, no se encargaría de lo que no es ciencia. De otra forma: una explicación a partir de un orden geométrico no puede dar cuenta de este resto. La *Ética* aspira a conocer a Dios intuitivamente, a dotarle un nuevo sentido a ese significante; significante que le costó al filósofo el destierro y el rechazo de la mayoría de sus contemporáneos.

6- Insisto: no es que diga que a Spinoza le faltó trabajo, esfuerzo, inteligencia, para detallar sobre este resto, sino que, más bien, digo que es imposible hacerlo. Todavía más, digo que Spinoza mismo afirma esto,

prediciendo a su forma lo expresado por Wittgenstein: "aquello de lo que no se puede hablar, mejor es callarse" (1989, p. 277).

7- Entonces, lo que quisiera dejar en claro es que considero que los atributos en el modelo del paralelismo tienen una misma igualdad metafísica, pero que, a su vez, se encuentran diferenciados en sus propias singularidades a nivel epistemológico, y por ello, a nivel estético. Y, así, una segunda cuestión: que, a partir de esto, habrá algo del orden de la extensión, de los cuerpos, de las cosas, que permanece inaccesible, un resto que imposibilita la determinación de su ser-cuerpo por el ser-mente. Que idea adecuada o no, la extensión no puede reducirse absolutamente a ello.

8- ¿Por dónde empezar para dar la posibilidad de esto que propongo? Quizá un punto principal sea el de idea adecuada. Spinoza la define en *Ética* II de la siguiente manera: "*por idea adecuada, entiendo la idea que, en cuanto se considera en sí, sin relación al objeto, tiene todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera*" (2011, p. 49). Y aclara, luego: "*digo intrínsecas, para excluir lo que es extrínseco, a saber, la concordancia de la idea con lo ideado por ella*" (ídem). Espero se me permita aquí reducir todo esto a una frase más sintética: la idea adecuada es aquella que contiene en sí la suma de la comprensión clara y distinta sobre ella misma, junto con la confianza plena de que es así y no puede ser de otra manera. Pero con esto, además, entiendo que Spinoza nos dice algo, por la tangente, que a muchos, podrá sonarle a broma, pero que a lo que es menester prestar atención: sólo podemos pensar adecuadamente "en" y "desde" el pensamiento. Dije adecuadamente, pero en realidad, también se dan en el pensamiento ideas inadecuadas, por supuesto. Pero en el pensamiento. ¿No parece haber cierto asomo de relación entre verdad e idea adecuada? Por oposición, también podemos plantear: ¿Hay acaso verdades en la extensión, desde la extensión?

9- Chiara Boticci, filósofa italiana, dice algo interesante al tratar, en este caso, el conocimiento imaginativo: "la imaginación es la única causa de la falsedad, pero al mismo tiempo no es necesariamente falsa porque la imaginación se equivoca sólo en la medida en que considera como ideas adecuadas aquellas que, de hecho, no lo son. Spinoza nunca define por completo qué entiende por verdad" (2010, p.16). La imaginación, diríamos con Boticci, no es idea adecuada, claro. Pero esto, ¿la hace necesariamente falsa? ¿no hay algo de lo que también llamamos realidad que está allí, expresándose?

10- Propongo un ejemplo para ilustrar esto. Ante nosotros se encuentra un paisaje concreto. Si nos diéramos a la tarea de mostrar la verdad sobre lo que aquí acontece, ¿qué diríamos? Si siguiéramos el camino de las ideas adecuadas, nos quedaría por reducir lo que vemos, sentimos, todas las afecciones, a una simplicidad matemática abstracta. De otro modo, contaríamos el número de sillas, de baldosas que forman el piso, de colores y texturas que aparecen en las paredes, los techos, los cuerpos que están presentes. Generalizaríamos. Pero, ¿no parece que nos quedaría siempre algo más para decir? ¿no parece que los objetos se escapan siempre a ser aprehendidos en su totalidad?

11- Entonces, ¿es la idea adecuada lo más cercano a una verdad que podemos concebir? ¿Agota la verdad? O lo que es lo mismo, ¿puede el atributo del pensamiento agotar la verdad?

12- Pero el ser humano tiene acceso a otro atributo. "El otro" atributo. ¿qué se está jugando aquí?

13- El "paralelismo psico-físico". He aquí el punto, el centro del problema. Mi principal objetivo se encuentra en esto: brindar una interpretación que abra la posibilidad sobre cómo, más allá de su igualdad ontológica, existe una diferencia epistemológica o gnoseológica (incluso estética) entre el atributo de la extensión y el del pensamiento, diferencia que permite a este último, y por sus únicas y singulares características, construir el camino para una ciencia intuitiva. La contrapartida de esto, puede derivarse: la extensión excedería, al menos en ciertas partes, esa ciencia, y por ello, los modos que la constituyen quedan indeterminados parcialmente para el entendimiento, para su expresión, para lo que podemos decir de ellos. O en palabras del propio filósofo:

> En efecto, nadie ha determinado hasta aquí lo que puede un cuerpo, esto es, la experiencia no ha enseñado a nadie hasta aquí lo que el cuerpo, por las solas leyes de la Naturaleza en cuanto se la considera sólo como corpórea, puede obrar, y lo que no puede, sin ser determinado por el alma (Spinoza, 2011, p. 108).

En otras palabras, la ciencia sólo es posible a partir del atributo del pensamiento. ¿Nos exige Spinoza una elección entre lo uno o lo múltiple? ¿Quedan los modos de la extensión en un lugar de falsedad al

experimentarlos desde la misma extensión que los concibe? ¿Es válido decir que los cuerpos pueden ser considerados como más verdaderos o no, nada más que por sí mismos?

14- Tomaré ahora, y como posición contraria a mi desarrollo, un texto brillante de la doctora Claudia Aguilar (2010), llamado: ¿Nadie sabe lo que puede un cuerpo?: historia de la inversión de un error. En él, Aguilar sostiene que la interpretación sobre la indeterminación o el poder ilimitado de los cuerpos surge a partir de una incomprensión de la filosofía de Spinoza. Trataré de sintetizar sus puntos principales, aunque recomiendo enfáticamente su lectura para que, al final, cada quien saque su propia conclusión al respecto. En palabras de la autora: "La frase *«nadie sabe lo que puede un cuerpo»* se la retoma generalmente para plantear la indeterminación de los cuerpos o el poder ilimitado de ellos. Sin embargo, algo que no se tiene en cuenta es que uno de los puntos centrales de la filosofía spinoziana es la doble atribución; por lo que mente y cuerpo son una sola y misma cosa vista desde distintos atributos de la única sustancia" (2010, p. 82). Aguilar se centrará luego en la noción de individuo y la pondrá en relación con el *conatus* para tratar de clarificar dónde se halla el aparente error. Intentaré sintetizar su posición y mostrar qué no se toma en cuenta, a mí parecer, y por qué su disertación se podría colocar como el error de un aparente error.

15- En su desarrollo sobre el concepto de individuo, Aguilar resalta la idea de que Spinoza ya deja en claro lo que puede un cuerpo, esto es, mantenerse en reposo o en movimiento, determinar o ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, y que las partes del mismo pueden variar manteniéndose su mismidad. Por supuesto, llevará luego estas características a su correlación en el plano de las ideas. Pero dirá entonces que esto es insuficiente para dar cuenta de la esencia de los individuos, y desde aquí, surgirá una definición más: el individuo como *conatus*. Apelará entonces a que la esencia de las cosas se encuentra aquí, no sin antes dar una interesante diferenciación entre *conatus* y potencia, siendo el primero el esfuerzo por el que cada cosa persevera en su ser (Spinoza, 2011) y siendo el último la variación o grado del antes mencionado. A partir de aquí, detallará con gran precisión lo que Spinoza ya dijo literalmente en la *Ética*. Y como cierre, volverá a confrontar todo esto con el paralelismo, expresando ejemplarmente lo que considero "paralelismo especular".

16- Esencia con posibilidad. Como si comprendiendo la esencia, (¿la verdad más verdadera al que el pensamiento puede aspirar?) es decir, su idea adecuada, bastara para limitar una modalidad de la extensión. Pero como vimos antes, parece haber una confusión entre esa igualdad metafísica que propone Spinoza sobre los atributos, y las posibilidades epistemológicas que se construyen a partir de ellos. El paralelismo psico-físico no es un espejo absoluto, pienso. No digo, por supuesto, que no esté aquí el germen para una *scientia intuitiva*; me limito a resaltar nada más mi punto, otra vez: independientemente de la idea adecuada que se pueda dar en el pensamiento, la misma no agota lo que una modalidad de la extensión puede. Aunque no logremos concebir a las cosas como son en la eternidad, nos toca dotarlas, por ese resto imposible de asir, como indeterminadas para nosotros en cierta forma.

17- Quisiera detenerme un momento al menos para mencionar un camino que, si bien no considera a Spinoza como influencia directa, encuentro que abre una vía posible e interesante para comprender mejor lo que intento dar cuenta. Se trata del movimiento del, así llamado, Realismo Especulativo, y más puntualmente, el abordaje de una "ontología plana" en la Ontología Orientada a los Objetos de Graham Harman (2015). Aunque este autor no parte de las mismas premisas metafísicas que Spinoza, es interesante el modo que construye su acercamiento al mundo extensivo. En su filosofía, (que considera la estética como la filosofía primera) Harman afirma que aquello que es más real de un objeto (siendo cualquier cosa un objeto: una mesa, una persona, una idea, un lugar, una frase, una canción) siempre se presenta ocultándose. De hecho, para el autor, el ser humano ha cometido dos errores históricos en el acercamiento a los objetos que se acercan a una crítica similar a la que realizo: o bien "demolemos" los objetos, reduciéndolos a sus componentes primarios o partes últimas (actividad propia de las ciencias), o bien los "*sepultamos*", es decir, subordinamos su realidad a sus acciones, acontecimientos, apariencias, efectos, sospechando de todo aquello que queda por debajo. Lo real del objeto sigue ahí, pero como imposible de conocer. Desliza que, en último caso, lo más cercano sería la propia experiencia con el objeto en cuestión, que será siempre una experiencia *vicaria*, ya que sólo nos acercamos a otros objetos a partir de este objeto que ya somos, y de nuestras posibilidades.

18- Si bien, debido a que la extensión no me permite decirlo todo, no encuentro mejor manera de finalizar que con un breve y hermoso

fragmento de Jean-Luc Nancy (2011), que podría dar cerca (sin dar nunca con el blanco, por supuesto) al respecto:

> El cuerpo guarda su secreto, esa nada, ese espíritu que no está alojado en el sino que está esparcido, expandido, extendido completamente a través suyo, de modo que el secreto no tiene ningún escondite, ningún repliegue íntimo donde un día sería posible ir a descubrirlo. El cuerpo no guarda nada: se guarda como secreto. Por eso el cuerpo muere, y se lleva su secreto a la tumba. Apenas si nos quedan algunos indicios de su pasaje (p. 25).

Bibliografía

Aguilar, C. (2020). ¿Nadie sabe lo que puede un cuerpo?: historia de la inversión de un error. *Síntesis. Revista de filosofía.* Vol 3 Num. 2.

Boticci, Ch. (2010). Más allá de la dialéctica de la Ilustración: Spinoza, sobre el mito y la imaginación. *Signos filosóficos.* Vol. 12. Num. 24.

Harman, G. (2015). *Hacia el realismo especulativo: ensayos y conferencias.* Caja Negra.

Nancy, J. L. (2011). *58 indicios sobre el cuerpo, Extensión del alma.* Ediciones La Cebra.

Sabater, N. (2019). *La destinación humana en Spinoza: una interpretación de su proyecto ético*. RAGIF Ediciones.

Spinoza, B. (2011). Ética. Gredos.

Wittgenstein, L. (1989). *Conferencia sobre ética*. Paidós.

Wittgenstein, L. (2011). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tecnos.

IV

La ética spinoziana

La potencia de las víctimas: una filosofía de la desvictimación en Spinoza

Juan Manuel Sivila (UBA-UNSA).

I. En los últimos años la víctima ha cobrado un creciente protagonismo en las discusiones sobre la reforma de los sistemas de justicia. Una revisión crítica del concepto de víctima, a la luz de la filosofía de Spinoza, puede ofrecer perspectivas de análisis novedosas para intervenir en los debates acerca del fenómeno victimal.

En el ámbito judicial se denomina víctima a la persona involucrada en un conflicto cuyos derechos fueron directamente afectados por un comportamiento sancionado por las leyes penales.

En el discurso jurídico hegemónico la noción de víctima comporta connotaciones negativas y sacrificiales, asociadas a criterios de atribución de victimidad socialmente establecidos, esencialistas y estereotipados. Definidos negativamente, en función la privación de determinados derechos, en el lenguaje de la carencia, los sujetos victimizados aparecen así reducidos a la dimensión de la impotencia frente al suceso lesivo;

con lo cual quedan solapadas las causas determinantes del fenómeno victimal, el contexto conflictivo y sus dinámicas. Así, definidos por la impotencia, subestimada toda posibilidad de acción, la *víctima* queda a merced de la restitución estatal de sus derechos, mediada por la intervención tutelar del sistema de justicia.

Con una fuerte incidencia en los procesos de victimación, estas conceptualizaciones legitiman una terapéutica de la carencia, circunscriben la intervención de los operadores jurídicos a una recomposición precaria de las facultades afectadas, que se desentiende de la potencia de obrar de los sujetos victimizados para operar sobre sus propias condiciones de existencia. Los procesos de victimación se integran así a los dispositivos de reproducción de las condiciones de dominación.

En esta línea, los desarrollos normativos se han ocupado de dotar a las personas victimizadas de un conjunto de garantías y derechos instrumentales, formalmente enunciados en las legislaciones procesales, en procura de la recomposición de los derechos fundamentales afectados. Estas facultades procesales tienen sin embargo un correlato operativo limitado, en la medida en que las relaciones de dominación se mantienen inalteradas.

Al mismo tiempo, la investidura de víctima requiere el cumplimiento de condiciones institucionalmente establecidas, fuertemente determinadas por los estereotipos victimales que circulan en la sociedad, que pueden ser incompatibles con los procesos de desvictimación. Estas mediaciones institucionales, al reforzar aquellos estereotipos, pueden agravar el aislamiento social.

En suma, la atribución institucionalizada de victimidad acaba reforzando discursivamente determinadas posiciones subjetivas en un sistema cerrado sobre sí mismo, sin ofrecer vías institucionales eficaces para recomponer los vínculos comunitarios afectados por el conflicto de base. Al desactivar las estrategias de acción colectiva, los dispositivos institucionales de tratamiento de las víctimas operan cancelando toda impugnación de las relaciones de dominación; de hecho, contribuyen a su reproducción; son su correlato en el sistema de justicia.

Desde una perspectiva más amplia, el discurso jurídico puede retroalimentar un conjunto de prejuicios y operaciones de la buena conciencia acerca de las víctimas, que apelan a los afectos pasivos y fluctuantes

(compasión, consternación, etc.), que sientan las bases legitimantes del neopunitivismo que hegemoniza el discurso victimal, colocando en el centro de las discusiones político-criminales la profundización de «la lucha contra la delincuencia».

A merced de las derivas punitivistas, las intervenciones sobre las víctimas al interior de los sistemas de justicia de este modo adquieren un valor meramente instrumental referido al fenómeno criminal, disociado de las causas de la criminalidad.

En tales condiciones, las intervenciones sobre los sujetos y grupos victimizados en el ámbito de los procesos judiciales quedan supeditadas a determinadas causas externas, tributarias de las necesidades represivas del sistema de dominación.

II. Las concepciones jurídicas dominantes acerca de los procesos de victimización han solapado dos aspectos del fenómeno victimal mutuamente implicados, sobre los cuales me parece importante centrar el análisis, acudiendo para ello a las herramientas conceptuales de la filosofía de Spinoza.

Orientadas por abordajes institucionales de corte tutelar, en primer lugar, estas concepciones subestiman toda indagación acerca de la *potencia de las víctimas*[1]; en segundo lugar, tienden a encubrir las causas determinantes de la victimización[2].

Con el ingreso de las víctimas al sistema de justicia, los procesos de victimización adquieren una fuerte impronta formal. Los mecanismos institucionales requieren que las víctimas sean investidas como tales, en determinadas condiciones de legibilidad (Trouillot, 2001, pp. 125-138), generalmente fundadas en criterios normativamente instituidos, funcionalmente asociados a los discursos victimales dominantes, a la idea de víctima sacrificial.

---

1 El enfoque en la inscripción formal de los sujetos victimizados en los dispositivos institucionales, de manera disociada del conflicto de base y de las relaciones de dominación, encubre las causas determinantes de la victimación y por consiguiente se cancela toda posibilidad de operar sobre ellas.

2 El enfoque en la inscripción formal de los sujetos victimizados en los dispositivos institucionales, de manera disociada del conflicto de base y de las relaciones de dominación, encubre las causas determinantes de la victimación y por consiguiente se cancela toda posibilidad de operar sobre ellas

Este tipo de aproximaciones producen efectos concretos de aislamiento en los sujetos victimizados. No solo debido a la disociación del conflicto de base, sino también por la cancelación de espacios de sociabilidad.

En su sentido más fuerte, la investidura de víctima entraña una exclusión de determinadas esferas de la vida comunitaria, ideológicamente sublimada en su dimensión sacrificial y expiatoria. La experiencia victimal se presenta como un fenómeno de la otredad, que no nos interpela ni nos compromete, ajeno a nuestras comunes condiciones de existencia. Estableciendo una distancia social del conflicto, el dispositivo victimal insinúa la ruptura del tejido comunitario, nos ofrece una justificación tranquilizadora para desentendernos de las víctimas.

En su dimensión comunitaria, los procesos de victimación así concebidos implican fenómenos de descomposición de los vínculos comunitarios, por la cancelación de partes constitutivas de la comunidad.

En este punto cobra relevancia la advertencia metodológica de Spinoza en el prefacio de la tercera parte de la *Ética*, donde impugna que el ser humano sea concebido desde la perspectiva limitada de su singularidad, como un imperio dentro de un imperio; y en cambio, plantea la necesidad comprenderlo en la unidad de las leyes de la naturaleza, entre ellas las que gobiernan los procesos sociales (2000, p. 125).

En este análisis, comprender las causas de la victimación requiere desmontar la investidura de la víctima, los dispositivos que la instituyen como tal, y el régimen de afecciones asociado. En otras palabras, se trata de recorrer el camino inverso del aislamiento de los sujetos y grupos victimizados, centrando la mirada en los procesos de producción de comunidad, cuya expresión política singular se cifra en la noción de ciudadanía.

Esta propuesta requiere del reconocimiento de los sujetos victimizados en sus concretas relaciones de subalternidad, para resituarlos en el seno del conflicto e intervenir sobre las causas externas que obturan su potencia de obrar y de pensar, entendiendo la desvictimación como un proceso de desactivación de los dispositivos estatales de aislamiento, de producción y restitución de ciudadanía, que tiene lugar en el seno de los sistemas de justicia.

Con su ontología afirmativa y relacional Spinoza nos ofrece algunos puntos de partida para emprender este proyecto. Como primera medida, a partir de una antropología basada en su concepción de los seres humanos como modos finitos, definidos por su grado de potencia (o *conatus*), su propuesta teórica permite reponer la idea de *potencia de las víctimas*.

Al postular que la esencia de los modos finitos consiste en todo lo que pueden, Spinoza identifica con notable actualidad potencia y derechos (*ius sive potentia*), con lo cual prefigura la idea moderna de derechos humanos, entendidos como derechos inherentes a la persona, anteriores al estado civil. Esta concepción afirmativa de los sujetos como potencias singulares, contrapuesta a las concepciones sacrificiales y expiatorias de la víctima, ofrece nuevas alternativas para pensar los diseños institucionales. En la medida en que el enfoque recupera la potencia de obrar de los sujetos y grupos victimizados, ilumina todo cuanto ellos pueden; con lo cual se abre la posibilidad de desmontar aquellos dispositivos fundados en la impotencia humana[3], que sustituyen la potencia de obrar por la intervención tutelar estatal, bajo un régimen de afecciones pasivas.

En el prefacio de tercera parte de la *Ética*, Spinoza se refiere a las causas de la impotencia de los seres humanos, confuta que se atribuyan a un vicio de la naturaleza humana y advierte la necesidad de estudiar la naturaleza en su conjunto y la fuerza de los afectos, con lo cual coloca el foco del análisis en la dimensión transindividual (2000, p. 125). A continuación, en la proposición séptima de la cuarta parte plantea que los afectos se vencen por otros afectos, de signo contrario y más fuerte[4]. Con base en este señalamiento, recuperando su propuesta del prefacio de la tercera parte de la *Ética* que propone considerar las acciones y los apetitos humanos como si se tratara de líneas, planos o cuerpos (Spinoza, 2000, p. 126), podemos considerar los procesos de desvictimación en toda su dimensión intersubjetiva, como una *física de los afectos*.

---

3 En el prefacio de la cuarta parte de la *Ética*, Spinoza la define en términos de esclavitud: «A la impotencia humana de moderar y reprimir los afectos le llamo esclavitud; pues el hombre que está sometido a los afectos, no se pertenece a sí mismo, sino a la fortuna, de cuya potestad depende de tal suerte que muy a menudo, aun viendo lo que le es mejor, se ve forzado a seguir lo peor» (Spinoza, 2000, p. 183).

4 «Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto a reprimir» (Spinoza, 2000, p. 190).

Un programa emancipatorio, centrado en la afirmación de la *potencia de las víctimas,* tendría que permitir operar sobre las causas externas configurativas de la posición de víctima, sobre las relaciones de subaltenidad/dominación, dando paso a la dimensión plenamente social y política del abordaje de los procesos victimales.

En la filosofía de Spinoza, los derechos expresan la potencia de los modos finitos humanos, de manera que debemos aproximarnos a la singularidad de los sujetos y grupos victimizados desde este punto de vista, para comprender que la vulnerabilidad que los define no puede ser entendida como equivalente de mera pasividad -toda la ontología espinozista impugna esta equivalencia-; antes bien, esa vulnerabilidad debe ser concebida como afectación por otros cuerpos, lo que remite a sus condiciones materiales de existencia y a la (re)producción de las relaciones de dominación. La vulnerabilidad inherente a los modos finitos humanos en todo caso constituye el punto de partida para emprender el programa de composiciones de las potencias singulares y colectivas, cuyo despliegue puede tener lugar en los procesos de justicia, a partir de una indagación crítica en torno a las causas de la impotencia.

A contrapelo de las propuestas asociadas a las nociones sacrificiales y expiatorias de la víctima, que cargaban en el individuo aislado la tarea de dejar de ser víctima, el desafío aparece ahora colocado en la dimensión transindividual, social y política, en la propia comunidad y sus instituciones, en cuyos ámbitos debe procurarse la recomposición de los derechos de los sujetos victimizados, a través de mecanismos institucionales capaces de generar encuentros que incrementen la *potencia de las víctimas*, según la física de los afectos.

En la formulación de este programa político-institucional, adquiere relevancia la noción de reconocimiento, que habilita una vinculación en términos afirmativos de los sujetos, no sometida a las pasiones, sino guiada por la razón. Spinoza demuestra que «[…] los hombres, en cuanto que viven bajo la guía de la razón, sólo hacen necesariamente aquellas cosas que son necesariamente buenas para la naturaleza humana y, por tanto, para cada hombre, es decir […], aquellas que concuerdan con la naturaleza de cada hombre. Y, por consiguiente, los hombres también concuerdan siempre necesariamente entre sí, en cuanto que viven bajo la guía de la razón» (2000, p. 2005). Con lo cual nos propone una filosofía del reconocimiento (Tatián, 2012, pp. 63-75) que sienta las bases para la composición de una potencia común, cuya expresión política

más acabada es la noción de *potencia de la multitud* (Spinoza, 2011, p. 361).

Esta común recomposición de los afectos, que permitiría revertir las causas de la impotencia de los sujetos victimizados, se asienta en la idea de que la potencia de obrar y de pensar será tanto mayor cuanto más ricas y complejas sean las relaciones con otros cuerpos (Spinoza, 2000, p. 266), el sistema de afecciones. Antes que una terapéutica individual, por lo tanto, dejar de ser víctima consiste en recuperar la común potencia afirmativa de los lazos sociales para producir comunidad, volviendo al momento político originario e inmanente que instituye la potencia de la multitud.

A través de los encuentros con los otros, el derrotero está marcado por sucesivos ajustes en la experiencia de las pasiones triste (aquellas que disminuyen la potencia singular) y las pasiones alegres (aquellas que la incrementan), que pueden conducir por vía de la razón a la acción fundada en la potencia interna, libre y autónoma, capaz de componerse con el orden de las causas externas, reconfigurando las relaciones de subalternidad/dominación.

III. Aunque no sin ambivalencias, las mediaciones institucionales de los sistemas de justicia, orientadas a la composición democrática de las potencias de los sujetos y grupos victimizados, pueden ofrecer instancias de producción de comunidad con efectos productivos de nuevas subjetividades. En la incorporación de asociaciones de víctimas a los procesos de justicia hay un punto de partida para un programa democrático de reformas judiciales en ese sentido. En nuestro país el ejemplo más relevante ha sido la experiencia que dejaron las demandas de justicia de las organizaciones de derechos humanos con motivo de los crímenes del terrorismo de estado. Esa experiencia produjo efectos concretos en los sistemas de justicia, observables en las reformas procesales más avanzadas referidas al tratamiento de las víctimas. Así el caso del nuevo código procesal penal federal (2014), que reconoce derechos y facultades procesales a asociaciones especializadas en la representación de víctimas, con mayor capacidad para incidir en los procesos judiciales y en los sistemas de justicia en general.

Concebidos como instancias de reconocimiento y composición de las potencias singulares, desde la perspectiva de las víctimas, los procesos de justicia pueden instituirse como ámbitos propicios para el despliegue de

la experiencia colectiva -y política- que constituye cuerpos plurales más potentes, cuyas partes constitutivas (los sujetos victimizados) pueden alcanzar composiciones subjetivas cualitativamente distintas, capaces de reconfigurar las relaciones de subalternidad/dominación.

En la experiencia colectiva los sujetos y grupos victimizados se reconocen como víctimas para dejar de serlo. Al participar comunitariamente de una vida activa y emancipatoria, como partes intensivas de la potencia democrática de la multitud, recuperan su potencia política originaria en su dimensión subjetiva. Esta nueva subjetividad se instituye en la *potencia de las víctimas*.

Referencias bibliográficas

Spinoza, Baruch (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editorial Trotta.

Spinoza, Baruch (2011). *Tratado Político.* Madrid: Gredos.

Tatián, Diego (2012). *Spinoza, El don de la filosofía.* Buenos Aires: Colihue.

Trouillot, M. (2001). The Anthropology of the State in the Age of Globalization. Close Encounters of the Deceptive Kind. *Current Anthropology*, vol. 42 (1), 2001.

Entre leyes y dictámenes: la imaginación como ayuda a la razón en la quinta parte de la *Ética*

Luís César Guimarães Oliva (USP)1

Los llamados dictámenes de la razón aparecen en el escolio de la proposición 18 de la parte IV de la *Ética* (Spinoza, 1998, pp. 305-308), luego de que el primer bloque de proposiciones explora las fuerzas de los afectos. La siguiente etapa de la parte IV estará dedicada a la virtud, presentando en detalle lo que conviene a la razón humana, es decir, qué afectos convienen y cuáles son contrarios a las leyes racionales. Esto será objeto de un largo recorrido demostrativo, pero Spinoza decide anticipar brevemente, en el escolio de la proposición 18, lo que se explicará más adelante. Es en este punto, entre la exposición de la fuerza de las pasiones y la de la virtud, que aparecerán los dictámenes de la razón.

El punto de partida de esta presentación es que la razón no postula nada contra la naturaleza. Después de todo, ¿qué es la razón? Es la ac-

1 Esta pesquisa tuvo suporte de la Fapesp (proc. 2018/19880-4).

ción de la mente, que a su vez es un modo del atributo pensamiento. Es decir, la mente es natural, la razón es natural, así que ambas son naturaleza. Para postular algo contra la naturaleza, la razón tendría que pertenecer a un sujeto sustancial, como el yo cartesiano, separado de la naturaleza entendida como sustancia extensa. Sin embargo, como no hay pluralidad sustancial en Spinoza, la razón no se desliga de la naturaleza en general, por lo que no puede postular nada contra ella. Aún más, la razón no opone nada a la naturaleza particular de una cosa, así que no puede darnos un precepto que vaya contra nuestro propio bienestar. Eso quiere decir que la razón postula que cada uno se ame a sí mismo y busque lo que le es útil. No lo que le parece útil sin serlo, algo que a veces se nos ocurre por imaginación, sino lo que es realmente útil, es decir, lo que lleva al hombre a una mayor perfección o realidad. Vemos, pues, que el presupuesto de todos los preceptos de la razón, ya implícito en la idea de que la razón no postula nada contra la naturaleza, es el *conatus* o esfuerzo mismo por conservar su ser. No es una ley o un deber externo a la naturaleza de la cosa, sino la realidad fáctica misma de las cosas como *conatus*.

A partir de lo dicho podemos ver que, al hablar de los dictámenes de la razón, Spinoza no está proponiendo una ética normativa al estilo cristiano, aunque la imaginación pueda experimentar estos preceptos, que son datos reales, como si fueran leyes externas a las cosas. Es necesario que cada uno busque su utilidad, tanto como es necesario que el todo sea mayor que la parte o cualquier otro principio geométrico, ya que, como mostró la parte tercera, las cosas pueden ser destruidas solamente por causas externas. Si no hay destrucción interna, la cosa misma sólo puede ser un esfuerzo de conservación. La virtud, a su vez, se define como la facultad del hombre de hacer lo que le viene únicamente de su naturaleza. Como su naturaleza es un esfuerzo de conservación, se sigue, como primer dictamen de la razón, que el fundamento de la virtud es el propio *conatus*. Como segundo dictamen, se sigue que la virtud debe buscarse por sí misma, no siendo medio o condición de otra cosa que la justifique. La virtud no es un ideal o un fin externo, sino que es el *conatus* mismo como causa adecuada. En resumen, el principio general de los preceptos es un dato de la realidad, el *conatus*. Los supuestos dictámenes no son deberes, sino hechos, o mejor dicho, relaciones necesarias entre hechos, que se reducen a un hecho fundamental, el propio *conatus*.

Podemos preguntarnos por qué Spinoza emplea la idea de precepto o prescripción de la razón. Lo hace porque los dictámenes son la forma en que la imaginación ve las leyes necesarias de la vida afectiva. Sin embargo, si esta visión se distorsiona, no deja de tener un significado importante. El desorden afectivo de la imaginación sólo puede enfrentarse a la fuerza estabilizadora de la razón como a una imposición externa, por lo que la apariencia de «dictamen» o «mandamiento», dentro del contexto polémico de los escolios, es perfectamente coherente, especialmente cuando se opone a los dictámenes de la creencia supersticiosa a partir de la cual se hizo necesario este escolio.

Si en la parte IV los dictámenes aparecen después de exponer las fuerzas de las pasiones, en la parte V reaparecen en medio de un avanzado proceso de reestructuración racional del orden afectivo que culminará en la presentación del Amor a Dios. La proposición 10 indica que «mientras no nos dominen afectos contrarios a nuestra naturaleza, tenemos la potestad de ordenar y concatenar las afecciones del Cuerpo según el orden própio del entendimiento» (Spinoza, 1998, p. 396). Ya el escolio dice que mientras tengamos este poder de concatenar afectos, podemos evitar afectos malos o contrarios. Esta reciprocidad se funda en la proposición 7, según la cual la fuerza de los afectos derivados de la razón proviene del alimento continuo que surge de la contemplación de las propiedades comunes de los cuerpos en cada objeto singular. A diferencia de lo que vimos al principio de la parte IV, aquí los afectos derivados de la razón forman una red afectiva mucho más resistente a las amenazas de los afectos malos y contrarios, que tenderán, por su carácter fortuito e irregular, a adaptarse a la red formada por los afectos derivados de la razón, a menos que los afectos pasivos contrarios formen otra red más fuerte, en el fenómeno que conocemos como superstición.

En resumen, el pleno conocimiento de nuestros afectos permitiría la formación de una red casi infranqueable contra los afectos contrarios. En este contexto, se creería que los dictámenes se volverían innecesarios. Sin embargo, reaparecen en el escolio con la función de mostrar cuál es la conducta más razonable mientras no se complete el proceso de estabilización de los afectos, es decir, mientras no tengamos un conocimiento perfecto de los afectos. En la parte IV vimos cómo los llamados dictámenes de la razón perdieron el sentido de prescripciones externas que imponen un deber a las cosas y se revelaron como leyes necesarias derivadas del *conatus*. La novedad aquí es mostrar cómo estos

y otros aparentes preceptos deben ser tratados imaginativamente como si fueran verdaderos preceptos, con vistas a lograr la estabilización de la vida afectiva. Es decir, mientras que en la parte IV la prescripción es la forma inevitablemente distorsionada en que la imaginación ve las leyes racionales, en la parte V Spinoza *prescribe* explícitamente el uso del formato de prescripción para dar fuerza imaginativa al conocimiento de estas leyes:

Así, pues, lo mejor que podemos hacer mientras no tengamos un conocimiento perfecto de nuestros afectos, es concebir una norma recta de vida, o sea, unos principios seguros, confiarlos a la memoria y aplicarlos continuamente a los casos particulares que se presentan a menudo en la vida, a fin de que, de este modo, nuestra imaginación sea ampliamente afectada por ellos, y estén siempre a nuestro alcance (Spinoza, 1998, p. 397).

Los dictámenes de la razón contienen leyes generales que expresan propiedades comunes de las cosas con nosotros. Pero, además de subsumir individuos y situaciones bajo leyes generales, Spinoza propone formular estas leyes como dogmas, retenerlas en la memoria a través de una aplicación constante y asociarlas imaginativamente a situaciones similares.

Veamos los ejemplos de Spinoza:

Hemos establecido, entre los principios de la vida (ver proposición 46 de la parte IV con su escolio), que el Odio debe ser vencido por el Amor o la Generosidad, y no compensado con Odio. Ahora bien, para tener siempre presente este precepto de la razón cuando nos sea útil, debe pensarse en las ofensas corrientes de los hombres, reflexionando com frequencia acerca del modo y el método para rechazarlas lo mejor posible mediante la Generosidad, pues, de esta manera, uniremos la imagen de la ofensa a la imaginación de ese principio, y podremos hacer fácil uso de él (Spinoza, 1998, p. 397).

Ahora bien, el enunciado de la mencionada proposición 46 de la parte IV no tenía forma de prescripción, sino de ley general: quien vive bajo la razón se esfuerza por compensar el Odio con el Amor o la Generosidad. La transformación de esta ley en precepto o dogma de vida depende de que la imaginación se incline sobre una afirmación racional. Convertida en precepto, esta afirmación puede asociarse imaginativa-

mente a la imagen de las injurias, junto a la imagen de su superación por la Generosidad.

Esto no es lo único que se puede hacer para combatir el odio: el escolio trae otros recursos para aplicar la imaginación a la razón y las propiedades comunes a los casos particulares, aumentando la eficacia de esa lucha, pero todos son leyes derivadas directa o indirectamente de la doctrina del *conatus*, y pueden traducirse imaginativamente en prescripciones y aplicarse a casos particulares. El resultado de esto no es la supresión total del Odio, sino que este ocupará una parte mínima de la imaginación, después de que su impacto imaginativo y afectivo se haya reducido significativamente por esos recursos. De esta manera, el Odio que resulta de la injuria, si no desaparece, se vence fácilmente. Es decir, viene a parecerse a los afectos inciertos y vagos que no están a la altura de los afectos ordenados para el intelecto, como se dijo al comienzo del escolio. El mismo razonamiento se aplica a la Ira. Al Miedo se encuentra remedio en la Firmeza que es, como la Generosidad, un afecto racional, pero aquí no es por la razón que Spinoza busca los efectos de la Firmeza, sino por la aplicación de la imaginación: «Del mismo modo, para dominar el Miedo se ha de pensar en la firmeza; esto es, debe recorrerse a menudo con la imaginación la lista de los peligros corrientes de la vida, pensando en el mejor modo de evitarlos mediante la presencia de ánimo y la fortaleza» (Spinoza, 1998, p. 398).

Sin embargo, en este proceso de articular y memorizar imágenes para aumentar el poder de la mente sobre los afectos, hay un detalle importante: «al ordenar nuestros pensamientos e imágenes, debemos siempre fijarnos en lo que cada cosa tiene de bueno, para, de este modo, determinarnos siempre a obrar en virtud del afecto de la alegría» (Spinoza, 1998, p. 398). La red imaginativa que permitirá la moderación de los afectos no puede guiarse por lo negativo, sino por lo positivo, so pena de inviabilizar la racionalidad en lugar de favorecerla, de alimentar la contrariedad afectiva en lugar de reducirla. Los que están más centrados en el abuso del afecto son los más perturbados de espíritu, es decir, los más sujetos a las pasiones

A diferencia de estos «perturbados», que se sumergen en los excesos al predicar la moderación, tenemos a los que, sin ser aún plenamente libres o racionales, ya están guiados por un afecto que conviene a la razón y que los inclinará a la moderación, el Amor por la Libertad:

Así, pues, quien procura regir sus afectos y apetitos conforme al solo amor por la libertad, se esforzará cuanto pueda en conocer las virtudes y sus causas, y en llenar el ánimo con el gozo que nace del verdadero conocimiento de ellas, pero en modo alguno se aplicará a la consideración de los vicios de los hombres, ni a hacer a estos de menos, complaciéndose en una falsa apariencia de libertad (Spinoza, 1998. p. 399).

El amor es la alegría asociada a la idea de una causa externa, en este caso, la libertad. Esto significa que la libertad es vista como una causa de aumento de potencia por parte del amante, quien por lo tanto promueve la existencia del amado, es decir, de la libertad misma. Este afecto funciona como una razón embrionaria, en tanto mueve al hombre hacia la racionalidad, hacia la acción y la autonomía, todos sinónimos de Libertad, sin ser todavía exactamente todos ellos. Por lo tanto, en lugar de simplemente reordenar los afectos según el orden del intelecto, este hombre que no es completamente libre, aunque ama la libertad, apelará a la imaginación de los preceptos de la razón. Se esforzará por conocer las virtudes, es decir, la potencia racional y sus causas; conocimiento que, una vez obtenido, lo llena de alegría. Pero lo hace, como dice el escolio, «cuanto pueda», limitación que indica la exterioridad entre esta libertad y el amante, a diferencia de aquella libertad que se identificará con el Amor intelectual de Dios. Por otro lado, el amante de la libertad se niega a buscar la moderación imaginando los vicios y la difamación de los hombres, que son inseparables del engaño del libre albedrío, es decir, el amante de la libertad se niega a imaginarse a los demás y a sí mismo como si fueran causas de sí mismos. Este engaño es el falso tipo de libertad que los moralistas creen poseer. Tal goce de la falsa libertad del hombre que se imagina dotado de libre albedrío es, a pesar de ser gozoso, un afecto contrario al Amor por la Libertad, precisamente porque este tiende a algún conocimiento de las causas, por inadecuado que sea, es decir, tiende a la imaginación de sí mismo y de los demás como necesarios y causalmente articulados con otros hombres. El goce de la falsa libertad, por la misma razón, se opone también a los intentos de imaginar los preceptos de la razón y aplicarlos a casos particulares, ya que esto, aunque sea en un plano imaginario, revelaría los actos humanos como necesarios y causados.

Pero hay que insistir en que, aunque pueda decirse que es una razón embrionaria, el Amor por la Libertad no es la Libertad o la racionalidad misma, como confirma el final del escolio: el imperio de la razón aún

no ha llegado, aunque está en camino. Es en este camino que se hace necesario el ejercicio imaginario de los dictámenes de la razón, al menos hasta que el conocimiento de los afectos llegue al punto en que el Amor de la libertad pueda ser sustituido por el Amor de Dios, que la imaginación sea comandada por la razón y que las leyes de la naturaleza puedan despojarse de la apariencia de dictámenes.

Referencias bibliográficas

Spinoza, B. (1998). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Vidal Peña. Alianza Editorial, 1998.

Hacia una ética que pondera la vida desde la propia potencia:

voluntad de poder y conatus

Marcia Serino (UBA)

Introducción

La presencia del pensamiento spinoziano en la filosofía de Nietzsche no resulta, en principio, tan evidente. Sin embargo, es posible identificar elementos en común y puntos de contacto entre ambos, que se vinculan con el universo ético que cada uno de estos filósofos propone. Lo cierto es que el primero en haber reconocido esta afinidad fue el mismo Nietzsche. A finales de julio de 1881, declaró enfáticamente su admiración por Spinoza en una carta dirigida a su amigo Franz Overbeck luego de que éste le proporcionara la obra de Kuno Fischer sobre historia de la filosofía moderna:

> «¡Estoy absolutamente asombrado, encantado! ¡Tengo un predecesor, y además, de qué clase! Spinoza me era casi desconocido: que ahora haya sentido el deseo de leerlo, ha sido un "acto instintivo". No sólo su planteamiento general coincide con el mío –hacer del conocimiento el afecto más potente–, sino que además me reconozco en cinco puntos fundamentales de su doctrina; este pensador, el más singular y aislado, es el más cercano a mí justo en estas cosas: él niega el libre albedrío, los fines, el orden moral del mundo, el inegoísmo y el mal. Aunque las diferencias son naturalmente enormes, tienen más que ver con la diversidad de las épocas, de la cultura y de la ciencia. In summa: Mi soledad, que tantas y tantas veces, como ocurre a grandes alturas, me ha quitado la respiración y ha hecho que me brotara sangre, ahora al menos, es una soledad de a dos. Es maravilloso!» (Nietzsche, 1999, p.168).

De estos cinco puntos en común que Nietzsche menciona, nos interesa especialmente la negación del orden moral del mundo. Ambos autores ponderan una ética afirmativa de la vida y repudian la estructura moral erigida por el Bien y el Mal, valores que han sido transmitidos como absolutos a través de la historia de la religión judeocristiana y de la tradición filosófica. A partir de esta denuncia compartida por ambos autores, el presente trabajo propone encontrar líneas de acercamiento y vinculación entre la concepción de *conatus* en Spinoza y de voluntad de poder nietzscheana como superación de dicha metafísica y moral tradicional.

Inmanencia frente a la trascendencia y sus consecuencias en el plano ético: la ficción del bien y el mal

Sabemos que la concepción ontológica del universo que ha recorrido la historia de la filosofía se basa en la trascendencia: la idea de que existe un mundo verdadero, inteligible y perfecto frente a otro ilusorio, sensible y fenoménico. En *El crepúsculo de los ídolos,* Nietzsche halla esta dualidad básicamente en tres hitos: en un primer momento fundacional coloca al platonismo, es decir, a Platón como padre de la gran fábula que cons-

truye un mundo «verdadero» en oposición a un mundo «aparente». En un segundo momento, esta oposición se desplaza hacia el cristianismo, pero expresada en términos de «paraíso» e «infierno» respectivamente. Por último, encontramos esta institución de lo verdadero por sobre lo falso en Kant a partir de la dualidad conceptual *noúmeno-fenómeno.* Nietzsche señala que estos tres momentos son parte de una misma historia, a saber: la historia de un error. Esta herencia histórico-filosófica es, para el autor, un síntoma de vida decadente, es decir, una expresión de aquello que atenta contra la afirmación de la vida, que desvaloriza el único mundo que existe y nuestra experiencia terrena.

El monismo spinoziano, por otra parte, que implica la indistinción jerárquica cuerpo-mente, y la existencia de una única sustancia expresada en infinitos atributos, invalida la dualidad ontológica que supone una realidad más perfecta y trascendente. Propone, en cambio, que el universo que existe en la duración, habitado por seres finitos, es expresión necesaria de la esencia de Dios, y, por tanto, real y efectivo. A partir de su emblemática cita *Deus sive natura,* que establece la identidad entre Dios y la Naturaleza, nuestro autor postula una radical inmanencia de lo finito en lo infinito, esto es, del mundo en Dios, y se aparta por completo de una concepción creacionista y trascendente. «Carece de sentido concebir la potencia creadora de Dios como si consintiera la posibilidad de crear mundos distintos del real y efectivo, pues ello implicaría que Dios en cuanto creador no es coextensivo con lo creado» (Hampschire, 1982, p.41).Así, aunque desde enfoques y fundamentos muy diferentes, vemos cómo ambos autores se oponen a la idea que supone la imperfección del mundo que habitamos en contraposición a uno certero e inaccesible para nuestros sentidos, colocándose de este modo en el terreno de una filosofía inmanente.

La dualidad metafísica tradicional hasta aquí señalada, encuentra su expresión en el ámbito moral a través de la ficción del Bien y el Mal. Exclama Nietzsche: «En verdad, yo os digo, ¡un bien y un mal que fuesen imperecederos - no existen! Por sí mismos deben una y otra vez superarse a sí mismos» (Nietzsche, 1972, p.177). Según Spinoza, es absurdo concebir la existencia de lo «bueno en sí», ya que se trata en realidad de nociones que formamos porque comparamos unas cosas con otras. Algo bueno sólo puede ser pensado en términos de «bueno para algo», y lo que es bueno en un aspecto, necesariamente será malo y perjudicial en otro (Spinoza, 2012, p.153).

Hacia una *nueva* ética superadora: *Conatus* y voluntad de poder

En Nietzsche, el abandono de las coordenadas clásicas supone la apuesta por una filosofía que se abre a la pluralidad y a la potencia de la creación (Cano, 2015, p.18). Más allá de nuestro instinto o necesidad de veracidad heredada, nos encontramos con aquello que es capaz de determinar las condiciones de conservación, de autoafirmación y de selección de un modo de vida: la voluntad de poder. Desde un sentido metafísico, se trata de la fuerza o trasfondo inmanente que se encuentra detrás de todas las cosas, de aquello que provoca la transformación y el movimiento constante de la realidad supeditada siempre al combate y al devenir: «He aquí mi universo dionisíaco que se crea y destruye eternamente, sin fin, … ¿queréis un nombre para este universo? Este mundo, es el mundo de la voluntad de poder. Y ustedes mismos son voluntad de poder y ninguna otra cosa» (Nietzsche, 1973, p.120-122).

El martillazo nietzscheano que destruye el paradigma veritativo debe dar lugar, en cambio, a la reinvención de un proceso de selección de perspectivas en virtud del cual podamos mantenernos con vida; incluso «la falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra el mismo […]. La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida, la conserva, quizá incluso selecciona la especie» (Nietzsche, 1997, p.24).

En Spinoza, encontramos el instinto de conservación de la vida a través del concepto de *conatus*: el esfuerzo con que cada cosa persevera en el ser; es decir, la fuerza en virtud de la cual cada cosa en particular, en cuanto está a su alcance, persevera en la existencia. Sabemos que también es la potencia de actuar de un cuerpo y la esencia actual y efectiva de cualquier ser en cuanto existente en la duración. Ahora bien, el *conatus* está intrínsecamente relacionado con los afectos, los cuales determinan la variación de la potencia con que se ejecuta dicho esfuerzo, ya que éstos pueden generar tanto el aumento como la disminución de la misma; en palabras de Spinoza: «Por afecto entiendo las afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones» (Spinoza, 2012, p.114).

Las ideas de estas afecciones permiten al alma -según la proposición 9 de la parte III de la Ética- ser consciente de su propio esfuerzo por

perseverar, independientemente de tener ideas adecuadas o inadecuadas. Sabemos que cuando este esfuerzo se refiere solamente al alma, Spinoza lo llama *voluntad*, y cuando se refiere al alma y al cuerpo, lo llama *apetito*. Los seres humanos, cuando son conscientes del mismo, además tienen *deseo*; de modo que el *deseo* no es otra cosa que el *apetito* acompañado de la conciencia del mismo.

En síntesis, nuestro autor postula un *conatus* referido al alma y al cuerpo, que cuando adquiere conciencia, se torna *deseo*. En la misma proposición, Spinoza establece que es el deseo lo que nos motiva a juzgar que algo es bueno y no que apetecemos o deseamos algo porque juzgamos previamente que es bueno.

Si bien Nietzsche no distingue entre un apetito consciente e inconsciente, el deseo como motor de actividad del ser humano es central en su pensamiento, ya que permite no sólo la conservación, sino también el constante movimiento y el aumento del quantum vital. Asimismo, podemos vincular esta idea de deseo con su imperativo del eterno retorno: «Obra de tal modo que puedas *querer* tu acto eternamente». Puesto que el tiempo es para Nietzsche circular e infinito, las acciones y sucesos de nuestra vida se repetirán cíclica y eternamente. Además de este sentido cosmológico o metafísico, el eterno retorno, inseparable de la voluntad de poder en tanto fuerza cinética de la realidad, es también en la esfera moral el poder desear que nuestros instantes finitos se tornen infinitos en plenitud: otra expresión de la voluntad afirmativa de la vida como pilar constitutivo de su propuesta ética.

Como hemos visto hasta aquí, el parámetro que debe guiarnos para considerar el carácter «favorable» o «desfavorable» de algo es si un afecto y la idea sobre dicho afecto, aumenta o disminuye nuestra potencia de actuar, y no, en cambio, si es aprobada o exaltada por cierta escala de valoración externa e inmutable –o momificada– como diría Nietzsche.

En Spinoza, sabemos que la alegría es un tipo de afecto que aumenta la potencia ya que da paso de una perfección menor a una mayor, y, que, por el contrario, la tristeza disminuye la potencia de actuar de un cuerpo, ya que se trata del paso de una perfección mayor a una menor. Debemos entonces propiciar los encuentros que convienen a nuestra propia naturaleza, evitando las pasiones tristes, es decir, aquellas que nos quitan o restan capacidad de actuar y que, por ende, disminuyen

nuestra potencia y nuestro esfuerzo por perseverar en el ser, en la existencia. En palabras de Spinoza:

> "Por bien entiendo aquí todo género de alegría, y además todo lo que conduce a ella y principalmente lo que satisface un anhelo, cualquiera sea éste. Por mal, en cambio, todo género de tristeza y principalmente lo que frustra un anhelo" (Spinoza, 2012, p.145).

Ambos autores se colocan en las antípodas de las pasiones «tristes» y de aquellos valores que han sido especialmente alabados por la religión cristiana, como el arrepentimiento, la conmiseración, la piedad y el padecimiento a causa de circunstancias ajenas a nosotrxs mismxs. Para Nietzsche, no son otra cosa que expresiones de debilidad, mientras que para Spinoza representan caminos que conducen a la impotencia en tanto expresan una imposibilidad de comprender, e implican, además, dejarse influenciar por causas externas. Sobre el arrepentimiento afirma que quien lo ha hecho es «dos veces miserable o impotente» y sobre la conmiseración que es «de por sí mala e inútil» (Spinoza, 2012, p.222-225). Hacia el final de la proposición XXI de EIII, la define como una forma o tipo de tristeza, y como tal, se trata del pasaje hacia una perfección menor, : «…en cuanto una cosa está afectada de tristeza, en esa medida se destruye, y ello tanto más cuanto mayor es la tristeza que la afecta. Y de esta suerte, quien imagina lo que ama afectado de tristeza, será también afectado de tristeza, y tanto mayor cuanto mayor fuere dicho afecto en la cosa amada» (Spinoza, 2012, p.132). En definitiva, todas estas pasiones son contrarias a la preservación de nuestro ser y provocan entonces una disminución de nuestra potencia de obrar. El autoestima, el contento de sí mismo, es, según nuestro autor, lo más alto que podemos esperar.

En *El Anticristo*, Nietzsche sostiene que al cristianismo se lo llama religión de la compasión, y que ésta es antitética de los afectos tonificantes que elevan la energía del sentimiento vital, pues produce un efecto depresivo. Uno pierde fuerza cuando compadece. Con la compasión aumenta y se multiplica más aún la merma de fuerza que ya el padecer aporta en sí a la vida. El padecer *(leiden)* mismo se vuelve contagioso mediante el compadecer *(mitleiden)* (Nietzsche, 1985, p.31). A partir de estas aseveraciones sobre las pasiones, podemos observar cómo el

concepto de *conatus* spinoziano se acerca a la voluntad de poder en Nietzsche, dotada de una fuerza activa y agresiva en tanto es contraria a la sumisión y a la debilidad. La transvaloración nietzscheana, que apunta a derribar los principios morales que han guiado la historia de la humanidad, encuentra claro apoyo en el contenido de la ética de Spinoza. Si bien nuestro autor entiende aquel sistema de valores como inadecuado a partir de una comprensión racional –aspecto que Nietzsche critica fuertemente–, la ética que ambos ponderan, está regida, como dijimos anteriormente, por una concepción inmanente de los modos de existencia, así como por un movimiento ascendente de la vida y por un aumento de nuestra potencia de actuar en el mundo modal spinoziano.

Reflexiones finales

Como dijimos al principio, existen entre ambos filósofos diametrales diferencias, y quizá por esta razón sea más interesante aún establecer importantes puntos de contacto. Por otra parte, creemos que apostar por una lectura comparada tiene el valor de poder echar mayor luz sobre los alcances e implicancias de cada uno de estos sistemas filosóficos.

Con dos siglos de diferencia, en sociedades cultural- y políticamente muy diferentes, podemos sostener que tanto Spinoza como Nietzsche se inscriben en una filosofía marginal, en un sistema de pensamiento que se encuentra por fuera de los límites de la tradición y del paradigma imperante en el contexto histórico al que perteneció cada uno de ellos. En este sentido, podemos estar de acuerdo con lo que manifestó Antonio Negri sobre Spinoza: que su filosofía es una filosofía sin tiempo, y a su vez, que su tiempo es el futuro (Negri, 2015, p.51). A Nietzsche, sus consideraciones intempestivas lo llevaron incluso a escribir un libro con este título. El sentido de aquello que está "fuera de tiempo" o que pugna por derribar el espíritu contemporáneo probablemente no sea unívoco, pero lo seguro es que esa "no adecuación" al tiempo que vivieron estos filósofos, es lo que les otorga la enorme potencia que tienen hoy.

Referencias bibliográficas

Hampshire, S. (1982). *Spinoza*. Alianza. Madrid.

Cano, V. (Comp.) (2015). *Nietzsche*. Galerna. Colección *La revuelta filosófica.*

Negri, A. (2015). *La Anomalía salvaje.* Waldhuter Editores, Buenos Aires.

Nietzsche, F. (1999). *Epistolario.* Jacobo Muñoz (ed.). Biblioteca Nueva, Madrid.

Nietzsche, F. (1997). *Así habló Zaratustra.* Alianza. Madrid.

Nietzsche, F. (1997). *El Crepúsculo de los ídolos.* Alianza. Madrid.

Nietzsche, F. (1997). *Más allá del bien y el mal.* Alianza. Madrid.

Nietzsche, F. (1996). *El anticristo.* Alianza. Madrid.

Nietzsche, F. (1954). *Correspondencia*. Edición completa. Tomo 3. Múnich.

Noailles, E. V. (1991). *La presencia de Spinoza en el pensamiento de Nietzsche* [Tesis de licenciatura]. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires. Argentina.

Spinoza, B. (2012). Ética. Agebe. Buenos Aires.

La noción de responsabilidad en Baruch Spinoza: entre la libertad, la necesidad y la comunidad

Marisol Robles Lázaro (UBA)

En la vasta historia de nuestro pensamiento occidental, las discusiones acerca de la relación o imbricación entre las nociones de libertad y responsabilidad han sido fuente de diversos y extensos desarrollos. En el presente trabajo me propongo ofrecer una respuesta acerca de cuál sería el aporte que la filosofía spinoziana brindaría a este respecto, refiriéndome a las problemáticas que esta imbricación presenta en su interior, en lo que atañe a su concepción de la libertad y la comunidad.

Será así que me ocuparé de establecer el lugar que tiene la noción de responsabilidad en una filosofía que, por un lado, se caracteriza por ser determinista y, por otro, define a la libertad bajo la misma ley de necesariedad que rige el devenir de toda la existencia. Más claramente, me preguntaré si acaso hay agenciar humano y responsabilidad en un devenir caracterizado por la necesidad, y de haberla, qué responsabilidades

podríamos encontrar. Pues, por una parte, me interesa destacar la problematicidad misma de pensar las posibilidades de la noción de responsabilidad al interior de un sistema que, como ya señalaba, caracteriza a la libertad desde el aspecto de la necesidad; y, por otra parte, enfrentar este problema, despejando el camino de la libertad y de la responsabilidad en el agenciar humano; para encontrar, finalmente, cuán posible es pensar un agenciar activo y libre en el marco de este determinismo, y, a su vez, cómo la responsabilidad y, más aún, cierto tipo de responsabilidades emergen junto con esa necesidad y libertad. Para este último respecto, será significativamente contribuyente el concepto spinoziano de comunidad. Pues, será en el marco de esta concepción que podremos pensar qué tipos de responsabilidades son aquellas que emergen entre la necesidad y la libertad.

Por último, quiero referirme a las obras spinozianas de las que me serviré para llevar a cabo este desarrollo. Por un lado, la *Ética demostrada según el orden geométrico*, obra magna de Spinoza en la que se despliega su sistema filosófico ontológico, gnoseológico, antropológico y ético; la cual me servirá para referirme a los conceptos de necesidad y libertad. Y, por otro lado, el *Tratado teológico-político* con el que haré referencia a la perspectiva socio-política que el autor nos ofrece, introduciendo el concepto spinoziano de comunidad.

Causa primera, necesidad y libertad

En la *Ética demostrada según el orden geométrico* (2022), Spinoza desarrolla la base ontológica de su edificio filosófico. A la manera de un monismo sustancial, en la proposición 16 la realidad nos es presentada como efecto de una causa primera que, a su vez, es causa de sí (Spinoza, 2022, p. 25). Se trata de Dios o la Naturaleza en el despliegue de sí, en forma de afecciones, esto es, *modalizaciones*. Nosotrxs, en tanto seres humanxs, constituimos un tipo de esas modalizaciones que son los *modos finitos*.

El aspecto racionalista de la filosofía spinoziana, representado en el carácter axiomático de la *Ética*, establece una necesariedad lógica causal en ese devenir, a partir de la definición de Dios como causa de sí. Es decir, Spinoza arguye que dado el carácter de *causa sui* de la sustancia única, su existencia es esencialmente necesaria. Ahora bien, esta sustancia, además de modalizaciones, se constituye de atributos -lógicamente

anteriores a los otros y a partir de los cuales estos se despliegan-. De éstos, pese a ser infinitos y dado el carácter de finitud que nos constituye, nosotrxs podemos identificar solamente dos, a saber, el atributo Pensamiento y el atributo Extensión. Podemos ver, así -y como nos lo dice la proposición 15-, que todo lo que es, es *en* Dios (Spinoza, 2022, p. 19), tanto lo extenso como lo pensante, tanto el cuerpo como la idea, a la manera de un pan-en-teísmo; que, por cierto, no debe confundirse con un panteísmo, pues, Spinoza caracteriza la Causa primera como la razón de ser y de concebirse del efecto -sus modos-, más no la considera su esencia (Spinoza, 2022, p. 71). Es decir, si bien todas las cosas son *en* Dios, Dios no es todas las cosas, la esencia de las cosas no es Dios (Sabater, 2019, p. 55).

Ahora bien, el conocimiento de esta totalidad, de esta necesidad causal que se despliega en el devenir, Spinoza lo entiende como *conocimiento adecuado* o *razón*. Se trata de un tipo de conocimiento que va más allá del *conocimiento imaginativo*, porque adquiere las *ideas adecuadas* de la realidad, a saber, aquellas que no son parciales, sino que, en tanto *nociones comunes*, constituyen el conocimiento de las leyes generales que determinan los encadenamientos causales desplegados desde la Causa primera (Sabater, 2019, p. 64).

Por otra parte, estar en posesión de este conocimiento no sólo nos provee un conocimiento adecuado sino, también, un actuar adecuado, esto es, nos convierte en *causa adecuada* en nuestro despliegue en la duración -esta existencia no eterna, sino durable-, en tanto que actuemos conforme con ese conocimiento, esto es, conforme al conocimiento de las causas que ordenan el devenir de nuestra existencia en la duración. En palabras de Marshall en *The spiritual automaton*, podemos decir que

> [...] cuando una idea adecuada hace que la mente actúe, la mente es una causa adecuada. Y cuando lo hace, la idea se convierte en un afecto activo. Así, cuando actúo a partir de una idea adecuada que se ha convertido en un afecto del deseo -llámeselo deseo racional-, soy una causa adecuada» (Marshall, 2013, p. 96, trad. propia).

Este tipo de actos constituyen lo que, en el pensamiento spinoziano, puede considerarse un marco posible para la libertad humana. Pues, si

bien Spinoza entiende como *causa libre* sólo a Dios -la sustancia única- en tanto que sólo éste cumple con las condiciones de la definición de una cosa *libre*, a saber, cuando nos dice que «se llama libre a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar» (2022, p. 4); podemos decir que, dado que a su vez define una causa adecuada como «aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma» (Spinoza, 2022, p. 137), entendiendo al actuar adecuado como aquél que no se determina por causas externas, sino que se auto-determina mediante un conocimiento adecuado de las necesidades causales que recorren toda la Naturaleza; la libertad puede pensarse, así, como la acción que se expresa en cuanto causa adecuada, esto es, en cuanto despliegue auto-determinado que se corresponde con las leyes de la Naturaleza y sus necesidades causales. También a este respecto podemos recurrir a las palabras de Marshall, quien nos dice: «[...] cuando la mente usa ideas adecuadas y, por lo tanto, tiene afectos activos, *está determinada a actuar por su propia naturaleza*, que es la condición para ser auto-determinada, es decir, libre y activa con respecto a las propias acciones» (2013, p. 96, trad. propia).

Cabe destacar con esto, pese a que ya pudo notarse en lo dicho, que en el sistema spinoziano no hay lugar para el libre arbitrio, esto es, para una voluntad libre. Spinoza lo dice cuando señala, en la proposición 17, que «Dios obra en virtud de las solas leyes de su naturaleza» (2022, p. 26). Tenemos, así, que tanto Dios como sus modalizaciones -que están *en* Dios- se expresan según la necesidad de la naturaleza divina misma, sin pertenecer a tal naturaleza voluntad libre alguna (Spinoza, 2022, p. 27). Es así que Spinoza nos dirá con aún mayor precisión que «La voluntad no puede llamarse causa libre, sino sólo causa necesaria» (2022, p. 42). En este sentido, el libre arbitrio es entendido como una ilusión del conocimiento imaginativo, de manera que corresponde a un conocimiento inadecuado y parcial, que no contempla la necesidad causal en el devenir de la naturaleza, y que, por tanto, no concibe la toma de decisiones espontáneas en el devenir de la determinación.

De esta manera, podemos encontrarnos con una conceptualización de la libertad que no es antagónica al sistema determinista spinoziano, sino que lo acompaña. Así, la libertad encuentra la peculiaridad de ser concebida en términos concordantes a la necesidad, en tanto que, para que el ser humano sea entendido como agente activo, como sujeto que

acompaña la determina en su devenir, su despliegue debe ser aquél de quien se posiciona, actúa o decide en tanto causa adecuada, esto es, obrando sin ser afectado por causas externas y mediante un conocimiento adecuado de las leyes generales que ordenan la Naturaleza.

Comunidad spinoziana

Ahora bien, como decía, la adecuación es aquello que alcanzamos en nuestro despliegue en la duración, dado que será en la duración de nuestra existencia que nos afanaremos o no de un conocimiento adecuado, y, con ello, de nuestra posibilidad de ser causa adecuada, libres. Entonces, la concepción spinoziana de comunidad será indispensable, tanto en el trayecto de constituir nuestro conocimiento adecuado, como en el camino de allanar el paso de la libertad y, con ella, de la responsabilidad. Pues, constituye un proyecto racional que se propone alejarnos de la inadecuación, reducir nuestras posibilidades de ser presas de un conocimiento inadecuado y, con ello, de devenir como causas inadecuadas; situaciones en las que no podríamos hablar de libertad ni de responsabilidad, sino sólo de padecimiento, servidumbre y de conocimiento parcial e imaginativo.

En el *Tratado teológico-político* (1986), Spinoza señala las consecuencias de las formas de gobierno no democráticas, en las que el ciudadano no es el soberano, sino que el soberano son unos pocos -en el caso de la aristocracia- o uno -en el caso de la monarquía-. En estas formas de gobierno, Spinoza advierte que los derechos de los civiles son anulados, sus libertades son coartadas, y la ignorancia es propiciada por quienes no los quieren libres. De esta manera, el proyecto racional de comunidad spinoziana, esto es, una comunidad democrática, procura trascender de un conocimiento imaginativo a un conocimiento adecuado, aquél que, como ya decíamos, se imbrica con la posibilidad de ser causa adecuada, agente activo. Más aún, Spinoza señala el antagonismo entre los Estados democráticos y las formas de gobierno en las que se cometen actos absurdos de violencia, y nos dice

> [...] tales absurdos son menos de temer en un Estado democrático; es casi imposible, en efecto, que la mayor parte de una asamblea, si ésta es numerosa, se ponga de acuerdo

> en un absurdo. Lo impide, además, su mismo fundamento y su fin, el cual no es otro, según hemos visto, que evitar los absurdos del apetito y mantener a los hombres, en la medida de lo posible, dentro de los límites de la razón, a fin de que vivan en paz y concordia; si ese fundamento se suprime, se derrumbará fácilmente todo el edificio (Spinoza, 1986, p. 339).

Tenemos, entonces, que será al interior de una comunidad spinoziana, aquella que propicia el despliegue adecuado de sus integrantes, que los mismos podrán alcanzar un conocimiento adecuado. Con ello, éstos podrán erigirse en tanto causas adecuadas, es decir, como agentes libres en la determinación necesaria de su existencia. Con lo cual, entonces, tendremos lugar para hablar de libertad y de responsabilidad.

La responsabilidad al interior de la comunidad

Ahora bien, dado que ya tenemos un marco dentro del cual pensar la responsabilidad en la filosofía spinoziana, ya que hemos podido implicarla, junto con la libertad, a partir de determinados conceptos spinozianos -como vimos, conocimiento adecuado, causa adecuada y, más aún, comunidad spinoziana-; ahora podemos preguntarnos qué tipo de responsabilidad podemos pensar al interior de aquella comunidad spinoziana que, decíamos, es la que propicia las condiciones necesarias para la aparición de una agencia activa y, con ello, de una agencia responsable.

Podemos proponer, a tal respecto, que, una vez alcanzado aquel proyecto racional democrático, la responsabilidad de los integrantes de tal comunidad constituye una responsabilidad para con los predicamentos democráticos de la misma, que, justamente, son aquellos que propician el conocimiento adecuado por medio del cual se puede acceder a la libertad y, con ella, a la posibilidad de una agencia responsable.

Spinoza nos dice, en el TTP, que mantener la paz y la concordia y, con ello, mantener sin derrumbarse al edificio de los predicamentos democráticos de la comunidad «incumbe, pues, solamente a la suprema potestad; a los súbditos, en cambio, incumbe, como hemos dicho, cum-

plir sus órdenes y no reconocer otro derecho que el proclamado por la suprema autoridad» (1986, pp. 339-340).

En este sentido, podemos hablar de una responsabilidad socio-política de parte de la suprema potestad, de mantener en pie las consignas democráticas que ordenan la comunidad de forma igualitaria y más racional; por un lado, para defender la racionalidad del pueblo, y, por otro, para defender la suya misma, dado que si se dejara llevar por sus apetitos y pretendiera convertir a sus súbditos en esclavos creyéndose libre, no lo será, pues «quien es llevado por sus apetitos y es incapaz de ver ni hacer nada que le sea útil, es esclavo al máximo; y sólo es libre aquel que vive con sinceridad bajo la sola guía de la razón» (Spinoza, 1986, p. 340).

Por otra parte, podemos hablar de una responsabilidad de parte de los todos soberanos democráticos -los ciudadanos- que constituyen tales comunidades, de proteger el derecho del otro como el de uno mismo, protegiendo la ley del Estado democrático. Pues, como señala Spinoza en el TTP, la comunidad misma está fundada en el pacto de «frenar el apetito en cuanto aconseje algo en perjuicio de otro, no hacer a nadie lo que no se quiere que le hagan a uno, y defender, finalmente, el derecho ajeno como el suyo propio» (1986, p. 335), y es en este respecto que la forma democrática de gobierno es entendida como la más racional, porque constituye la forma de gobierno que aboga por el bien común, por el bienestar igualitario de todos los integrantes de su comunidad.

En síntesis, nuestra responsabilidad es para con la defensa de las formas democráticas de gobierno, que no basan sus fundamentos en la ignorancia de sus pueblos, sino que fomentan la adquisición de conocimiento adecuado y, con ello, del agenciar libre y responsable a partir del cual podremos defender las condiciones que, justamente, nos proveen tales posibilidades.

Referencias bibliográficas

Marshall, E. (2013). *The spiritual automaton*. Oxford University Press.

Sabater, N. (2019). *La destinación humana en Spinoza.* RAGIF ediciones.

Spinoza, B. (2022). *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. M. Caimi. Colihue.

Spinoza, B. (1986). *Tratado teológico-político*, trad. A. Domínguez. Alianza.

Piedras que se imaginan libres, niños hambrientos e irritados, y borrachos verborrágicos:

los contraejemplos de la verdadera libertad y la posibilidad de la virtud según Spinoza

Guillermo Sibilia (UBA - IIGG - CONICET)

Introducción

Al inicio del *Tratado de la reforma del entendimiento* Spinoza (2006) describe, en primera persona, la experiencia del proceso gradual de desafección de los bienes vanos y fútiles, y la resolución de orientar su propia potencia de pensar hacia el «bien verdadero», que en ese texto se identifica tanto con el conocimiento adecuado de sí mismo (esto es, de su propia potencia de pensar), como con la alegría «suprema» que

conlleva (p. 77).[1] Sin trabajar esta cuestión de manera explícita, Spinoza señala allí dos cosas importantes: por un lado, que no somos realmente libres cuando seguimos un plan de vida determinado por la búsqueda de esos bienes perecederos, vanos y fútiles; y por el otro, que el hecho de perseguirlos como si fueran "bienes" revela que una forma de vida como esa, en la cual el deseo se orienta irreflexivamente hacia ellos, es lo más alejado de la verdadera libertad. Me interesa comenzar, a modo de introducción, por ese texto temprano e inconcluso porque ya en él Spinoza subraya el carácter profundamente ético de su reflexión, y la sospecha de que el deseo —que puede determinarse a seguir múltiples caminos, a elegir distintos «bienes»— es central en la exploración del método verdadero de pensar. En este sentido puede decirse que la experiencia y la búsqueda filosófica, es decir, la reforma misma del entendimiento que es un descubrimiento siempre renovado de la propia potencia de pensar, es definitorio de la, por así decir, naturaleza de la filosofía spinoziana, y al mismo tiempo un primer indicio del significado que tiene la libertad para Spinoza, y sobre todo de los aspectos, por así decir, que la caracterizan: el cognitivo y el afectivo.

En mi presentación, yo quisiera buscar otros indicios del significado spinoziano de la libertad, sobre todo de la libertad humana. Y para ello voy a referirme primero a la conocida carta 58 de la *Correspondencia* (1988b), y luego a la Ética (2009). Voy a detenerme lo más breve que pueda en tres cuestiones: primero, en el sentido que adquiere la noción de libertad en el contexto del determinismo de Spinoza, o en la llamada «libre necesidad». En segundo lugar, me voy a referir a la crítica de la libertad entendida como libre arbitrio. Precisamente aquí aparecerán en escena los contraejemplos que da Spinoza, que se replican en la carta 58 y en la Ética: la piedra que se imagina volando libremente por el aire, el niño hambriento de leche e irritado por el hambre, el borracho impetuoso que no logra callar lo que luego desearía no haber dicho, y otros más. Finalmente, voy a referirme al significado de la libertad humana

1 El *Tratado de la reforma del entendimiento* muestra que la lógica spinoziana es circular. En efecto, tal como aparece allí, la búsqueda filosófica de un bien real, capaz de hacer gozar a quien lo experimenta de una verdadera felicidad, requiere alcanzar el conocimiento verdadero (con el cual se identifica). Pero ese conocimiento, por su parte, parece imposible sin una enmienda del entendimiento. Por lo tanto, como afirma Spinoza, antes que nada, es imperioso aprender cómo obtener un entendimiento puro, libre de prejuicios y, por eso, capaz de desarrollarse autónomamente según su propia fuerza. En eso consiste el "método" o la lógica de Spinoza.

en la Ética, y a su articulación con la noción de virtud, para mostrar que —como dice Spinoza en la carta 58— los seres humanos no están condenados al fatalismo.

1. La libre necesidad en la carta 58

La carta 58 del epistolario está dirigida a Schuller, que obra allí de intermediario entre Spinoza y Tschirnhaus, un interlocutor que en más de una ocasión plantea interrogantes interesantes a nuestro autor. Más allá del tema sobre el que gira, esta carta es importante por varios motivos: primero, porque la modalidad de comunicación epistolar presupone por sí misma cierto espacio de confianza y, por lo tanto, de apertura a la comunicación de una enseñanza. Y eso está sin dudas presente en esta misiva, en la que, como parte de esa enseñanza, Spinoza establece un claro límite entre su concepción de la libertad y la de Descartes, con la que no debe ser confundida. Sin olvidar que además merece mucha atención por ser de una época posterior a la redacción de la Ética, lo cual sugiere las dificultades que tenían los corresponsales de Spinoza para entender su concepción de la libertad, esta carta también es importante porque en ella hay una comparación que quiero que, de alguna manera, me acompañe hoy, en la exploración del significado spinoziano de la libertad. Se trata de la imagen de la piedra volando por el aire, comparada con la libre necesidad de la potencia de Dios o la naturaleza y con el esfuerzo de todas las cosas singulares que, como parece sucederle a la pierda, confunden su libertad con la consciencia del esfuerzo que perciben. Pero, como decía antes, hay otros ejemplos, o contraejemplos, que son interesantes: el niño hambriento de leche materna, el borracho que no puede quedarse en silencio, el tímido que cree desear libremente la fuga, etc. Todos esos ejemplos, como veremos, están destinados a mostrar lo mismo.

Al inicio de la carta, y no sin quejarse de la confusión de su interlocutor, Spinoza explica que debe llamarse o decirse libre, y lo diferencia de lo coaccionado:

> Yo llamo libre aquella cosa que existe y actúa por necesidad de su sola naturaleza; coaccionada, en cambio, la que está determinada a existir y a obrar de cierta y determina-

> da manera. Por ejemplo, Dios existe libremente, aunque necesariamente, porque existe por la sola necesidad de su naturaleza. Así también Dios se entiende a sí mismo y todas las cosas de forma absolutamente libre, porque de la sola necesidad de su naturaleza se sigue que entiende todas las cosas. Ve usted, pues, que yo no pongo la libertad en el libre decreto, sino en la libre necesidad (Spinoza, 1988b, p. 333).

Como vemos, Spinoza no opone la libertad divina a la necesidad, como la tradición con la que discute, y con la que se confundía su propia doctrina. No sólo no se oponen, sino que se identifican: Dios existe y actúa en forma libre y necesaria al mismo tiempo. O, dicho de otra manera, despliega su potencia infinita de acuerdo a una libre necesidad, esto eso, de acuerdo a la necesidad de su naturaleza infinita. Pero, además, esa potencia determina todo lo que existe. Por eso, no habiendo espacio en esta filosofía para la trascendencia (salvo como idea imaginativa), comprendemos por qué Spinoza dice en la carta que Dios se entiende a sí mismo y a todas las cosas con la misma libre necesidad de su naturaleza o potencia infinita. Para decirlo rápidamente, eso quiere decir que no hay esencias posibles que Dios conoce de antemano y decide luego, libre o contingentemente, crear. No hay distancia o abismo entre el pensamiento y la acción divinas. Todo lo que Dios entiende (toda idea de Dios) se realiza necesariamente, más tarde o más temprano, pero siempre según leyes eternas, y nunca obedeciendo a una creación cuyo principio es una voluntad infinita y libre, incluso de la necesidad de su naturaleza. Esa es la doctrina de la libre necesidad de la acción divina, y se opone, como dice allí Spinoza, a la concepción de la libertad que descansa en la acción de un libre decreto, como en Descartes.

Como sabemos, exactamente lo mismo dice Spinoza en la Ética. En la primera parte de esa obra, en efecto, nuestro autor se dedica a desmantelar la concepción filosófica y vulgar que concibe la omnipotencia divina como expresión de una voluntad libre de cualquier ley. Al igual que en la carta y otros textos, examina además las causas de la persistencia de esa concepción inadecuada, y ofrece una alternativa, la única verdadera: Dios es una sustancia o un ser absolutamente infinito, que se expresa de infinitas maneras en infinitos modos, y cuya acción eterna está presente en todo lo que existe como causa suya. Un Dios que no es

como el de la tradición judeo-cristiana, o como el Dios cartesiano, pues ambos tienen como uno de sus rasgos principales la posesión de una voluntad que, independiente y distinta del entendimiento, obra libre y contingentemente en el mundo. Para Spinoza, en cambio, la libertad divina no se define por una facultad como esa, sino por la autodeterminación a existir y actuar. Lo dice claramente en la proposición 17 de la primera parte: «*Dios actúa por las solas leyes de su naturaleza, y no coaccionado por nadie*» (Spinoza, 2009, p. 53). Como demuestra Spinoza, por lo tanto, Dios no actúa libremente porque carezca de una causa y pueda escapar al determinismo necesario, sino que, al contrario, es absolutamente libre porque tiene en sí mismo, en su naturaleza o potencia infinita, la causa de su existencia y de su potencia.

2. Las cosas finitas y la ilusión de la libertad

Después de explicar que él, a diferencia de Descartes, coloca la libertad divina en la necesidad libre de la potencia infinita de Dios, Spinoza le dice a su corresponsal que en este mundo regido por leyes eternas produciendo todo lo que es según un orden necesario, en suma, en este «determinismo» sin fisuras hay que colocar entonces la esencia y la existencia de las cosas singulares. O como dice la carta, de las «cosas creadas»:

> Pero descendamos a las cosas creadas, todas las cuales son determinadas por causas externas a existir y a actuar de cierta y determinada manera. Y para que se entienda claramente, concibamos una cosa muy simple. Por ejemplo, una piedra recibe de una causa externa, que la impulsa, cierta cantidad de movimiento con la cual, después de haber cesado el impulso de la causa externa, continuará necesariamente moviéndose. Así, pues, la permanencia de esta piedra en movimiento es coaccionada, no por ser necesaria, sino porque debe ser definida por el impulso de la causa externa (Spinoza, 1988b, p. 336).

A diferencia de Dios o la naturaleza, estas cosas están —dice Spinoza— determinadas a existir y obrar de cierta manera. Tienen un co-

mienzo y un final, nacen y mueren. Duran más o menos, pero son todas limitadas. Quizás para hacer más comprensible a su interlocutor esta diferencia entre una potencia infinita y necesariamente libre (o libremente necesaria) y una potencia finita que es determinada a existir y obrar de cierta manera, Spinoza recurre al ejemplo de la piedra volando por el aire. Es decir, recurre al ejemplo de una cosa muy simple. Esa simpleza, sin embargo, sirve para subrayar algo importante: la trayectoria en el aire de la piedra, e incluso el comienzo de su movimiento, no obedecen a ninguna necesidad atribuible a la cosa en sí misma, a su esencia, sino que depende de causas exteriores que la pusieron en movimiento y la mantienen volando. ¿Hasta cuando? Hasta que otras causas externas (la gravedad, por ejemplo) decidan que la piedra se estrelle finalmente contra el suelo.

Spinoza podría haber dejado aquí la cuestión, volviendo a recordarle a su interlocutor que él no concibe —como Descartes y otros— la libertad en el libre decreto, en la voluntad libre de cualquier determinación, sino en la necesidad de una naturaleza infinita, esto es, en la libre necesidad de la potencia que produce (o determina) todas las cosas, en un movimiento infinito e inmanente. Sin embargo, agrega algo más. Por un lado, dice que lo que se dijo de la piedra, que es una cosa simple, debe decirse también de todas las cosas compuestas y aptas para muchas cosas. Presumiblemente, entonces, comprendemos que debe decirse lo mismo del ser humano, de nosotros: existe (o existimos) y obra (u obramos) como la piedra, según causas siempre determinadas. Por otro lado, y tratando nuevamente de aclarar su punto de vista, Spinoza invita a su interlocutor a imaginar que la piedra volando por el aire se vuelve consciente de su esfuerzo, es decir, consciente del movimiento que realiza. Puesta en esa situación, ella creería que la continuidad de su movimiento es totalmente obra suya, que es «totalmente libre» y que vuela por el aire porque así lo quiere. En eso consiste, concluye Spinoza (1988b), la «famosa libertad humana que todos se jactan de tener, y que tan sólo consiste en que los hombres son conscientes de su apetito e ignorantes de las causas por las que son determinados» (p. 337).

Los ejemplos elegidos en la carta más adelante —a saber: los niños hambrientos que creen que apetecen la leche libremente, los borrachos impetuosos que no logran callar lo que luego desearían no haber dicho, y otros— no hacen más que confirmar, como casos extremos, la misma lógica y su extensión: *todos* imaginan que obran por una voluntad libre

y no movidos por un impulso siempre determinado.[2] Se trata por lo tanto —como también dice en la Ética, más precisamente en el apéndice de la primera parte— de un prejuicio innato, del cual sin embargo *cualquier* ser humano puede en principio liberarse.

3. La posibilidad de la virtud

A pesar de que en la carta Spinoza no dice cómo es posible que los seres humanos sean libres, la localización de esa famosa pero falsa libertad en la «ignorancia» de las causas que determinan el deseo ya ofrece un indicio importante que será ampliamente desarrollado en la Ética. Lo que sí afirma explícitamente Spinoza en la carta es que los seres humanos no están condenados al fatalismo, que la virtud es posible, y que no es obra de una voluntad libre:

> Lo que añade a continuación, que, si fuéramos coacciones por las causas externas, nadie podría adquirir el hábito de la virtud, no sé quién le ha dicho a él [a Tschirnhaus] que no podemos lograr, por una necesidad fatal, tener un ánimo firme y constante, sino únicamente por un libre decreto del alma (Spinoza, 1988b, p 339).

Para un grupo con el que nuestro autor disiente, porque equiparan el determinismo con el fatalismo, los seres humanos sólo pueden volverse virtuosos porque su alma, rectora del cuerpo, elige libremente el bien. O, dicho de otra manera, creen que el hábito de la virtud sólo puede derivarse de un libre decreto del alma. Para Spinoza, en cambio, el determinismo no es un fatalismo, y no debe llevarnos a negar la posibilidad de llevar una vida virtuosa. Esa forma de vida es posible, le dice a su interlocutor, pero no por un libre decreto del alma sino como el resultado de una práctica que exige, ante todo, entender que la libera-

2 Como sabemos, lo mismo afirma Spinoza en el apéndice de la primera parte de la Ética: en la medida en que son conscientes de su deseo, pero ignorantes de las causas que lo determinan, los seres humanos se imaginan —como la piedra, como el niño hambriento, etc.— absolutamente libres y capaces de obrar en el mundo como si estuvieran por encima del mismo, torciendo las leyes naturales con su voluntad indeterminada. Esa ilusión es allí causa y efecto de la superstición religiosa (Cf. Spinoza, 2009, pp. 67-73).

ción es irreductible a la autoasignación de una libertad entendida como voluntad indeterminada.

Spinoza entonces no sólo declara abiertamente en la carta que, para él, no existe oposición alguna entre lo libre y lo necesario, sino que además insinúa que el sistema necesario de las causas y los efectos no les impide a quienes se guían por la razón tener un ánimo firme y constante, y resistir a las pasiones. Es decir, en otras palabras, que la virtud es compatible con el determinismo[3]. Ahora bien, ¿cómo es esto posible? ¿Cómo hay que pensar la acción humana libre en el marco de este determinismo que nos hace parecer piedras volando por el aire? ¿Cómo pensar una ética no fatalista para individuos insertos en una trama causal infinita y necesaria? Para responder a estas preguntas, y acercarnos a la concepción spinoziana de la libertad humana, busquemos otros indicios en la Ética.

Un primer indicio importante lo encontramos en la proposición 2 de la tercera parte de la Ética, y en su escolio. En la proposición, Spinoza sostiene que el cuerpo no puede determinar a la mente a pensar, ni la mente puede determinar al cuerpo al movimiento o al reposo (2009, p. 128). ¿Por qué? Porque, como dice en la demostración, los modos de atributos realmente distintos son también modos realmente distintos; y así como no hay relaciones causales entre los atributos, tampoco hay relaciones causales entre sus modos (Spinoza, 2009, p. 128).[4] Se invali-

3 La seguridad de Spinoza respecto de la originalidad de su enseñanza y de la irreductibilidad de sus consecuencias prácticas comparadas con las de la doctrina cartesiana son manifiestas en el final de la misiva: ‹‹Finalmente, quisiera que su amigo, que me hace estas objeciones, me conteste cómo concibe él la virtud humana, que surge del libre decreto del alma, junto con la preordenación de Dios. Y si confiesa, con Descartes, que él no sabe conciliar estas cosas, intenta arrojar contra mí el arma con que él ya ha sido atravesado. Pero en vano. Pues, si usted quiere examinar con espíritu atento mi opinión, verá que todo es coherente, etc.›› (Spinoza, 1988b, p. 339).

4 ‹‹Todos los modos del pensar tienen por causa a Dios en cuanto que es cosa pensante y no en cuanto que se explica por otro atributo (por 2/6). Lo que determina al alma a pensar es, pues, un modo del pensar y no de Ja extensión, o sea (por2/d1), que no es un cuerpo: que era lo primero. Por otra parte, el movimiento y el reposo del cuerpo deben proceder de otro cuerpo, el cual también debió ser determinado al movimiento o al reposo por otro; y en general, todo cuanto surge en un cuerpo, debió surgir de Dios en cuanto que se le considera afectado por un modo de la extensión y no por un modo del pensar (por la misma 2/6), esto es, no puede surgir del alma (por 2111), que es un modo del pensar: que era lo segundo. Luego ni el cuerpo determina

dan así dos tesis del cartesianismo. Por un lado, la suposición cartesiana de que hay relaciones causales (directas o indirectas) entre la mente y el cuerpo, suposición que justifica la distinción entre acción y pasión como reversibilidad de dos términos de una misma operación, denominada, de acuerdo con Descartes, «acción» cuando es considerado el punto de origen de la operación, y «pasión» cuando es considerado el punto de incidencia de la operación. De manera que una acción del cuerpo es una pasión del alma, y una acción del alma es una pasión del cuerpo (Descartes, 1997, pp. 53-54). Por otro lado, y sobre la base de lo anterior, pierde validez la relación jerárquica entre la mente y el cuerpo, por la cual a un cuerpo activo correspondería —según Descartes— una mente pasiva, y a una mente activa un cuerpo pasivo. Además de la distinción real de los atributos, que se replica en sus modificaciones respectivas y es el núcleo de la refutación spinoziana, hay que recordar que ya la definición de afecto, al inicio de la tercera parte, desautorizaba las tesis cartesianas, al enunciar que las afecciones corporales, que aumentan o disminuyen la potencia de actuar del cuerpo, son simultáneas a las ideas de esas afecciones en la mente, que aumentan o disminuyen su potencia de actuar, esto es, de pensar o entender adecuadamente (Spinoza, 2009, p. 126).[5]

Como en otras secciones de la Ética, el largo escolio que acompaña la proposición explica esto, y a la vez responde a varias objeciones que podrían presentarse recurriendo a aquello que realmente enseña la experiencia. Yo no voy a detenerme en eso. Me interesa simplemente mencionar ese escolio porque aparecen los mismos ejemplos que en la carta 58:

> La verdad es que, si no hubieran constatado que hacemos muchas cosas de las que después nos arrepentimos, y que muchas veces, cuando somos zarandeados por afectos contrarios, vemos lo mejor y seguimos lo peor, nada impedirá que creyeran que lo hacemos todo libremente, Y así, el niño cree que apetece libremente la leche, y el chico irri-

---

al alma, etcétera».

5 ‹‹Por afecto entiendo las afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba, la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo (et simul), las ideas de estas afecciones››.

> tado, en cambio, que quiere la venganza, y el tímido la fuga. El borracho, por su parte, cree que habla por libre decisión de la mente cosas que después, sobrio, quisiera haber callado; e igualmente el delirante, la charlatana, el niño y muchísimos de esta calaña creen hablar por libre decisión de la mente, siendo así que no pueden reprimir el impulso que sienten de hablar. De suerte que la misma experiencia enseña, no menos claramente que la razón, que los hombres se creen libres por el único motivo de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados; y que, además, las decisiones de la mente no son otra cosa que los mismos apetitos, y por eso son tan variadas como la disposición del cuerpo (Spinoza, 2009, p. 130).

Con esos ejemplos como casos límite o contraejemplos, en el escolio Spinoza muestra tres cosas: a) por un lado, que la creencia o ilusión de la voluntad libre descansa —como en la carta— en la ignorancia de las causas que determinan el deseo, b) por otro lado, que los decretos de la mente no son otra cosa que apetitos siempre determinados, c) finalmente, que en la medida en que tanto las afecciones corporales como sus ideas poseen causas necesarias y determinadas, todo lo que sucede afectivamente en la mente y en el cuerpo de un ser humano tiene como causa los propios apetitos y no un supuesto conflicto entre impulsos ciegos corporales y los decretos libres de la mente. Las consecuencias de esto son enormes: mientras la perspectiva cartesiana pone como condición de la virtud la idea de una voluntad libre, entendida como acción sobre el cuerpo, desembocando por ello en una filosofía moral, la ética spinozista se fundamenta en el determinismo o en la libre necesidad, y en la autonomía de los atributos y sus modos respectivos. Y por eso mismo, no hace depender la liberación humana de las pasiones del ejercicio de una voluntad libre, ni tampoco presupone un dominio del alma o mente sobre el cuerpo. Depende, por el contrario, de la dinámica propia del deseo-*conatus,* y se expresa simultáneamente en el cuerpo y la mente.

Los individuos complejos como los seres humanos no son pues simples cosas producidas como la piedra, destinada a volar por el aire impulsada sólo por una fuerza exterior. Por la acción eterna y necesaria de

la potencia infinita que los pone en la existencia como unidad de modos complejos, y a la que expresan de cierta y determinada manera, son en sí mismos producidos como potencias de afectar y ser afectadas, como seres singulares capaces de actuar por la necesidad de su naturaleza, tanto a nivel corporal como mental. Es lo que dice Spinoza en otra definición importante de la tercera parte de la Ética: «Digo que nosotros actuamos, cuando en nosotros o fuera de nosotros se produce algo de lo que somos causa adecuada, esto es (por la def. precedente), cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede ser entendido clara y distintamente por ella sola…» (2009, p. 126). Si leemos la definición 7 de la libertad de la primera parte de la Ética a la luz de esta definición, comprendemos que, según Spinoza, la libertad humana —o, mejor dicho, la liberación, pues se trata siempre de una acción— consiste en devenir causa adecuada de los propios afectos y en afirmarse plenamente en la producción de un efecto, en hacer algo que se explica por la propia potencia (2009, p. 40). En este sentido, como ya se sugería en el *Tratado de la reforma del entendimiento,* se trata de una forma de resistencia o autodeterminación por la que el individuo se apropia de la potencia activa que lo caracteriza o define, produciendo ideas adecuadas y complejizando las modalidades en que su cuerpo afecta otros cuerpos y es afectado por ellos. Por lo tanto, la dificultad, pero al mismo tiempo la originalidad, de la enseñanza de Spinoza consiste en el hecho de que la liberación ética implica conquistar esa potencia de actuar y de pensar que siempre nos define, pero que puede estar (y lo está de hecho, la mayor parte del tiempo) alienada, enajenada por las causas exteriores.

Ahora bien, aunque ciertamente no son como la piedra, porque pueden actuar, porque pueden hacer algo que se explica por su naturaleza, tampoco son como Dios, cuya acción o potencia expresa inmediata y absolutamente la libre necesidad de lo real. Para Spinoza, únicamente a través de la mediación del conocimiento adecuado —y de la alegría que conlleva— pueden los seres humanos (en principio todos) actuar y liberarse progresiva y parcialmente de los afectos tristes. Esto significa, para decirlo de otra manera, que los seres humanos no nacen libres, sino que devienen libres. Y sólo gracias a un esfuerzo orientado por la razón. Spinoza afirma claramente esto en la proposición 3 de la quinta parte de la Ética: allí sostiene en efecto que sólo las ideas claras del entendimiento permiten transformar una pasión en un afecto activo (Spinoza, 2009, p. 247). Por lo tanto, si bien es cierto que a través de la imaginación los

seres humanos establecen la primera relación con las cosas y entre sí, no es menos cierto que para nuestro autor ese género de conocimiento no permite expulsar completamente el estado de incerteza y padecimiento característico de la vida humana. Únicamente en la medida en que se entrelaza con la razón puede el deseo mismo devenir una fuerza activa de resistencia. Es por ello que Spinoza dice abiertamente, también en la quinta parte, que «no se puede excogitar ningún remedio de los afectos, que dependa de nuestra potestad, que sea más excelente que éste, a saber, el que consiste en su verdadero conocimiento, ya que no existe ningún poder de la mente distinto de la potencia de pensar y de formar ideas adecuadas» (2009, p. 247).

Como vemos, y este es otro indicio de la concepción spinoziana de la libertad, el conocimiento adecuado de los afectos y el despliegue de la propia potencia se presentan como el mejor «remedio» contra las pasiones. Y si lo hacen es precisamente por aquello que enseña la razón, a saber: que nada escapa a la libre necesidad de lo real. O para decirlo con las palabras de Spinoza: «En la medida en que la mente entiende todas las cosas como necesarias, tiene mayor poder sobre los afectos, es decir, padece menos a causa de ellos» (2009, p. 249)[6]. Conocer la necesidad que rige a todas las cosas, incluso la propia vida; conocer o comprender que no somos imperios dentro de otro imperio, y que no estamos en posesión de una voluntad absolutamente libre y con un dominio absoluto sobre las pasiones, es el medio de la liberación.

---

6 Spinoza decía prácticamente lo mismo al final de la cuarta parte, en un pasaje que merece ser citado entero: ‹‹Pero la potencia humana es sumamente limitada e infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores. Y, por tanto, no tenemos una potestad absoluta de adaptar a nuestro uso las cosas que están fuera de nosotros. Llevaremos, no obstante, con ecuanimidad las cosas que suceden contra aquello que pide la razón de nuestra utilidad, si somos conscientes de que hemos cumplido con nuestro oficio y que no hemos podido extender la potencia que poseemos, hasta el punto de poder evitarlas, y de que somos una parte de toda la naturaleza, cuyo orden seguimos. Y, si lo entendemos clara y distintamente, aquella parte nuestra que se define por nuestra inteligencia, esto es, nuestra mejor parte, descansará plenamente en ello y se esforzará en permanecer en esa quietud (*acquiescientia*). Pues, en cuanto que entendemos, no podemos apetecer sino lo que es necesario, ni descansar en absoluto sino en lo verdadero. Por consiguiente, en la medida en que entendemos correctamente estas cosas, el conato de la mejor parte de nuestro ser concuerda con el orden de toda la naturaleza›› (E, IV, cap32, Spinoza, 2009, p. 239).

Conclusión

El proyecto ético-filosófico de Spinoza no aspira a romper el determinismo natural, sino más bien a inscribir en ese sistema necesario de causas la propia potencia como agentes, esto es, como causas adecuadas.[7] Por este motivo, la libertad humana, entendida como práctica de liberación ética, y no como ejercicio de una facultad absoluta de elegir contrarios (el bien frente al mal), es siempre una forma de autonomía o autodeterminación, una virtud o fortaleza de ánimo que supone conservar el propio ser de acuerdo a la propia potencia y al propio deseo, cuya mejor guía, tal como dice Spinoza varias veces, es la razón, en la medida en que enseña o indica qué es verdaderamente útil. Por eso, también podríamos decir que ser o devenir libre no significa hacer lo que uno quiere para satisfacer su deseo. No significa andar «libremente» persiguiendo bienes vanos y fútiles. Significa, por el contrario, liberarse de la presión o de la coacción que su persecución indiscriminada supone para la búsqueda natural de la propia utilidad.

Volviendo al ejemplo de la piedra que aparecía en la carta enviada a Schuller, quizás Spinoza podría decir algo así: somos y no somos como piedras en movimiento. Lo somos por un motivo preciso: somos finitos y parcialmente impotentes como la piedra. Esto significa que nuestra esencia y nuestra estructura psico-física nos condenan en parte a experimentar la misma simplicidad mecánica que mueve la piedra, y a padecer por ello las consecuencias de encuentros no previstos. Pero al mismo tiempo no somos como la piedra, y también por un motivo preciso: porque aún en la finitud que caracteriza nuestra existencia siempre determinada es posible actuar o ser causa adecuada, es decir, producir efectos (en nosotros o fuera de nosotros) que pueden ser entendidos o explicados por nuestra naturaleza, esto es, que podemos comprender adecuadamente. O bien Spinoza podría decir: somos como la piedra en la medida en que, indefectiblemente y por causas naturales, nos engañamos y nos imaginamos volando libremente hacia una meta. Pero dejamos de serlo cuando, a través de un trabajo reflexivo que involucra una forma de conocimiento y una resistencia activa contra lo que nos perjudica, descubrimos (o comprendemos) que ese impulso hacia de-

7 Para una lectura en esta clave, véase: Tosel, A. (1997). "Qu'est-ce qu'agir pour un mode fini selon Spinoza?". En *Philosophie*, No. 53, pp. 96-110; y Giancotti, E. (1995). "Necessità e libertà. Riflessioni sui testi spinoziani". En Daniela Bostrenghi e Cristina Santinelli (1995). *Studi su Hobbes e Spinoza* (a cura di). Bibliopolis, Napoli.

lante y esa instancia que nos representamos como un destino obedecen a causas ciertas y determinadas, y cuando por lo tanto nuestro propio deseo, bajo la guía de la razón, se ofrece como motivación inmanente en la búsqueda adecuada de lo útil. Y esto sólo podemos hacerlo, no como piedras solitarias volando por el aire, sino como individuos que viven en comunidad y se esfuerzan colectivamente por perseverar en el ser.

La liberación ética, entendida como una forma de conocimiento y como autodeterminación, tiene por lo tanto una declinación particularmente política en la obra de Spinoza, y no puede sino desembocar en una interrogación acerca de las formas en que esa liberación es posible y cómo la vida política puede contribuir a ello. Porque no sólo no nacemos racionales y libres, sino que devenimos; por motivos similares, tampoco nacemos, sino que devenimos ciudadanos. Para decirlo con las palabras de Spinoza: ‹‹Los seres humanos, en efecto, no nacen civilizados, sino que se hacen›› (Spinoza, 2004, p. 127). Así como libertad y necesidad no se oponen y encuentran en la mediación racional el principio de su coincidencia, en el ámbito o vida política sucede algo parecido: la razón enseña que ser libre no consiste en ser independiente de cualquier ley, sino en determinarse por los derechos comunes de la ciudad de la que uno mismo es parte constitutiva. Según Spinoza, podríamos decir entonces, la comprensión adecuada de la libre necesidad tiene su expresión política en la *libre obediencia* de quien es, al mismo tiempo, súbdito de un Estado (o miembro de un régimen) y parte constitutiva de su potencia o derecho común en tanto ciudadano; de quien obedeciendo las leyes no hace otra cosa que obedecerse a sí mismo. Pero este es material para otro artículo.

Referencias bibliográficas

Descartes, R. (1997). *Las pasiones del alma*. Tecnos, Madrid.

Giancotti, E. (1995). “Necessità e libertà. Riflessioni sui testi spinoziani”. En Daniela Bostrenghi e Cristina Santinelli (a cura di) (1995). *Studi su Hobbes e Spinoza*, Bibliopolis, Napoli.

Spinoza, Baruj. (1988). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Alianza Editorial, Madrid.

Spinoza, Baruj. (2009) [2000]. Ética demostrada según el orden geométrico. Editorial Trotta, Madrid.

Spinoza, Baruj. (2004). *Tratado político*. Alianza Editorial, Madrid.

Spinoza, Baruj. (1988b). *Correspondencia.* Alianza Editorial, Madrid.

Tosel, A. (1997). "Qu'est-ce qu'agir pour un mode fini selon Spinoza?". *Philosophie*, No. 53.

V

La ontología de Spinoza

Como un gusanito que habita la sangre: nuevas reflexiones acerca del ser *modos* de la *sustancia* spinoziana

Antonieta García Ruzo (UBA-CONICET)

El presente trabajo se inscribe en el contexto de una investigación doctoral y tiene como base una hipótesis denominada *onto-gnoseológica*. Dicha hipótesis busca mostrar que las dualidades al interior del sistema spinoziano (expresadas en las duplas *infinito-finito*, *eternidad-duración*, *esencia-existencia*, *sustancia-modos*), lejos de referir a distinciones ontológicas, deben entenderse en tanto distinciones gnoseológicas. En el marco de esta hipótesis, busco probar que las nociones de *sustancia* y *modos*, tradicionalmente entendidas como fuertemente ontológicas, son asociadas consistentemente por Spinoza a las distintas maneras de conocer humanas. Esto es, son presentadas como las notas con las que los hombres conciben lo real a partir de los distintos géneros de conocimiento. Esta constatación tendrá como corolario la supresión de toda objeción dualista al sistema unívoco spinoziano.

Ya en el *Tratado breve* (1990), obra de juventud de Spinoza, hallamos una explicación de la distinción entre la sustancia y los modos en virtud del factor gnoseológico. En el Capítulo 2 de la Primera Parte del KV, titulado *Qué es Dios*, nuestro filósofo busca explicitar el vínculo entre Dios, sus atributos y sus modos. En este contexto, se dedica a resolver objeciones fundamentales a su ontología, como el problema de la división de la extensión divina, y cómo esta puede convenir a un ser perfecto como Dios (Spinoza, 1990, p. 67).[1] Respecto de esta cuestión afirma «[q]ue parte y todo no son ningún ser verdadero o real, sino solamente entes de razón, y [que] por consiguiente en la naturaleza» no existen ni todo ni partes» (*Ibídem*).[2] En este sentido, agrega, no puede decirse que la extensión tenga partes, sino que ella es infinita en su naturaleza (Spinoza, 1990, p. 68).[3]

Ahora bien, ¿qué implica que en la naturaleza no haya todo ni partes? Es evidente que, en tanto modos finitos extensos, somos múltiples y distintos, esto es, partes de la extensión divina. Spinoza se ocupa, a continuación, de explicar en qué sentido sí podemos hablar de partes. Esto es, plantea, como lo hará a lo largo de su obra, que desde un punto de vista es imposible hablar de dualidad, pero desde otro es absolutamente necesario. Así, señala que «por lo que concierne al dividir en la naturaleza, decimos que la división jamás tiene lugar, como ya antes se ha dicho, en la sustancia, sino siempre y sólo en los modos de la sustancia» (Spinoza, 1990, p. 68).[4] En este sentido, agrega, que cuando decimos que el hombre perece o es destruido, esto sólo se entiende del hombre en tanto modo, y no de la sustancia, de la que él depende (*Ibídem*). De esta manera, si por un lado se proclama la unidad de la naturaleza estableciendo que en ella no hay partes ni todo; por el otro, se establece que puede hablarse de división de la naturaleza, pero sólo desde el punto de vista de los modos.

La *Correspondencia* es, sin dudas, una obra esencial para abordar esta misma cuestión. Allí, Spinoza busca explicar, frente a objeciones de sus interlocutores, la relación precisa que une al todo con sus partes, esto es, la manera en que la unidad de Dios es compatible con la pluralidad

1 KV I, 2, §18.

2 KV I, 2, §19.

3 Ibídem.

4 KV I, 2, §21.

de sus modificaciones. En función de esta cuestión, nuestro filósofo afirma en la Carta 12 que «*concebimos* la existencia de la sustancia como totalmente diversa de la existencia de los modos» (Spinoza, 1988, p. 131).[5] A continuación, como si buscara evitar el problema que signó la completa recepción de su obra, establece:

> Pero si usted me pregunta por qué tenemos una propensión natural a dividir la sustancia extensa, le respondo que la cantidad es concebida por nosotros de dos mane ras: abstracta o superficialmente, tal como la tenemos en la *imaginación* gracias a los sentidos, y en cuanto sustancia, lo cual sólo se consigue mediante el *entendimiento*. Y así, si nos atenemos a la cantidad tal como está en la imaginación (lo cual sucede muy a menudo y con más facilidad), resultará ser divisible, finita, compuesta de partes y *múltiple*. Mas, si la *consideramos* tal como está en el entendimiento, y la *concebimos* tal como es realmente en sí (cosa sumamente difícil), entonces constataremos que es infinita, *indivisible* y única, como le he demostrado antes suficientemente (Spinoza, 1988, p. 131).[6]

Así, retomando la cuestión de que sólo podemos concebir hablar de división en la naturaleza desde el punto de vista de los modos, Spinoza afirma que cuando imaginamos conocemos la cantidad, propiedad de la extensión (Spinoza, 1988b, p. 254)[7] como divisible, finita, compuesta de partes y múltiple. Esto es, que el primer género de conocimiento nos muestra las expresiones de la sustancia como separadas y singulares. La razón, por su parte, según se establece, concibe esta misma cantidad bajo las notas de lo infinito, lo indivisible y lo sustancial. Así, es la misma extensión la que podemos concebir como modalizada y múltiple o indivisible y única. Lo que nos permite, como mínimo poner en duda el carácter fuertemente ontológico que se le ha otorgado a las nociones de sustancia y modos. Pero avancemos un poco más.

---

5 Ep. 12, Gb. 54. Énfasis nuestro.

6 Ep. 12, Gb. 57. Énfasis nuestro.

7 CM 254. Trad. cast.: 254.

Un año más tarde, en 1664, Oldenburg envía una misiva a Spinoza preguntándole, nuevamente, por el nexo que une a la sustancia y sus modos. En la carta 31, presentando la duda como compartida con Boyle, le pide a Spinoza que le comunique «si ha hallado alguna luz en la ardua tarea de conocer cómo concuerda cada parte de la naturaleza con su todo y cómo se conecta con las demás» (Spinoza, 1988, p. 232).[8] La respuesta que Spinoza brinda en la epístola 32 es de una claridad categórica y de suma relevancia para este trabajo. Allí establece:

> Por conexión (*cohrerentia*) de las partes no entiendo, pues, otra cosa sino que las leyes o naturaleza de una parte de tal manera se ajustan a las leyes o naturaleza de otra parte, que no existe la mínima contrariedad entre ellas. En cuanto al todo y las partes, *considero* a las cosas como partes de algún todo en tanto en cuanto se *ajustan* realmente unas a otras, de suerte que concuerdan entre sí en la medida de lo posible; por el contrario, en cuanto *discrepan* entre sí, cada una de ellas forma en nuestra mente una idea distinta de las demás, y se *considera* por tanto como un todo y no como una parte (Spinoza, 1988, p. 236).[9]

*diferencian*Una vez más, cuando Spinoza se enfrenta con la pregunta acerca de la manera en que sustancia y modos se relacionan, lo vemos recurrir en su explicación a las distintas maneras de considerar la naturaleza. Analicemos estas dos maneras de considerar descritas en el pasaje. Nuestro filósofo parte de la afirmación de que por conexión de las partes entiende que «las leyes o la naturaleza de una parte coinciden de tal modo con las leyes o naturaleza de la otra» (*Ibídem*). A esto agrega que, con respecto al todo y sus partes, sólo «consider[a] a las cosas como partes de algún todo en tanto en cuanto se ajustan realmente unas a otras» (*Ibídem*). ¿Qué implican estas afirmaciones? Tal como sabemos, el segundo género de conocimiento concibe aque-

8 Ep. 31, Gb. 167.

9 Ep. 32, Gb. 170. Énfasis nuestro.

llo que es común a todo lo finito. A partir de las *nociones comunes*, la razón nos pone en contacto con lo que es compartido por todas las cosas. Dichas nociones son ideas de composiciones de relaciones entre muchas cosas (Deleuze, 2013, p. 139). El Lema II de la segunda parte de la *Ética* nos brinda un ejemplo específico de las nociones comunes a todos los cuerpos. Allí dice: «todos los cuerpos convienen en el hecho de que implican el concepto de un solo y mismo atributo. Además, en que pueden moverse más lenta o más rápidamente, y, en términos absolutos, en que pueden moverse o estar en reposo» (Spinoza, 2016, p. 144).[10] Así, el conocimiento de lo común a todo lo finito no es más que el conocimiento de los rasgos esenciales de los atributos divinos, en el caso de la extensión, el movimiento y el reposo (Steinberg, 2009, p. 150). Recapitulando: el entendimiento o razón concibe aquello que tiene en común todo lo finito, dejando de lado las diferencias y aprehendiendo la manera en que todo lo singular se adapta recíprocamente y coincide entre sí. Esto es, conoce cómo todas las cosas son partes de un mismo todo. El segundo modo de considerar debe ser asociado a la imaginación. Cuando consideramos aquello que hace a las cosas diferentes entre sí –señala Spinoza–, entonces, formamos de ellas, en nuestra mente, ideas distintas. De este modo, las consideramos como una separada de la otra, esto es, concebimos a cada cosa como una singularidad independiente de otra, y no como una parte de algo superior. La imaginación nos muestra el carácter singular y separado de lo finito.

De este modo, son las mismas cosas las que podemos considerar como partes de algún todo al percibir sus equivalencias; o en cuanto se diferencian entre sí, formando en nuestra mente una idea distinta e independiente de la otra. Para ilustrar esta cuestión con mayor claridad, nuestro filósofo presenta el conocido ejemplo del *gusanito en la sangre*:

10 EIIL2Dem.

> Por ejemplo, cuando los movimientos de las partículas de linfa, de quilo, etc., habida cuenta de su tamaño y su figura, se ajustan unos a otros de suerte que concuerden plenamente entre sí y que todos juntos constituyan un solo fluido, entonces, y solo entonces, el quilo, la linfa, etcétera, son *considerados* como partes de la sangre; en cambio, cuando *concebimos* las partículas linfáticas, por razón de su figura y movimiento, como diversas de las partículas del quilo, entonces las *consideramos* como un todo y no como una parte (Spinoza, 1988, p. 236).[11]

Así, Spinoza vuelve a distinguir entre el todo y sus partes como consecuencias de dos maneras de concebir. A continuación, para ser aún más claro, nuestro filósofo nos insta a suponer que en esta sangre habita un gusanito «dotado de una vista capaz de discernir las

partículas de la sangre, de la linfa, etc. -dice-, y dotado de razón para observar cómo cada partícula, ante el choque con otra, o rebota o le comunica una parte de su movimiento, etc.» (*Ibídem*). Esto es, representa al sujeto que conoce la Naturaleza con la figura de un gusano que busca entender la naturaleza de la sangre. Y esto, en principio, de dos maneras distintas: o a partir de la vista, que le muestra las distinciones entre las partículas de la sangre; o a partir de la razón, que le permite observar la relación que une a las distintas partículas, esto es, la naturaleza general de la sangre. Así, el paralelismo se hace evidente: mientras que la vista debe ser asociada a los sentidos, esto es, a un conocimiento directo, presente y singular de lo real; la razón nos permite concebir lo común a todo lo singular. Ahora bien, si seguimos el paralelismo, entendemos que estos dos géneros de conocimiento deben ser asociados a cierta parcialidad: la imaginación, señala nuestro filósofo, «no podría saber cómo todas las partes están reguladas por la naturaleza general de la sangre y que, por una exigencia de la naturaleza misma de la sangre, son forzadas a ajustarse unas a otras a fin de armonizar, de algún modo, entre sí» (*Ibídem*).[12] Esto es, la limitación del primer género de conocimiento reside en su incapacidad de percibir las leyes de la naturaleza, aquello que de necesario, infinito y eterno posee lo real. La razón, por su parte, si bien

11 Ep. 32, Gb. 171. Énfasis nuestro.

12 Ep. 32, Gb. 171.

nos permite conocer ese aspecto al percibir que «los movimientos de las partículas de linfa, de quilo, etc., habida cuenta de su tamaño y su figura, se ajustan unos a otros de suerte que concuerden plenamente entre sí y que todos juntos constituy[e]n un solo fluido» (*Ibídem*), no logra acceder a lo singular, a lo que distingue, por ejemplo, a la linfa del quilo.

La *Ética* recoge esta misma intención y la plasma de modo superador. Esta intención se deja ver ya en las primeras páginas de esta obra, donde se brindan las definiciones de las nociones sustancia, modo, *en sí* y *en otro*, a partir de un interés gnoseológico. La sustancia aparece como aquello «que es en sí y se concibe por sí, esto es (*hoc est id*), aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa» (Spinoza, 2016, pp. 56 y 62).[13] En este mismo sentido se halla la definición de lo *en sí* como un modo de conocer que no necesita recurrir a nada por fuera de la cosa para entenderla (Spinoza, 2016, p. 58).[14] Los modos también se encuentran allí explicados en función del factor gnoseológico, al definirse como «aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido» (Spinoza, 2016, p. 57),[15] esto es, como aquello que es *en otro* (Spinoza, 2016, p. 58).[16] Siendo lo en otro, justamente, aquello que se concibe por medio de otra cosa (*Ibídem*). Estas definiciones se encuentran en completa consonancia con lo establecido en la epístola 32. Llamamos sustancia a aquello que concebimos como un todo, sin recurrir al concepto de ninguna otra cosa, como una entidad individual. Llamamos modo a aquello que concebimos como una parte de algo mayor, a cuyo concepto necesitamos recurrir para entenderlo adecuadamente.

Esta serie de definiciones no son más que un anticipo de lo que se postula más adelante. Spinoza destina el escolio de la proposición 15 de la primera parte de su obra magna a explicitar que la diferencia entre la sustancia y sus modos debe entenderse en virtud de las maneras de conocer humanas. Allí, nuestro filósofo busca explicar el modo en que la extensión, que es una e infinita, alberga la multiplicidad de los cuerpos múltiples y finitos. La explicación no deja lugar a dudas:

13 EIDef3, EIP8Esc.

14 EIAxI y II.

15 EIDef5.

16 EIAxI y II.

> Pero como en la naturaleza no hay vacío (de esto he hablado en otro lugar), sino que todas sus partes deben concurrir de modo que no lo haya, se sigue de ahí que estas partes *no pueden distinguirse realmente*, esto es, que la substancia corpórea, *en cuanto sustancia*, no puede ser dividida. Si alguien, con todo, pregunta ahora que por qué somos tan propensos por naturaleza a dividir la cantidad, le respondo que la cantidad es *concebida* por nosotros de dos maneras, a saber: abstractamente, o sea, superficialmente, es decir, como cuando actuamos con la *imaginación*; o bien como substancia, lo que sólo hace el *entendimiento* (Spinoza, 2016, p. 77).[17]

Así, vuelve a recurrir a la explicación que aparece de modo transversal a lo largo de toda su obra: la distinción entre la imaginación y el entendimiento posibilita que la unidad y la multiplicidad coexistan en un sistema unívoco, esto es, en un sistema en el que, como señala Spinoza a continuación, «la materia es la misma en todo lugar, y que en ella no se distinguen partes, sino en cuanto la concebimos como afectada de diversos modos» (Spinoza, 2016, p. 78).[18] ¿Qué es concebir la cantidad "como cuando actuamos con la imaginación"? Inmediatamente Spinoza lo aclara: «Si consideramos la cantidad tal como se da en la imaginación –que es lo que hacemos con mayor facilidad y frecuencia– aparecerá finita, divisible y compuesta de partes» (Spinoza, 2016, p. 77). Así, nuevamente se asocia el primer género de conocimiento a los modos finitos y distintos entre sí, explicitando el hecho de que los modos no tienen una existencia ontológicamente distinta de la de la sustancia, sino que son la consecuencia de concebir la naturaleza de modo imaginativo. ¿Qué sucede con la razón? Que Spinoza sostenga que el entendimiento concibe la cantidad como *sustancia* (*vel ut substantia*) (Spinoza, 2016, p. 78), expresa de modo concluyente la intención que aparece desde sus primeros escritos: la sustancia tampoco puede ser entendida como un concepto ontológico, sino como un modo de concebir lo real.

Ahora bien, si partimos de la base de que no hay dualidad ontológica, y sostenemos que los primeros dos géneros de conocimiento sólo

17 Énfasis nuestro.

18 EIP15Esc.

nos presentan aspectos sesgados de la Naturaleza -esto es, o los modos o la sustancia-, debemos, para terminar, hablar de aquella manera de concebir que nos permite captar la univocidad de lo real. La ciencia intuitiva es presentada por Spinoza como aquella que nos permite captar la unidad inescindible que existe entre la sustancia y sus modos. Dicho de otro modo, aquella que nos deja comprender que, desde el punto de vista ontológico sólo hay una única naturaleza expresada de infinitos modos: sustancia modificada, Naturaleza naturada naturante. A esta manera de concebir se refiere Spinoza en la epístola 32 cuando dice:

> […] si atendemos a la sustancia, yo concibo que cada una de las partes tiene una unión más estrecha con su todo. Pues, como ya intenté demostrar antes de ahora, en la primera carta que le escribí, cuando todavía residía en Rijnsburg, dado que la sustancia es por su naturaleza infinita, se sigue de ahí que cada una de las partes pertenecen a la naturaleza de la sustancia corpórea y que sin ella no pueden ni existir ni ser concebidas (Spinoza, 1988, p. 237).[19]

Sólo el último género de conocimiento nos permite concebir la unión de la parte con el todo. Esto implica no sólo superar la separación introducida por la imaginación, sino también dejar atrás la limitación de la razón, para entender que no hay todo sin partes. De esto da cuenta Spinoza, al establecer de modo explícito, contra cualquier prioridad ontológica, que la sustancia corpórea no puede existir ni concebirse sin sus partes. Esta proclamación es un revés directo a cualquier lectura que pretenda sostener que lo que hay entre la sustancia y sus modos, o entre el todo y sus partes, es una distinción real. El último género de conocimiento nos muestra que los conceptos de sustancia y modos descansan en las perspectivas humanas sobre la realidad, y que cuando conocemos el ser de modo completo, ya sin perspectivas, comprendemos que los modos no pueden ni ser ni ser concebidos sin la sustancia y, viceversa −un pequeño y enorme viceversa, diría Marilena Chaui− (Chaui, 2008, p. 19), la sustancia no puede ser ni ser concebida sin sus modos.

19 Ep. 32, Gb. 173.

Referencias bibliográficas

Spinoza, B. (2011). *Ética*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Editorial Alianza.

---------- (1990). *Tratado breve*. Traducción, notas y prólogo de Atilano Domínguez. Editorial Alianza.

---------- (1988) *Correspondencia.* Introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez. Editorial Alianza.Epistolario. Traducción de Oscar Cohan. Ed. Colihue. Buenos Aires.

---------- (1988b) *Tratado de la reforma del entendimiento/Principios de filosofía de Descartes/Pensamientos metafísicos*. Traducción de Atilano Domínguez. Editorial Alianza.

Deleuze, G. (2013). *Spinoza. Filosofía práctica*. Tusquets.

Steinberg, D. (2009). Knowledge in Spinoza's Ethics. En Koistinen, O. (ed) *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. Cambridge Uniersity Press.

Chaui, M. (2008). O fim da metafísica: Espinoza e a ontologia do necessário. En Tatián, D., *Spinoza: cuarto colóquio*. Ed. Brujas.

Spinoza *queer:* ontología, lenguaje y género

Alex Lib (UBA)

Nos encontramos en una coyuntura en la que la discusión sobre el lenguaje inclusivo está a la orden del día: encontramos prohibiciones para utilizarlo en escuelas, su aceptación y promoción en las universidades, su uso en trabajos científicos, diversos debates de figuras políticas al respecto y otras tantas situaciones que nos confirman que el problema de su uso y legitimidad está plenamente vigente. Me interesa en este trabajo centrarme en el análisis de la filosofía spinoziana puesto que creo que ésta tiene algo valioso que aportar a la discusión. Si nos fijamos en cómo Spinoza entiende al sujeto, encontramos a un sujeto inmanente, una modalización finita, única en tanto poseedora de una esencia singular pero siempre en relación con otrxs de lxs que no puede escindirse ya que es *en* y *con* otrxs, pero –lo que aquí me interesa señalar– que no recibe asignación de género o sexo alguno. Esto me ha llamado la atención puesto que estamos hablando de un filósofo del s. XVII. Y no es que los filósofos contemporáneos a él no se hayan dedicado a cues-

tiones de género: tenemos los escritos de Rousseau o Wollstonecraft, por mencionar algunxs, pero Spinoza pareciera hacer caso omiso a esta cuestión[1].

Por ello, me interesa pensar cómo puede repercutir esta carencia de género en la ontología spinoziana en cuanto al lenguaje que se utiliza. En esta línea, la designación genérica que realizamos al nombrarnos pareciera ser equívoca en tanto se mantiene cierta significación imaginativa que denota un género que no forma parte de la esencia de ningún individuo. Esto es, disponiendo de un conocimiento adecuado de nosotrxs mismxs como seres humanxs y de nuestra esencia, que excluye la asignación de género como algo constitutivo de ella, podemos preguntarnos desde el sistema de Spinoza: ¿qué nos ancla en este catalogarnos a raíz de un binarismo de género? ¿por qué no pensar en la posibilidad de utilizar un lenguaje que describa mejor nuestra ontología, que se adapte mejor a nuestro ser, a las propiedades intrínsecas de nuestro ser?

Mostraré que es posible pensar en el lenguaje inclusivo como un lenguaje más deseable, más útil, en tanto refleja mejor nuestra ontología. Para ello, parto de la concepción de sujeto que tiene Spinoza, analizando el rol que cumplen los tres géneros de conocimiento y el estatus del lenguaje dentro de este sistema, así como su influencia.

Un sujeto *queer*

Al definir Spinoza al ser humano, lo primero y más importante que encontramos es que éste es una modalización finita de la substancia, una expresión de ella. No importa cómo o por qué causas éstas se originen, sabemos que todas ellas tienen igualdad ontológica entre sí –es decir, que no hay jerarquía entre los modos finitos en la duración– y que son tan perfectas como pueden serlo en cada momento, en cuanto existen, en cuanto son reales y son causadas por necesidad de la Naturaleza misma. Así, este filósofo, si bien no dice que somos seres homogéneos o iguales sin particularidades, no está pensando en qué hace diferentes y diversxs a cada unx de nosotrxs –eso se verá en el devenir de la duración– sino, más bien, en qué somos ontológicamente hablando.

1 De no ser por ciertos pasajes donde encontramos que utiliza el término «mujeril» como algo despectivo o de menor valor.

Entonces –si centramos el análisis en este aspecto ontológico–, considerando nuestra esencia de manera adecuada, en esta antropología spinozista no encontramos una distinción natural o esencial que nos determine como «varones» o «mujeres». En este sentido, podemos decir que el sujeto spinoziano es un sujeto *queer*, es decir, un sujeto que no se encuentra dentro de la categoría de género, que no tiene género alguno. Si pensamos –por fuera de Spinoza– en términos dicotómicos en naturaleza-cultura, vemos que no hay algo «natural» que nos indique una asignación de género y, mucho menos, una que sea binaria. Esta postura cis-binaria, al no tener en cuenta la esencia de las modalizaciones finitas y guiarse por lo que considera «natural» como algo objetivo, sería producto de la opinión o imaginación. Del mismo modo, «[...] no podría haber –desde Spinoza– una suerte de sistema lombrosiano de la genitalidad que se encargaría de adjudicar características particulares a los individuos basándose en la interpretación de una parte específica de los cuerpos, tal como de hecho sucede [hoy en día]» (Aguilar, 2018, p. 150).

Por otra parte, tampoco existe una idea adecuada de nuestro cuerpo que nos indique la pertenencia a estas categorías universales puesto que ello no está en nuestra esencia. Si pensamos en la asignación de género que hacemos a través del lenguaje, vemos que ello no se origina por una intuición o un razonamiento de nuestra esencia como modalizaciones finitas, es decir, ello «no es una propiedad de las cosas sino un reflejo de nuestra imaginación» (Vinciguerra, 2020, p. 176) y, por tanto, una idea inadecuada de nuestro ser. De hecho, a este respecto, Aguilar señala que

> la ontología de la inmanencia spinozista sería contraria a un sistema de géneros; ya que términos como «varón», «mujer», «varones» o «mujeres» sólo remitirían a términos universales. En otras palabras, no podría haber a partir de dicha ontología asignación de género a los individuos. Es decir, dichos universales, que se postulan como trascendentes, no pueden remitir a algo real desde la inmanencia spinozista (Aguilar, 2018, p. 149).

Aquí entramos en la crítica que hace Spinoza a los universales en la proposición 40 de EII donde sostiene que tanto los conceptos trascendentales como los universales son producto de la imaginación y, por

ello, poseen ciertas limitaciones, cierta parcialidad. «Al mostrarse que proceden de la imaginación, la presunta universalidad de estos conceptos queda relativizada, ya que cada quien elabora el concepto de acuerdo con lo que más le llama la atención en los diversos objetos singulares» (Caimi, 2022, p. 159). Así, en el escolio 1 de esta proposición podemos ver que en el despliegue de nuestro conocimiento encontramos algunas nociones que están mal fundadas y algunas que son más útiles que otras ya que no todas las imágenes tienen el mismo vigor (Spinoza, 2022, pp. 110-113). Por ello, luego, en la proposición 41 se nos dice que la única causa de la falsedad será el considerar lo expuesto por la imaginación, el primer género de conocimiento, como algo adecuado y perfecto. Además, «el lenguaje, según Spinoza, está conectado necesariamente con la imaginación y acarrea así los equívocos propios de las imágenes a partir de los términos universales. Estos términos, entonces, no se corresponderían con ninguna esencia, con ninguna cosa real» (Aguilar, 2018, pp. 152-153). Spinoza discute, así, con la tradición filosófica que considera que estos términos reflejan fielmente la esencia de algún ser, representando lo que éstxs son en realidad. Lo que él postula es que, en verdad, estos conceptos son términos vacíos que no remiten a nada en particular y que se forman por nuestra limitada capacidad de considerar distintos individuos al mismo tiempo. Esto genera que nuestra imaginación los reúna a todos bajo la misma categoría teniendo, de esta forma, una idea inadecuada de los mismos.

Entonces, volviendo a la cuestión del género, tampoco podríamos sostener en el seno del planteo spinoziano que, desde el lenguaje, se le asigne a los individuos un determinado género –y mucho menos uno binario– puesto que ello se corresponde con una idea inadecuada de nuestra ontología. Como ya vimos, al tener esta categoría universal de Mujer o Varón, se pierden las diferencias entre los individuos que son designados bajo estos conceptos. Algo similar sucede con la biología contemporánea. Según ésta, son cuatro los parámetros que biológicamente –es decir, científicamente– nos determinan bajo una u otra categoría, estos son: la estructura gonadal, los genitales, las hormonas y los cromosomas (Flores, 2001, p. 87). El problema con esto es que no encontramos individuo singular alguno que cumpla a la perfección con todas ellas –por no mencionar a las personas intersexuales a quienes tanto se las ha violentado con el intento de hacerlas pertenecer a través de intervenciones quirúrgicas a una u otra categoría binaria. Es decir, la biología misma hoy en día propone nociones universales que

no consideran a los individuos en su singularidad, su particularidad, su alteridad, sino que –interpretando los cuerpos con estas nociones binarias mal fundadas– determina qué es cada cuerpo a través de este nombramiento, en un intento de catalogación universal de cuerpos.

Hoy sabemos que ello tiene repercusiones en el desplegarse mismo de ese cuerpo, en su forma de habitar el mundo, de expresarse, de comportarse, en su forma incluso de comprenderse –les recuerdo que hubo quienes sostuvieron que existe algo así como un cerebro «rosa» y uno «azul» (Martínez Pulido, 2018) que, en teoría, determinaba el comportamiento y la compresión de las personas por su sola pertenencia a cierto género. Entonces, de forma spinoziana podemos decir con Vinciguerra que «la potencia del cuerpo se traduce por lo tanto en los límites de aquello que la imaginación logra tener presente» (Vinciguerra, 2020, p. 126).

La incidencia del lenguaje

Ahora bien, centrándonos particularmente en el estatus del lenguaje, lo que nos dice Spinoza en el escolio 2 de la proposición 40 de EII es que éste pertenece al ámbito imaginativo y supone signos, símbolos y palabras (Spinoza, 2022, pág. 113). Al encontrarse el lenguaje en el primer género de conocimiento vemos que éste se produce por la asociación de ideas que se generan por las afecciones de origen externo. Estas asociaciones de ideas «explican la conexión de las palabras con los significados de ellas. Esa conexión es puramente arbitraria; depende de experiencias alguna vez habidas y grabadas en la mente» (Caimi, 2022, p. 124). Tenemos, entonces, que el lenguaje es arbitrario y que es producto de la imaginación u opinión. Sin embargo, lo que a este filósofo le interesa «no es el análisis del lenguaje sino la búsqueda del sentido expresado mediante éste (...). Lo buscado por la filosofía es, más bien, el conocimiento que puede alcanzar la razón empleando el lenguaje como instrumento o vehículo; conocimiento que es de segundo y tercer género» (Caimi, 2022, pp. 172-173).

Este estatus del lenguaje en el conocimiento puede generar ciertos problemas, a saber: ¿el estatus imaginativo quiere decir que no habrá nunca un lenguaje adecuado, completo, intuitivo? ¿no podríamos ir en busca de ello? ¿por qué Spinoza escribe la Ética priorizando el lenguaje

matemático? ¿hay, entonces, lenguajes mejores o más útiles que otros?, y, en caso afirmativo, ¿cuál sería el criterio?

Aquí lo que me interesa pensar es si podríamos, una vez alcanzada la comprensión de nuestra esencia carente de género, modificar nuestro lenguaje –aunque persista en su arbitrariedad– buscando nuevas formas de nombrarnos que posibiliten mejores signos para mostrar, reflejar o transmitir nuestra ontología. Esto, como ya mencioné, no tendría repercusiones exclusivamente en el lenguaje sino también en nuestras vivencias y nuestras formas de movernos, comportarnos, entendernos, expresarnos, concebirnos, en fin, habitarnos en la duración.

Pues, en tanto hemos alcanzado la comprensión adecuada de nuestra esencia y en tanto sabemos, por ello, que el lenguaje sexista y binario que utilizamos hoy en día proveniente de ideas mutiladas y confusas no sólo no refleja nuestra ontología, sino que incluso tiene consecuencias indeseables en la *praxis* ético-política, entonces ¿por qué no ir en busca de un lenguaje que transmita esta carencia de género? Esto es, si desde el sistema spinoziano hemos podido conocer adecuadamente nuestra esencia como modalizaciones a las cuales no les corresponde esencialmente una determinación o designación categórica mediante lo que se concibe como «género», entonces esta filosofía puede funcionar también como una base para formular las siguientes preguntas: ¿por qué continuar nombrándonos, expresándonos y concibiéndonos como pertenecientes a una categoría universal que no es más que una mera idea parcial, confusa e inadecuada de quiénes somos? ¿Qué nos impulsa a sostener este tipo de categoría y contrato social-sexual (Cano, 2015; Pateman, 1995)?

Si bien el lenguaje para Spinoza no dejará de ser nunca imaginativo y, por tanto, parcial e inadecuado, creo que es posible –gracias al ordenado ejercicio de filosofar– ir en busca de un perfeccionamiento del lenguaje, de otras formas de éste que nos sean más útiles para la comprensión de nosotrxs mismxs, nuestra ontología y lxs demás como así también para nuestra expresión y comunicación intersubjetiva. Es así como la filosofía debe perseguir el proyecto de enmendar los significados que utiliza el lenguaje (Vinciguerra, 2018, p. 135).

En busca de un nuevo nombrarnos

Considero que esta concepción del sujeto que tiene Spinoza da pie al establecimiento de una perspectiva acerca de las personas por fuera de la categoría género; definición que, de todas formas, nadie puede establecer de manera concisa, ni aún para sí mismx. Es por esto que pienso que es posible el deslinde de nuestra sociedad de este tipo de categoría, al menos, por el momento, en cuanto al lenguaje que utilizamos, en esa forma de nombrarnos y a través de la cual concebimos quiénes somos y desde la cual nos vinculamos. El spinozismo, de esta forma, se postula como una filosofía que puede sernos útil y darnos herramientas para pensar en el debate actual sobre el lenguaje inclusivo. Así, creo que es posible, desde esta filosofía, considerar un uso del lenguaje que refiera a esta carencia de género esencial a través de este lenguaje denominado «neutro» o «inclusivo». En tanto dejamos de lado el carácter imaginativo del lenguaje, puesto que hemos obtenido la idea adecuada y completa de nuestra esencia, sería posible modificar la forma de designarnos lingüísticamente habiendo tenido dicho conocimiento adecuado. De esta forma, salvando las distancias, estaríamos habilitadxs a realizar esa especie de «descenso» en la línea platónica para «alumbrar» el lenguaje que utilizamos con la idea adecuada de nuestra ontología. Esto es, una vez comprendida nuestra esencia de manera completa, adecuada, nos es posible darle un nuevo sentido al lenguaje con el que nos nombramos y entendemos. Asimismo, con Spinoza también nos es posible ver que hay términos y lenguajes que son más útiles que otros en tanto reflejan y describen mejor la ontología de aquello que significan. Por ejemplo, el lenguaje matemático no se pierde en las ambigüedades de la imaginación, sino que expresa una precisión propia de la razón y de las ideas adecuadas que son las mismas para todxs y, por tanto, este lenguaje formal es mejor y más útil que el lenguaje de uso cotidiano.

Para terminar, quiero traer una cita de Charri, quien analiza el peso e influencia que pueden tener ciertos conceptos:

> [...] es necesario denunciar y hacer evidentes los movimientos semánticos y las luchas actuales y pasadas que estos conceptos han tenido, no para sostener uno de los sentidos como El Sentido, sino para evidenciar que estos conceptos no siempre han sido iguales y que hay una intención en la

> forma en la que se utilizan y definen. Es reconocer que cada persona está en pleno derecho de redefinirlo como quiera o de buscar con otros qué sentido puede ser más beneficioso para la humanidad de acuerdo a las necesidades reales de los actores políticos y el propio proyecto personal (Charri, 2012, p. 103-104).

Entonces, creo que es necesario denunciar y repensar este uso binario y sexista que hacemos del lenguaje en nuestra cotidianeidad puesto que entendemos los efectos que puede tener el mismo en el ámbito ético-político. Es necesario no quedarnos con una opinión imaginativa y tener en consideración tanto esos efectos ético-políticos como la ontología que nos constituye, no para construir un lenguaje que pretenda reflejar la ontología –cual si fuera el único lenguaje objetivo y posible– ya que éste no dejará de ser nunca imaginativo, sino para buscar una nueva forma –más deseable, por lo dicho– de concebirnos, designarnos y expresarnos.

Bibliografía

Aguilar, C. (2018). Ausencia de asignación de género en la ontología de la inmanencia. *Caminos Cruzados*. RAGIF Ediciones, p. 149-161-

Caimi, M. (2022). Introducción. Ética demostrada según el orden geométrico. Colihue, p. 5-347.

Cano, V. (2015). Ética tortillera: ensayos en torno al êthos *y la lengua de las amantes*. Madreselva.

Charri, N. (2012). La libertad en Hobbes y Spinoza: La libertad en sentido amplio y sus posibles límites legales. *Spinoza. Octavo Coloquio*. Brujas, p. 95-104.

Flores, J. (2001). Las bases biológicas de la diferenciación sexual humana en el siglo XXI. *Desacatos*, N° 8, pp. 85-100 [Disponible en: Las bases biológicas de la diferenciación sexual humana en el siglo XXI]

Gainza, M. (2020). Ontología crítica y lenguaje. Spinoza y la actualidad de un debate inconcluso sobre la ciencia y la filosofía. *Nuevo itinerario: Spinoza y el spinozismo contemporáneo*. Vol 16, N°1 [Disponible en: Ontología crítica y lenguaje. Spinoza y la actualidad de un debate inconcluso sobre la ciencia y la filosofía | De Gainza | Nuevo Itinerario]

Martínez Pulido, C. (2018). Neurocientíficas ante el sexo del cerebro. *Mujeres con ciencia*. Bilbao. [Disponible en: Neurocientíficas ante el sexo del cerebro - Mujeres con ciencia]

Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Anthropos- Universidad Autónoma Metropolitana.

Sabater, N. (2019). El reconocimiento de la alteridad como bastión para la construcción de una nueva dimensión colectiva. Una respuesta a las críticas de Enrique Dussel. *Spinoza. XIV Coloquio. Repensar la potencia revolucionaria de la modernidad*. Autoedición, p. 337-346.

Sabater, N. (2019). *La destinación humana en Spinoza: una interpretación de su proyecto ético*. RAGIF Ediciones.

Sabater, N. (2020). Ser sujeto: una pregunta filosófica para pensar la práctica científica desde una perspectiva spinozista. ¿Revolucionar la ciencia? Reflexiones sobre la epistemología y su contexto de enseñanza. Teseo. p. 249-269 [Disponible en: ¿Revolucionar la ciencia?]

Spinoza, B. (2022). Ética demostrada según el orden geométrico. Trad. M. Caimi, Colihue.

Vinciguerra, L. (2020). *La semiótica de Spinoza*. Editorial Cactus.

Cuerpo y materialismo en Spinoza.

Contra una lectura fisicalista del cuerpo

Cecilia Abdo Ferez[1]

En un texto publicado en 2004, C. Huenemann vuelve al nudo gordiano de la interpretación de Spinoza: cómo pensar la individuación de los cuerpos; cómo entender su peculiar materialismo (Huenemann, 2004, pp21-32). Peculiar, porque no es evidente que pueda pensarse un privilegio estricto del cuerpo en la obra de Spinoza -y negar ese privilegio parece ser una tendencia de lectura a contrapelo en el último tiempo, desde G. Deleuze (1981), que afirma en *Filosofía práctica* que lo difícil de pensar en Spinoza es el infinito del pensamiento, hasta F. Zouravichbilli (2014) y C. Jaquet (2013) -. En Spinoza no hay un mecanicismo, como puede leerse en Descartes; ni siquiera hay una reducción de todo lo que existe a cuerpo, como podría leerse en Hobbes. Hay un materialismo extraño, que puede llamarse así tan sólo en comparación a otros pensadores contemporáneos a él, que reducen la materia a pasividad

1 UBA-UNA-CONICET. E-Mail de contacto: ceciliaabdo@conicet.gov.ar

inerte. Hay un materialismo relativo, un materialismo por comparación, que enseguida reclama algún adjetivo para ser calificado y hasta relativizado, como hace K. Diefenbach al hablar de "materialismo especulativo" (2018).

Huenemann retorna este tema, que parece no tener salida. Repone el eterno retorno de la obra de Spinoza: ¿cómo pensar su materialismo? Lo hace retomando la temprana calificación que hiciera Pierre Bayle, de que estamos ante un materialismo monstruoso. En el *Diccionario histórico y crítico* de 1697, Bayle escribió que el monismo de Spinoza era "la hipótesis más monstruosa que pudiera haberse imaginado, la más absurda, y la más diametralmente opuesta a las más evidentes nociones de nuestra mente" (Huenemann, 2004, p21). Lo que sería monstruoso, según la interpretación de Bayle, es que la sustancia o Dios fuera sustrato material. Dice Huenemann: según esta hipótesis, todo lo que existe toma forma desde Dios, como si los modos finitos fueran una colección de platos, candelabros y vasijas, hechos desde una misma masa de oro. Según Bayle, el Dios de Spinoza sería, en palabras de Huenemann, un "*boundless pool of matter*", un reservorio ilimitado de materia, o mejor, una especie de sopa o de caldo de materia -como sugiere Zénia Yebenes Escardó-, en el que el movimiento que se sigue necesariamente de la naturaleza divina distinguiría y separaría a los cuerpos particulares. Cuerpos formados en el mismo caldo elemental, distinguidos sólo por la relatividad del movimiento.

Durante los primeros 30 años que siguieron a la publicación de Bayle, ésta fue la interpretación hegemónica sobre Spinoza. Pero, lejos de ser superada, sigue ofreciendo problemas a la lectura contemporánea. E. Curley dice que pensar en las cosas finitas como "propiedades" de un reservorio de materia sería un error (Curley, 1969, p48). J. Bennett reforma la interpretación bayleana, al decir que las cosas son "agrupaciones [*clusters*] de propiedades"(Bennet, 1984), atadas a regiones espacio-temporales, de modo que el cuerpo se mueve en el espacio como un rubor por la mejilla o un deshielo por el campo. R. S. Woolhouse dice que Bayle erra en pensar a Dios como sustrato material: Dios o la sustancia sería antes pensable como la forma platónica, eterna y no sujeta a cambio. Por eso -afirma Woolhouse-, la sustancia no es corporal y extensa en el mismo sentido en que lo son los cuerpos finitos. La sustancia podría pensarse como fundamento de la esencia de los cuerpos finitos, como algo que "sobredetermina [*underwrites*] la

posibilidad de instanciaciones actuales de la extensión, de cosas extensas actuales" (Woolhouse, 1990, p73). Los cuerpos finitos serían "instanciaciones" de la sustancia. T. Schmaltz, por su parte, cree que Spinoza vuelve a cierta forma aristotélica: Dios como cosa extensa sería una esencia que pertenece a cada cuerpo y que existe como totalidad en la totalidad del mundo corpóreo. Pero también, como totalidad en cada cosa. Los cuerpos finitos serían cosas separadas, cada una albergando la misma esencia indivisible e inmutable (Schmaltz, 1999). También en referencia a Aristóteles piensa J. R. Klein este problema (Klein, 2005).

Cómo pensar la extensión de la sustancia, entonces -que Spinoza afirma en la proposición 15 de la parte I de la *Ética*-, sigue dando cauce a ríos de interpretación. Hay cierto materialismo en Spinoza, afirma M. Korichi (Korichi, M, 2000, pp 53-69). Hay uno decidido, afirma D. Lachterman (Lachterman, 1977), hay un monismo no reducible a materialismo, afirman otres. Sigue siendo un problema, porque pensar la extensión es pensar la individuación y para hacer una física o poner a la física a la base del conocimiento (como afirma Klein que haría Spinoza), el holandés deja flancos teóricos evidentes: no define al movimiento, a pesar de individuar cuerpos a partir de él -y también de una teoría de la acción- y escribe en la carta 82 a W. Tschirnhaus que todavía no había resuelto nada de eso (esto es, que no había resuelto nada de la física cuando ya había escrito la *Ética* y estaba sobre el final de su vida).

Por eso, el texto de Huenemann es sugerente porque defiende la interpretación de Bayle, siglos después y sin el escándalo moral que esa lectura pretendía despertar, en el contexto de lectura de la época. La defiende, inscribiendo a Spinoza en las transformaciones de la noción de prima materia en la historia de la filosofía. La hipótesis de Huenemann es que Aristóteles y los escolásticos concebían a la prima materia como carente de forma, mientras que Descartes y Spinoza le otorgan una forma, hasta que en Spinoza (que radicalizaría en esto a Descartes) sería posible identificarla con Dios. Por eso, para Huenemann, volviendo a Bayle, los cuerpos son propiedades de la sustancia extensa, que es indivisible. Y esto nos pone frente a un problema: ¿los cuerpos, son propiedades de un mismo sustrato común? ¿Puede pensarse a la sustancia como sustrato, como fundamento? ¿Cuál es la relación entre cuerpo y espacio?

La intervención racionalista sobre prima materia, releída por Huenemann

La materia primera se entendió en general en la escolástica como lo que -sea lo que sea que ella fuere-, unida a la forma sustancial, producía la sustancia individual. Era el sustrato material común a todas las sustancias individuales y, por lo tanto, indiferente a todas las formas. Esto la hacía pura potencia, en términos escolásticos. Para Tomás de Aquino, sería imposible que la prima materia existiese por sí misma, y era primera, porque las formas y propiedades requerían de algo a lo cual inherirse. La pregunta era, sin embargo, por qué Dios requería de su mediación para crear las cosas y la respuesta solía ser que se la precisaba para separar a Dios de las imperfecciones, de los cambios y de las corrupciones de las criaturas materiales. Esto distinguía a la materia de Dios: la materia estaba sujeta a cambio y era divisible (por tanto, imperfecta); en tanto que Dios suponía lo contrario.

Descartes, en *El mundo* (1629-1633) -la obra de juventud que decide no publicar en vida, luego de la condena a Galileo-, describe una posible historia de la creación que cambia la concepción vigente de prima materia. Todo empezaría con un "mar de materia", mayor al que podamos imaginar. Ese mar carecería de formas, pero no de todas. Y ocuparía espacio. Escribe en el capítulo VI de *El mundo*:

> Ya que nos tomamos la libertad de fingir esta materia según nuestra fantasía, atribuyámosle, si os place, una naturaleza en la que nada haya que cada uno no pueda conocer tan perfectamente como sea posible. A tal efecto, suponemos expresamente que no tiene la forma de la tierra, ni del fuego, ni del aire, así como ninguna otra más particular. […]. Por otro lado, tampoco pensemos que sea la materia prima de los filósofos, a la que han desprendido tanto de formas y cualidades que no ha quedado nada que pueda ser claramente entendido. Concebimos nuestra materia como un verdadero cuerpo, perfectamente sólido, que llena por igual todo lo largo, ancho y alto de este gran espacio en el que hemos detenido nuestro pensamiento (Descartes, R., 1989, pp.99-104).

La materia es comprendida como sólida y extensa -o sea, las cualidades que en general la escolástica negaba a la primera materia. Descartes agrega que las partes de esta materia extensa son realmente distintas una de la otra (esto es, que la existencia de una parte no depende de la existencia de la otra).

Añadimos que esta materia puede dividirse en todas sus partes y según todas las figuras que podemos imaginar, y que cada parte es capaz de recibir en sí cuantos movimientos podemos concebir. Suponemos además que Dios la divide verdaderamente en numerosas partes [...]. Ahora bien, todo ello sin que Dios separe unas de otras con el vacío entre sí: pensamos que todas las diferencias puestas por Él consisten en la diversidad de movimientos que les da (Descartes, R., 1989, p.105).

Esta "nueva" materia, releída por Descartes en la metáfora del mar, es extensión, solidez, espacialidad y divisibilidad real. Cuatro puntos emergen como centrales para la reinterpretación cartesiana de la materia y ellos son, en mi interpretación -no así en la de Huenemann-, exactamente aquello en lo que Spinoza se separa de Descartes:

1. La nueva prima materia cartesiana es esencialmente cantidad y extensión;

2. Sus partes son realmente divididas; esto es: cada una existe sin la otra;

3. No hay vacío y esto significa que los cuerpos son realmente distintos uno del otro, que existen independientemente uno del otro y

4. toda la diversidad cualitativa se reduce a diversidad de movimiento de las partes[2].

2 Descartes dice lo mismo de la materia en Principios II, publicados en 1644. Esto es: lo que aquí vemos no se trata de una lectura juvenil, sino de una constante en su obra. Dice que solo hay una distinción conceptual, no real, entre materia y cantidad o extensión (secciones 8-12), que "las partes de espacio o cuerpos" son realmente distintos uno del otro (sección 18), que no hay vacío (16), que la materia es homogénea y que toda la diversidad cualitativa de los cuerpos emerge del movimiento local (22 y 23). Para Huenemann, Descartes adscribió a la materia la suficiente cualidad como para hacer que la geometría sea aplicable al mundo físico: ese es el recorte y el objetivo.

Para Huenemann, aquello en lo que Spinoza se separa de Descartes es en negar que las partes de materia realmente sean distintas, pero, en lo demás, se trataría de una radicalización de la torsión hecha por él -el otorgar cualidades a la prima materia-. En mi lectura, en contraposición, Spinoza reconceptualiza la extensión para salirse de una interpretación fisicalista de los cuerpos e incluso en aquello en que concuerda con Descartes -en que no hay vacío-, el holandés cambia las conclusiones que se derivan de ese acuerdo -en Descartes, de la inexistencia del vacío se deriva que los cuerpos son realmente distintos como partes y existen independientemente uno del otro; en Spinoza, prima la idea de la distinción modal y la necesaria interdependencia de los cuerpos-. Es decir, la propuesta de Spinoza es pensar de otra forma de la individuación de los cuerpos. Son exactamente estos puntos los que Spinoza toma para bifurcarse de la lectura de la materia hecha por Descartes y para mostrar su propio camino en la filosofía.

No hay lectura fisicalista del cuerpo

En *Ética* I, proposición 15, escolio, Spinoza defiende que Dios es sustancia corporal, tal como lo había adelantado en el corolario 2 de la proposición 14. Defiende su posición, anticipándose a las lecturas que suscitará, criticando a los que suponen que hay creación *ex nihilo* (y entonces la pregunta sería cómo una sustancia incorporal crearía una corporal) y abordando dos objeciones: la de los que creen que la sustancia corporal, en tanto sustancia, estaría compuesta de partes y los que sostienen que, en tanto divisible, pudiese ser pasiva. Responde a la primera objeción, como si así respondiera a ambas, en la forma de reducción al absurdo. Para eso vuelve a E I, proposición 13 (donde afirma que la sustancia corpórea no es divisible) y alude a la diferencia entre imaginación e intelecto: sólo la imaginación se representa a la materia como divisible. Imaginar no es lo mismo que conocer (también lo dice así en la carta 12, sobre el infinito, que debiera abordarse aquí). Cuando pensamos divisibles a los cuerpos, imaginamos.

Pero ¿a qué le está llamando Spinoza divisibilidad? Huenemann dice que Spinoza pone a andar una concepción de divisibilidad que es más estrecha que la usual: divisible sería, para Spinoza, que las partes realmente se pudieran distinguir, no sólo conceptual o intelectualmente. El ejemplo que Spinoza toma -en clara referencia al mar cartesiano- es

el del agua: dice que el agua puede dividirse en tanto es agua, pero no en tanto es sustancia corpórea. ¿Por qué divisible sería igual a una distinción real entre las partes? ¿Por qué emplear una noción tan extraña de divisibilidad? Para Huenemann, como adelanté, la clave está en la cualificación de la prima materia y en que Spinoza iría un paso más allá de Descartes respecto de su reinterpretación. Resume:

> "Descartes concebía a la prima materia como esencialmente cuantitativa y extendida, sin vacío. Spinoza está de acuerdo. Pero Descartes dice que hay real distinción entre las partes, Spinoza lo niega porque es indivisible. …Descartes le otorga a Dios un rol crucial en impartir movimiento a la materia, Para Spinoza, el movimiento pertenece a la naturaleza de la sustancia corporal" (Huenemman, 2004, p22).

Sostendré, en oposición, que, para Spinoza, la extensión no puede pensarse como cuantitativa, sino como atributo, como expresión (corpórea) infinita de la esencia actuosa de Dios, tal como la define en el escolio de EII, proposición 3. Esto es, que Spinoza se sale de una lectura fisicalista del entramado corporal, para pensar a ese entramado corporal y a su diferenciación, como (auto)diferenciación por el movimiento inmanente. Esto produce a los cuerpos como efectos -más o menos durables-, tanto de ese movimiento, como de la acción conjunta que los cuerpos (complejos) establezcan. En otras palabras, que Spinoza define a la materia -si cabe llamarla así- como atributo, como actividad inmanente, como esencia actuosa y es esa esencia actuosa la que no es divisible, la que no está compuesta de partes, ni es cuantificable. Así parece decirlo Spinoza en la célebre y oscura carta 83 a Tschirnhaus. Escribe allí que él no logró decir nada de la física -a pesar de haber escrito ya la *Ética*- y que Descartes erra en definir a la materia por la extensión, porque la debe definir por el atributo. Que de la definición cartesiana de la materia como masa inerte no puede demostrarse la existencia de los cuerpos. Si interpretamos bien lo que Spinoza dice, la existencia de los cuerpos no podría derivarse lógicamente ("*a priori*", como aparece en la jerga de esas cartas), sino afirmarse como expresiones de una esencia infinita actuante, una esencia infinita que se da forma como un infinito corporal actuante que se auto-diferencia[3].

3 Movimiento es un modo infinito inmediato, que se sigue directamente del atri-

Si para Spinoza hay identidad entre actualidad y potencia, la individuación de los cuerpos se da en tanto Dios, como esencia actuosa, produce a los cuerpos como tales. Por eso, los cuerpos no son sólo una proporción -pongamos, una proporción de movimiento y reposo, sino esencialmente fuerzas, modalidades determinadas de esa esencia actuosa. Por tanto, ni el cuerpo ni el alma pueden ser modos estables, idénticos a sí mismos. Ni puede pensarse una correspondencia entre los atributos pensamiento y extensión, según la cual el orden de los cuerpos pudiese ser convertible punto por punto al orden del discurso.

La radicalidad de Spinoza estaría en que, al restituir a la extensión el ser un atributo de la sustancia, rebasa toda concepción fisicalista de los cuerpos, para pensarlos desde el no-saber, desde la no-identidad respecto de sí mismos, desde la no-independencia en tanto partes, sino desde su interdependencia, desde la efectualidad de su existencia y desde la posterioridad de su tomar forma singular, sin ajuste a un modelo ideal (Morfino, 2010). Esto significaría que Spinoza permite pensar al cuerpo como proporción, pero también como desproporción, como tembladeral, como no-identidad, dada su imposible cuantificación -o para decirlo más claro, dada su imposible traducción a ser una máquina que funcione-.

Como dirá J. Klein, Spinoza usa un vocabulario mecanicista, pero, en realidad, al afirmar la identidad entre actualidad y potencia (lo que para ella sería una vuelta a Aristóteles), coloca a los cuerpos más allá de la física (porque) más allá de la cuantificación. El cuerpo supone, para decirlo con el psicoanálisis, un agujero en el saber, una inestabilidad, un desconocimiento. Para decirlo más claro: en mi interpretación, la sustancia en Spinoza no puede pensarse como sustrato, como fundamento material, ni puede pensarse a los cuerpos como propiedades de ese fundamento, ni como aquello que se identifica con la ocupación del

---

buto extensión. Los modos infinitos mediatos (la llamada por Spinoza "faz de todo el universo") son modificados por los modos infinitos inmediatos (esto es, en este caso, por el movimiento): la naturaleza como individuo infinito, "cuyas partes, todos cuerpos, varían en infinitas formas, sin cambio en el individuo total", o sea, el universo corporal, compele y constriñe el movimiento de los cuerpos finitos (y esto constituye una trama, dentro de la cual se actúa y se es actuado). La sustancia corporal de Spinoza está "imbuida de movimiento", no como trascendente, como era el movimiento en relación a la materia en Descartes, sino como modificación inmanente, como auto-diferenciación, como actividad y no como pasividad.

espacio. Los cuerpos no son entidades fijas, sino una razón, una fuerza que se rehace con combinaciones distintas de "partes" -mal llamadas así-, en las que lo central es la comunicación entre ellas (EII, lema 7). Esto complica la definición de totalidad y también de individuo, porque -como se dice en la definición 7 de la parte 2-, se llama singular a una acción concurrente que redefine los cuerpos y al hacerlo cambia a qué se llama todo y a qué parte[4].

Podríamos decir entonces, que Spinoza escribe contra la idea de parte: las partes no son entidades ontológicamente distintas. Que escribe contra la idea de que los cuerpos sean idénticos al espacio, porque los cuerpos construyen al espacio, mostrando al hacerlo su no-neutralidad y configurándolo como espacio vivido. Que el cuerpo, como aparece en E I, proposición 25 es: un modo que expresa la esencia extensa de Dios y, por tanto, es actual y dinámico, y opera en una trama corporal en la que es causa y efecto. Ni cuerpo ni alma son idénticos ni estables. La única evidencia del cuerpo es existir tal y como lo sentimos, como afirma Spinoza. Es decir, el cuerpo no existe como saber a develar, como objeto a cuantificar, como máquina a funcionar o como fuente de producción, sino como una extrañeza que irrumpe, que descoloca, que jaquea y cuyo espesor cambia.

Referencias bibliográficas

Bennett, J. (1984). A Study of Spinoza's Ethics. London, Hackett Publishing.

Curley, E. (1969). Spinoza's Metaphysics. Harvard, Harvard University Press.

Deleuze, G (1981). Spinoza. Filosofía práctica. Barcelona, Tusquets editores

4 El todo y el individuo son términos relativos (como se lee en la carta 32, sobre el gusano y la linfa).

Descartes, R. (1989). El mundo. Tratado de la luz. Barcelona-Madrid: Anthropos-Ministerio de Educación y Ciencia.

Diefenbach, K. (2018). Spekultiver Materialismus. Spinoza in der postmarxistischen Philosophie. Frankfurt, Turia+Kant

Huenemann, C. (2004). "Spinoza and Prime Matter" en Journal of the History of Philosophy, vol. 42, nr. 1, 21-32.

Jaquet, C. (2013). La unidad del cuerpo y de la mente. Afectos, acciones y pasiones en Spinoza. Córdoba, Brujas.

Klein, J. (2005). Aristotle and Descartes in Spinoza's Approach to Matter and Body. Graduate Faculty Philosophy Journal 26 (2):157-176.

Korichi, M. (2000). Defining Spinoza's Possible Materialism. Graduate Faculty Philosophy Journal 22:1, special issue The Renewal of Materialism, pp. 53-69.

Lachterman, D. (1977). The physics of Spinoza's ethics. The Southwestern Journal of Philosophy, 8 (3), pp. 71-111.

Morfino, V. (2010). Relación y contingencia, Córdoba, Brujas

Schmaltz. T. (1999). Spinoza on the Vacuum. Archiv für Geschichte der Philosophie, Berlín, 81: 174-205.

Woolhouse, R. S. (1990). "Spinoza and Descartes and the Existence of Extended Substance" en Cover, J. A. y Kulstad, M. (eds.). Central Themes in Early Modern Philosophy. London, Hackett.

Zouravichbilli, F. (2013) Spinoza. Una física del pensamiento. Buenos Aires, Cactus.

Spinoza en los bordes del cuerpo político

Lisa Cavanagh[1]

El presente escrito pretende esbozar un intento muy incipiente por dar lugar a la discusión sobre los modos y condicionamientos con los que los individuos ingresan, en sentido amplio, en el terreno de la política bajo un *imperium* democrático.

Me valdré para ello de una lectura de Spinoza, que cierra –inconclusamente– su *Tratado Político* argumentando acerca de quiénes pueden participar en él. En orden de ello, postula tres condiciones: someterse únicamente a las leyes patrias, ser autónomo y vivir honradamente. Todo aquel que satisfaga estos requerimientos, puede intervenir sobre aquello que corresponde al derecho común de la multitud. En sus márgenes, sujetxs-resto (Abdo Ferez, 2020) relegadxs del cuerpo común, político, democrático: estxs son –explicitados el capítulo XI, III– extranjeros, que se encuentran bajo el manto de obediencia de otros Estados; mujeres, siervos, niños, pupilos y otros socialmente dependientes,

1 Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Rosario. Correo electrónico: liscavanagh@gmail.com

todxs ellxs por estar sometidos a una autoridad externa, y, por último, criminales, que a causa de sus actos se vuelven infames, indignos de opinión ante la comunidad.

Acto seguido, habiendo explicitado aquellos requisitos necesarios para que la multitud ejerza su potestad política –y demarcado por contraposición a quienes quedan fuera de tales prerrogativas–, reafirma la condición de exclusión de las mujeres en razón del carácter natural y no instituido de su dependencia (Cap. XI, IV). Se sirve para ello, de la experiencia, según la cual

> No ha sucedido en parte alguna que reinaran a la vez los hombres y las mujeres, […] vemos que los hombres gobiernan y las mujeres son gobernadas, y que, de esta forma, ambos sexos viven en concordia. […] Si las mujeres fueran iguales por naturaleza a los varones y poseyeran igual fortaleza de ánimo e igual *ingenium* (tal es el mejor índice de la potencia y por tanto, del derecho humano), sin duda que, entre tantas y diversas naciones, se encontrarían algunas en que ambos sexos gobernaran por igual, y otras en que los varones fueran gobernados por las mujeres y fueran educados de forma que su poder intelectual fuera menor. Pero, como esto no sucedió en parte alguna, podemos afirmar rotundamente que las mujeres no tienen, por naturaleza, un derecho igual al de los hombres, sino que, por necesidad, son inferiores a ellos. No puede, por tanto, suceder que ambos sexos gobiernen a la par, y mucho menos, que los varones sean gobernados por mujeres. (Spinoza, 1986, p. 223)

A ello agrega que

> Si consideramos, además, los afectos humanos, a saber, que los hombres casi siempre aman a las mujeres por el solo afecto sexual y que aprecian su talento y sabiduría en la misma medida en que ellas son hermosas; y que, además, los hombres soportan a duras penas que las mujeres, que

> ellos aman, favorezcan de algún modo a otros, y hechos por el estilo, veremos sin dificultad que no puede acontecer, sin gran perjuicio para la paz, que los hombres y las mujeres gobiernen por igual. (Spinoza, 1986, p. 223-224)

Tal proposición ha sido ampliamente comentada, pero pretendo retomar particularmente la lectura de Cecilia Abdo Ferez en su escrito *Gobernar a las mujeres: la proposición XI, 4 del Tratado Político, de Spinoza, o los problemas de la relación naturaleza e historia* (2020), en tanto despliega aristas de relevancia en orden de dar cuenta del régimen político-discursivo implicado en la producción de divisiones y jerarquizaciones sobre lo común.

Sin caer en las llamadas tentaciones, tanto de acudir a su concepción de naturaleza para mostrar la contradicción entre la proposición y el cuerpo de su obra, como justificarlo a partir de su contexto histórico, Abdo Ferez entrevé potencialidades que estas formas de eximición podrían obstruir. Viendo entre líneas, aparecen para ser retomadas huellas ya trazadas por las críticas naturalistas e historicistas de la relación de identidad entre naturaleza e historia en orden de justificar el sometimiento: la referencia a las naciones como dispositivos geográfica e históricamente constituidos, que mediante una nominación culturalmente producida enmascaran el establecimiento de una división sexo-genérica como natural, y la paz que ello garantiza a la institucionalidad política democrática.

Aquello que Spinoza estaría exponiendo, en afinidad con la preocupación central del Tratado Político por el mantenimiento y la seguridad del régimen político, sería la necesidad de mantener la división sexual que este mismo produce en pos de garantizar un orden, de generar un consenso hacia el régimen político democrático. Si la alusión a la concordia permite desmentir que la subordinación de las mujeres sea fruto de una diferencia natural, este acto de poder-violencia debe velarse a fin de evitar la conflictividad e inestabilidad inherentes al socavamiento de las bases de la dominación que sostiene la paz política y social.

Esta lectura deja así no solo entrever el argumento por el que se plantea la necesariedad de la exclusión del cuerpo político, sino que también permite vislumbrar, en palabras de Cecilia Abdo Ferez, que «Las mujeres, como los hombres, son inteligibles como tales por una comunidad

lingüística. […] No es una cuestión de ser, sino un resultado […] de relaciones corporales, de prácticas sociales, de individualizaciones en la práctica que tienen por efecto ciertas intelecciones distintivas» (2020, p. 342). Tal interpretación permite empezar a ahondar sobre los órdenes que moldean y operan sobre y en los cuerpos, confinando algunos de ellos selectiva y diferencialmente a las orillas de la escena política. El problema, cabe aclarar, no es tanto la diferencia sexual como el hacer de ella ya signatura de la desigualdad entre los cuerpos. He ahí la marca de una producción político/discursiva frente a aquello que excede su significación.

Siguiendo a Spinoza (1980), los cuerpos, guiados por relaciones de velocidad y reposo, entran en composición y descomposición constante con otros. Las afecciones que resultan de estos encuentros no son sino huellas[2] de otrxs sobre nosotrxs que, en su reiteración, van constituyendo la superficie del propio cuerpo, territorio de frontera. Estos encuentros conllevan cierta variación de la potencia de la cosa singular que produce imágenes[3] de las que la mente se forma una idea (*Ética* II, Prop. XVII).

Esta multiplicidad de relaciones que no cesan de instituir y reinstituir al individuo dan cuenta una receptividad e impresión constante de imágenes sobre y en los cuerpos, que en su atravesamiento vuelven a los mismos efecto. Esto es, el reconocimiento de sí y de otrxs está ligado al acto de imaginar, ya que, como argumenta Spinoza, «las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores» (1980, p. 90). Ideas que no obstante dan lugar a una percepción, como forma posible de aprehender la realidad y dar expresión a la composición que nos hace parte[4].

2 «Cuando una parte fluida del cuerpo es determinada por un cuerpo externo y le imprime una suerte de vestigios del cuerpo externo que la impulsa» (Spinoza, 1980, p. 89).

3 «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 considere los cuerpos de esa manera, diremos que los 'imagina'» (Spinoza, 1980, p. 91-92).

4 Y que da cuenta que lo más propio de sí es ya *nuestro.*

Ahora bien, este entramado que hace al cuerpo y a la idea que de él podemos hacernos, no implica la mera pasividad ante un modo de inscripción que termina por conformarnos, sino que, en su esfuerzo por perseverar en el ser, hay una aptitud para unir, dar ruptura y continuidad (Bove, 2014) guiado desde el deseo. Como plantea Ana Leila Jabase, «la idea misma de poder entrar en relación con otros implica necesariamente la existencia de diferencias, de marcas individuantes, que como tales nos separan y, de esa forma, abren la posibilidad de vincularnos con el mundo sin desintegrarnos en el intento. […] Se trata –entonces– del modo en que se traban o desunen los cuerpos, de la expresión relativa de "las diferencias trazables en la naturaleza"» (2020, p. 30-41).

Los modos en que compone un cuerpo no son independientes e incondicionados del entorno en que este encuentro se produce. Es en parte, al verse sobrepasada la capacidad de asociación por lo que excede a la propia determinación, que se lleva a atribuir a afectos y experiencias una relación causal que ampara en el sentido, y que constituye en consecuencia un ordenamiento del mundo.

Es en el esfuerzo por perseverar en el ser que en la percepción de aquellas imágenes –confusas– se establece cierta inteligibilidad sobre uno mismo, las cosas y lxs otrxs, en base a los múltiples y fluctuantes sentimientos que traen aparejadas, y en pos de lograr cierta cohesión que no es más que del orden del artificio. Esto es así porque, como plantea Spinoza, «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» (*Ética* III, Prop. XVII). La semejanza da lugar así a un complejo y cambiante entramado social que tiene en la base cierta identificación afectiva.

Dado que la vida en sociedad involucra una dimensión imaginaria y pasional que no puede ser eliminada de la escena política, es este el contexto en que debemos problematizar el reconocimiento y ordenamiento de los cuerpos que en ella aparecen. Como plantea Laurent Bove, «El principio de placer viene, en lo que refiere al cuerpo social, a orientar el dinamismo del *conatus* y, por ende, a someter a sus modelos, los *conatus* individuales. […] El hombre que imita no puede imaginar las vías de realización del placer más que según un modelo necesariamente restringido, relativo a un tiempo y lugar determinados. Este modelo es el de

una opinión común, es decir, de los prejuicios propios de una nación, de sus costumbres particulares» (2014, p. 94-95).

Volviendo así al problema planteado en el capítulo XI del Tratado Político y retomando la lectura de Cecilia Abdo Ferez, podemos pensar la producción político/discursiva de una división sexual (2020) que está a la base de la conformación del cuerpo político en isomorfismo con el cuerpo masculino y los atributos que a él culturalmente se ligan. En este sentido, no puede dejar de hacerse hincapié en que si bien no se superpone o subordina, es algo del orden de lo simbólico lo sostiene esa dimensión imaginaria.

Así, debemos empezar a figurarnos cómo la producción de una posición identitaria sexuada instaura modos privilegiados de afección del cuerpo en un individuo socializado allí donde se exige una totalización de la sexualidad como circuito cerrado. Preminencia de marcas del cuerpo que tienen en sus cimientos (y no a la inversa) una sistematización normativa y prescriptiva sobre la cual construir un ordenamiento de los comportamientos, percepciones y creencias, y que termina por demarcar a modo de orilla el terreno de lo político –y de lo no político–. Empero, y a pesar de quedar invisibilizados bajo supuestos de naturalidad que se pretenden estancos, los modos aprehendidos de vincularse y cohabitar no cesan de reinscribirse, estableciendo una constante re-configuración por y con otrxs.

Sin posibilidad de renegociar los relatos de identidad y de diferencia, esta lógica de ordenamiento delimita un adentro que hace comunidad y un afuera que la constituye desde su negación. Ello conlleva a la relegación de las mujeres –y de tantxs otrxs– de su condición ciudadana; restringiendo su participación a determinados espacios y escenas, cercenando su potencia. Estos cuerpos-otrxs no pueden, por tanto, ser pensados por fuera una historia de subordinación en orden de dar estabilidad a la división que permite perpetuar el régimen político.

Ahora bien, como bien plantea Gisel Farga, la imitación afectiva «en una primera aproximación produce "comunidad", pero no una que sea perdurable. Para que una comunidad sea estable tendrá que asentarse en otro principio: el de la utilidad –y vale aclarar, recíproca–, que, a diferencia del de semejanza, se funda en el reconocimiento de los otros como potencia compositiva» (2017, p. 186). Esta tensión entre ambos

principios se encuentra en el centro del orden político; en el juego deseante entre razón e imaginación.

Los ordenamientos normativos que hacen a la constitución del cuerpo social conllevan prerrogativas desiguales sobre la multitud, dificultando así el mantenimiento de un orden que se pretende democrático en tanto, al decir de Cecilia Abdo Ferez, «no elimina la tensión ni dulcifica el drama de que cualquier figura de gobierno no es idéntica ni puede representar sino más o menos fallidamente, a lo que ya es variación de sí, escenario, fondo oscuro incompleto de la composición pictórica: a la multitud» (2008, p. 9). Es en este sentido que no puede sino aunarse por un proceso de democratización como tarea a no acabar, cerrar ni obturar.

Referencias bibliográficas

Spinoza, B. (1986). *Tratado político*. Alianza Editorial.

Spinoza, B. (1980). Ética demostrada según el orden geomét*rico*. Ediciones Orbis.

Jabase, A. L. (2020*).* Individuación y conatus. Acerca de la existencia inter-afectiva de los modos singulares en la filosofía spinoziana. *Nuevo Itinerario. Revista de filosofía*.

Abdo Ferez, M. C. (2008). Los procesos de individuación en Spinoza y Leibniz: Cuerpos, representaciones y organización. *VII Jornadas de Investigación en Filosofía. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata*. www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.242/ev.242.pdf

Abdo Ferez, M. C. (2020). *Gobernar a las mujeres: la proposición XI, 4 del Tratado Político, de Spinoza, o los problemas de la relación naturaleza e historia*. Revista de filosofía Aurora.

Bove, L. (2014). *La estrategia del conatus: afirmación y resistencia en Spinoza*. Cruce Casa Editora.

Farga, G. (2017). Consideraciones sobre la relación entre pasión y razón en la filosofía de Baruch Spinoza: La imitación afectiva para una comunidad. *Cadernos Espinosanos*.

Lecturas spinozianas sobre la continuidad entre naturaleza y cultura: ¿Más allá del humanismo?

Dana Ibarrola Colman (UBA)

Introducción

La filosofía de Baruch Spinoza continúa resonando en nuestro presente, invitándonos a debatir, a repensar y a transformar lo que nos rodea. Aun cuando Spinoza es un autor del siglo XVII, sigue vigente en debates tan contemporáneos como lo es, por ejemplo, el del posthumanismo. En este trabajo, propongo explicar algunos conceptos claves planteados por la filósofa Rosi Braidotti, a fin de mostrar la raíz spinozista que atraviesa su filosofía. A su vez, analizaremos cómo es posible este entrecruzamiento entre Spinoza y esta corriente actual de pensamiento denominada posthumanismo.

Naturaleza, cultura y continuidad

Rosi Braidotti es una teórica feminista y filósofa posthumanista, oriunda de Italia, cuyos intereses rondan, entre otras cosas, la cuestión de la subjetividad. La relación que guarda este tópico con el posthumanismo y con Spinoza no aparece a primera vista; lo mismo ocurre con la relación entre la naturaleza y la cultura. Por ello es que considero pertinente brindar una explicación acerca del tema, para comprender cómo el pensamiento spinoziano se inmiscuye en los debates de estos días que corren.

Braidotti denomina su postura como un posthumanismo, puesto que discute la noción convencional, o si se quiere, tradicional de humanidad. A su vez, ella explica que «la condición posthumana es una oportunidad para incentivar la búsqueda de esquemas de pensamiento, de saber y de autorrepresentación alternativos respecto de aquellos dominantes» (Braidotti, 2015, p. 19).

Yendo a la propuesta, en primer lugar, podemos afirmar que para Braidotti es fundamental la teoría ontológica de Spinoza, ya que ésta permite dar cuenta de la complejidad que implican nuestras relaciones con y en el mundo. Ella discute la visión tradicional dualista, que divide naturaleza- cultura y es propia de la perspectiva socioconstructivista, como también con otros dualismos que tomaron fuerza primero durante el Humanismo Renacentista y luego en la Ilustración, tales como cuerpo-mente, hombre-mujer, humano-animal, natural-producido, entre otros. Si nos remitimos a aquella tradición, observamos que la cultura se constituye como «lo otro» de la naturaleza, como aquello que es construido propiamente por lo humano, lo racional, el Hombre con mayúscula. Sin embargo, la autora se va a basar en perspectivas científicas actuales para afirmar que de hecho, la materia viva es autopoiética y autoorganizada (Braidotti, 2015, p. 10), lo cual significa que los sistemas vivos, en primer lugar, tienen la capacidad de mantener y renovar su propia estructura a través de procesos internos, y segundo, que son capaces de organizarse por sí mismos. Esta postura vuelve difusa la distinción categórica entre el dato (la naturaleza) y lo construido (la cultura), en tanto demuestra que lo vivo es capaz de auto-construirse en función de lo que le sea necesario para su autorregulación. Queda más claro ahora como el monismo ontológico es lo que sostiene a esta cosmovisión, y es lo que permite pensar a toda la naturaleza en constante búsqueda por perseverar en el ser. La propuesta se completa

presentando a los efectos del desarrollo tecnológico y científico como unificadores de lo natural y lo producido, lo humano y lo no-humano. La autora aquí está pensando en casos paradigmáticos como en la fabricación de la oveja Dolly y los oncorratones[1], junto con el funcionamiento del capitalismo avanzado, que captura a todas las especies vivas en los engranajes de la economía global, haciendo de la vida un capital fundamental (Braidotti, 2015, p.15).

Desde el enfoque monista spinoziano que Braidotti nos presenta, es legítimo afirmar que la naturaleza entera es una continuidad de modos finitos interrelacionados, donde los dualismos cuerpo-mente, naturaleza-cultura o natural-construido, humano-animal, son sólo categorías que hemos construido para organizar el mundo. La cultura, en este marco, podría entenderse como una serie de ideas pertenecientes a la imaginación que funcionan como reguladoras de nuestro comportamiento, y que, como tales, son pasibles de cambio.

A su vez, la autora interpreta al monismo como una convocatoria a establecer un *pacifismo ontológico*. Es decir, la igualdad ontológica entre los modos finitos nos demanda, al menos, dudar del pensamiento jerárquico que fue promovido por los valores de la Ilustración (Braidotti, 2015, p. 87). El hombre con mayúscula, medida de todas las cosas, establecía los binarismos de racional-irracional, hombre-mujer, superior-inferior. Sin embargo, a raíz de posteriores corrientes críticas de pensamiento, y también desde la perspectiva abordada en este trabajo, podemos denunciar aquel ideal de sujeto como poco representativo y violento, en tanto definía que el humano por excelencia, o el ideal de

1 La Oveja Dolly fue el primer mamífero clonado a partir de una célula adulta, en el Instituto Roslin, Escocia, en 1996. Dolly fue el resultado de una combinación nuclear desde una célula donante diferenciada a un óvulo no fecundado y anucleado (sin núcleo). La célula de la que venía Dolly era una ya diferenciada o especializada procedente de un tejido concreto, la glándula mamaria, de una oveja adulta, lo cual suponía una novedad. Hasta ese momento se creía que solo se podían obtener clones de una célula embrionaria, es decir, no especializada. Por otro lado, el oncoratón es un tipo de ratón de laboratorio que ha sido genéticamente modificado (utilizando modificaciones diseñadas por Philip Leder y Timothy Stewart, de la Universidad de Harvard) para ser portador de un gen específico que lo hace desarrollar cáncer rápidamente. Este oncogen activado incrementa significativamente la susceptibilidad del ratón para enfermar de cáncer, y por lo tanto lo hace más apto para ser utilizado en investigaciones científicas sobre aquella enfermedad. El titular de los derechos de propiedad intelectual es DuPont. «OncoMouse» es una marca registrada.

humano, era racional, europeo, heterosexual, varón, entre otras cosas. Todo aquello que estaba en la periferia, era subhumano. Una vez que este ideal había llegado a su ocaso, se erige la posibilidad de imaginar nuevas formas de subjetividad(es).

Subjetividad e individuo colectivo

Ahora bien, en base a lo que hemos dicho, vemos cómo el sujeto universal, individual y separado de su cuerpo, no puede tener lugar en el monismo. Tal sujeto universal, coincide con la descripción de lo que en la época de la Ilustración y que en las corrientes humanistas se entendía por «humano» u «Hombre». Respecto de esto, Braidotti nos propone pensar un sujeto post-humano, o como ella lo denominará, un sujeto *nómade*. Este es, tal como lo refiere su nombre, un sujeto que se encuentra en constante desplazamiento, sin asentarse definitivamente en un lugar, y que tampoco es un único sujeto. La autora sostiene que se lo podría caracterizar más bien como un colectivo de sujetos que comparten ciertos rasgos y que van mutando. En sus palabras: «Este sujeto es un ensamblaje móvil en un espacio de vida compartido que no controla ni posee, sino que simplemente ocupa, atraviesa, siempre en comunidad, en grupo, en red» (Braidotti, 2015, p. 175). En este punto se puede ver la influencia spinoziana del individuo colectivo, entendido como un cuerpo compuesto de otros cuerpos que están en relación (Spinoza, 2011, p. 146).

Adoptar esta perspectiva significa romper con el sujeto que se pretende acabado, estático y único. Es deshacer las ideas imaginativas respecto de lo que entendemos por «sujeto» y por «humano», para inventar otras más potentes, más situadas. De pensar nuevas subjetividades se derivan nuevas prácticas éticas, políticas, lo que es en definitiva, nuevas culturas y formas de ser en ella.

Decíamos antes que el sujeto nómade es un ensamblaje móvil, un conjunto de individuos en relaciones que van mutando. Esta concepción es la que habilita a Braidotti pensar una ética de la afirmación, basada en reconocer la interconexión con *los otros* cuerpos de la naturaleza. Que sea una ética de la afirmación significa que la búsqueda es con motivos de afianzar nuestra unión colectiva a través de los afectos alegres y no, en cambio, a través de afectos tristes ni esclavizantes como el miedo. Por ejemplo, según Braidotti, el capitalismo avanzado de nuestros días

ha logrado difuminar la línea divisoria entre humanos y animales desde el momento en que saca provecho de ambos, desde el momento en que se comercializa y explota la vida, en todas sus formas. Esto genera un sentimiento de interconexión, una preocupación común, que sin embargo tiene por fundamento el sentimiento negativo de un riesgo compartido (Braidotti, 2015, p. 45).

La filósofa nos plantea la opción afirmativa apoyándose en la teoría spinoziana de las pasiones. El argumento es más o menos el siguiente: el *conatus*, como sabemos, es la potencia que nos hace perseverar en el ser, y que puede aumentar o disminuir según los afectos que experimentemos. Los afectos alegres son aquellos que aumentan nuestra potencia de obrar, que nos hacen más capaces. Pero lo más interesante se encuentra en el individuo colectivo: éste es algo más que la suma de sus partes, es *cooperación* entre ellas, y posee un *conatus* más potente de lo que tendrían los individuos componentes de manera aislada (Lerussi, 2008, p. 293). Siendo así, las uniones en interacciones alegres, aumentan nuestra potencia de obrar, y a mayores uniones, mayor *conatus*; lo que representa mayor aptitud para imaginar nuevos mundos, nuevas prácticas, nuevas formas de pensar y de pensarnos. El meollo de la propuesta es combinar la crítica a los paradigmas que han quedado obsoletos para pensar nuestro presente, con la creatividad para poder construir nuevas formas de habitar el mundo (Braidotti, 2015, p. 57).

Spinoza ¿más allá del humanismo?

Ya vimos como Braidotti utiliza el sistema de Spinoza para postular una teoría posthumanista, sin embargo queda ahora preguntarnos ¿qué dice Spinoza respecto de otras especies que no sean los humanos? Los valores ético-políticos del autor ¿son una superación respecto de los valores Ilustrados, o son humanistas?

Si tenemos en cuenta el *Tratado político* o algunos pasajes de É*tica IV*, podemos observar el énfasis que Spinoza pone en lo humano e incluso, en el varón. En Ética IV, prop 37 podemos leer: «Es evidente que leyes como la que prohibiera matar a los animales estarían fundadas más en una vana superstición, y en una mujeril misericordia, que en la sana razón. Pues la regla según la cual hemos de buscar nuestra utilidad nos enseña, sin duda, la necesidad de unirnos a los hombres, pero no a las bestias o a las cosas cuya naturaleza es distinta de la humana»

(Spinoza, 2011, p. 354). En otro pasaje, ahora del *Tratado político*, en la Proposición XI 4, termina afirmando que: «las mujeres no tienen, por naturaleza, un derecho igual al de los hombres, sino que, por necesidad, son inferiores a ellos» (Spinoza, 1986, p. 223).

En este punto, Spinoza es no sólo indefendible, sino, desde mi punto de vista, un antispinoziano. Teniendo en cuenta el monismo ontológico, la no-jerarquización de la naturaleza, y todo lo desarrollado hasta aquí, pareciera que el autor se estuviera contradiciendo a sí mismo. No obstante, sus afirmaciones son en aras de la construcción de una política que es notoriamente de corte humanista. Política que él consideraba correcta, pero que en nuestros días queda obsoleta, y que por ello debe ser reformulada. Yo abogo por tomar la ontología spinoziana para construir algo más potente, y es lo que considero que hace Rosi Braidotti con su propuesta posthumanista. Si hemos dicho que la naturaleza y la cultura son un continuum, la cultura -y esto es extensible a la política- se construye a través de un conjunto de ideas imaginativas sedimentadas que son pasibles de cambio. Desde esta perspectiva, toda política es siempre situada, y se formula en base a una cierta concepción de lo que es ser sujeto, de lo considerado justo o injusto, lo bueno o lo malo. Es por esto mismo que debemos ser críticos constantemente con ella. Somos un individuo colectivo, y tanto la política como la ética deben velar por el aumento de las potencias de quienes lo constituyen. Es innegable que estamos afectando y siendo afectados todo el tiempo por toda clase de cuerpos, sean animales, virus o procesos geológicos. Estoy de acuerdo con Braidotti en que las divisiones entre lo humano, lo animal y lo construido se han vuelto tan difusas que nos exhortan a pensar nuevas formas de relacionarnos. Formas que no vulneren las potencias de los otros modos, y sobre todo me interesa pensar más en la cooperación, en la simbiosis que podemos lograr, que en la competencia entre los individuos. Braidotti plantea que una ética con estos objetivos podría basarse en *umbrales de sostenibilidad*. Estos son los «umbrales diferenciados que una ética debe buscar para cada vida concreta, para cada cuerpo arraigado y limitado» (Braidotti, 2018, p. 169). Se refiere a los límites y condiciones necesarios para mantener y preservar tanto formas de vida como sistemas ecológicos. Es crucial identificar y respetar estos umbrales para lograr un equilibrio sostenible entre los seres humanos, la naturaleza y la tecnología en un mundo en constante cambio.

Conclusión

Dicho todo esto, podemos concluir que el sistema de Spinoza sigue vigente en los debates actuales, y que sirve para reflexionar sobre las ideas imaginativas que hemos dejado sedimentarse en nuestras culturas. Es momento de removerlas, reconstruirlas, reemplazarlas por otras que permitan aumentar la potencia de la Naturaleza en su conjunto, sin olvidar las diferencias que caracterizan a cada individuo o cuerpo. Seguir pensando nuevas maneras de redefinirnos es una forma también de pensarnos en nuestras nuevas y complejas relaciones actuales, y cuáles son las mejores maneras de afrontarlas.

Referencias Bibliográficas

Braidotti, R. (2015). *Lo Posthumano*. Gedisa.

Braidotti, R. (2018). *Por una política afirmativa*. Itinerarios éticos. Trad. de J.C. Gentile. Gedisa.

Lerussi, N. (2008). Sobre la noción de cuerpo en Spinoza. En Tatián, Diego (comp.). *Spinoza. Cuarto coloquio.* Brujas.

Spinoza, B. (2011). Ética demostrada según el orden geométrico. Trad. V. Peña, Alianza.

Spinoza, B. (1986). *Tratado Político*. Trad. A. Dominguez. Alianza.

VI

Spinoza y la política

A teocracia hebraica no *Tratado Teológico-Político*

Francisco de Guimaraens (PUC-Rio)

A análise da perspectiva spinozana sobre a teocracia hebraica provoca no leitor do *Tratado Teológico-Político* (TTP) ao menos duas sensações divergentes: ora a visão sobre a teocracia é negativa, pois tal modo de organização seria causa de um regime de disciplina sociopolítica excessiva e se basearia no afeto de exclusividade e em um consequente bloqueio das trocas comerciais, ideológicas e políticas com outros povos, ora o olhar sobre o Estado fundado por Moisés é positivo, uma vez que os hebreus foram capazes de limitar o poder dos sacerdotes levitas, repartiram igualmente a terra, instituíram exército de cidadãos para defesa da liberdade popular e formaram um sistema de educação coletiva responsável pela transmissão da memória da lei comum através das diversas gerações de hebreus. O objetivo desse artigo é encontrar um caminho de leitura do *TTP* que não se deixe levar nem por uma antropologia negativa de matriz hobbesiana e tampouco pelo otimismo em relação às virtudes superiores da multidão.

Para investigar o sentido profundo da teocracia no *TTP* é preciso, antes, compreender a própria ideia de teocracia delineada na obra. Trata-se de um tipo de Estado em que o rei, Deus, está ausente. Na teocracia, o problema primeiro é fazer de Deus um rei, diferentemente da monarquia, que se baseia nas virtudes extraordinárias do monarca e no esforço contínuo de fazer do monarca um Deus (Bove, 1996, p. 198). Portanto, a concepção spinozana de teocracia hebraica não envolve qualquer relação de representação divina. Na verdade, o Estado fundado por Moisés se estruturou em torno de certas leis ditadas por Deus a Moisés, que fez questão de não deixar sucessores para evitar que a teocracia se transformasse em monarquia. A teocracia hebraica não se enquadra nas formas canônicas de governo, o que nos leva a indagar a razão da escolha spinozana desse modo específico de organização do poder para desenvolver seu pensamento político. Certamente trata-se de uma escolha voltada para a intervenção no debate público às vésperas da derrubada do governo de Johannes de Witt. No entanto, a escolha de um modo tão peculiar de Estado, que escapa às definições tradicionais das formas de governo, possui possivelmente um caráter metodológico: o pensamento político deve preocupar-se com a compreensão de processos políticos singulares, algo que Maquiavel já havia realizado em seus célebres *Discursos*.

A perspectiva negativa da teocracia hebraica parte de uma afirmação exposta no Capítulo V do TTP sobre os hebreus: "Eram quase todos de natureza rude e estavam alquebrados da penosa escravidão. Donde o poder teve de ficar nas mãos de um só, que fosse capaz de mandar nos outros, de os coagir pela força e de, finalmente, lhes prescrever leis e interpretá-las. Moisés conseguiu facilmente manter esse poder" (Spinoza, 2003, p. 87). A passagem de tom abertamente hobbesiano indica um dos mais graves limites internos da teocracia hebraica: o temperamento rude do povo hebreu e as cicatrizes profundas deixadas pela escravidão no Egito. Um povo marcado por esse tipo de temperamento necessitaria de um tipo de organização do Estado apto a promover a obediência por meio de paixões intensas e de uma rígida disciplina implantada pela minuciosa ritualização da vida cotidiana.

A difusão das paixões intensas na sociedade política hebraica foi o caminho encontrado por Moisés para conservar a obediência de um povo inábil no trato da razão que tendia a viver submetido a um regime de imaginação finalista. A ideia de um povo escolhido por Deus para

prestar-lhe culto é efeito da concepção de operação divina por meio de causas finais e reproduz de uma maneira singular a lógica interna do raciocínio finalista. Diante desse fato, Moisés constituiu uma ordem político-jurídica em cujo centro se encontrava um soberano ausente, Deus, que operava por meio de finalidades e tinha predileção pelo povo hebreu. O episódio do bezerro de ouro, no entanto, demonstra que a imaginação finalista é fugidia, pois ela opera por meio de analogias e de associação livre de imagens, que são tidas por sinais. Consequentemente, a eleição divina, que conservava o povo na ignorância, não era suficiente para garantir a unidade dos hebreus.

Para evitar a dispersão da atenção popular em favor de outras imagens e outros fins, à eleição divina Moisés associou uma devoção e um amor muito intensos, contrapartidas da escolha de um Deus ciumento e causas da instauração de um chauvinismo intransigente (Matheron, 1988, p. 450). Cada cidadão seria um infiel em potencial e o povo deveria fechar-se às relações externas para evitar que influências indevidas enfraquecessem a intensidade do amor e da devoção. Ao cerrar as fronteiras para as trocas comerciais, de ideias e de experiências religiosas, Moisés inviabilizava o abandono da condição rude do povo hebreu. Internamente, no entanto, seria necessário instaurar um regime de governo dos ânimos que fosse capaz de conservar a identidade dos hebreus e, consequentemente, de evitar a discórdia, uma vez que a intensidade da devoção e do amor a Deus poderia voltar-se contra os cidadãos que fossem considerados infiéis.

A maneira pela qual o Estado hebreu evitou os conflitos internos foi a disciplina rigorosa da vida social, o que visava à conservação da memória e da identidade hebraicas. Festas, banquetes, ritos religiosos, proibições, tabus, maneiras de realizar tarefas, corte de cabelo e da barba, jejum, guarda do sábado, circuncisão: a combinação dessas regras organizava a vida individual e a subordinava os súditos à lei comum, reforçando a identidade hebraica. "Toda sua vida, em suma, era um contínuo exercício da obediência. E tão habituados estavam a essa vida que ela já nem devia parecer-lhes servidão, mas liberdade: era possível acontecer que ninguém mais desejasse o proibido, mas apenas aquilo que estava ordenado" (Spinoza, 2003, p. 271). A melhor maneira de instituir a obediência não seria pelo uso de uma força contrária e mais forte explícita, mas pela instituição de ritos que reproduzissem e reforçassem a identidade, disseminando o temor de descumprimento da

lei que representaria, em certo sentido, negação da própria identidade individual e da própria cidadania. Disciplinar os ânimos a ponto de os súditos acreditarem que fazem por si aquilo que é imposto pela lei seria mais eficaz do que governar exclusivamente pela ameaça.

Havia na teocracia hebraica um considerável grau de impotência popular, pois nela se estabelecia hierarquia entre dirigentes e dirigidos e o discurso religioso naturalizava tal hierarquia. Por tais razões, Matheron enxergou na teocracia um modo de organização da barbárie e um fator de impedimento do desenvolvimento da vida civil. Trata-se de regime político que se sustenta em uma alegria excessiva dirigida a um número muito pequeno de objetos, o que torna impossível a que o homem teocrático viva como o homem livre da *Ética* (Matheron, 1988, p. 462, 463), um homem capaz de experimentar múltiplos afetos de alegria associados a uma pluralidade de objetos e de sujeitos. Segundo Matheron (1988, p. 464), pelos motivos acima expostos a teocracia se opõe à razão e só poderia ser considerada o regime ideal se a antropologia hobbesiana fosse verdadeira.

Outra possível leitura do *TTP* se orienta pelas virtudes das instituições hebraicas e pela potência do povo hebreu, que se sustentaria no desejo de liberdade e na tendência à insubmissão inerente a seu temperamento. Esse tipo de leitura busca compreender de que modo a imaginação hebraica se estabeleceu, como ela propiciou o processo constitutivo da potência coletiva e quais instituições viabilizaram a experiência da liberdade entre os hebreus. Interpretações dessa natureza possuem inegavelmente vínculos com elementos da reflexão spinozana desenvolvida nos capítulos XVI e XVII.

A noção de pacto é importante na interpretação positiva do discurso spinozano registrado no *TTP*. Essa noção, como sabemos, exerce um papel determinante nos capítulos XVI e XVII da obra. No capítulo XVI, Spinoza expõe uma análise geral da noção de pacto e, por meio de influências maquiavelianas, elabora um conceito de contrato que representava o prenúncio de sua ruptura com o contratualismo. O pacto se constitui nesse momento da obra em instrumento de consolidação das relações de cooperação, dos direitos e dos afetos de alegria decorrentes dessas relações. Ou seja, o pacto não é percebido como restrição aos direitos naturais, mas como sua própria condição de possibilidade. O artifício não conspira contra a natureza, mas sobretudo constitui meios para perseverança da mesma. E tal perseverança depende de constante

atualização, pois o pacto está sempre em processo de instituição, ele dura enquanto é aceito pelos cidadãos. Relembremos da Carta L (Spinoza, 2022, p. 1160): se o direito natural não cessa após a instituição do direito civil, o pacto precisa acompanhar as demandas do direito natural e atualizar-se continuamente. O pacto encontra-se em constante formação.

A figura do pacto permanece no centro da investigação de Spinoza no início do capítulo XVII do *TTP*. No entanto, em tal capítulo a reflexão se dirige para um pacto específico, aquele que formou o Estado hebraico após a saída do Egito. Os hebreus, após sua libertação, recuperaram seu direito natural e passaram a viver sem o constrangimento do pacto com o Estado egípcio. Nessas condições e após conselho de Moisés, firmaram um pacto com Deus por meio do qual cederam-lhe seu direito natural. Esse contrato fundava-se na igualdade de todos os hebreus, pois todos possuíam igual direito de interpelar Deus e de interpretar suas leis. No entanto, os hebreus, embora estivessem habituados à imagem de um Deus soberano, que os governaria como um rei, não foram capazes de lidar com o poder de interpelar diretamente a Deus, o que ocasionou o segundo pacto por meio do qual transferiram esse poder a Moisés. Dois aspectos da imaginação coletiva se combinaram em uma operação de união e sujeição que remete ao contrato social hobbesiano: a imaginação ancestral que fazia de Deus um rei e a crença na necessidade de submissão a um governante (Bove, 1996, p. 210-211).

A ação de Moisés, sem contrariar os hábitos do hebreus, conseguiu contornar a tendência servil e, por meio de instituições políticas, construiu meios para afirmação da potência do povo hebreu. De acordo com Laurent Bove, "Moisés imagina, portanto, o que o povo hebreu (isto é, o complexo estado dos costumes e dos hábitos adquiridos) sem ele não sido capaz de imaginar, a saber, instituições estáveis para o novo Estado. Moisés é a imaginação produtiva do corpo do povo hebreu, aquele pelo qual tal corpo se eleva a uma maior complexidade. Não a alma desse corpo, que o conduz externamente, mas esse mesmo corpo em um estado superior de perfeição" (1996, p. 211). Essa leitura não identifica na incapacidade de autogoverno dos hebreus e em sua imaginação finalista sinais de impotência. Na verdade, busca assinalar a potência própria do povo hebreu exercida por meio da fértil e produtiva imaginação de Moisés, que se tornou canal de expressão e consolidação da potência da

multidão hebraica. Mais uma vez Hobbes é abandonado, pois o pacto amplia o esforço em perseverar, em lugar de limitá-lo.

De fato, após a transferência do poder para Moisés, surgiram diversas instituições voltadas para a afirmação de direitos dos hebreus: a apropriação igualitária das terras, a distinção entre os responsáveis pela interpretação da lei (levitas) e sua aplicação (chefes escolhidos pelas tribos), a ausência de sucessor de Moisés, o auxílio aos pobres, a proibição do exercício do direito à propriedade pelo sacerdotes levitas, a formação de um exército de cidadãos que defendiam suas próprias terras e preferiam a morte à vergonha da submissão a um inimigo não eleito por Deus foram maneiras de estabelecer uma verdadeira e constante resistência ativa (Bove, 1996, 215) no interior do Estado hebreu, uma rede de contrapoderes capaz de barrar a ambição dos governantes. Tal rede de contrapoderes se sustentava em uma "estrita igualdade dos hebreus entre si; igualdade das tribos, igualdade dos próprios sujeitos em relação a seus chefes" (Bove, 1996, p. 224) e formou um espaço e uma temporalidade próprios os hebreus (Bove, 1996, p. 224). Essa percepção é também a de François Zourabichvili, para quem "Spinoza viu sem nenhuma dúvida no povo hebreu governado pelas instituições mosaicas um modelo de multidão livre, de elevação progressiva de um povo infantil de um estado de barbárie inicial (...) a um estado de civilização" (2002, p. 255), embora o próprio Zourabichvili insista que não se trata de modelo a ser imitado.

A questão da impossibilidade de imitação do modelo do Estado hebreu possivelmente é a chave que desata o nó das posições contrárias sobre qual seria, de fato, o caráter da reflexão política do *TTP*. O propósito de Spinoza ao investigar a teocracia hebraica não era imitar os hebreus. Sua análise política se orientou pela compreensão da "essência singular de um ente singular e passado (o povo hebraico e a religião revelada hebraica), cujo presente só existe na singularidade do documento a ser interpretado (...) Desvendar o caráter histórico do documento implicará, de um lado, decifrar a maneira como o passado experimentava a relação entre um povo determinado e seu deus e, por outro, desvendar as representações que o pensamento constrói a partir da autoridade conferida ao passado" (Chaui, 2003, p. 23). A posição de Spinoza não envolve uma crítica baseada na simples refutação (De Gainza, 2011, p. 251) das teses teológicas sobre a teocracia hebraica, que assinalaria um limite ao desenvolvimento da civilização como afirmou Matheron. Tra-

ta-se de uma espécie profunda de crítica porque transformou a própria posição das Escrituras e da teocracia no pensamento, da mesma forma que Spinoza, na Ética, transformou radicalmente a ideia de corpo (De Gainza, 2011, p. 253), o que o insere na longa tradição materialista.

A investigação da história política do povo hebreu foi interessante na medida em que Spinoza encontrou na mesma elementos contraditórios que eliminam qualquer possibilidade de leitura exclusivamente utópica ou exclusivamente negativa. Nem louvar, nem amaldiçoar, mas compreender. Servidão e liberdade, submissão ao dirigente político e defesa autônoma da própria liberdade, igualdade de apropriação da terra e desigualdade na interpretação das leis: as oposições contidas no *TTP* são próprias da natureza da política em que a liberdade jamais está plenamente estabelecida e as forças ativas e passivas convivem no mesmo ambiente social. A análise da história singular dos hebreus, de seu temperamento singular e de suas instituições ressalta a importância da compreensão dos processos históricos e também permite compreender os desafios universais dos processos políticos democráticos.

O problema que moveu Spinoza era escapar das disputas entre heresia e ortodoxia (Tosel, 1984, p. 309) e instituir uma nova posição no pensamento distinta da posição do teólogo laico. Spinoza defende a intervenção autônoma da filosofia no debate sobre as Escrituras e sobre a teocracia hebraica. Só o filósofo seria capaz de compreender historicamente os processos teológico-políticos e de formular uma percepção adequada sobre a essência singular do povo hebreu. Sua intenção no *TTP* era neutralizar "a capacidade da religião revelada de produzir uma forma elementar da experiência por meio de uma lógica analógica, capaz de unificar as esferas separadas do poder e do saber. Ele barra o processo de transmutação religiosa da ordem política e de seu vínculo à ordem de uma analogia simbólica" (Tosel, 1984, p. 311). Trata-se de umas das três linhas mestras do *TTP* (Chaui, 2003, p. 33), por meio da qual Spinoza, ao compreender a essência singular do povo hebreu e de seu documento político-religioso, estabelece a diferença entre ideologia teológico-política, que por meio de suas analogias simbólicas busca explicar a política pelos signos teológicos, e o conhecimento histórico (Chaui, 2003, p. 33).

Em suma, ainda que não seja inadequado enxergar no *TTP* advertências sobre os limites civilizatórios da teocracia e ainda que, de fato, Spinoza tenha investigado os aspectos libertários do processo político

hebraico, a originalidade do *TTP* encontra-se na instituição de uma novo papel da filosofia – que se desgarra da teologia laica e da oposição entre heresia e ortodoxia – e na criação do método de análise histórica das Escrituras e da organização política hebraica. Não se trata de admirar o povo hebreu nem de amaldiçoá-lo. O problema do *TTP* é construir um método de intelecção do processo político e realizar uma crítica positiva da teologia por meio da redefinição de sua posição no pensamento e no debate público. Na filosofia de Spinoza a política conquista efetiva autonomia em relação à teologia, na medida em que no *TTP* demonstra-se não é a teologia que orienta a formação das instituições e das noções políticas. Ao contrário, no *TTP* Spinoza revela que o papel da teologia é simplesmente fornecer um quadro discursivo para legitimar uma certa e determinada maneira de organizar as instituições públicas e o Estado.

Referências bibliográficas

Bove, L. (1996). *La stratégie du conatus* : affirmation et résistance chez Spinoza. Editora Vrin.

Chaui, M. (2003). *Política em Espinosa*. Editora Cia. das Letras.

De Gainza, M. (2011). *Espinosa*: uma filosofia materialista do infinito positivo. Editora EDUSP.

Matheron, A. (1988). *Individu et communauté chez Spinoza*. Les Éditions de Minuit.

Spinoza, B. (2003). *Tratado Teológico-Político*. Editora Martins Fontes.

_____. (2022). *Spinoza*: oeuvres complètes. Éditions Gallimard.

Tosel, A. (1984). *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*. Editora Aubier.

Zourabichvili, F. (2002). *Le conservatisme paradoxal de Spinoza* : Enfance et royauté. Editora PUF.

Espinosa e o humanismo?

Homero Santiago[1]

No grande quadro dos saberes delineado por Michel Foucault n'*As palavras e as coisas*, o abalo que separa a episteme clássica e a renascentista é emblemado por Dom Quixote. O fidalgo sonha em dar às palavras lidas realidade; porém os signos legíveis (as palavras) não mais parecem semelhantes aos seres visíveis (as coisas); doravante uma incontornável desconfiança recai sobre as nossas representações das coisas. Insinua-se assim a razão clássica. "A escrita e as coisas", afirma Foucault (1966, p. 62), "não se assemelham mais. Entre elas, Dom Quixote erra à aventura. A linguagem rompe, assim, qualquer parentesco com as coisas." A maturação dessa inédita experiência da linguagem dará consistência à nova episteme, na medida em que a linguagem deixa de ser "uma das figuras do mundo" ou "assinalação imposta às coisas desde o fundo dos tempos", como na Renascença, para, retirando-se do meio dos seres, "entrar em sua idade de transparência e neutralidade"; noutras palavras,

1 A produção e apresentação deste texto teve o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), processo no 2018/19880-4.

ela perde sua relação intrínseca com o real e torna-se instrumento para a *representação* desse real (Foucault, 1966, p. 70).

Epistemicamente falando, tudo muda. Se antes, sob o império da episteme renascentista, o problema crucial era a leitura correta de uma verdade que se pressupunha descansar simultaneamente nas coisas e nos textos, agora se impõe um problema novo, próprio de um sistema de saber caracterizado pela onipresença da representação: o mundo não se dá diretamente, ele é representado; logo, em lugar da interpretação correta de uma verdade dada, a dificuldade desloca-se para a certificação da adequação entre as coisas e as nossas representações. No campo da linguagem, para dizer com brevidade, esse deslocamento culminará na substituição do *comentário* renascentista pela *crítica* propriamente clássica.

> O enigma de uma palavra que uma segunda linguagem deve interpretar foi substituído pela discursividade essencial da representação [...]. Ora, quando esse discurso se torna, por sua vez, objeto de linguagem, não é interrogado como se dissesse alguma coisa sem o dizer, como se fosse uma linguagem retida em si mesma e uma palavra fechada; não se busca mais desvelar o grande propósito enigmático que está oculto sob seus signos; pergunta-se-lhe como ele funciona: que representações ele designa, que elementos recorta e recolhe, como analisa e compõe, que jogo de substituições lhe permite assegurar seu papel de representação. O *comentário* cedeu lugar à *crítica*. (Foucault, 1966, p. 93-94)

É possível que nenhum outro pensador seiscentista tenha tão bem encarnado essa passagem, e portanto feito valer o diagnóstico foucaultiano, quanto Espinosa. Particularmente no *Tratado teológico-político* (doravante TTP), a concretização da ruptura entre as palavras e as coisas, entre o lógos e o ser, cuja identidade subjazia o comentário renascentista e a interpretação tradicional do texto sagrado, confere um renovado estatuto ao documento bíblico e fundamenta a proposição de um novo método interpretativo que, para sintetizar ao extremo mediante uma célebre afirmação espinosana (1972, p. 100), debruçar-se-á sobre o "sentido das frases, não sobre a verdade delas" (*de solo... sensu orationum,*

non autem de earum veritate laboramus), evitando assim a todo custo confundir "o verdadeiro sentido com a verdade das coisas" (*ne verum sensum cum rerum veritate confundamus*). Desse ponto de vista, Espinosa deve ser denominado um "clássico" e pode, por conseguinte, ser contrastado e necessariamente isolado do quadro epistêmico precedente, o renascentista. Entre o comentário e a crítica, abre-se um intransponível abismo epistêmico.

Mas será irretocável essa classificação? É duvidoso. O reconhecimento da maestria crítica de Espinosa sugere que a sua inserção no quadro da episteme clássica – compreendida sempre conforme o ponto de vista arqueológico d'*As palavras e as coisas* – é, para dizer o mínimo, problemática.

A quem seguir rigidamente o esquadrinhamento foucaultiano, uma primeira dificuldade será identificar na filosofia espinosana tal centralidade da representação, ao menos no sentido que o conceito assume no interior do correntio cartesiano que para Foucault marca a idade clássica, ou seja, aquele intermédio entre nós e o mundo, as ideias que, dotadas de um conteúdo representativo, são o nosso único meio de conhecimento (Arnauld e Nicole, 1992b, p. 34). Igualmente, não é nada claro que ocupe um lugar de destaque no espinosismo o problema central de um saber representativo, qual seja, a correspondência entre as nossas representações e as coisas, ou seja, o drama epistemológico do cogito. Com vista a nosso propósito, é particularmente interessante assinalar que essa posição espinosana original em face do paradigma representativo parece estar na base da singularidade do filósofo quando atua, criticamente, no campo da linguagem. No TTP, como observado, o cuidado espinosano não recai sobre a questão da correspondência entre as representações ou signos linguísticos e as coisas; antes, esforça-se em estabelecer um novo tipo de interpretação em grau de captar a *produção do sentido* por meio dos signos, o processo de *significação*. Daí talvez Espinosa demarcar-se tão claramente de considerações como aquelas de Port-Royal, que excogita uma gramática geral ou universal mediante a firme delimitação entre aquilo que nas línguas toca ao uso e ao costume e aquilo que toca à razão (Arnauld e Lancelot, 1992a); não por acaso, inversamente, o *Compêndio de gramática da língua hebraica* propõe o estudo de um idioma singular existente e falado, e toma por base desse conhecimento o uso da língua.

Essa tensão *intra-episteme*, gerada pela inserção de Espinosa na idade clássica tal como delineada por Foucault, é seguida por outra especificamente *inter-epistemes*. Pelas regras da arqueologia, é tão natural que integrantes de uma mesma paradigma epistêmica dialoguem, se entendam e se critiquem mutuamente, quanto é impossível conceber um debate válido e proveitoso entre pensadores alocados em epistemes diferentes – talvez forcemos um pouco as palavras, mas não cremos com isso ser infiéis aos princípios subjacentes a *As palavras e as coisas*. Daí o problema. Em estrito respeito às compartimentações, Espinosa ler e criticar Descartes, Boyle, Hobbes, é normal; habitam um mesmo aquário e divergem na medida exata em que se entendem. Entretanto, se admitirmos esse esquadro, qual será o sentido de Espinosa tão acidamente polemizar com Maimônides no *TTP*? Ademais, como entender que, para o exercício de seu rigoroso método interpretativo, em vez de fontes clássicas, ele se apoie amplamente em trabalhos da tradição exegética judaica, como os de Rashi (acrônimo de Rabbi Shlomo Yitzhaqi, 1040-1105) e de Abraham Ibn Ezra (1089-1167)? De maneira muito significativa, de novo, precisamente no campo da crítica e da linguagem a originalidade de Espinosa surge como mais vistosa, a ponto de exigir o rompimento das cadeias que o conteriam dentro de uma episteme determinada. Em definitivo, nesse campo, as coisas se embaralham; e uma única ilustração basta para demonstrá-lo. A recusa espinosana (Spinoza, 1972, p. 181) do princípio que determina o "erro de Maimônides" na interpretação do Antigo Testamento (ou seja, o mister de "adaptar a Escritura à razão") rebate diretamente sobre a norma de interpretação "cartesiana" advogada por seu amigo Luís Meyer (2005, p. 113) n'*A filosofia intérprete das Sagradas Escrituras* (a filosofia é dada como "norma infalível para a interpretação"), livro bem conhecido de Espinosa e referido três vezes nas anotações do TTP. Apreciemos o imbróglio epistêmico: um orgulhoso integrante do correntio cartesiano é aglutinado a um *outsider* epistêmico, medieval sob a régua da filosofia ocidental, clássico dos clássicos segundo tradição judaica; contra ambos ergue-se Espinosa, como que defendendo os direitos da crítica "clássica".

Em suma, o trabalho crítico patenteia a singularidade de Espinosa em seu século – e se aqui ocorreu-nos pedir auxílio à lupa arqueológica de Michel Foucault foi apenas para tornar visível esse aspecto. Mas resta uma questão: para onde aponta essa detectada originalidade espinosana? Vejamos. O TTP desenvolve todas as potencialidades da "crítica" filológica, tal como entendida no século XVII, e, testando os seus li-

mites, a leva a produzir efeitos tais que vez por outra somos tentados a aproximar de um sentido outro, mais profundo, às vezes até antecipando daquilo que séculos depois se nomearia "crítica da ideologia". Ora, vem daí uma questão fundamental. A menos que façamos de Espinosa o arauto solitário de um novo tipo de pensamento crítico que nele teria germinado mais ou menos *ex nihilo*, temos de perguntar onde teria ele encontrado novos ou velhos ares capazes de oxigenar e potencializar ao máximo o espírito crítico próprio da idade clássica.

Posta a interrogação nesses termos, é inevitável imediatamente pensarmos na tradição judaica.

O veio da fortuna crítica espinosana dedicado ao estudo das fontes judaicas do filósofo é já antigo e, como era natural, encontrou um campo extremamente fértil no que se refere ao TTP e ao *Compêndio*, produzindo obras de grande valor. Seja como for, sem entrar na ampla seara da metafísica e restringindo-nos ao campo da exegese e da gramática, gostaríamos de ponderar que a só tradição judaica, apesar de sua inegável utilidade, não é suficiente para explicar a revolução crítica espinosana operada no TTP; ao contrário, por vezes é até necessário afastar essa tradição para que se patenteie a posição de Espinosa. Com extrema brevidade, acompanhemos um único exemplo por meio do uso de Rashi no TTP.

Na exegese bíblica judaica, Rashi é conhecido como *o* exegeta, e seu comentário costumeiramente aparece à margem das impressões da Torá pelo menos desde a primeira impressão no século XV (Schwarzfuchs, 2005). No *TTP*, Espinosa se serve dele para determinar um ponto crucial do primeiro capítulo, sem o qual (não estamos exagerando) a argumentação do livro perderia muito: o significado originário do termo hebraico *nabi*, que designa o profeta, é "orador e intérprete". Uma segunda vez, o nome do rabino é invocado no décimo capítulo do *TTP* para evidenciar as contradições que Espinosa aponta nas genealogias do Antigo Testamento; como se o filósofo dissesse: se duvidam do que digo, vejam que Rashi também percebeu tais contradições. A força retórica desse expediente não é desprezível, pois angaria para a crítica do *TTP* uma autoridade inconteste da tradição judaica. Por outro lado (na verdade, o lado mais importante), a sequência do argumento faz balançar e assim requalifica a relação com Rashi, estabelecendo uma distância que se revela abissal. O rabino, explica Espinosa, reconheceu as "contradições óbvias" do Antigo Testamento, ou melhor, ele "foi obri-

gado" a reconhecê-las e irromper em palavras (*coactus est in haec verba erumpere...*) que tentam dar conta do fato (Spinoza, 1972, p. 149). Para Rashi, cujas célebres honestidade e humildade intelectuais o obrigavam a pontuar várias vezes seu comentário com "não sei", "não entendo", nisso não vai nenhum problema, inclusive ele pode afirmar sem receio: "não há ordem cronológica na Escritura", o que traz a vantagem de lhe abrir novas veredas interpretativas sem a prisão da lógica temporal humana (Schwarzfuchs, 2005, p. 71). Ainda assim, o TTP não deixa de nos alertar para a limitação de Rashi. Este admite as dificuldades e se esforça em reconciliar dados disparatados; jamais chega, porém, a duvidar que o texto bíblico seja portador de uma verdade absoluta e oculta aos leitores. Em virtude desse pressuposto, e sem embargo de suas valiosas contribuições filológicas, Rashi acaba então incluído entre os comentadores que, segundo Espinosa, "na tentativa de conciliar diversas passagens, muitas vezes não fazem mais do que indicar as causas dos erros" (Spinoza, 1972, p. 149). Em conclusão, apesar de Espinosa apoiar-se efetivamente em Rashi (e não há por que não supor que em inúmeros outros pontos o faça sem explicitá-lo), o fato é que o *posicionamento crítico* do TTP é diverso e vai além.

Embora um valoroso exegeta, Rashi (e o mesmo vale para Ibn Ezra) não se desprende do pressuposto fundamental de que o texto sagrado contém uma verdade que está sob os signos e aparecerá somente após esses signos serem devidamente interpretados; quer dizer, em nenhum momento ele questiona a *divindade* mesma do texto, o qual pode ser erroneamente lido, mas sem jamais se deixar contaminar pelas dubiedades e pela inépcia que marcam as obras humanas. Pelo contrário, é essa humanidade, essa historicidade que a argumentação espinosana ressalta, sobretudo no capítulo VII do TTP, na medida em que o texto bíblico é tomado como um documento histórico, produto de um povo determinado, redigido numa época e numa língua determinadas; a divindade desse texto, se houver, deve ser objeto de demonstração, nunca um ponto de partida; e para isso não vem ao caso a verdade que o texto eventualmente pudesse enunciar sobre as coisas, pois o que interessa ao intérprete, isto é, aquilo que é passível de ser considerado divino, é o sentido. Retomando os termos de Foucault inicialmente citados, podemos assim equacionar: exegetas como Rashi e Ezra pressupõem "o enigma de uma palavra que uma segunda linguagem deve interpretar" e se esforçam em "desvelar o grande propósito enigmático que está oculto sob seus signos", os da linguagem bíblica que é o lógos do ser; já

Espinosa faz do discurso bíblico um "objeto de linguagem" e pergunta "como ele funciona"; não busca mais, sob os signos a verdade das coisas, mas o sentido que se produz por meio dos próprios signos.

Que assim seja. O problema é que, tão logo acatemos o juízo, somos retornados ao problema anteriormente ventilado: então, onde pôde Espinosa encontrar exemplo e forças para a constituição de um método crítico singular? Vimos que não seria do lado cartesiano dessa história, nem que se tratasse de um cartesianismo radical como aquele de Meyer, que *nolens volens* termina abraçando o "erro de Maimônides". Por outro lado, embora tenha Espinosa encontrando valiosíssimas contribuições na tradição exegética judaica, não é lá que descobrimos o sumo da radicalidade do TTP. Perante tais impossibilidades, e se não quisermos ceder a figuras fáceis – o gênio *ex nihilo*, o precursor do Iluminismo, de Marx ou de Nietzsche – onde poderíamos individuar para Espinosa, *em seu solo e de acordo com a singularidade de seu pensamento*, inspirações mais condizentes?

Aqui chegados, finalmente estamos em condições de avançar a hipótese, ou antes, sugestão de trabalho que gostaríamos de propor: possivelmente, o que o há de mais original no trabalho crítico espinosano não nasce nem do correntio cartesiano do XVII nem só da tradição judaica, ao passo que converge com o trabalho filológico desenvolvido pelo que se nomeia "humanismo", especialmente desde Dante e Petrarca. Mais particularmente, a *ratio critica* espinosana se esclarece e se ilumina quando posta em cotejo com a figura mais notável da crítica humanista, isto é, Lorenzo Valla, cuja análise crítica da *Falsa doação de Constantino* talvez seja uma das poucas obras da modernidade que, nesse aspecto, estejam à altura do *TTP*.

Quero crer seja um tema promissora a investigar.

Referencias bibliográficas

Arnauld, A. & Lancelot, C. (1992a). Gramática de Port-Royal. Martins Fontes.

Arnauld, A. & Nicole, P. (1992b). La logique ou l'art de penser. Gallimard.

Foucault, M. (1966). Les mots et les choses. Gallimard.

Meyer, L. (2005). Philosophy as the Interpreter of Holy Scripture. Marquette U.P.

Schwarzfuchs, S. (2005). Rachi de Troyes. Albin Michel.

Spinoza (1972). Tractatus theologico-politicus. Opera. Ed. Gebhardt, Carl Winters Universitætbuchhandlung, vol 3.

Anti-filosofías de la política: Spinoza desde los lentes de É. Balibar y J. Butler

Lucía Vinuesa. Universidad Nacional de Rosario

La filosofía de Baruch Spinoza se encuentra en los márgenes de la tradición filosófica y política moderna y ha sido, con frecuencia, especialmente en siglos pasados, considerada como una filosofía anómala y salvaje (Negri, 1981). A mediados del siglo XX, más precisamente en la década de 1960, asistimos a un momento spinozista en la filosofía francesa y al interior del marxismo (L. Althusser, G. Deleuze, M. Gueroult, A. Matheron), un *Spinoza renaissance* (Tatián, 2011), a partir de la alianza entre el spinozismo y el marxismo (Montag & Stolze, 1997)[1]

1 Resulta interesante que Warren Montag y Ted Stolze (1997), en el libro que recupera trabajos de G Deleuze, E Giancoti, A Tosel, A Matheron, P Moreau, y el propio Balibar, entre otros, destacan la importancia de Spinoza no como una figura histórica que puede ser capturada de una vez y para siempre, ni un espejo en el que sucesivas generaciones ven reflejados sus respectivos dilemas; la filosofía de Spinoza se destaca porque no termina nunca de cerrarse en sí misma. Nunca es estrictamente identificable con un conjunto de proposiciones o argumentos que permitan categorizarlo

y del resurgimiento del spinozismo francés a finales de la década de 1960 (Vinciguerra, 2009). El pensamiento político crítico y la filosofía contemporánea de Spinoza gozan de una actualidad cada vez más extendida, con lo cual comprendemos que la anomalía spinozista se constituyó efectivamente como un campo de resistencia frente a algunas premisas propias de la filosofía política. En este escrito, recuperamos algunas de las reflexiones de dos filosofías contemporáneas, la de Étienne Balibar y la de Judith Butler, para pensar, en una clave spinozista, las posibilidades de una crítica que contribuya a un pensamiento ético y político alejado de los supuestos filosóficos políticos del individualismo, del auto-interés y la destrucción del otro.

La lectura de Balibar que procuramos reponer, se detiene en una serie de elementos claves para comprender la relación entre filosofía y política en Spinoza, a saber: la relación ambivalente de las masas y el Estado/*Imperium*, y la continuidad entre la sociabilidad individual y la de la institución (como desplazamiento de la alternativa propia de la filosofía clásica y contractualista), las formas de la individualidad y la ontología transindividual. Este modo de concebir la ontología a partir de Spinoza, nos permite dirigirnos a la ontología social como la piensa Judith Butler, y allí buscaremos mostrar cómo la autora desplaza el *deseo de vivir* desde una perspectiva ética a una ética política.

Fundamentos del Estado, masas y ontología transindividual

Entre los elementos que distinguen al pensamiento spinozista de Balibar respecto a sus contemporáneos y que dan forma a su pensamiento de la política, pertinentes para una crítica de las premisas filosóficas políticas del Estado y del individuo, se encuentra el modo en que concibe los «fundamentos del Estado» a partir de una doble cadena demostrativa que articula una misma relación a la vez *imaginaria* y *racional*. Los reconstruye entre una serie de proposiciones de la Ética III (prop. 29 a 35) y de la Ética IV (prop. 18 a 31) (Balibar, 2011). Estos fundamentos

---

de una vez y para siempre como materialista o racionalista. Es una filosofía que se caracteriza por su inextinguible productividad. Argumento similar expone Balibar en *La filosofía de Marx*, la paradoja que afirma que no hay ni habrá filosofía marxista, en cambio la importancia de Marx para la filosofía es más grande que nunca (p. 5) y que su filosofía, la de Marx, debe buscarse en la totalidad abierta de sus escritos (p. 9).

deben comprenderse con base, por un lado, en la implicación recíproca de la filosofía y la política (tesis principal de la lectura de Balibar sobre la teoría política de Spinoza). Por otro lado, en la ontología spinozista que supone una continuidad entre la sociabilidad individual y la de la institución; desplaza la alternativa propia de la filosofía clásica y contractualista entre «naturaleza» e «institución».

En la génesis pasional, la imitación afectiva [*affectum imitatio*], de la proposición 27 de la parte III (1983, p.199), funciona como un proceso de identificación imaginaria que actúa en el reconocimiento mutuo de los individuos tanto como en la formación de la «multitud» como el agregado inestable de pasiones individuales. La imitación afectiva explica que los hombres, si bien tienen la misma naturaleza, no son "semejantes", sino que *devienen* semejantes. De la ambición de que el otro ame u odie lo que yo amo u odio, se constituye la imaginación de un bien común, pero también de un mal, o del huir en común (Balibar É., [1996] 2011, p. 103).

Por otro lado, en *La crainte des masses*, específicamente en « Spinoza, l'anti-Orwell », Balibar presenta las masas [*multitudo*] como la vía de ingreso al pensamiento político spinoziano ([1985] 1997). El hecho de que Spinoza adopte el punto de vista de las masas es lo que hace de su filosofía una "anomalía salvaje" para su época, al no ser el punto de vista del Estado, ni un punto de vista "popular" o democrático, ni el de la clase.

> En Spinoza, la masa, o mejor aún, las masas, se convierten en un objeto teórico explícito, porque son, en definitiva, sus diferentes modos de existencia, según las coyunturas y según las economías o los regímenes pasionales, los que determinan las posibilidades de orientar una práctica política hacia tal o cual resultado ([1985] 1997, p.59.)[2].

¿Qué pasa entonces con las masas en Spinoza? La negatividad que introducen no es la antítesis del estado de derecho, sino la consecuencia extrema de su propia historia, el efecto de inversión del deseo humano que conlleva sus antagonismos inmanentes, en condiciones determinadas ([1985] 1997, p. 70).

2 Traducción propia.

El carácter aporético del tratamiento spinozista de las masas se ve con claridad en el desplazamiento entre el *TTP*, que constituyó un manifiesto democrático y político en defensa de la libertad de pensamiento, a favor de la tolerancia religiosa, que afirma la soberanía del Estado como inescindible de la libertad del individuo, y el *TP*, que se caracteriza por afirmar el carácter ambivalente de la *multitudo*; «la masa aloja la intolerancia y la superstición, a la vez que un potencial emancipatorio» (Tatián, 2011, p. 15). La multitud fluctúa debido a la mecánica afectiva determinada por la *imitatio*. El hilo conductor del *TP*, y el de la política, será la conexión entre *multitudo* e *imperium*. La insistencia en esta relación es expresiva de la distancia respecto al contractualismo hobbesiano y habilita una comprensión de la política en su trama que entrelaza la vida afectiva y la institucional.

En tercer lugar, respecto al individuo y el concepto de transindividualidad. En el texto del año 1985, «Spinoza, l'anti-Orwell », Balibar nombra el objeto como «la forma de la individualidad» [*la forme de l'individualité*], que no es sustancia, ni consciencia, o persona en el sentido jurídico o teológico. Los hombres son modos finitos singulares, conscientes de sus deseos pero no de las causas de los mismos, y toda individualidad humana debe ser tomada como el «entre dos» de formas de individualidad inferiores que se componen en ella sin disolverse, y formas de individualidad superiores en las que puede entrar. La distinción entre cuerpo y alma desaparece en Spinoza; entre los sujetos encontramos encadenamientos de afectos siempre parciales que se refuerzan por la repetición de los encuentros, el intercambio de palabras, imágenes que separan o unen a los hombres en la imaginación.

A mediados de los años 90, Balibar reemplaza los términos de «formas de individualidad» por la noción de «transindividualidad»[3]. En los

3 *Spinoza politique. Le transindividuel* (2018), reúne algunos de los textos claves de Balibar donde presenta la ontología spinozista a partir de la noción de transindividualidad, retomada a partir del uso que le da Gilbert Simondon en *L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de forme, information, potentiel et métastibilité* [1989] y *L'individu et sa genèse physicobiologique* [1964]. Uno de sus primeros escritos es "Individualité et transindividualité chez Spinoza" [1993], allí sugiere que la Ética enuncia una definición de la individualidad como transindividualidad o como proceso de individualización transindividual. Lo que debemos comprender aquí es que la individualización transindividual va más allá de la oposición al organicismo o individualismo atomista, el ser activo, "causa adecuada" de sus acciones, instituye una relación con otros individuos que hay que pensar en los términos de *convenientia* o de

últimos años, este concepto recibió fuerte interés y forma parte del proyecto de construcción de una nueva «gramática» para la filosofía (2018, pág. 289), de la búsqueda de refundar la antropología filosófica por fuera de la oposición del individuo y el colectivo, o la existencia particular o la esencia humana universal. La idea de la transindividualidad como posición ontológica, supone el reemplazo de la controversia clásica entre esencia e individuo, por una indagación en torno de la multiplicidad de relaciones que conectan de un modo complejo y completamente diferente a los individuos con la comunidad (Romé, 2020, p. 157). Esta diferencia remite también a una causalidad diferente, ya no una «emanativa», sino como un conjunto abierto de transferencias o pasajes en los que el vínculo de los individuos con la comunidad se hace y deshace, y, como respuesta, los constituye. Esta «relación de relaciones» da cuenta de una singular necesidad en la que lo imaginario forma parte de la materialidad concreta.

Ética política y el deseo de vivir

A partir de este punto, nos desplazamos hacia un texto de Judith Butler, a quien no incluimos dentro del spinozismo. De hecho, si nos doblegamos a la oposición entre Spinoza y Hegel (Macherey, 2014), este último tuvo una influencia decisiva en su obra (Salih, 2002), pero en la lectura que Butler hace de esos dos filósofos modernos, la relación entre ambos no resultaría para nada ajena, sino continua (Ricci Cernadas, 2022). Y será tardíamente, en *Deshacer el género*, que la autora realiza una lectura deleuziana del deseo en clave spinozista. La forma en la que Butler cuestiona el postulado del individualismo propio de la filosofía política está presente a lo largo de gran parte de su obra, con especial insistencia en sus últimos trabajos en los cuales aborda el problema de la violencia a partir de una ética de la igualdad, de la interdependencia y de la común

---

sinergia y no de dependencia mutua (pág. 223). Unos años después, publica "Philosophies du transindividuel: Spinoza, Marx, Freud" [2018] como continuación de esa lectura de la ontología de Spinoza como una de la relación, del primado ontológico de la relación sobre sus propios términos. La hipótesis de trabajo es que lo social o el ser social debe ser reconducido a la categoría de "relación". Entre las formas modernas que piensan a partir de la relación, Balibar retoma a Spinoza, cuya particularidad la constituye la ontología, a Marx, en quien la noción de relación social es conocida, y, finalmente, Freud que presenta como "la mejor vía de aproximación" hacia lo que Spinoza y Marx tienen en común y lo que los distingue (p. 291).

precariedad de la vida (2010; 2015; 2020). Ahora bien, en este escrito, nos detenemos en el modo en que la autora concibe el *deseo de vivir*, de perseverar en el ser, entrelazado con una dimensión ética política en la medida en que ese deseo siempre es con otros, otros que son nuestros semejantes, pero con otros al fin.

En «El deseo de vivir» [«The Desire to Live. Spinoza's *Ethics* under Pressure»] (2015) la autora toma como punto de partida de su análisis el deseo de vivir a partir de la máxima spinozista que define al *conatus* como «perseverar en su ser». De este modo, procura, desde el inicio de su texto, establecer la distancia entre el «deseo de vivir» y la idea de «auto-conservación»; fundamental para una comprensión ética y política que trascienda un individualismo radical o una comunidad en el que las singularidades se tornen indistintas. Butler delimita esa distinción en gran medida para marcar el contrapunto con Levinas, pero también para mostrar que la filosofía de Spinoza establece otra base para la ética con implicancias para la solidaridad social, en la que la mismidad no se puede asumir, y una crítica al individualismo asociado a las formas de auto-interés propias de la filosofía política contractualista posterior.

Al tiempo que Butler postula una crítica al individualismo a partir de Spinoza, nos recuerda que, así como existe un principio de perseverar en su ser, encontramos en el filósofo holandés uno de auto-destrucción, tal como podemos apreciar entre la Ética III y la IV. Si bien Butler reconoce que hay una versión de la autoconservación en Spinoza, esa concepción del yo que se conserva es poco clara. Spinoza ha sido criticado desde el psicoanálisis, así como por Levinas en base a su «individualidad» que no permite pensar la relacionalidad ética.

Butler se pregunta entonces ¿qué, si es que existe, contrarresta la fuerza de perseverancia en sí de un ser? Ya que no está del todo claro qué es ese «propio ser» de la proposición IV: «cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser ». La relación entre el "tu" y el "yo" constituye la premisa para una ética política que cuestione una posición ética egológica. En este sentido, nos adelantamos y respondemos, junto a la autora, que en la Ética de Spinoza un ser consciente y perseverante no persevera de una manera pura o exclusivamente autorreferencial; inherente a la práctica misma de perseverar hay un movimiento referencial hacia el mundo:

> Este ser desea no sólo perseverar en su *propio ser*, sino vivir en un mundo que refleja y promueve la posibilidad de tal perseverancia; de hecho, la perseverancia en el propio ser requiere ese reflejo del mundo, de tal manera que las referencias perseverante y modulante del mundo están ligadas entre sí (2015, p. 15).

Por su parte, Balibar sugiere que entre la Ética III y la IV el *conatus* de cada esencia, por el cual ella se afirma, implica a la vez una resistencia a su destrucción por otras cosas contrarias y una combinación o coalición con otras cosas similares contra la adversidad. Toda alteridad es, en cierto sentido, una amenaza, pero contra esta amenaza no hay otro recurso que la alteridad (Balibar É., [1993] 2018, p. 203). En el campo histórico y en el político, el *conatus* se llama «derecho natural» de cada cosa, y la crítica simultánea del individualismo y el organicismo se expresa en la doble demostración fundamental: la autonomía o la potencia de los individuos no está reducida, sino que se acrecienta, por la constitución de la sociedad civil o del Estado. El individuo no entra en la sociabilidad a través del contrato ni es subsumido por una colectividad o una multitud. Y, la multitud no supera o absorbe la singularidad; la multitud no es lo mismo que una unidad sintética. El interés de corte arendtiano que pone Butler en cuidar ese mundo en común, Balibar lo sitúa en esa relación ambigua entre la *multitude* y el *imperium*.

Destacamos, a su vez, junto a Butler, la disposición hacia los demás, donde el *Yo* hace su encuentro con el *tu*, y el *conatus* aumenta o disminuye. El ser implicado con otros produce un modo de ser más allá de la singularidad en sí misma. La auto-conservación y la perseverancia aumentan o disminuyen en esa relación con los otros, así el deseo de vivir, de obrar y de ser, nunca termina ni empieza en un Yo.

> Desear la vida produce un *ek-stasis* en medio del deseo, una dependencia a una externalización, algo que es palpablemente no-yo, sin el cual no es posible la perseverancia. Lo que esto significa es que comienzo con un deseo de vida, pero esta vida que deseo pone la singularidad de este "yo" en tela de juicio (Butler, 2015, p. 11).

La externalidad que puede poner fin a la duración de una cosa se diluye desde la perspectiva ética butleriana. En otros términos, si el perseverar en el ser del ser y la destrucción se confunden en una continuidad transindividual entonces podemos pensar en una ética política en la que la premisa no es la auto-salvación ni el cuidado del otro, sino que mi vida y mi deseo de vivir está unido a mi deseo de que el otro viva.

*

En pocas palabras, insistimos en que la filosofía de Spinoza establece otra base para la ética, una que tiene implicancias para la solidaridad social y se postula como una crítica contra la premisa filosófica política del autointerés y auto-salvación individual. Por último, concluimos este escrito con las palabras de la autora en una alocución reciente en la ciudad de México. Allí Butler se pregunta por el juicio y la responsabilidad desde una perspectiva arendtiana y lo hace motorizada por nuestro presente, el de una época signada por la guerra, el auge del fascismo y la revitalización de versiones radicalizadas de la derecha, la crisis climática y los ecocidios sucesivos, y la violencia contra las comunidades marginalizadas. En este contexto, sugiere que nuestra solidaridad debe adoptar formas que respeten nuestras diferencias así como que reconozcan la magnitud de sus potencialidades generativas. Fortalecernos para hacer frente a las múltiples formas de la violencia, entre ellas la violencia estatal, requiere

> (...) vivir, pensar y actuar de maneras colaborativas y experimentales, pero por formas de vida que a fin de cuentas serán responsables de todas las nuestras; por un planeta y un conjunto de mundos superpuestos que se volverán inhabitables para los seres vivos; por una tierra en que disminuya la violencia hasta que un día desaparezca para nunca volver (2015, p.21).

No se trata de pensar la acción colectiva como expresión del amor, se trata de pensarnos ligados con otros y ligados a un mundo de manera transindividual.

> Solo podemos entender cómo el deseo de vivir corre el riesgo de desconstituir el yo (self) una vez que entendemos la vida en común que el deseo desea. Esta vida en común, a su vez, puede quizás solo ser comprendida adecuadamente si hacemos paso de la ética a la política y a una consideración de cómo la singularidad prospera en y a través de lo que Spinoza se refiere como la multitud (pp. 19-20).

Estamos en las antípodas de un pensamiento del individuo, y de una noción de libertad individual. Si el deseo de vivir es un deseo con otros y si las posibilidades de una ética política de la igualdad se asientan en la interdependencia y nos remite, en estos términos, a la multitud, la tarea ética y emancipadora es la apelar a otros vocabularios y prácticas políticas que articulen la libertad social y la igualdad radical como la vía para una vida mejor.

Referencias bibliográficas

Balibar, É. ([1993] 2000). *La filosofía de Marx.* Buenos Aires: Nueva visión.

([1993] 2018). Individualité et transindividualité chez Spinoza. En É. Balibar, *Spinoza politique. Le transindividuel* (págs. 199-244). Paris: Presses Universitaires de France.

([1996] 2011). *Spinoza y la política.* Buenos Aires: Prometeo libros.

(1997). *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx.* Éditions Galilée.

(2018). *Spinoza politique. Le transindividuel.* Presses Universitaires de France.

(2018). Philosophies du transindividuel: Spinoza, Marx, Freud. En É. Balibar, *Spinoza politique. Le transindividuel* (págs. 285-334). Paris: Presses Universitaires de France.

Butler, J. (2010). *Marcos de Guerra: las vidas lloradas.* Paidós.

(2015). "The Desire to Live. Spinoza's Ethics under Pressure". In Senses of the Subject. Fordham University Press, pp. 63-89.

(2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Paidós.

(2020). *La fuerza de la no violencia*. Paidós.

(27 de octubre 2022). *Judgment, Freedom, Solidarity: Thinking with Arendt* Conferencia dictada en ocasión de la entrega de la Medalla de Oro del Círculo de Bellas Artes. Madrid.

Macherey, P. (1995). *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective.* Presses Universitaire de France.

(2014) *Hegel o Spinoza*. Tinta Limón.

Ricci Cernadas, G. (2022) Butler y el deseo: entre Hegel y Spinoza. *Estudios*. https://revistas.usc.gal/index.php/agora/article/view/8021

Romé, N. (2020). Althusser con Spinoza. Hacia una ciencia revolucionaria. *Nuevo itinerario. Revista de filosofía*, 143-175.

Simondon, G. ([1989] 2007) *L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de forme, information, potentiel et métastibilité.* Paris : Aubier.

([1964] 1998) *L'individu et sa genèse physicobiologique.* Paris : Editions Jérôme Millon.

Spinoza, B. ([1670] 1997). *Tratado teológico-político.* (A. Domínguez, Trad.) Altaya.

_____ ([1677] 1983). Ética. Demostrada según el orden geométrico. (V. Peña, Trad.) Ediciones Orbis.

_____ ([1677] 1986). *Tratado político.* (A. Domínguez, Trad.) Alianza Editorial.

Tatián, D. (2011). Prefacio. En É. Balibar, *Spinoza y la política* (págs. 9-17). Prometeo.

Apontamentos iniciais sobre a servidão voluntária em Espinosa

Matheus Romero de Morais – Universidade de São Paulo

N'*O Anti-Édipo*, os filósofos Gilles Deleuze e Félix Guattari afirmaram que ainda no século XX o problema fundamental da filosofia política permanecia aquele que Espinosa levantara três séculos antes – e que Wilhelm Reich retomou em sua *Psicologia de massas do fascismo* (2001). A saber: «Por que os homens combatem por sua servidão como se se tratasse da sua salvação?» (Deleuze e Guattari, 2010, p. 46). Seria possível, a princípio, pensar a servidão como um fenômeno de dois polos, mas que se movimenta em sentido único: um polo exerce o domínio, enquanto outro é coagido a servir. Contudo, pensar apenas nesses termos seria insuficiente, defendem Deleuze e Guattari. Há um segundo nível a ser considerado: o do *querer*. Não basta perguntar o porquê de os homens suportarem a servidão, é necessário compreender como é possível que queiram servir. Nesses termos, torna-se mais transparente o elemento que aproxima Espinosa e Reich:

> Por que os homens suportam a exploração há séculos, a humilhação, a escravidão, chegando ao ponto de *querer* isso não só para os outros, mas para si próprios? Nunca Reich mostra-se maior pensador do que quando recusa invocar o desconhecimento ou a ilusão das massas para explicar o fascismo, e exige uma explicação pelo desejo, em termos de desejo: não, as massas não foram enganadas, elas desejaram o fascismo num certo momento, em determinadas circunstâncias, e é isso que é necessário explicar, essa perversão do desejo gregário. (Deleuze e Guattari, 2010, pp. 46-47)

Explicar a servidão em termos de desejo é imprescindível e o servir não se reduz à coerção ou ao engano. É exatamente pela reflexão acerca do desejo que Espinosa aparece como aquele que teria levantado a questão fundamental da filosofia política – e é a centralidade do desejo que o aproxima de Reich. Eis, portanto, o elemento fundamental para a compreensão das manifestações sociais da servidão e da dominação. De 1972 a 2022 passaram-se 50 anos e tal pergunta permanece fundamental. Com isso em mente, neste texto buscaremos expor, em caráter preliminar, algumas das maneiras de abordar a questão no âmbito da filosofia espinosana - ou seja, alguns pontos de entrada.

A frase síntese do problema – a luta pela servidão como se fosse pela salvação – se encontra no prefácio do *Tratado Teológico-Político* (Espinosa, 2003); todavia, a forma como a questão é apresentada nos remete imediatamente ao *Discurso da servidão voluntária* (La Boétie, 1999), texto do século XVI no qual o jovem Étienne de La Boétie investiga a origem não apenas da servidão, mas sobretudo da vontade de servir. Em verdade, não há menção alguma a La Boétie no *Anti-Édipo*, mas isso não torna descabida a aproximação que propomos. Com efeito, há diversos outros intérpretes que estabelecem esse diálogo. É o caso, por exemplo, de Miguel Abensour (2015) em *Espinosa e a espinhosa questão da servidão voluntária* – artigo que averigua a possibilidade de identificação, no pensamento espinosano, de uma hipótese da servidão voluntária.

Para tanto, Abensour inicia suas considerações por um expediente simples: a análise da formulação espinosana do problema inserida no contexto do TTP. Ora, ainda que de agudeza notável, quando vista con-

juntamente ao que a cerca, a formulação espinosana parece comportar certa ambiguidade, afirmará o intérprete.

> Se, efetivamente, o grande segredo do regime monárquico e aquilo que acima de tudo lhe interessa é manter os homens enganados e disfarçar, sob o especioso nome de religião, o medo em que devem ser contidos para que combatam pela servidão como se fosse pela salvação e acreditem que não é vergonhoso, mas sumamente honroso, derramar o sangue e a vida pela vaidade de um só homem, em contrapartida, numa República livre, seria impossível conceber ou tentar algo de mais deplorável, já que repugna absolutamente à liberdade comum sufocar com preconceitos ou coarctar de algum modo o livre discernimento de cada um. (Espinosa, 2003, p. 8.)

Inúmeros elementos poderiam ser explorados nessa passagem. Abensour, todavia, identifica no texto a justaposição de duas hipóteses opostas que tendem a se excluir. Por um lado, há uma aparente retomada da «problemática clássica dos arcanos da dominação» (Abensour, 2015, p.3), isto é, dos segredos ou mistérios pelos quais o detentor do poder político mantém os homens sob seu jugo. Essa hipótese se justifica, sobretudo, pelo emprego do termo *arcanum* por Espinosa. Ora, traduzido para o português como segredo, o *arcanum* do regime monárquico é exatamente o que Deleuze e Guattari recusavam: o engano ou ilusão. Abensour chega a falar em uma característica sistemática desse engano, ou seja, em um procedimento organizado e regular, patrocinado pela monarquia conjuntamente ao clero, com a finalidade de manter os homens enganados e amedrontados. Nessa perspectiva, a divisão entre dominantes e dominados seria obra do trabalho conjunto das classes monárquicas e sacerdotais, ou seja, a servidão se originaria no(s) dominante(s) – o que parece se opor à tese defendida por Deleuze e Guattari.

Por outro lado, continua Abensour, na passagem também aparece uma hipótese que se aproxima do que ele chama de revolução laboetiana; e que, consequentemente, rompe com a tese clássica dos arcanos da dominação, «visto que essa dominação, sob certas condições, viria não de cima, mas de baixo, ou seja, dos próprios dominados» (Abensour,

2015, p.3). A situação de luta em favor da própria servidão responderia a alguns dos critérios reconhecidos na revolução laboetiana, de maneira que a servidão seria considerada não somente como coerção, mas como algo que partiria, em certa medida, daquele que serve. Ora, tendo identificado duas hipóteses vistas como antagônicas, Abensour surge com uma solução de compromisso para conciliá-las: «A justaposição parece, no limite, concebível se nos atemos à letra do texto» (Abensour, 2015, p.4). Em termos precisos, o que permitiria a conciliação das duas hipóteses seria a conjunção que as une. No texto original Espinosa utiliza a conjunção final «ut», que é traduzida por «para que», indicando que a conexão entre as sentenças se dá por uma relação de causa e efeito. O arcano do regime monárquico, isto é, o engano tornado sistêmico tem por finalidade manter os homens amedrontados para que [ut] lutem por sua servidão como se fosse por sua salvação. Propõe-se assim que os temas não são excludentes, mas se articulam causalmente. Uma hipótese da servidão voluntária em Espinosa, afirma Abensour, «é mais considerada como um efeito [do sistema de ilusão e engano propagado pela monarquia por meio da religião] do que como uma manifestação original da força ativa da multidão» (Abensour, 2015, p.4). Nesse sentido, é de se notar que a passagem de Deleuze e Guattari altera significativamente o que dissera Espinosa – «por que» e «para que» exercem funções semânticas distintas. O *Anti-Édipo* atribui à formulação um caráter geral, atemporal e válido para todos os regimes. No TTP, por outro lado, «ela não é mais do que a consequência necessária de uma forma de regime específica, isto é, a monarquia» (Abensour, 2015, p.4). De tal maneira que, mesmo não recusando por inteiro a existência de uma hipótese da servidão voluntária em Espinosa, Abensour a atenua, reduz seu papel ao de mero efeito de uma configuração política determinada.

Considerando o parágrafo inteiro, Abensour conclui que a formulação do TTP nos permitiria afirmar apenas que onde há monarquia, há – como efeito – certa disposição à servidão voluntária. Essa conclusão provisória, todavia, retira em grande parte a potência da hipótese levantada incialmente. O desejo não assumiria papel algum na produção das formas sociais autoritárias, pelo contrário, o regime autoritário que determinaria um certo tipo de desejo. Consequentemente, ainda que se conceda – como faz Abensour – algum espaço para uma perversão do desejo, parece que dessa maneira o TTP manteria o sentido clássico da dominação – no qual se diz que o escravo procede do senhor.

De fato, a pergunta feita por Deleuze e Guattari difere da formulação espinosana – «por que» e «para que» exercem funções diferentes na frase. Porém, em um pensamento no qual conhecer é conhecer pela causa a pergunta pelo «porquê» nunca está excluída. Assim, nos parece mais prudente a posição adotada por Stefano Visentin ao afirmar que «se nós considerarmos seriamente a referência à vontade de servir, é evidente que a hipótese de um grande complô urdido pelo aparelho teológico político não é suficiente para justificar o comportamento consensual de uma coletividade inteira. [...] Se Espinosa, no *Tratado Teológico-Político*, declara seu espanto em face desse uso deturpado da religião, este espanto tem por objeto, antes de qualquer coisa, a maneira pela qual os indivíduos singulares substituem a piedade pelo ódio, a verdadeira religião pela superstição. E é apenas em um segundo momento que essa substituição é utilizada pelo poder do monarca para fins de autolegitimação» (Visentin, 2012, p.12).

Ainda que aponte a diferença entre 'por que' e 'para que', a interpretação de Abensour parece sugerir uma resposta à pergunta inicial: Por que os homens lutam pela própria servidão como se fosse pela salvação? Pois eles seriam vítimas de uma configuração política determinada cuja lógica de operação é a do engano sistemático promovido pela aliança entre rei e sacerdócio. Consideramos, entretanto, que ao partir de uma institucionalidade já constituída para chegar a uma suposta «inversão do *conatus*», a hipótese interpretativa de Abensour se dá *in medias res*, isto é, não parte das causas primeiras que possibilitariam a adoção desse estratagema pelo poder instituído.

Recorrendo a outras obras de Espinosa, diversos caminhos que reforçam nossa posição parecem se abrir – dentre os quais citaremos dois. Em primeiro lugar, há o caminho adotado por Stefano Visentin (2012) no artigo *Vontade de ser escravo e desejo de ser livre: Ambivalência da multidão em Espinosa* – texto em que o autor busca compreender como a multitudo, elemento central da política espinosana, age e padece; ou, em outras palavras, quais as dinâmicas que permitem à multidão instituir uma ou outra forma de regime, pois como afirma o *Tratado Político*, o «direito que se define pela potência da multidão costuma chamar-se *imperium*» (Espinosa, 2009, p.20). Considerando, portanto, que a gênese do poder e da organização política deve ser buscada nas dinâmicas da multitudo, Visentin se volta ao TP para refletir acerca da hipótese de uma vontade de servir. O cerne do raciocínio se encontra

no Cap. 5(§7), onde Espinosa elogia o "agudíssimo Maquiavel" por «mostrar quão imprudentemente muitos se esforçam por remover um tirano, quando as causas pelas quais o príncipe é tirano não podem ser removidas» (Espinosa, 2009, p.46). Tal afirmação se encontra em um contexto no qual Espinosa busca diferenciar o *imperium* instituído por uma multidão livre daquele adquirido sobre a multidão por direito de guerra. Ora, o que Visentin defende a partir dessa passagem é que a existência do poder tirânico não pode ser imputada à potência de um indivíduo singular, mas deve ser concebida a partir da impotência da multidão. «Em outros termos, isso significa que toda tirania se sustenta principalmente na impotência de seus súditos, ou seja, na sua 'disponibilidade (*aptitudo*)' a se deixar tiranizar – em suma, como lembra uma passagem do mesmo Tratado Político: 'quando dizemos que cada um pode estatuir o que quiser sobre aquilo que é do seu direito, tal poder não se deve definir só pela potência do agente, mas também pela aptidão do próprio paciente.' O tirano é, portanto, somente o último elo de uma cadeia causal cuja origem se encontra na constituição complexa de uma multitudo, de sua (im)potência determinada, isto é, de sua incapacidade parcial a produzir os meios de se (auto)governar de maneira mais livre e igualitária. É, portanto, a impotência da multitudo que produz e sustenta o poder do tirano» (Visentin, 2012, pp.10-11).

O segundo caminho passa pelo apêndice da *Ética* I e é percorrido por Laurent Bove no livro *A Estratégia do Conatus* (1996). No apêndice vemos que, devido a uma ignorância nativa com relação às causas das coisas e um apetite consciente em buscar o que é útil, o homem, primeiro, se crê dotado de vontade livre e, segundo, age sempre em vista de um fim, qual seja, seu útil próprio. Essa ilusão de liberdade, afirma Bove, associada a um comportamento espontaneamente finalista, «determina necessariamente a orientação do conatus em direção à ficção finalista.» A crítica central do apêndice é exatamente ao preconceito comum que os homens têm de que «as coisas naturais agem, como eles próprios, com vistas a fins»; e mais, «que o próprio Deus dirige todas as coisas para algum fim certo: dizem, com efeito, que Deus fez tudo em vista do homem, e o homem, por sua vez, para que o cultuasse.» Ora, pergunta Bove, «o que devém a significação da liberdade no interior dessa ordem finalista do mundo?» A liberdade é bem utilizada quando volta-se à busca do útil próprio. Porém, dentro de um universo cujo critério de organização é a doutrina finalista, a busca pelo útil próprio é associada ao culto de Deus, uma vez que o *rector naturae* é responsável

direto por atender ou frustrar o «cego desejo» dos homens. Nas palavras de Bove, «a liberdade natural que os homens espontaneamente se reconhecem, encontra no interior do sistema finalista um sentido paradoxal na definição de seu bom uso. O bom uso da liberdade é o serviço de Deus, isto é, a submissão ou a servidão voluntária. [...] A ficção finalista impõe ao conatus uma imagem de sua própria saúde intrinsecamente ligada à submissão a Deus através do culto» (Bove, 1996, cap.7) Ora, ainda que no apêndice Espinosa não retire tais conclusões da natureza da mente humana, o pressuposto explicito – a ignorância das causas e o apetite consciente da busca pelo útil próprio – é algo que «deve ser admitido por todos»(Espinosa, 2015, p.111). De maneira que também aqui a reflexão é anterior a qualquer regime de governo.

Todavia, mesmo considerando apenas o prefácio do TTP ainda é possível sustentar que a interpretação de Abensour começa *in medias res*. Isso ocorreria, sobretudo, pelo fato de ela não dar a devida atenção aos três parágrafos que precedem a formulação do problema. De fato, se restringimos nosso olhar ao parágrafo onde se encontra a frase acerca da «luta pela servidão como se fosse pela salvação», temos a impressão de que o contexto trabalhado é o da oposição entre dois regimes; e que um dentre esses seria o responsável por enganar os homens produzindo a crença de que é honroso derramar o próprio sangue pela vaidade de um só. Contudo, não podemos ignorar que tal oposição ocorre na esteira de uma reflexão mais ampla acerca do tema da superstição; e que é a superstição, fenômeno ao qual todos os homens estão sujeitos, que possibilita essa condução do desejo por vias tortas. Em outras palavras, é na reflexão sobre o imaginário supersticioso que devemos buscar as condições que possibilitam o engano propagado em conluio por monarquia e clero. E a dedução da superstição, por sua vez, se dá a partir de fatores próprios à natureza dos homens – como podemos ver ao longo dos três primeiros parágrafos do prefácio. De tal maneira que podemos afirmar, novamente, que a consideração acerca da hipótese da servidão voluntária em Espinosa deve partir das próprias determinações naturais dos homens e das dinâmicas coletivas que instituem o campo político – não de uma configuração política já instituída.

Referências Bibliográficas

Abensour, M. (2015). *Spinoza et l'épineuse question de la servitude volontaire*. En Astérion: Philosophies, histoire des idées, pensée politique. https://journals.openedition.org/asterion/2594.

Bove, L. (1996). *La stratégie du conatus : affirmation et résistance chez Spinoza*. Editora Librairie philosophique J. Vrin.

Deleuze, Gilles y guattari, Félix. (2010). *O Anti-Édipo*. Editora 34.

Espinosa, B. (2015) *Ética*. Editora da Universidade de São Paulo.

_____. (2009) *Tratado Político*. Editora Martins Fontes.

_____. (2003) *Tratado Teológico-Político*. Editora Martins Fontes, 2003.

La Boétie, E. (1999) *Discurso da Servidão Voluntária*. Editora Brasiliense.

Reich, W. (2001) *Psicologia de massas do fascismo*. Editora Martins Fontes

Visentin, S. (2012) *Volonté d'être esclave et désir d'être libre: Ambivalence de la multitude chez Spinoza*. En Jaquet, C y Françoiis-Moreau, P (Comps). *Spinoza transalpin: Les interprétations actuelles en Italie*, pp. 183-205. Éditions de la Sorbonne.

Spinoza con Maquiavelo.

La duración como problema teórico de la política

Carlos Mauricio Ferolla (UNR)

1. Introducción

En este escrito nos proponemos explorar la noción de duración en la producción teórica spinozista, ya que entendemos que dicho concepto tiene una fuerte impronta maquiaveliana, siendo una de sus huellas implícitas en la obra del filósofo holandés y nos permite relacionarlo con las menciones presentes en el *Tratado político* – TP – y la ontología expuesta en la Ética. Así, la idea de duración se nos presenta como una tópica para pensar el problema del orden político en la filosofía política moderna, en una dirección distinta a la de Hobbes, poniendo en tensión la dicotomía orden y conflicto al interior del cuerpo político, lo que abre nuevas perspectivas e interrogantes al pensamiento político y la democracia.

Con Maquiavelo el concepto de duración cobra centralidad en la modernidad. El florentino es el pensador de las condiciones de fundación y duración del Estado, como dirá Althusser (2004), «el problema fundamental del Estado, que obsesiona a Maquiavelo en la revisión de la tipología clásica, es el de la duración del Estado, Maquiavelo se interesa por una sola forma de gobierno: la que permite al Estado durar» (p. 75). La duración al igual que la noción de ocasión da cuenta de un momento virtuoso, de constitución de un poder político donde intervienen una pluralidad de relaciones de fuerza y sobre todo de una determinada cristalización (dinámica) entre los dos humores de la ciudad. La duración maquiaveliana hace mención a un orden determinado donde las relaciones perduran en el tiempo (Torres, 2013) mediante el enraizamiento institucional en el conflicto ya sea entre los grandes y el pueblo o entre los nobles y la plebe como el caso de Roma. Así, la estabilidad no es la eliminación del conflicto, y todo orden es contingente y precario porque siempre está latente la posibilidad de su interrupción.

2. Spinoza, una filosofía de la duración

En los últimos años, la duración - *duratio* - como concepto filosófico y político ha cobrado valor teórico en los estudios spinozistas. La producción teórica de Spinoza es reconocida como una filosofía o pensamiento de la eternidad a partir de su concepción de Dios - como causa eterna - y de la afirmación en la parte quinta de la Ética de que el alma humana puede «sentir y experimentar que somos eternos» (Spinoza, 2012, p. 271), es decir, que podemos conocer y comprender el orden necesario de las cosas bajo la perspectiva de la eternidad -*sub specie aeternitatis*. Las recientes investigaciones han señalado la importancia de pensar la existencia de una «filosofía de la duración» (Chantal Jaquet, 1997; Charles Ramond, 2007; Bernard Rousset, 2000) en la obra del filósofo holandés que permite reflexionar en torno a las vicisitudes de las cosas singulares, en particular la de los seres humanos, a partir del entramado de determinaciones y afecciones con los demás modos finitos de la naturaleza.

La deriva del concepto de duración en la producción teórica de Spinoza no es homogénea. Si recorremos el camino que va desde *Los Principios Filosóficos de Descartes* y su apéndice, *Pensamientos Metafísicos*, pasando por la carta XII, "sobre el infinito" y llegando a la Ética, pode-

mos reconocer el cambio de registro en la que es abordada la noción de duración. A modo de síntesis -ya que esto lo han trabajado de muy buena manera estudiosos del pensamiento spinozista como Chantal Jaquet (1997) y Bernard Rousset (2000) y, en América Latina, Ericka Itokazu (2008) y Guillermo Sibilia (2017)- podemos decir que la duración pasa de estar directamente ligado a la noción de tiempo y de distinguirse y oponerse a la eternidad, en los escritos de 1663, a estar relacionado a la teoría del *conatus* y distinguirse, pero no necesariamente oponerse, al concepto de eternidad en la ontología spinozista que se nos presenta en la Ética.

En la definición V de Ética II, Spinoza define a la duración como «una continuación indefinida de la existencia» (Spinoza, 2012, p. 56). Es importante detenerse y precisar el carácter "indefinido" de este término. Al respecto dice: «Digo indefinida, porque no puede ser limitada en modo alguno por la naturaleza misma de la cosa existente, ni tampoco por la causa eficiente, la cual, en efecto, da necesariamente existencia a la cosa, pero no la quita» (*ídem*). Así, siguiendo a Chantal Jaquet (2005) podemos observar que la continuidad indefinida de la existencia quiere decir: a) la limitación de su existencia no está determinada por su causa eficiente, que lo hace existir, pero no la elimina; b) Que hay una ausencia de límite interno de la existencia; c) y que es una manera finita del ser infinito, ya que existe por la causa eficiente, y por esto se establece la distinción entre esencia y existencia, como dijimos anteriormente.

En la proposición VII de *Ética* III, Spinoza define al *conatus* como el «esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser», y luego dirá que este esfuerzo o tendencia «no implica tiempo alguno finito, sino indefinido» (Spinoza, 2012, p. 122). A continuación, sigue:

> En efecto: si implicase un tiempo limitado que determinará la duración de la cosa, entonces se seguiría, en virtud sólo de la potencia misma por la que la cosa existe, que dicha cosa no podría existir después de ese tiempo limitado, sino que debería destruirse; ahora bien, eso (por la Proposición 4 de esta Parte) es absurdo; por consiguiente, el esfuerzo por el que la cosa existe no implica un tiempo definido, sino al contrario, ya que (por la misma Proposición 4 de esta Parte), si no es destruida por ninguna causa exterior,

> continuará existiendo en virtud de la misma potencia por la que existe ahora. Luego ese esfuerzo implica un tiempo indefinido (Spinoza, 2012, p. 122).

El *conatus* como fuerza de existir determina la noción de duración como el tiempo de la vida de las cosas singulares, un tiempo que no es medible o cuantificable sino mediante un conocimiento abstracto o imaginario del tiempo vivido. La duración es la temporalidad de la vida presente (como dirá en el escolio de la proposión XX de Ética V) y es lo que define la existencia de las cosas singulares. Además, su definición no está ligada directamente a la idea de finitud, sino que su carácter de indefinido quiere decir que *a priori*, en su definición, no hay nada que la limite, pero que su existencia no puede ser infinita porque hay algo que la puede limitar, ya que en la naturaleza siempre se da algo más fuerte y contrario que puede destruir una cosa, y que a su vez la naturaleza de lo que dura está determinada por una trama de relaciones afectivas con las cosas que le son exteriores. Los afectos expresan la variación de potencia o perfección de todo individuo, que no son más que variaciones o transiciones hacia distintas formas de duraciones por las que atraviesa todo ser humano. Por esto, la definición de duración como continuación indefinida no tiene que ver con una temporalidad lineal u homogénea, sino que el esfuerzo de perseverar implica variaciones y transiciones de grados (Deleuze, 1999).

3. Duración y política

Podemos señalar tres efectos que a nuestro parecer tiene para la política el engarzamiento entre los conceptos de *conatus* y duración. En primer lugar, aporta una perspectiva realista para pensar la política en clave spinozista maquiaveliana. Rousset (2000) y Bove (2002) han denominado a esto como un «realismo de la duración». El primero concibe al pensamiento de Spinoza como una filosofía de la duración y el segundo como una ontología de la duración, haciendo especial énfasis en el *Tratado Político*, a partir de la relación entre Spinoza y Maquiavelo. Bove encuentra en la expresión spinozista «toda cosa busca durar» un principio ontológico. De esta manera, la lectura que el holandés hace del pensador florentino se presenta como clave para entender la identificación entre la esencia actual, es decir, el *conatus*, y la lógica de lo existente que se esfuerza por durar, como forma estratégica de afirmación y resistencia.

Para Remo Bodei (1995), mediante el realismo político de ambos se puede pensar una ciencia de las cosas singulares:

> Las situaciones concretas exigen por consiguiente un conocimiento de las cosas particulares. El conocimiento puede así progresar, en tal horizonte, sólo con dos condiciones: la de indagar muy profundamente la realidad efectiva de la cosa más bien que detenerse en imaginársela; y la de no contentarse, en la consideración de las vicisitudes humanas y en la política, con la formulación de reglas perfectas, pero rígidamente desprovistas de elasticidad (p. 315).

Así, Maquiavelo y Spinoza parten del conocimiento de las cosas singulares, de la naturaleza humana y el contexto de relaciones que determinan su actuar para la comprensión de la verdad efectiva de las cosas. Lo que se pone en juego con esto es cuál es la mejor estrategia para una práctica política colectiva virtuosa que permita la duración de un cuerpo político. Un pensamiento sobre la duración nos lleva a la pregunta por las condiciones materiales, políticas y afectivas para la realización de la libertad humana. Además, implica un análisis sobe la situación política o la prudencia estratégica para reconocer los medios que se deben utilizar a partir de la necesidad de la coyuntura y como se debe actuar según el cambio de los tiempos y las cosas, ya que, si no se adapta a las condiciones de los tiempos cava su ruina, en el caso de Maquiavelo. En Spinoza la dinámica de afirmación y resistencia del *conatus* individual y colectivo se da también bajo la determinación de la necesidad, tanto de las condiciones externas, es decir, de la relación con las cosas exteriores y sus pasiones resultantes, como de la necesidad de la naturaleza humana que es heterodeterminada en su deseo de perseverar en la existencia.

En segundo lugar, la determinación de la duración por el *conatus*, hace de esta ligazón un problema central para la política, a partir de la identificación que se da en el *TP* entre derecho natural y *conatus*. A este esfuerzo o tendencia por durar spinoziano Laurent Bove (2014) ha denominado «estrategia del *conatus*» y la define como la «dinámica de resistencia activa del *conatus*, frente a un desfondamiento total por fuerzas exteriores más potentes» (Bove, 2014, p. 26) y a la «capacidad de un cuerpo para plantear y resolver los problemas que plantea su propia actualización en una situación de riesgo e impotencia» (p, 21). Por esto,

toda existencia implica resistencia y la afirmación de la existencia conlleva un riesgo para la duración de toda individualidad humana, y así la actuación de cualquier individuo está necesariamente (por su propia naturaleza) al servicio de su conservación. Toda individualidad humana desplegará una serie de estrategias de resistencia y teje alianzas que le permitan perseverar.

En las proposiciones que van de la XXXII a la XXXV de Ética IV, Spinoza dirá que los seres humanos pueden concordar o ser contrarios entre sí. Si bien lo más habitual es la contrariedad ya que la mayor parte del tiempo están atravesados por pasiones, para el holandés la salida del estado de hostilidad está en la propia dinámica humana, en un devenir comunitario de los vínculos entre los individuos mediante una "ética de la utilidad" en la duración, que permita establecer una relación de hospitalidad (que no implica erradicación del conflicto) entre ellos y pueden aunar fuerzas y componer un cuerpo más complejo para la seguridad y conservación del derecho natural de cada uno. Así lo plantea en el escolio de la proposición XVIII de Ética IV:

> 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 todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad (Spinoza, 2012, p. 198).

En tercer lugar, todo cuerpo político tiene un *conatus* y una duración propia que es resultante de la articulación de relaciones afectivas que lo constituyen estando éste determinado por la potencia de la multitud que es su causa eficiente. Siguiendo a Vittorio Morfino (2014) podemos decir que la duración colectiva se compone de un conjunto de relaciones, de duraciones singulares que constituyen una temporalidad plural de la cual la duración de todo Estado se expresa como un efecto de esta trama de durabilidad múltiple. Esto lo vemos claramente en el análisis que hace Spinoza de los regímenes políticos en el *TP*, donde menos importa la forma de cada uno, sino la trama de las relaciones que la hacen posible. Cada régimen es el efecto de relaciones de fuerzas y

afectivas que se dan en la multitud y, a su vez, estas formas de gobierno imponen ritmos, tiempos y disposiciones corporales tanto individuales como colectivas. Además, hay un movimiento o tendencia democrática que hace posible la estabilidad o duración política que excede a la democracia como gobierno y es posible encontrarlo en la monarquía y aristocracia a partir de una serie de reformas o andamiajes institucionales.

A diferencia de la monarquía y la aristocracia, que requieren una relación estática entre las partes, sostenidas sobre todo por el mecanismo afectivo del miedo y el mecanismo imaginario que capture la potencia de la multitud, la relación constituyente de la democracia implica un movimiento constante de composiciones y descomposiciones donde el derecho natural de cada uno colectivizado en el derecho común se realiza de manera tal de que se persiga la utilidad común y particular de cada. La relación de muchos con los muchos, de la multiplicidad de individualidades que sin perder su singularidad son parte de una comunidad, no está dada por algún derecho divino o hereditario, ni por determinados privilegios, sino por la igualdad política mediante la ley.

Esta noción de democracia nos habilita a pensar un tema importante con respecto a la duración del cuerpo político, sobre las modalidades de la duración. Como dijimos la teoría del *conatus* de perseverar o conservar su existencia no implica una lógica de la conservación estática, el realismo transformador del pensamiento spinozista responde a la propia tendencia conativa por expandir su existencia y realidad buscando incrementar su capacidad de afectar y ser afectado, es decir su potencia de obrar. Esto lo podemos observar en el capítulo VI del *TP* donde dice que:

> La experiencia, sin embargo, parece enseñar que, si se atiende a la paz y la concordia, interesa que todo el poder sea entregado a uno solo. Ningún Estado, en efecto, se mantuvo tanto tiempo sin ningún cambio notable como el turco; y, a la inversa, ninguno ha durado menos que los Estados populares o democráticos, y en ninguno se han producido tantas sediciones. Claro que, si hay que llamar paz a la esclavitud, a la barbarie y a la soledad, nada hay más mísero para los hombres quila paz [...] No es, pues, a

> la paz, sino a la esclavitud a la que interesa que se entregue todo el poder a uno solo; ya que, como hemos dicho antes, la paz no consiste en la privación de la guerra, sino en la unión de los ánimos o concordia (Spinoza, 1986, p. 124).

Lo interesante de esto es la paradoja democrática por la cual el cuerpo político de carácter democrático aparece como el más inestable, pero a su vez el que más condiciones presenta para la duración de la potencia común de la multitud. Se abre a partir de esto el interrogante si además de durar lo que importa es el modo en el cual se produce la duración y si aquí no habría otra lección política de tinte maquiaveliana, y una clave del porque Spinoza opta por la democracia.

En los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio,* Maquiavelo (2008) señala dos formas de república, la aristocrática y la popular. La primera, que sigue los casos de Esparta y Venecia, y la segunda que tiene como caso paradigmático a Roma. La república aristocrática se sostiene bajo una idea de «unión» (Funes, 2004, p. 91) entre sus miembros y una quietud política producto de la fijación de las posiciones sociales y políticas. Estas repúblicas que como señala el florentino aparecen como modelos ideales, en realidad son débiles a los cambios de los tiempos, y que si se han sostenido en el tiempo es por la suerte de la fortuna. Dirá:

> o tú razonas sobre una república que quiere construir un imperio, como Roma, o sobre una república a la que le basta con mantenerse en su estado. En el primer caso, ella necesita hacer todo como Roma; en el segundo, puede imitar a Venecia y a Esparta (Maquiavelo, 2008, p. 67).

Lo que está en juego a partir de este ejemplo de Roma es la libertad política del cuerpo político que se expresa como producto del conflicto resultante de la división entre la plebe y el senado o en el caso de *El Príncipe* del conflicto entre el pueblo y los grandes. A partir de esto, se podría pensar que Spinoza toma el ejemplo de la república popular como una manera de pensar la restitución del conflicto político en la propia experiencia republicana holandesa, pero sobre todo, para definir al *Imperium* democrático como aquel en el cual es posible la realización de una práctica política virtuosa de duración del cuerpo político, con-

teniendo en su interior la mutabilidad de la multitud y estableciendo las condiciones de igualdad para la consecución de la libertad común.

Así, la democracia puede ser entendida como «principio constitutivo de toda relación política, y por otro, como el mejor régimen político entre los diversos posibles» (Visentin, 2011). Tanto para Stefano Visentin (2011) y Laurent Bove (2014) la noción de democracia en Spinoza implica un movimiento, «como el propio despliegue de la existencia de una colectividad» (Visentin, 2011, p. 9) y el «movimiento real por el cual una sociedad se libra perpetuamente del estado de servidumbre pasando a una perfección mayor» (Bove, 2014, p. 273).

4. Conclusión

A lo largo de este escrito dimos cuenta de la importancia del concepto de duración en el pensamiento de Spinoza. Esta noción de profunda influencia maquiaveliana, encuentra en la *Etica* y en el *Tratado político* su desarrollo filosófico político. Si la duración es el tiempo de la vida presente, es el tiempo de la política, pero no uno lineal ni homogéneo, sino múltiple. Pero vimos que no se reduce solo a esto, ya que su determinación por el *conatus* nos lleva a una reflexión más profunda en clave ontológica, en la perseverancia de la existencia de los modos finitos, ya sean estos individuales o colectivos. Eso, para la política, tiene una importancia fundamental en la pregunta por la estabilidad y orden de todo cuerpo político, interrogante cuya respuesta fue una de las querellas teóricas en el siglo XVII.

La presencia de Maquiavelo en el pensamiento filosófico y político de Spinoza nos alumbra una lectura no contractualista, restituyendo al conflicto político en la modernidad, que difiere a las iusnaturalistas al respecto de la constitución y orden de una comunidad política. Tanto el florentino como el holandés buscan mantener el orden y el conflicto juntos, y el concepto de duración del cuerpo político viene a expresar esta tensión. El *TP* puede ser leído como un escrito que busca pensar la continuidad indefinida de la existencia de la potencia colectiva de la multitud en el marco de un derecho común que hace posible la coexistencia en comunidad. Si bien esto no se reduce a la democracia como forma de gobierno, sí es la que mejor expresa la naturaleza humana, aunque esto no la exime de tensiones. La pregunta por la duración de las democracias no se reduce solamente a una cuestión temporal, sino

también, a los modos de duración de una experiencia política colectiva emancipatoria.

La noción de duración presente en la Ética, puede ser comprendida como un *continuum* filosófico del legado político maquiaveliano y el *TP* como una radicalización del proyecto político del mismo. De esta manera, interrogarnos por la duración – *conatus* de una comunidad política en clave spinozista maquiaveliana nos lleva a encontrar en el conflicto mismo un principio de orden y la revitalización de una práctica política transformadora.

Bibliografía

Althusser. L. (2004). *Maquiavelo y nosotros*. Akal.

Bodei, R. (1995). *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*. Fondo de cultura económica.

Bove, L. (2002). *Introduction.* Traité Politique. Le livre de Poche.

Bove, L. (2014). *La estrategia del conatus. Afirmación y Resistencia en Spinoza*. Cruce casa editora.

Deleuze, G. (1999). *Spinoza y el problema de la expresión*. Atajos.

Funes, E. (2004). *La desunión. República y no-dominación en Maquiavelo*. Editorial Gorla.

Itokazu, E. (2008). *Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa* [Tesis doctoral]. Universidade de São Paulo, San Pablo, Brasil.

Jaquet, C. (1997). *Sub specie aeternitatis: étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. Kimé.

Jaquet, C. (2005). *Les expressions de la puissance d'agir chez spinoza*. Éditions de la Sorbonne.

Maquiavelo, N. (2008). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Losada.

Ramond, C. (2007). *Dictionnaire Spinoza*. Ellipses.

Rousset. B. (2000). *L`Immanence et le salut regards spinozistes*. Kimé.

Sibilia, G. (2017). *De la producción eterna de lo real al tiempo vivido. ontología y temporalidad en Spinoza* [Tesis doctoral]. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

Spinoza, B. (1986). *Tratado Político*. Alianza

Spinoza, B. (2012). Ética. Demostrada según el orden geométrico. Agebe.

Torres, S. (2013). *Vida y tiempo de la república. Contingencia y conflicto político en Maquiavelo*. Editorial de la UNGS.

La servidumbre como actividad de lxs gobernadxs

Emilio Lo Valvo (LeftPol-UNR)

La servidumbre voluntaria

Entre herencias temáticas clásicas y rupturas con las tematizaciones políticas cristianas (González, 2014, p. LVIII; Tatián, 2015, p. 70; Chauí, 2021, p. 22), la reflexión en torno a la servidumbre se ubica en el heterogéneo arco del pensamiento político moderno. De acuerdo a Visentin (2021), su especificidad reside en que interroga «las causas del surgimiento de un dominio absoluto que tenga su origen en el consentimiento de los dominados» (p. 46). La tensión conceptual de una servidumbre consentida, indica la *actividad de lxs gobernadxs* que tiene como efecto su propia esclavitud. Se expande así la pregunta por la dominación, más allá de las respuestas centradas en la riqueza de los ricos y la fuerza de los fuertes. Sin dudas, éstos «una vez instalados, vuelven la obediencia algo irrecusable» (Chauí, 2021, p. 21). Sin embargo, la pregunta por el querer servir apunta a las causas de esa instalación.

La figuración de la servidumbre como actividad de lxs gobernadxs, propone considerar las causas tanto de la impotencia y debilidad de los siervos como de la fuerza y la decisión del tirano. La matriz fuerza/debilidad resulta inadecuada para dar cuenta de la servidumbre, puesto que no se interroga por lxs siervxs como fuerzas productivas y deseantes. No hay tirano sin deseo del pueblo. Goce envenenado, pequeño y mortal como los tiranos tiranizados de La Boétie. «¿Qué desgracia es esta? Qué vicio, o más bien, qué desgraciado vicio, ver a un número infinito de personas, no obedecer, sino servir; no ser gobernados, sino tiranizados» (La Boétie, 2016, p. 46). Como espectáculo y desgracia, la servidumbre al tirano colapsa cualquier figura de la obediencia al soberano:

> [...] qué otra cosa es acercarse al tirano, sino alejarse de su libertad y, por así decir, abrazar la servidumbre? [...] No están solamente obligados a obedecer, sino que deben también complacerle, doblegarse a sus caprichos; atormentarse, matarse a trabajar en sus asuntos, y también disfrutar con su placer, sacrificar sus gustos al suyo, anular su personalidad, despojarse de su propia naturaleza, estar atentos a sus palabras, a su voz, a sus señales y a sus guiños; no tener ojos, pies ni manos como no sea estar atento a sus deseos, y para adivinar sus pensamientos (La Boétie, 2016, p. 89-90).

La dificultad planteada por La Boétie en términos de voluntad, no pasa por la fortaleza/debilidad. Este corte, leído en cualquier dirección (invertido o no) deja incólume el esquema de la voluntad servil: la relación problemática del pueblo con su deseo (de complacer a un tirano y de ejercer la tiranía). La relación servil expone el problema antinatural o contranatura de un sujeto o agente desdoblado u opuesto a sí mismo, que se instituye suprimiéndose, de un cuerpo político activo que se compone en el despojo de su propia naturaleza. El tirano, el señor, el rey llegarán después y no por su deseo sino «por haber ocupado un sitio ya preparado, por haber respondido a una demanda ya formulada por los que y en los que domina: el pueblo» (Lefort, 2008, p. 63)[1]. En este

1 ¿Cómo entender que el amo procede del esclavo, o mejor, que la relación amo-esclavo, antes de ser la relación de dos términos realmente separados, es interior al mismo sujeto –pero, ¿puede hablarse de sujeto?–, al mismo agente –pero, ¿puede

sentido, la servidumbre circula entre siervxs y tirano como algo más abyecto que la obediencia. El *aferrarse* a la servidumbre o abrazarla, en proximidad al tirano-fuego, denota una cierta fuerza del querer servir. En vez de la libertad, querer la servidumbre con una fuerza débil, no reductible a la obediencia a los fuertes:

> [...] sólo una pasividad -no querer servir- es suficiente para suprimir la tiranía. El mecanismo de la servidumbre voluntaria es positivo, activo, rompe con la idea según la cual la dominación es el ejercicio de la fuerza por quienes la poseen sobre la debilidad de quienes carecen de ella; desplaza el origen de la dominación del dominador al dominado: la servidumbre tiene por causa el deseo o la voluntad de quienes la padecen, por lo cual esta palabra sería en realidad impropia, siendo siempre la servidumbre una actividad, una ejecución de quienes así la consienten (Tatián, 2015, p. 71).

El apego al tirano, la actividad servil, no poder dejar de decir "sí" cuando bastaría con "no querer servir", hacen de la servidumbre un ejercicio más que un padecimiento. Pero, ¿quién es ese yo que dice "sí" al señor para así servirlo? ¿Qué en nosotrxs se fascina con sus tesoros, el signo resplandeciente, su espectáculo cruel? ¿De qué está hecha esa miseria de querer ser un favorito del tirano? ¿Cuánto hay en nosotrxs de los devoradores de pueblo?

La servidumbre voluntaria no existe, existe la servidumbre

Spinoza, quien nunca niega, afirma que un hombre libre no piensa en nada menos que la muerte. ¿Cómo podría el *conatus* como actividad

hablarse de agente?– ¿Cómo entender que el sujeto, el agente, se desdoble, se oponga a sí mismo, se instituya suprimiéndose? [...] Es imposible quedarse satisfecho con la inversión de una fórmula para situar al esclavo antes que el amo, pues en esta inversión la exterioridad de los términos se desvanece. Es cierto que se rehace: una vez instalado, el tirano posee la voluntad y el poder de someter. Pero no deviene amo por desearlo, lo hace por haber ocupado un sitio ya preparado, por haber respondido a una demanda ya formulada por los que y en los que domina: el pueblo (Lefort, 2008, p. 63).

afirmativa orientarse a su auto supresión? La figura de la servidumbre, como la del suicidio, parece ubicarse en el borde externo de nuestra complexión. Como la muerte, la servidumbre viene de afuera. La intimidad de deseo y servidumbre nunca es tal. Por ello, distintas hipótesis sugieren la inversión, regresión o perversión del *conatus*[2].

De acuerdo a Abensour (2021), en Spinoza podemos seguir el hilo de la servidumbre bajo dos aproximaciones. Por un lado, el camino antropológico-filosófico a recorrer a partir de la parte III y IV de la Ética, en la cual Spinoza llama "servidumbre" a nuestra impotencia para reprimir/moderar los afectos que acompañan nuestro comercio con las cosas singulares. Esta exposición al mundo que nos constituye, nos somete a la fortuna y, aunque sepamos lo que es mejor, es capaz de movilizar nuestros cuerpos y mentes a un "hacer" perjudicial y envenenado. En el cuarto libro de la Ética, la impotencia es señalada como una sujeción natural/universal: «[...] el hombre está sujeto siempre, necesariamente, a sus pasiones, [...] sigue el orden común de la naturaleza, obedeciéndolo y acomodándose a él cuanto lo exige la naturaleza de las cosas» (Spinoza, 2012, p. 189). En este sentido, la servidumbre como impotencia no refiere a la voluntad, aunque si al deseo: afirma nuestra pequeña parte de potencia (*conatus*) y niega la posibilidad de que halla en cada unx de nosotrxs, una "persona" que comande nuestra actividad o un "yo" con la facultad de querer.

Por otro lado, en una vía teológico-política, ligada al "engaño" que produce la monarquía:

> [E]l gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud [servidumbre] como si tratase de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un sólo hombre (Spinoza, 1997, pp. 64-65).

Los hombres de este prefacio, quedan absortos en un "universo fantasmático" en el cual un Dios-persona encandilante y seductor premia

2 F. Alquie, M. Abensour, G. Deleuze y F. Guattari.

y castiga. Componen un cuerpo político servil (vital y triste), sujeto, fijado, dominado y representado en un rey. En este sentido, la causa verdadera de la superstición es el miedo -piedra basal de la religión-. Una experiencia triste de la realidad como hostil, incierta y contingente, una actividad "tímida" del alma que lleva al "delirio", a las fantasías, a los "fantasmas".

Abensour (2021, p. 32) señala esta "inversión del deseo" como efecto histórico de la monarquía. Aquí se considera junto al *conatus*, el engaño como seducción. A causa de un régimen político específico, el deseo es re-orientado y llevado «a confundir la servidumbre y la salvación, hasta tomar la una por la otra, y creer encontrar en la servidumbre una forma inédita de salvación» (2021, p. 33). En esta hipótesis, alejada del deseo de dominar de algunas psiquis individuales, se considera a la monarquía y su lógica de institución de lo político un asilo de la ilusión, un "señuelo enigmático" y seductor capaz de *pervertir* el *conatus*, «para interrumpir y desviar el movimiento de perseverancia en el ser hasta hacer nacer el contramovimiento de la servidumbre voluntaria» (2021, p. 34).

Sin embargo, la lectura de este proceso como un complot del monarca y los teólogos no puede ser más que parcial y descriptiva, resta «[…] comprender por qué los hombres se dejan engañar, e incluso por qué a veces desean ser engañados, por qué su deseo toma a veces el camino de la voluntad de servir"» (Visentin, 2021, p. 55). Se señala así, para mitigar esta idea pasiva de la atracción/engaño, un "mecanismo proyectivo" de dos vectores. Por un lado, la propia naturaleza de los afectos y las dinámicas de la imaginación involucrados en la producción de un "yo" libre y dueño de sí mismo. Por el otro, el deseo de servir a un poder trascendente, teológico político que nos asegura al mundo y nos identifica:

> La servidumbre es, pues, voluntaria porque surge de la convicción de poseer una voluntad libre: en cierto sentido, imaginarse un sujeto "naturalmente" libre -es decir, dueño de sí mismo- y querer someterse a alguien con quién se identifica (o mejor dicho: que nos identifica) son dos aspectos de un mismo mecanismo proyectivo (Visentin, 2021, p. 56-57).

L. Bove (2014, p. 189) indica que la hipótesis del engaño como causa de la servidumbre, es menos importante que la fuerza inscripta en la potencia de la pregunta planteada por primera vez por La Boétie y expandida en Spinoza. Una exploración que comienza a partir de la constitución misma del ser humano, bajo tres vías: a) la definición del hombre como deseo, b) la ilusión inmediata de su libertad como libre albedrío y c) el comportamiento espontáneamente finalista. En su hipótesis del *conatus* como resistencia[3], el prejuicio finalista como ficción, resulta un recurso estratégico que se construye para resistir la incertidumbre. En este punto, la ficción o código como representación se desvía del eje verdadero/falso del conocimiento. Ni falsa ni verdadera, la representación resulta vital para recubrir la realidad en una imagen tranquilizadora y ordenada. Destaca así, la función ordenadora del *conatus* y su trabajo demiúrgico. La representación constituye los signos de un mundo coherente, y la realidad pasa de realidad singular inquietante a un mundo con sentido.

> [...] ¿Por qué desean lo que sin embargo les destruye? [...] ¿Qué desean verdaderamente en este apego? ¿Cuál es el objeto real -aunque sea fantaseado- de su deseo cuando desean la servidumbre como si se tratara de su salvación? ¿En qué puede ser la servidumbre de la Superstición algo deseable, es decir positivo, para el deseo que, por esencia, no puede desear más que su propia afirmación? Tanto a nivel colectivo como individual, la superstición lleva el deseo a su pérdida, después de haberse presentado como remedio. Al profundizar cada individuo en su propia servidumbre para salvarse, la superstición se vuelve una verdadera cul-

3 "[D]esde el punto de vista de esta dinámica de la resistencia-activa del *conatus* [afirmación, perseverancia], frente a un desfondamiento total por fuerzas exteriores más potentes [contradicción, oposición], por lo que la afirmación de la existencia se llama estrategia. En la raíz de toda existencia hay resistencia. Resistencia y estrategia se siguen necesariamente de la esencia misma [potencia] de cada ser existente (...). Potencia singular de afirmación y de resistencia, el *conatus* spinozista es una práctica estratégica de planteamiento y resolución de problemas. No usaremos la noción de estrategia, procedente del campo de la guerra, de manera metafórica. La condición de los cuerpos -de modo más apremiante que la de las sociedades- es una condición de guerra total y ninguno escapará finalmente a la muerte" (Bove, 2014: 26-27).

> tura del instinto de muerte. [...] Los hombres no buscan la servidumbre por la servidumbre, la negación de su deseo por la negación de su deseo, sino por algo en la servidumbre, en esa negación, que es del orden de la salvación, es decir de la afirmación de la vida. Los hombres luchan por la servidumbre con el mismo ardor que si combatieran por su salvación porque buscan la salvación en la servidumbre. Es está terrible paradoja lo que hay que afrontar: la servidumbre es un objeto paradójico porque implica, en su negatividad, algo que es naturalmente deseado (Bove, 2014, pp. 193-194).

La ficción finalista deviene superstición y separa ahora al hombre de su propia potencia, de su deseo como afirmación de vida, en un sistema cuyo fundamento, origen y fin es la idea de un Dios Persona. Impone al *conatus*, cuerpo y mente, una imagen de su propia salud unida a la sumisión a Dios (a través del culto como práctica de intervención sobre esa realidad representada por el prejuicio finalista). Esta salud, desde el punto de vista de la afirmación del deseo, es la enfermedad misma, un envenenamiento. En tanto código, la mistificación ideológica resulta vital, aunque sea destructiva. Si desde el punto de vista de la expansión de la vida, el deseo de orden, la alegría de la seguridad es mala; en tanto aumento de la potencia de actuar, se trata de una alegría pasiva que fija al sujeto en un estado de servidumbre que envenena y disminuye la potencia de obrar (Bove, 2014, p. 198).

> Si la Superstición funciona también, si tiene, como dice Spinoza, raíces tan profundas en las almas, es precisamente porque el orden representativo que subyace a ella no procede, no se engendra de la representación misma, sino del *conatus*, de su vida misma, que la necesita y la produce. El secreto más profundo de la fuerza (y del poder) de la superstición, es la fuerza misma o la potencia del *conatus*. La representación embaucadora y envenenadora no es la necesidad misma de la representación como orden, sino sólo su tumor maligno y arbitrario (pero también su soporte

necesario dada la debilidad de los hombres) (Bove, 2014, p. 199-200).

Encontramos aquí otra vez esta antecedencia del deseo a la obediencia. Los teólogos y los sacerdotes, los *coaches* ontológicos y los candidatos políticos, los hacedores del código y los jugadores, vendrán a explotar esta codificación envenenada del deseo. En todo caso, romper con la superstición no implica la destrucción de del prejuicio finalista pero sí, la posibilidad de una búsqueda en otro soporte simbólico que permita la expansión prudente de la vida común (alegría y liberación). Como previene Bove, esta vía evita una tesis idealista de la política que Spinoza insinúa en el mismo TTP al oponer a la monarquía como el régimen más mistificador (figura del autómata), la democracia como el régimen más natural y la hipótesis extrema de una no obediencia.

Referencias bibliográficas

Abensour, M. (2021). La servidumbre voluntaria en Spinoza. En González, A. y Cangi, A. (Comp.), *Servidumbre neoliberal* (pp. 29-43). Red Editorial.

Bove, L. (2014). *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Cruce Editorial.

Chauí, M. (2021). El poder político de la amistad. En González, A. y Cangi, A. (Comp.), *Servidumbre neoliberal* (pp. 19-27). Red Editorial.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2009). *El antiedipo: capitalismo y esquizofrenia*. Paidós Básica. González, A. (2014). Introducción. En De La Boétie, E. *Discurso de la servidumbre voluntaria* (pp. VII-CXVII). Ediciones Colihue.

La Boétie, E. (2016). *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Venus editorial.

Lefort, C. (2008). Tiranía y servidumbre voluntaria. *Casa del tiempo*, volumen V, número 10, pp. 63-67.

Spinoza, B. (2012). Ética. Agebe.

Spinoza, B. (1997). *Tratado teológico-político*. Ediciones Altaya.

Tatián, D. (2015). *La cautela del salvaje: Pasiones y Política en Spinoza*. Ediciones Colihue.

Visentin, S. (2021). Figuras de la servidumbre voluntaria en la modernidad temprana: Maquiavelo, Spinoza, La Boétie. En González, A. y Cangi, A. (Comp.), *Servidumbre neoliberal* (pp. 45-59). Red Editorial.

Espinosa, La Boétie e a servidão voluntária

Luísa Leite Paciullo (Rio de Janeiro)

É possível conceber a hipótese *laboétianna* da servidão voluntária na filosofia de Espinosa? Essa questão é "espinhosa", como afirma Miguel Abensour (2015) em seu artigo *L'epineuse question de la servitude volontaire*, porque há múltiplas possibilidades de interpretações que, tanto podem levar à rejeição, como podem tornar possível essa hipótese em Espinosa. Nesse sentido, falar sobre o paradoxo que « a natureza recusa nomear » através das lentes espinosistas pode proporcionar novas leituras e novos caminhos para a compreensão da servidão política e das formas de combatê-la.

Étienne de La Boétie (1999), em seu ensaio *O discurso sobre a servidão voluntária*, propõe uma mudança de olhar no que diz respeito às origens da dominação. Ele nega que a dominação do Um, do tirano, é resultado de um poder transcendente, que vem de cima. Ao contrário. Ela vem de baixo, do próprio povo que consente e deseja a servidão. Se faz necessário, então, refletir sobre as manifestações de servidão e

regimes de superstição que a história parece nos contar: por séculos, o ser humano suportou e suporta a exploração, a ponto de querer, *de desejar* a servidão não só para os outros, como para si próprio. Como foi possível que tiranias e regimes autoritários chegassem ao poder e por lá se mantivessem por anos? Deleuze e Guattari (2011) afirmam, no *Anti-Édipo*, que mesmo as mais repressivas formas de reprodução social são produzidas pelo desejo e, por isso, devem ser explicadas *pelo* desejo. Há de se pensar em uma questão fundamental na filosofia política: como explicar a perversão do desejo gregário? Como desejar algo que é destrutivo ao ser humano? Afinal, por que o autor do *Tratado Teológico--Político* nos diz que os homens combatem pela servidão como se fosse pela salvação, por que há essa aparente inversão do desejo?

À primeira vista, conceber a hipótese da servidão voluntária não parece possível na filosofia de Espinosa, pois o *conatus,* enquanto essência da própria coisa, não tende à autodestruição, autonegação, enfim, a negligenciar o seu útil. Conforme a proposição quatro da Parte 3 da Ética (Espinosa, 2018, p. 249), a essência da coisa só pode ser destruída quando vencida por causas externas, jamais internas. O *conatus* é esforço na perseveração do ser, é esforço de autoconservação. Além disso, acatar essa hipótese poderia tornar viável a ideia de livre vontade em Espinosa, noção que é rejeitada pelo filósofo, uma vez que todos estão submetidos, necessariamente, ao regime afetivo e às leis da natureza, conforme adverte o Apêndice da Parte 1. Lembremos que a liberdade, para Espinosa, não está vinculada à ideia de livre escolha, mas se é livre à medida em que formamos, em nossa mente, ideias adequadas. A liberdade não é livre arbítrio.

Se o *conatus* nunca tende à autodestruição e a autonegação, não seria possível que houvesse uma inversão desse esforço: a perseveração é sempre na vida e nunca na morte. Portanto, de uma maneira geral, o desejo de servir – servir negligenciando voluntariamente o seu útil, como na servidão voluntária – não seria compatível com a filosofia de Espinosa. Desejo, em Espinosa é, conforme a definição 1 dos Afetos, « a própria essência do homem » (Espinosa, 2018, p. 339), é afirmação de existência. Quanto mais desejos forem internamente determinados, mais forte e potente é o desejo e mais ideias adequadas serão formadas. Os desejos que decorrem de paixões são determinados pela potência das coisas exteriores e não são concebidos na mente, conforme afirma o Capítulo 2 da Parte 4.

Portanto, a servidão voluntária, operada no plano político, seria equivalente à morte voluntária no plano ético, algo expressamente negado por Espinosa no Escólio da Proposição 20 da Parte 4. Segundo Miguel Abensour (2015), a servidão voluntária seria como um suicídio político coletivo, ou seja, impossível de ser considerada em Espinosa. De fato, se servidão voluntária significar somente autodestruição e autonegação, essa articulação não é possível de ser estabelecida.

A formulação da hipótese da servidão voluntária parece ser, até mesmo para La Boétie (1999), considerada inconcebível. Para o filósofo, apesar de a servidão da qual ele trata ser uma força ativa, da qual os homens desejam, lutam por ela e consentem, ainda assim trata-se de algo inominável por natureza, é inexplicável, um paradoxo. Uma forma inédita de servidão. Algo que, após um "mau encontro", desnaturou o homem.

Claude Lefort (1999) em *O nome de Um,* afirma que La Boétie, ao formular a indagação sobre a servidão voluntária, nega suas supostas causas naturais e os signos visíveis e a coloca em um campo que se manifesta através da experiência do desejo. Há, então, um deslocamento da formulação "servidão voluntária" para "desejo de servidão" e a servidão se parece como um objeto do desejo. Lefort afirma que não é suficiente apontar que o desejo de servidão é antinatural se comparado com o desejo de liberdade, mas, também, que o desejo de servidão pode trazer algo como se fosse um bem, quando comparamos com o desejo de se *obter* o que se deseja, ou seja, como se houvesse um objeto implícito e desejável na servidão que, ao obtê-lo, proporcionaria felicidade.

No *Discurso sobre a Servidão Voluntária*, La Boétie afirma, em diversos momentos, que os homens desejam a servidão, pois estão « fascinados e, por assim dizer, enfeitiçados apenas pelo nome de Um » (La Boétie, 1999, p. 74). Tal expressão do desejo poderia decorrer de uma ignorância e, até mesmo, uma magia envolvida naqueles que servem voluntariamente. Quem deseja a servidão é atravessado pela alegria de *ter,* de possuir bens, possuir o domínio sobre o outro e os bens do outro. Ainda que La Boétie proponha a fórmula da servidão na qual os homens se submetem voluntariamente, não significa que há o conhecimento das causas desse desejo. Parece, então, que este indivíduo está mergulhado no regime da superstição.

Inclusive, La Boétie (1999) afirma ao final de seu ensaio: « os livros e a doutrina dão aos homens, mais que qualquer outra coisa, o sentido e o entendimento para se reconhecerem e odiar a tirania » (p. 24). Ou seja, assim como Espinosa, La Boétie acredita que o conhecimento guiado pela razão leva o homem a recusar e a repelir a tirania.

Sob a perspectiva do desejo, a hipótese de La Boétie se torna mais possível de ser articulada com a filosofia de Espinosa. Para Laurent Bove (2023), em seu livro *A estratégia do conatus*, a única hipótese espinosista que explica o desejo da servidão e da superstição é que deve haver como que um outro objeto que o desejo recorre para concretizar sua afirmação e que, paradoxalmente, só pode ser alcançado através da servidão (Bove, 2023, p. 180).

É um objeto positivo do desejo, pois é desejado, mas que se insere no interior da negatividade da servidão. Os homens não buscam a servidão *pela* servidão ou a negação do desejo *pela* negação do desejo, mas há, na servidão, algo da mesma ordem da salvação, que seria a afirmação da vida. Desse modo, se a superstição « deita raízes tão profundas nas mentes » (Espinosa, 2004, p. 126) é porque a ordem representativa que está pressuposta é engendrada pelo *conatus.*

E é por isso que a servidão é um paradoxo, porque conserva nela negatividade e objeto desejado naturalmente ao mesmo tempo. A servidão voluntária é resultado de causas exteriores ocultas, mas que leva o homem a lutar pela servidão como se fosse pela salvação e, como consequência, o leva ao contrário da afirmação de si, ao contrário do caminho natural do *conatus.* Conforme Espinosa (2018) afirma ao fim do Escólio da Proposição 20 da Parte 4, se trata de algo capaz de revestir o corpo de uma outra natureza, contrária à anterior.

Dessa maneira, Bove afirma que, mesmo que o homem tenha ideias confusas e inadequadas, o *conatus* se esforça para perseverar em sua existência e tende à afirmação da vida, ainda que seja no regime da superstição e da servidão pois, este sistema, de certa forma, proporciona segurança. O autor afirma:

Desejam, necessariamente, para sua "saúde", perceber uma ordem satisfatória na natureza, ao invés da confusão que os mergulha no "desassossego" e na insegurança, quer dizer, na tristeza e no medo. Assim, quando a imaginação nos representa as coisas dispostas de tal modo que

nos seja simples e fácil de retê-las (é a memória e não o intelecto que tem aqui um papel essencial), somos agradavelmente afetados e dizemos a nós mesmos que as coisas são "bem ordenadas" (Bove, 2023, p. 180).

De fato, se trata de uma contradição, mas que é explicada pela necessidade estratégica do *conatus* de sobrevivência. O corpo impotente que produz uma ordem e que inverte o desejo, a produz por encontrar nessa ordem, também, a afirmação da vida. Para Bove, o homem que se agarra aos preconceitos finalistas encontra neles uma ordem, uma segurança que é útil ao desejo. A alegria que decorre dessa articulação é uma alegria má, uma alegria ordinária que representa, na verdade, um obstáculo ao crescimento verdadeiro da vida. Essa alegria é paradoxal, pois, se de um lado aumenta a potência de agir, do outro, por ser uma alegria passiva, causa um aprisionamento do homem no estado de servidão, o que diminui e atrapalha essa mesma potência de agir e o impede de um crescimento verdadeiro da vida.

Deleuze (2017), em *Espinosa e o problema da expressão,* afirma que o *conatus* é o esforço para perseverar na existência, uma vez que essa existência foi dada. O *conatus* designa a função existencial da essência, ou seja, a « afirmação da essência na existência do modo » (p. 254). Assim, considerando o corpo já existente, o *conatus* não está relacionado à uma tendência ao movimento. Nesse sentido, as afecções passiva também são maneiras de o corpo ser afetado, ainda que tenhamos ideais inadequadas e experimentemos paixões. Deleuze (2017) afirma: « É verdade que a afecção passiva dá testemunho de nossa impotência e nos separa daquilo que podemos; mas também é verdade que ela *envolve* um grau, por mais baixo que seja, da nossa potência de agir » (p. 255).

Miguel Abensour (2015), no seu texto *L'epineuse question de la servitude volontaire,* cita Ferdinand Alquié e seu curso intitulado *Servitude et liberté selon Spinoza,* no qual ele afirma que o *conatus* poderia ser compreendido em um duplo sentido: de um lado, significaria uma « potência própria à uma essência matemática que afirma suas propriedades » e, de outro, « designaria um esforço que se desenvolve com dificuldade contra um obstáculo » (2015, p.7). É possível depreender, desse modo, que o *conatus,* sendo um esforço, é suscetível de sucessos e fracassos, a depender da relação que o homem tem com o mundo.

Segundo Abensour (2015), a hipótese da servidão voluntária aparece no texto espinosano como uma inversão do desejo, ou de uma perver-

são do *conatus,* ou a perversão do desejo político. O escólio da Proposição 20 da parte 4 afirma que « ninguém, a não ser vencido por causas externas e contrárias à sua natureza, negligencia apetecer o seu útil » e completa que « causas externas ocultas dispõem a imaginação e afetam o corpo que este se reveste de uma outra natureza contrária à anterior e cuja ideia não pode dar-se na mente». Quais seriam as causas externas ocultas capazes de revestir o corpo por uma outra natureza contrária, mas que a ideia não pode ser produzida pela mente?

Essa hipótese, segundo Abensour (2015), seria a da servidão voluntária de La Boétie, que Espinosa aprimora e tempera: ela seria provocada por causas externas não aparentes tão fortes que seriam capazes de interromper a autoafirmação do *conatus* a ponto de provocar sua inversão e contradizer o desejo. Mesmo que Espinosa conclua que esta ideia contrária não pode ser dada na mente, uma porta é aberta para se pensar a inversão do *conatus,* a inversão do desejo, sob o efeito dessas causas exteriores e ocultas. Portanto, diferente de La Boétie, que pensa a servidão voluntária como resultado de uma lógica interna própria do ser humano, Abensour propõe que Espinosa remodela a hipótese e considera que a servidão voluntária, ainda que não produzida internamente, é resultado da influência de causas externas não tão evidentes e potentes, capazes de abalar as estruturas internas da mente. Determinados tipos de instituições do social poderiam tornar possível a servidão voluntária.

Sendo assim, a hipótese da servidão voluntária se manifestaria como uma consequência da instrumentalização da religião através do regime das superstições, com o estabelecimento da ponte do teológico-político e de uma certa instituição política do social, como no regime monárquico que se aproxima da tirania, onde nada é do povo e tudo é de Um. Seria como um efeito e não uma manifestação originária da força ativa da multidão.

Além disso, as causas externas ocultas das quais Espinosa (2018) trata no Escólio da Proposição 20 poderiam remeter ao ensaio de La Boétie quando este invoca a magia e o encantamento para tratar do campo político, uma vez que a magia desempenha o papel da dissimulação. E, por isso, o nome de Um é revestido de um poder de atração, de encantamento e de dependência que provoca, em todos que se encontram sob sua influência, como se fosse uma sedução que dissolve os laços de

amizade e de associação, formando uma nova configuração de poder político.

Ainda que não tenha tratado explicitamente da hipótese de La Boétie, ao afirmar que « os homens combatem pela servidão como se fosse pela salvação » (p. 127), Espinosa (2004) indica, ao menos, que há uma questão crítica e complicada de ser compreendida, um ponto sensível que leva a uma complicação do *conatus,* leva a pensar em uma inversão do desejo e que expõe a própria fragilidade do *conatus.* Apesar de ser uma hipótese inconcebível e absurda, a ponto de Espinosa afirmar no capítulo 17 do *Tratado Teológico-político* que « julga não passar pela cabeça de ninguém » (p. 202), a servidão voluntária se mantém enigmática e não é totalmente rejeitada pelo filósofo.

Referências bibliográficas:

Abensour, M. (2015). Spinoza et l'epineuse question de la servitude volontaire, *Astérion*: *Philosophie, histoire des idées, pensée politique*. DOI: https://doi.org/10.4000/asterion.2594

Bove. L. (2023). *A Estratégia do conatus: afirmação e resistência em Spinoza*. Editora Politeia.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2011). *O Anti-Édipo.* Editora 34.

Deleuze, G. (2017) *Espinosa e o problema da expressão*. Editora 34.

La Boétie, E. (1999). *Discurso da servidão voluntária.* Editora Brasiliense.

Espinosa, B. (2004). *Tratado teológico-Político*. Martins Fontes.

Espinosa, B. (2018). Ética. Editora EdUSP

Spinoza en las orillas

XVII Coloquio Internacional Spinoza

Guillermo Ricca, Valentin Ariel Brodsky y Tomás García (Edits.)

Guillermo Ricca
Diego Tatián
Mariano Pacheco
Rodrigo Miguel Benvenuto
Ismael García
Mateo Chialvo
Mateo Marengo Cano
Tomás Ignacio García
Franco Cardozo
Mariana Gainza
Cristiano Novaes de Rezende
Deby Caroline Eidam de Almeida
Ezequiel Detez
Ravena Olinda Teixeira
Sebastián Torres
Esteban Domínguez
Natalia Sabater
Gabriel Frizzarin de Souza
Dani Barki Minkovicius
Ramiro Gentile
Juan Manuel Sivila
Luís César Guimarães Oliva
Marcia Serino
Marisol Robles Lázaro
Guillermo Sibilia
Antonieta García Ruzo
Alex Lib
Cecilia Abdo Ferez
Lisa Cavanagh
Dana Ibarrola Colman
Francisco de Guimaraens
Homero Santiago
Lucía Vinuesa
Matheus Romero de Morais
Carlos Mauricio Ferolla
Emilio Lo Valvo
Luísa Leite Paciullo

Desde su origen, el Coloquio Internacional Spinoza se ha erigido como un faro de reflexión filosófica. Su decimoséptima edición, bajo el lema "Spinoza en las orillas", tuvo lugar en diciembre de 2023, organizada por la Universidad Nacional de Rio Cuarto, Argentina. Coordinado por el Prof. Dr. Guillermo Ricca, este evento congregó a estudiantes de la obra de Spinoza provenientes de Argentina, Brasil, Uruguay, Chile, México, Italia, Francia y Turquía.

Enfocándose en lecturas realizadas en los márgenes académicos y resaltando la singularidad de las interpretaciones latinoamericanas con más de un siglo de tradición, el XVII Coloquio trascendió barreras geográficas.

Impulsado por el Departamento de Filosofía de la Facultad de Ciencias Humanas, este Coloquio se inserta en la rica tradición de promover espacios de encuentro, reflexión y diálogo. Los objetivos abarcaron desde la reflexión sobre la temática propuesta hasta la generación de oportunidades para el diálogo interdisciplinario. Se buscó contribuir a prácticas liberadoras en la universidad y su conexión con el entorno social y político latinoamericano. Así, este libro recoge los ecos de ese encuentro, donde diversas voces se entrelazaron para reflexionar sobre Spinoza, generando diálogos que trascienden las fronteras del pensamiento convencional.

ISBN 978-987-688-561-4

UniRío editora

Universidad Nacional de Río Cuarto
Secretaría Académica