



XIX Coloquio  
**Internacional Spinoza**

# Spinoza: democracia, despotismo y memoria

*Guillermo Ricca, Tomás García y Francisco Rivera*  
Editores

2 al 6 de Diciembre de 2024  
Hotel Luz y Fuerza de Villa Giardino  
Córdoba

ISBN 978-987-688-641-3

e-book

**UniRío**  
editora

Spinoza : democracia, despotismo y memoria : XIX Coloquio Internacional Spinoza / Guillermo Ricca ... [et al.] ; Editado por Guillermo Ricca ; Francisco Rivera ; Tomás García. - 1a ed. - Río Cuarto : UniRío Editora, 2025.

Libro digital, PDF - (Actas)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-688-641-3

1. Filosofía Moderna. 2. Actas de Congresos. 3. Democracia. I. Ricca, Guillermo II. Ricca, Guillermo, ed. III. Rivera, Francisco, ed. IV. García, Tomás, ed.

CDD 190

2025 © *UniRío editora*

Universidad Nacional de Río Cuarto

Ruta Nacional 36 km 601 – (X5804) Río Cuarto – Argentina

Tel.: 54 (358) 467 6309

[editorial@ac.unrc.edu.ar](mailto:editorial@ac.unrc.edu.ar)

[www.unirioeditora.com.ar](http://www.unirioeditora.com.ar)

Primera edición: *noviembre de 2025*

ISBN 978-987-688-641-3



Este obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución 2.5 Argentina.

[http://creativecommons.org/licenses/by/2.5/ar/deed.es\\_AR](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. Alicia Carranza*

Facultad de Ingeniería

*Prof. Marcelo Alcoba y Prof. Martín Broglia*

Facultad de Ciencias Económicas

*Prof. Clara Sorondo*

Biblioteca Central Juan Filloy

*María Eugenia Somaré y Sandra Murúa*

Facultad de Ciencias Exactas,

Físico-Químicas y Naturales

*Prof. Laura Dalerba y Prof. Clarisa Bionda*

Secretaría Académica

*Prof. Pablo Pizzi y Prof. Gabriel Carini*

Facultad de Ciencias Humanas

*Prof. José Di Marco y Prof. Claudio Asaad*

---

### *Equipo Editorial*

Secretario Académico:

*Pablo Pizzi*

Director:

*Gabriel Carini*

Equipo:

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

## Nota de presentación

Las ponencias aquí reunidas fueron oportunamente presentadas y debatidas en el XIX Coloquio Internacional Spinoza “Democracia/Despotismo/ Memoria” realizado en Villa Giardino, Córdoba, en diciembre de 2024. Vaya esta breve anotación para un lector futuro, o no informado: una vez más, como sucede desde hace dieciocho años, investigadores, docentes, estudiantes, becarios y gentes de otras procedencias académicas y no sólo académicas, se reúnen en torno a un amor intelectual común por la tempestiva obra de Spinoza y por la tradición que abre su pensamiento. Se reanuda así una conversación tramada en la amistad filosófica y en la hospitalidad spinozista, en la que convergen personas provenientes de diversos puntos del país y de América Latina, animadas por deseos y pensamientos comunes y, a la vez, diversos.

La convocatoria no oculta la interrogación por la fragilidad de nuestras democracias en un contexto de retorno de las derechas al poder, por vía electoral, primero en Brasil, luego en Argentina. Dada la amplitud de la temática y, como la lo hemos hecho en otras ediciones, ésta se desagrega en diferentes bloques temáticos: Política y derecho, Democracia, Epistemología, Ética y ontología, Estética, Religión, Afectos.

Agradecemos a los integrantes del Centro Latinoamericano de Estudios Spinozistas (CLES), a la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Río Cuarto, a Uni Río Editora y, especialmente a José Di Marco, director del Comité editor de la Facultad de Ciencias Humanas, por el apoyo para la realización de este libro.

*Guillermo Ricca, Tomás García y Francisco Rivera.*

## Índice

Nota de presentación.....	4
<b>I. Política y Derecho .....</b>	<b>8</b>
<i>Rerum novarum cupiditas. Imaginación, política y novedad, de Maquiavelo a Spinoza</i>	
<i>Sebastián Torres.....</i>	<i>9</i>
<i>El lugar del derecho consuetudinario en el Tratado Teológico-político</i>	
<i>Bautista Alberione Schiavi .....</i>	<i>20</i>
<i>¿Qué lleva a un Estado al caos? Análisis del conflicto entre Palestina e Israel desde una perspectiva spinoziana</i>	
<i>Agostina Aldana Griguol .....</i>	<i>28</i>
<i>Guerra y muerte de las naciones en Spinoza. El advenimiento traumático de la modernidad en el Japón de posguerra</i>	
<i>Yamil Roman Gonzalez Busto .....</i>	<i>36</i>
<i>Martín Fierro: una lectura crítica sobre la conformación del Estado nacional argentino desde una perspectiva spinoziana</i>	
<i>Camila Rocío Torres .....</i>	<i>45</i>
<i>Obediencia y temor de la multitud argentina en la Guerra de Malvinas</i>	
<i>Pilar Zárate .....</i>	<i>57</i>
<i>Si Lenin hubiera sido Spinozeano</i>	
<i>Cristina Pósleman .....</i>	<i>65</i>
<b>II. Democracia .....</b>	<b>74</b>
<i>Nación y democratización. Memoria(s) y olvido(s) del cuerpo político</i>	
<i>Marcela Rosales .....</i>	<i>75</i>
<i>Decepción y democracia: por una potencia política de los afectos tristes</i>	
<i>Emmanuel Carlos Balducci.....</i>	<i>85</i>

<b>Esbozos de un proyecto para una democracia radical: Spinoza frente a la ideología, el poder y el obrar</b>	
<i>Ramiro Gentile</i> .....	94
<b>Memória instituinte, civilidade e democracia</b>	
<i>Daniel Santos da Silva</i> .....	102
<b>La fundamentación de la democracia en Spinoza</b>	
<i>Nicolás Lona Kleinert</i> .....	112
<b>El problema de la democracia y la democracia como problema en Baruch Spinoza</b>	
<i>Carlos Mauricio Ferolla</i> .....	120
<b>El comienzo de la democracia</b>	
<i>Esteban Domínguez Di Vincenzo</i> .....	130
<b>III. Epistemología</b> .....	141
<b>La creencia verdadera en el Tratado Breve</b>	
<i>Luís César Oliva</i> .....	142
<b>Spinoza y el escepticismo de Francisco Sánchez</b>	
<i>Pablo Pires Ferreira</i> .....	151
<b>Spinoza, lector</b>	
<i>Fernando Alfón</i> .....	159
<b>Sobre los usos de la memoria y la utilidad de las historias en Spinoza</b>	
<i>Rodrigo Miguel Benvenuto</i> .....	164
<b>La razón como espejo de la naturaleza</b>	
<i>Franco Cardozo</i> .....	173
<b>Materialismo de lo imaginario. Cinco Tesis para una investigación</b>	
<i>Natalia Romé y Carolina Ré</i> .....	183
<b>Espinosa e a Agudeza Paradoxal</b>	
<i>Francisco Guerra Ferraz</i> .....	198
<b>IV. Ética y Ontología</b> .....	210
<b>La contingencia y lo político</b>	
<i>Natalia Sabater</i> .....	211

<b>Da ontologia da relação à trama política. A ontologia política espinosana</b>	
<i>Ricardo Polidoro Mendes</i> .....	220
<b>Responsabilidad ético-política en el derecho argentino: un análisis de la AUH en clave spinoziana</b>	
<i>Alex Lib</i> .....	228
<b>Ignorancia, educación y democracia (libertad) en Spinoza</b>	
<i>Antonio Miguel</i> .....	238
<b>Spinoza y el siglo XXI. Las nuevas supersticiones de una sociedad en ruinas</b>	
<i>Dana Ibarrola Colman</i> .....	245
<b>Sobre la teoría de la acción en la ciencia social spinozista</b>	
<i>Boris Papez</i> .....	254
<b>El negativo común de distintos retratos</b>	
<i>Ericka Marie Itokazu</i> .....	262
 <b>V. Estética, Religión, Afectos</b> .....	271
<b>Spinoza íntimo. Una experiencia de escritura teatral</b>	
<i>Diego Tatián</i> .....	272
<b>Teatro, política, risa y melancolía</b>	
<i>Guillermo Ricca</i> .....	283
<b>Spinoza en Gotas</b>	
<i>Orlando Perrota</i> .....	291
<b>El paso del <i>mythos</i> al <i>logos</i>, puntos de corte y continuidad</b>	
<i>Ezequiel Detez</i> .....	300
<b>Incertezas. Del reconocimiento al resentimiento</b>	
<i>Mariana Gainza</i> .....	309
<b>Afectos, ciudad y vida cotidiana. Conceptos para el estudio histórico de los habitantes de la ciudad de San José, Costa Rica, entre 1960 y 1980</b>	
<i>Héctor Ferlini Cartín</i> .....	321
<b>Algunos comentarios sobre etología, movilidades y afecciones en Spinoza</b>	
<i>José Basini</i> .....	330

*I*

## **Política y Derecho**

# *Rerum novarum cupiditas. Imaginación, política y novedad, de Maquiavelo a Spinoza*

*Sebastián Torres (UNC)*

## **I. ¿Qué hay de nuevo viejo?**

Comprender la dinámica política a partir de una explicación de los afectos colectivos reduciéndolos al miedo y la esperanza no permite acceder la textura de los efectos complejos, en los que están implicadas una multiplicidad de relaciones. En particular, nos interesa interrogar los modos de la esperanza, que Spinoza afirma que pueden guiar a una multitud libre, aunque se encuentren tan sujetos a las fluctuaciones del ánimo como los del miedo (y también a causa de los distintos modos del miedo). Se trata de explorar las afectividades democráticas en su ambivalencia constitutiva, tramas en las que se juegan las mutaciones que la comprensión clásica del gobierno intentó determinar a partir de su forma. Desde esta perspectiva releímos la crítica a la utopía que abre el *Tratado Político (TP)*, mostrando que ésta puede persistir como una disposición a partir de la cual un modo de la esperanza, la imaginación y la razón, permite distanciarse del realismo conservador (Torres, 2025). Pero un realismo democrático, racional y crítico, debe afrontar las ambivalencias afectivas. De acuerdo a esta exigen-

cia, abordaremos una dinámica pasional, cara al pensamiento moderno -y poco atendida en Spinoza- ligada a la figura de la novedad.

Anterior al naciente espíritu prometeico de las utopías, las revoluciones y el ideal de progreso, un deseo complejo perturba el orden político y cultural: el *rerum novarum cupiditas* (o *rerum novarum cupidus*), el «deseo de cosas nuevas», también nombrado como «avidez por la novedad», está presente en cosmovisiones que -suponemos- vivieron el mundo a partir del tiempo circular de la naturaleza, en cuyas mutaciones no habría espacio para las novedades. Un deseo presente y negativo que expresa el rechazo hacia lo que altera la unidad de la experiencia entre el presente y el pasado, a partir de un apego a la naturaleza y la tradición (los hábitos y costumbres). Su origen antropológico no es muy claro, pero su campo semántico latino se encuentra asociado al ámbito social y político, sin una relación evidente con la curiosidad y el asombro, ese originario deseo de conocimiento reconocido por los griegos. Una sentencia de Salustio en *La conspiración de Catilina* (37.3) sintetiza la idea, tal como aparece en el mundo latino: «En cada comunidad sucede siempre así: quienes no poseen riqueza ni poder odian lo viejo, desean lo nuevo (*vetera odere, nova exoptant*), y es por odio a su propia condición que aspiran a que todo cambie» (cit. en Romano, 2006).

Será a partir del siglo XV, y especialmente en el XVI, que puede reconocerse un amplio cambio de perspectiva. Las novedades e innovaciones adquirirán un carácter positivo, movilizando el asombro, la admiración y la aventura, considerándolos caracteres propios de la naturaleza humana y de un tiempo en el que despunta una idea positiva del presente y el porvenir (Maravall, 1966). Sin embargo, este entusiasmo por la capacidad inventiva del género humano no se traslada a un juicio político sobre los deseos de los pueblos. Puede entonces resultar paradójico que, en la temprana modernidad, a pesar del reconocible cambio de actitud, la *rerum novarum cupiditas* perdure como una expresión negativa, particularmente en pensadores que fueron muy conscientes de que sus novedosas intervenciones producían una ruptura con la tradición<sup>1</sup>.

---

1 La diferencia entre el «deseo de novedades» y la recuperación moderna de las pasiones del *asombro* y la *admiración*, nos conduciría a otro interesante desarrollo, cuyo punto de partida podría encontrarse en la diferencia entre Spinoza y Descartes: mientras que, en *Las pasiones del alma* (1997, pp. 133, 143-151), Descartes les otorga una centralidad antropológica fundante del conocimiento, Spinoza (como Hobbes) las aborda como parte de una analítica general de los afectos. Esta vía podría ligarse al presente desarrollo, inte-

El innovador Montaigne, que profesa ese humanismo abierto al mundo de las experiencias, es terminante al respecto: «La novedad me hastía, sea cual sea su rostro, y tengo razón, pues he visto algunas de efectos muy perniciosos [...] Quienes agitan el Estado son con frecuencia los primeros absorbidos en su ruina» (2007, I. XXII, p. 151). También para Hobbes «la constitución de la naturaleza humana está, por sí misma, sujeta a desear la novedad» (2019, XXIX, p. 307), siendo una de las causas de la inestabilidad y disolución de las repúblicas. Desde otra perspectiva, Naudé asociará a la plebe con un teatro, en el que surgen toda una serie de impostores que fomentan la superstición: «en una palabra, todos aquellos que vienen con un nuevo proyecto» (1998, IV.154, p.172).

La revolución francesa cambiará el mapa de las ideas políticas frente a la novedad. Basta señalar aquí que, en la historia del concepto de revolución, además del señalado pasaje del uso astronómico al político, persistirá el más clásico lenguaje social y político de la *res nova*: el movimiento radical que acontece en la mutación del tiempo humano se debe también a que las *rerum novarum* producen acontecimientos por el deseo humano de transformar una situación dada. Esta idea es contestada por el discurso contra-revolucionario, como es el caso de Burke en las *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*: «El espíritu de innovación es en general el resultado de un temperamento egoísta y de visiones limitadas. Los pueblos que no vuelven hacia atrás a sus antepasados no sabrán ni siquiera mirar al futuro» (cit. en Bodei, 1995, p. 447).

## II- Maquiavelo: más allá de lo nuevo.

No vamos a reconstruir aquí el reconocido lugar que tiene la *novedad* en Maquiavelo. Son distintivas las figuras del *nuevo príncipe* y los *nuevos ordenamientos*, tanto como las exigencias que la ocasión impone a la acción en relación a ajustarse a «la condición de los tiempos [para que pueda conciliarse] con su proceder» (1999, XXV, p. 329), por lo que es necesario «tener un ánimo dispuesto a cambiar según lo que los vientos de la fortuna y las variaciones de las cosas le manden» (1999, XVIII, p. 251), y las dificultades presentes en la misma pragmática, pues «habiendo siempre uno prosperado caminando por una vía, no puede persuadirse de apartarse de

---

rrogando de qué manera en la modernidad se establece una división social del deseo, entre la verdadera disposición hacia la novedad del sabio y las falsas e incontrolables novedades que mueven al vulgo.

ella» (1999, XXV, p. 331)<sup>2</sup>. Una ontología de la mutación y el movimiento constante, de la que forma parte la división social del deseo y los conflictos que de ella se siguen, porque «los hombres están inclinados naturalmente a tomar partido, allí donde ven una división, prefiriendo una de las partes» (2000, III.27, p. 397). Se trata de la materia misma de la política, no de un elogio de la contingencia radical, cuyos efectos son difíciles de gobernar, ya porque los seres humanos «son impacientes y no pueden diferir mucho sus pasiones» (2000, III.8, p. 347), ya porque en la profunda crisis de un determinado orden «las novedades alteran las mentes de los hombres» (2000, I.25, p. 103).

En los *Discursos* encontramos la recuperación maquiaveliana del locus clásico del *rerum novarum cupíditas* a partir de una analítica del deseo ya siempre pensada a partir de la división:

[...] los hombres desean novedades, y tan deseosos de cosas nuevas [*desiderosi di cose nuove*] se muestran los que están bien como los que están mal, pues como he dicho otras veces, y es muy cierto, los hombres se cansan del bien y se lamentan del mal (2000, II.21, p. 380).

Dos motivos muestran la relevancia que posee la lectura de Maquiavelo. En primer lugar, porque aborda este deseo como un rasgo común de los seres humanos, es decir, de los humores de la vida en común, que no pueden ser atribuidos exclusivamente a la plebe (al igual que trata toda otra serie de pasiones, de las que no están exentas gobernantes y gobernados). En segundo lugar, porque se trata de un deseo que puede determinar un estado general de la sociedad, más allá de que inicie en un grupo particular. El carácter extensivo y, por ello, político de las pasiones está ligado a su más propia dinámica material e imaginaria, representando la cualidad de *los tiempos y las cosas*.

Esta lectura no contradice el antagonismo presente en toda ciudad, entre el «deseo de dominar» y el «deseo de no ser dominados», por el contrario, se trata de una pasión compleja que modula de una determinada

2 Una idea que es reiterada en los *Discursos a la primera década de Tito Livio*: «un hombre que está acostumbrado a obrar de una manera, no cambia nunca, como decía, y necesariamente fracasará cuando los tiempos no sean conforme con su modo de actuar» (2000, III. 9, p. 349).

manera el conflicto, extendiéndolo al conjunto de la comunidad. Si -siguiendo la lectura de Lefort (1988, pp. 112-113)- para el pueblo el deseo de no ser dominados carece de objeto (a diferencia de la ambición, el deseo de riquezas, etc., que caracteriza el deseo de dominar), podríamos considerar que el deseo de novedad carece de un objeto determinado o, más precisamente, su constitutiva indeterminación que puede ser ocupado por cualquier cosa que revista esta particular cualidad temporal: ser percibida como novedad, una cualidad tan voluble como el deseo mismo. Se trata de una indeterminación que posibilita la universalización extensiva e intensiva del agotamiento y rechazo al tiempo pasado, posibilitando la aparición de una novedad. En el caso del principio, la novedad no sólo hace referencia a su origen (popular) sino, en un sentido más propio, a su saber (*virtú*). Sin embargo, la fuerza de este deseo es tal, que puede arrastrar a quién, en principio, podría satisfacerlo:

[...] en el principado nuevo se encuentran dificultades. [...] sus variaciones nacen en principio de una dificultad natural, la cual existe en todos los principados nuevos: ésta es que los hombres mudan voluntariamente de señor creyendo mejorar; y esta creencia los hace tomar las armas contra él (1999, III, p. 59).

Esta cuestión resultará central para la comprensión que el propio Maquiavelo tiene de su tiempo, de la cualidad de un nuevo tiempo, a la vez de crisis y de posibilidad. Como lo será también para Spinoza, si seguimos la pista de Maquiavelo en el *TP*, tanto en el §5 capítulo I, donde reformula esta enseñanza del «agudísimo florentino», que muestra de qué manera se cambia un tirano por otro creyendo mejorar, sin cambiar la tiranía (y que cabría extender a la interpretación del §1 del cap. 10, sobre la figura del retorno a los principios, aunque no nos detendremos en este último pasaje<sup>3</sup>).

### **III. Descontento y novedad en el *Tratado teológico político*.**

En la obra de Spinoza hemos podido constatar que la fórmula latina que venimos siguiendo aparece solo una vez. Se trata de un pasaje más que

---

3 «Pero como la memoria se olvida de los castigos, los hombres cobran ánimo para intentar novedades [*tentare cose nuove*] y para hablar mal, y por eso es necesario prevenir los males, volviendo el estado a sus principios» (2000, III.1, p. 308).

significativo del *Tratado teológico político* (TTP), presente en el capítulo XVII. Después de enumerar largamente los efectos de la inconstancia del alma que, dominada por pasiones tristes, explican la dificultad para un Estado de mantener la fidelidad de los súbditos, al final, Spinoza reconsidera y resume:

Pero no es necesario enumerarlo todo, ya que todos saben cuánto crimen aconsejan a los hombres el descontento con lo presente y el *deseo de novedades*, cuánto la ira desenfrenada, cuánto la pobreza despreciada y cuánto dominan e inquietan sus almas (*animus*) (1986a, XVII, pp. 253-354; cursiva nuestra).

Una descripción final que sintetiza esta singular dinámica afectiva: la inquietud del ánimo resultando de un descontento con el presente (*fastidium praesentium*) que, a causa del rechazo a la pobreza (*quid contemta paupertas frequenter suadeant hominibus*), produce el deseo de novedades (*rerum novandarum cupiditas*). Si, por una parte, Spinoza se mantiene dentro de la semántica heredada de la fórmula latina, por otra parte la explicación retoma el cuadro más general que había trazado en el *Prefacio*, donde esa argamasa de inseguridades, temores, e imaginación, resulta el fundamento del poder teológico-político. Una memoria mitológica de un tiempo pretérito, de cuyos bienes o males, se desprenden los augurios sobre el porvenir:

Por otra parte, el más ligero motivo les hace esperar mayores bienes o temer mayores males. Y así, si, 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 les engañe, no por eso dejarán de considerarlo como un augurio venturoso o funesto (1986a, Pref., p. 62).

También en el *Prefacio*, Spinoza amplía el alcance de la superstición en un sentido más próximo a la referencia del capítulo XVII, pues la insatisfacción del presente encuentra una representación imaginaria más en las novedades que en la memoria:

De ahí que, cuanto más fácil es que los hombres sean presa de cualquier tipo de superstición, tanto más difícil es conseguir que persistan en una misma. Aún más, como el vulgo es siempre igualmente desdichado, en parte alguna halla descanso duradero, sino que *sólo le satisface lo que es nuevo* y nunca le ha engañado. Esta inconstancia ha provocado numerosos disturbios y guerras atroces (1986a, Pref., p. 64).

Bajo ciertas condiciones, la «inconstancia de la superstición» nos muestra la estructura temporal más propia de la imaginación y las pasiones movilizadas. Los contenidos de la superstición pasan a ser secundarios, por lo que los seres humanos mudan de una superstición a otra; el miedo deja de ser la causa para abrazar el orden existente y las novedades, aún inciertas, movilizan los ánimos del cambio hacia lo todavía desconocido. La *desdicha*, que significa tanto «mala fortuna» como «pobreza» -siempre igualmente presente en el pueblo- nos habla de las condiciones particulares que determinan el carácter más general de la imaginación humana.

El locus moderno de la superioridad del presente sobre el pasado, de lo nuevo frente a lo viejo, incluso de la razón frente a la autoridad, no estará exento de las formas imaginarias surgidas del *deseo de cosas nuevas*. Spinoza, en el capítulo XVIII, retomará el razonamiento maquiaveliano que habíamos mencionado (luego, explícitamente atribuido al florentino en el TP):

Por eso es un hecho comprobado que el pueblo ha logrado cambiar muchas veces de tirano, mas nunca suprimirlo; ni ha podido tampoco transformar un Estado monárquico en otro de estructura distinta. El pueblo inglés ha dado de ello un ejemplo fatal. Ha buscado razones para quitar de en medio, so capa de derecho, al monarca; pero, una vez eliminado éste, no pudo menos de cambiar la forma del Estado. Pese a lo cual y tras derramar mucha sangre, se terminó por saludar a un nuevo monarca bajo otro título (como si todo el problema se redujera al nombre) (1986a, XVIII, p. 389).

El juicio negativo de Spinoza sobre la revolución inglesa, que instaura el régimen republicano de Cromwell (1653), puede parecer contradictorio a sus apuestas republicanas en Holanda, pero más allá del análisis que

requeriría este pasaje, por lo pronto no resulta casual que esté encabezado por esa crítica maquiaveliana que reaparecerá como corolario del primer capítulo del *TP*, en la que el deseo de cambio no implica la supresión de la dominación.

#### **IV. Democracia y novedad en el *Tratado Político***

Es discutible la tesis de Bodei, cuando sostiene que a Spinoza ya no le resulta necesario, como a Maquiavelo, ocultar la novedad bajo viejas formas (1995, p. 133). Efectivamente no recurre a los clásicos, sin embargo, a diferencia de Maquiavelo, en el *TP* Spinoza evita el lenguaje de la novedad:

Así, pues, cuando me puse a estudiar la política, no me propuse exponer algo *nuevo o inaudito*, sino demostrar de forma segura e indubitable o deducir de la misma condición de la naturaleza humana sólo aquellas cosas que están perfectamente acordes con la práctica (1986, I, §4, p. 80; cursiva nuestra).

La aclaración sobre la intención de esta obra nos dice algo interesante sobre la diferencia existente entre el orden de la exposición del *TP* y el *TP*: éste último no inicia por la crítica a la superstición del vulgo, para explicar por qué esta natural debilidad resulta el fundamento del poder teológico-político monárquico; comienza con la crítica a la «razón secular», razón filosófica (§1) y política (§2), que también produce ilusiones limitantes para la potencia de la multitud y su organización política. Así el *TP* no solo traza una demarcación de un nuevo campo de batalla teórico, también nos habla de un tiempo crítico, en el que se multiplican las novedades filosóficas y políticas, y los pueblos se encuentran en un estado de permanente inquietud. Evitar presentar su teoría como una cosa *nova ac insolita* adquiere una particular significado, por lo que está implicado en esta afirmación: la inquietud es un estado constante de la multitud, y puede conducirla a una nueva esclavitud, resultante de la crisis en el que el *rerum novarum cupiditas* la hace menos temerosa a lo desconocido, movilizando conflictos y rebeliones que no necesariamente conducen a la libertad. La secularización de la esperanza no implica *per se* la liberación.

Pensar una política acorde con la práctica, ser realista, involucra la compleja relación entre transformación y conservación del poder político. Así,

para la conservación del derecho que es propio a cada forma de gobierno, recomendará para la monarquía que los jefes de ejércitos tengan la suficiente edad como para «preferir lo antiguo y seguro a lo nuevo y peligroso» (1986, VII, §17, p. 152), al igual que para los síndicos en la aristocracia, pues con la edad avanzada «prefieren lo presente y seguro a lo nuevo y arriesgado» (1986, X, §2, p. 214). La democracia, por el contrario, se encuentra al borde de la dinámica misma de la mutación, motivo por el cual, si estos Estados no se encuentran bien ordenados, «será inevitable que el poder del Estado pase con frecuencia a la multitud, lo cual supone un *cambio radical* y, por lo mismo, sumamente peligroso» (1986, VII, §25, p. 156; cursiva nuestra).

Conservación y cambio son las premisas de toda dinámica política, pero ésta no resulta idéntica para cada forma de Estado, cuya esencia no solo está definida por aquello que la conserva, sino también por el carácter diferencial que posee el cambio, la mutación y la novedad en cada una de ellas. Sin embargo, no es otra la multitud, por lo que el *rerum novarum cupiditas* es siempre riesgo y, solo en ocasiones, posibilidad. Más aún cuando se trata de la democracia y de las esperanzas que ésta moviliza. Por más que Spinoza evite el lenguaje maquiaveliano de lo nuevo, es en la dinámica democrática donde el TP deja entrever otra dimensión y otro problema presente en la novedad. Porque, a diferencia de la monarquía y la aristocracia, en las que conservación e innovación se oponen, en la democracia esa tensión se encuentra en el corazón mismo de su institución y en las pasiones de una multitud libre:

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 que la paz (1986, VI, §4, p. 124; cursiva nuestra).

Difícilmente Spinoza pueda evadir la novedad que se encuentra en la palabra democracia. Pero el problema no se encuentra en el nombre, tampoco en la necesaria prudencia que se impone a todo régimen que pretenda

durar; se encuentra en la naturaleza misma del deseo de novedad, que es siempre inicio y desvío, apertura temporal y reproducción, potencia creatora y materia para imaginarias formas de libertad que impulsan a los pueblos, en este caso más por la esperanza que por el miedo, a «que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación» (1986a, Pref., p. 64). Quizás, la figura más compleja de la ideología de la libertad. No encontramos en Spinoza el clásico rechazo al *rerum novarum cupiditas* presente en el idealismo y el realismo conservador, sino un realismo crítico que obliga a sostener una constante vigilia sobre las promesas redentoras del progreso y la libertad moderna, que anidan en el corazón mismo de la democracia.

### ***Referencias bibliográficas***

- Bodei, Remo (1995). *Geometría de las pasiones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Descartes, René (1997). *Las pasiones del alma*. Madrid: Tecnos.
- Hobbes, Thomas (2019). *Leviatán*. Buenos Aires: Colihue.
- Lefort, Claude (1988). “Maquiavelo: la dimensión económica de lo político”. En *Las formas de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Maquiavelo, Nicolás (1999). *De Principatibus*. México: Trillas.
- Maquiavelo, Nicolás (2000). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza.
- Maravall, José Antonio (1966). *Antiguos y modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*. México: SEP.
- Montaigne, Michel de (2007). *Ensayos*. Barcelona: Acantilado.
- Naudé, Gabriel (1998). *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*. Madrid: Tecnos.
- Romano, Edoardo (2006). “L’ambiguità del nuovo: *res novae* e cultura romana”. *Laboratoire italien. Politique et société*, 6, 17-35. <https://doi.org/10.4000/laboratoireitalien.191>

- Spinoza, Baruch (1986). *Tratado político*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, Baruch (1986a). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza.
- Torres, Sebastián (2025). “Spinoza y la utopía: una hipótesis de lectura”.  
En Luiz Carlos Guimarães Oliva [et al.] (orgs.), *Spinoza: natureza, trabalho e liberdade*. Río de Janeiro: Ed. PUC-Rio.

# **El lugar del derecho consuetudinario en el *Tratado Teológico-político***

*Bautista Alberione Schiavi (UBA)*

## **Introducción**

El presente trabajo es el resultado de una serie de lecturas cruzadas entre la Ética y el *Tratado Teológico-Político* de Baruch Spinoza. Nuestro objetivo consiste en resaltar el vínculo y las tensiones que se presentan al pensar el lugar del derecho en general y el derecho consuetudinario en particular a la luz de la teoría de los afectos, y más puntualmente de los que consideramos centrales para este análisis: el *Miedo* y la *Esperanza*. Así, si hemos de localizar un capítulo preciso del TTP en el cual se advierte el tratamiento de la cuestión de los usos, las costumbres y el derecho, éste ha de ser el XVIII titulado “Las enseñanzas del Estado hebreo” (1997, p. 381).

Tal capítulo, al formar parte del bloque final del libro en el cual podemos encontrar otros con muchas más conclusiones célebres y sustantivas, suele ocupar un protagonismo secundario a la hora de su lectura y análisis. En este trabajo, sin embargo, reivindicamos la relevancia de tal capítulo pues, según nuestra lectura, en él podemos advertir cómo Spinoza apela

al pasado en la figura del Estado hebreo para extraer de este cuerpo político elementos inalterables de la naturaleza del hombre y para advertir su operación en la conformación, preservación y disolución del Estado, todos ellos genéticamente vinculados con la teoría de los afectos del autor.

Dicho esto, ¿cuál es la enseñanza del Estado Hebreo? ¿Cuál es su excepcionalidad? Arriesgando una hipótesis, sostengo que Spinoza no intenta decírnos que el Estado hebreo tiene una particularidad que otros no, sino precisamente lo contrario, esto es, que en la particularidad del Estado hebreo podemos advertir elementos universales de la conducta y naturaleza política del hombre que son lo suficientemente fuertes como para que hagamos de ello únicamente una lectura histórica de los mismos. Es por eso que hablamos de las enseñanzas y no meramente del Estado hebreo, como en el capítulo XVII. Así, la intención de este trabajo es echar luz sobre aquello que, entre líneas y mediante este caso, Spinoza intenta destacar y que, en definitiva, corresponde a un histórico problema político y jurídico: el problema del cambio y la conservación.

### **El argumento y la materia del capítulo XVIII del *Tratado teológico-político***

A lo largo del capítulo, Spinoza realiza una serie de postulados y argumentos de notable impacto para el lector. En efecto, allí nos dice que un pueblo no *acostumbrado* a vivir bajo monarquía y que ya cuenta con un corpus legal, el caso del Estado hebreo, no puede someterse sino muy disfuncionalmente a un régimen monárquico, pues de inmediato aparecen dos problemas. En primer lugar, la *idiosincrasia* particular de tal pueblo anula y rechaza el poder que conlleva el sometimiento a una monarquía; y, en segundo lugar, el monarca no puede apelar, para su favor, a las leyes vigentes previas a su institución, pues de esa manera socavaría su propia autoridad, que es lo que diferencia especialmente a la forma del monarca en relación a otros tipos de gobernantes: su autoridad absoluta. Spinoza ilustra muy bien este punto argumentando que si el rey defendiera los antiguos derechos del pueblo, se aproximaría más a ser su esclavo que su señor (1997, pp. 388-89). En este planteo se destacan los riesgos de instituir un monarca en una sociedad que idiosincráticamente rechaza tal clase de comando y dominio. Este es uno de los principios políticos que se deducen del caso particular del Estado hebreo.

Ahora bien, inmediatamente después Spinoza sostiene que así como es peligroso instituir un monarca en donde formalmente no corresponde, también es peligroso destituir un monarca –aún sea tirano– de donde sí lo hace (1997, p. 389-91). El caso es ilustrado de la siguiente manera: un pueblo acostumbrado a la autoridad regia no podría más que verse obligado a ampliar su sometimiento en el caso de una destitución, pues formalmente despreciará una autoridad incipiente y menor y, concretamente, precisará de una figura aún más tiránica, pues quien ocupe el poder en tal caso deberá desestimar lo que lo llevó hasta esa instancia, esto es, el poder del pueblo en tanto juez de reyes. Semejante acto de desestimación, por ende, obligaría al nuevo monarca a arremeter contra los responsables de la destitución del antecesor, en función de que el pueblo no ose cometer el mismo acto, mediante acciones aún más tiránicas. Así, Spinoza sostiene explícitamente hacia el final del capítulo XVIII que la forma de cada Estado debe ser necesariamente mantenida y no puede ser cambiada sin peligro de su ruina total (1997, p. 391).

## **Los afectos consuetudinarios**

A la luz de este desarrollo, la hipótesis que buscaremos sostener es que Spinoza se vale de esta serie de argumentos con fuertes implicancias, no para reivindicar el valor del orden absoluto -eso va de suyo-, ni el valor del cambio absoluto, sino para destacar los complejos mecanismos de acción de cada uno y su ligazón con los afectos y las idiosincrasias colectivas, tal como iremos viendo a continuación. Estamos hablando, entonces, de una labor estrictamente analítica y descriptiva por parte del autor. En este sentido, siempre resulta oportuna la cita del *Tratado Político* en la cual Spinoza manifiesta que la intención de su obra siempre ha sido esmerarse en no ridiculizar ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino en entenderlas (2013, pp. 80-81). Dicho esto, veamos si podemos verificar nuestra hipótesis en el marco de la teoría de los afectos y la teoría político-jurídica del autor.

Así, es importante comenzar distinguiendo dos tipos de cambio social: el cambio dentro de las circunstancias sociales reales y el cambio característicamente idiosincrático, esto es, el de la racionalidad social con respecto a ideales e intereses. Los dos niveles no necesariamente se desarrollan de manera simultánea. Como sabemos, existe un desacuerdo significativo entre quienes sostienen que existen normas éticas absolutas, universalmente

aplicables a cualquier situación particular y quienes creen que tales normas están histórica y sociológicamente condicionadas. Este dilema resulta importante para la teoría jurídica en la medida en que su respuesta fundamentará el caso a favor o en contra del valor del cambio y de la conservación en el Estado y su derecho.

Spinoza nos ofrece un interesante aporte en este punto. Como vemos, reconoce la necesidad de una estabilidad definida o un núcleo estable en el derecho en su discusión sobre la función de las leyes fundamentales como, valga la redundancia, fundamento del dominio. Esto es, toda la legislación del Estado debe estar en armonía con estas leyes básicas que definen la forma o estructura jurídica del mismo. No obstante, dado que las leyes deben estructurar el Estado de una manera que satisfaga a los ciudadanos, al menos en la medida necesaria para asegurar la obediencia suficiente como para validarlas en tanto leyes, a medida que fluctúa el nivel de comprensión o racionalidad de una comunidad, diferentes leyes les resultarán más atractivas o más antipáticas. Por ende, habrá una fluctuación correspondiente en el contenido de las órdenes que pueden imponerse. En términos amplios, esto aseguraría que la legislación se orientase aproximadamente a la noción de justicia prevaleciente en una mayoría. Spinoza aprecia la democracia precisamente por este punto: en una democracia la legislación tiende a permanecer más cercana a la voluntad general, y la ley natural tiende a considerarse a la luz de una racionalidad colectiva cambiante.

Sin embargo, es preciso insistir en que el reconocimiento de Spinoza de ciertas características constantes de la naturaleza humana garantiza un conjunto mínimo, aunque importante, de principios necesarios que cualquier sistema jurídico debe incorporar. Estas condiciones están comprendidas en la ley natural del ser humano que es a la vez necesaria y universal. Así, hay límites circunscritos que definen la clase de órdenes que pueden convertirse en leyes válidas; límites que no dependen esencialmente de circunstancias reales o condiciones históricas, sino que están intrínsecamente relacionados con la naturaleza o, más precisamente, con el derecho natural.

Existe, entonces, un núcleo necesario y permanente en todos los sistemas jurídicos, así como límites naturales que definen los límites de la legislación posible. Sin embargo, esta estipulación de un contenido necesario y de una clase general de 'leyes' vacías no tiene una relación intrínseca, en tanto condición necesaria de la legalidad, con las noción de ideales éticos inmutables manifestadas a lo largo de la historia. Dicho de otro modo, dado que para Spinoza la ley natural es esencialmente amoral, es perfec-

tamente posible que los sistemas jurídicos sujetos a condiciones naturales incluyan leyes injustas; en otras palabras, una ley válida puede ser injusta.

No obstante, Spinoza reconoce que no es posible que un sistema jurídico incorpore leyes que no sean consideradas ‘justas’ por la *mayoría* de los ciudadanos; ¿qué quiere decir esto? Que en la normatividad y codificación del derecho también se refleja la lógica del primer y segundo género de conocimiento. De esta manera, según los principios de la Ética, no existe una relación necesaria entre leyes válidas y justas, excepto, quizás, en el caso ultra-hipotético de una sociedad absolutamente racional en la cual la comprensión de la justicia coincidiría plenamente con su valor; sociedad que, dicho sea de paso, no precisaría un Estado. Habiendo considerado esto, veamos qué función cumplen los afectos en tanto elementos constitutivos de, en primer lugar, los individuos, en segundo lugar, los cuerpos políticos y, en tercer lugar, el derecho.

## **Los afectos y la constitución del Estado y su derecho**

Para este fin nos valdremos de dos afectos puntuales, el *Miedo* y la *Esperanza*, pues Spinoza analiza cómo estos configuran tanto las voluntades y comportamientos individuales como las estructuras colectivas. En la Ética, el Miedo es definido como una tristeza incierta y la Esperanza como una alegría incierta, ambas basadas en la duda sobre eventos futuros. Este análisis de los afectos revela que los mismos, a pesar de sus constantes fluctuaciones, son determinantes en la configuración de las costumbres y las leyes. Apelando a este marco teórico, Spinoza posibilita la comprensión de cómo el Miedo refuerza la adhesión a normas preexistentes mientras que la Esperanza moviliza hacia el cambio de las mismas aunque, como veremos, es preciso realizar una corrección en el caso de este último afecto.

Es preciso comenzar, pues, por advertir las imbricaciones entre la institución del derecho, la persistencia de las costumbres y la influencia sobre ellos de los afectos. Así, en el *Tratado teológico-político* Spinoza argumenta que el Miedo y la Esperanza, al surgir de la incertidumbre, resultan los motores principales del comportamiento colectivo. Estos afectos no solo condicionan la percepción de justicia de los ciudadanos, sino que también actúan como herramientas políticas que los gobernantes pueden utilizar para mantener el orden o perpetuarse en su poder. Así, el Miedo a la inseguridad impulsaría a las comunidades a conformar sistemas jurídicos que se centren, aun ilusoriamente, en valores tales como el orden y la pro-

tección. Este miedo común crea un terreno fértil para la aceptación de normas que proporcionen continuidad y previsibilidad. Sin embargo, este mismo Miedo puede ser manipulado por autoridades tiránicas para sofocar el progreso y reforzar la dependencia de los ciudadanos hacia las instituciones preexistentes.

Por otro lado, la Esperanza, siempre y cuando se cultive adecuadamente, puede contrarrestar los efectos negativos del Miedo. En este sentido, la Esperanza en un futuro mejor no solo moviliza a las comunidades hacia el cambio, sino que también fortalece la legitimidad de las reformas legales. Este equilibrio entre Miedo y Esperanza es crucial para garantizar que las transformaciones sociales y políticas no conduzcan a una desestabilización total del sistema político-jurídico. Ahora bien, es preciso realizar en este punto una corrección pues, por más que Spinoza pareciera abogar por la instrumentalización de la Esperanza por sobre la del Miedo como recurso político, esto lo hace en tanto tal afecto representa no un bien en sí mismo, sino un relativo mal menor.

En efecto, aquí no hay una defensa de tales afectos como operadores políticos, sino simplemente una descripción del funcionamiento real de los Estados -recordemos la susodicha cita del *Tratado Político*-. En este sentido, Spinoza posiciona Esperanza por sobre el Miedo, es cierto, pero no lo hace sin antes destacar el carácter igualmente malicioso de ella. De tal manera, podemos sostener que la Esperanza es un afecto de doble filo: sólo hace falta una acción para que la Esperanza devenga en Miedo pues, cuando la racionalidad de una comunidad es baja -o se encuentra despotenciada-, el Miedo y la Esperanza pueden ser explotados de igual modo para manipular a los súbditos.

## **La conformación afectiva de una costumbre**

Volvamos ahora a la cuestión del derecho consuetudinario puesto que este, en tanto expresión de las costumbres y tradiciones de una comunidad, refleja la interacción constante entre Miedo y Esperanza. En efecto, en las comunidades políticas las costumbres se perciben como un anclaje necesario que garantiza la cohesión social. Tal anclaje, sin embargo, no es estático, ya que las costumbres evolucionan en respuesta a disímiles circunstancias históricas y a los afectos predominantes en cada una de ellas. Por ejemplo, como hemos visto al comienzo, Spinoza observa que en comunidades acostumbradas a vivir bajo un determinado régimen, cualquier intento de

imponer un sistema alternativo puede generar fuerte resistencia. Esto podría deberse, según nuestra lectura, a que las costumbres, conformadas por generaciones de prácticas específicas, refuerzan el Miedo al cambio y promueven la conservación del orden preexistente.

Al mismo tiempo, Spinoza reconoce que la Esperanza en una mayor libertad puede actuar como una fuerza transformadora que impulse a la reinterpretación de estas costumbres en favor de nuevas estructuras legales. La función político-afectiva del Miedo y la Esperanza nos ayuda, en este sentido, a entender cómo las costumbres funcionan como un puente entre la estabilidad y el cambio, esto es, mientras que el miedo ancla a la comunidad en el pasado, la Esperanza abre posibilidades para el futuro, futuro que, sin embargo, puede resultar en una desilusión colectiva más perjudicial aún que la mera instrumentalización del Miedo. De este modo advertimos cómo ambos afectos pueden operar como las dos caras de una misma moneda.

## Conclusión

Llegados a este punto, notamos que el marco teórico que nos ofrece la obra de Spinoza permite que la discusión en torno a la estabilidad y el cambio se expanda al análisis de la función de los afectos, de la racionalidad y de la idiosincrasia colectiva. Así, de situarnos en el sistema de Spinoza, deberíamos sostener que el cambio o la conservación no son ni buenos ni malos *per se*, es decir, el cambio no puede identificarse *a priori* con el progreso, ni la conservación con la estabilidad. La cuestión del valor del cambio o la conservación se refiere, en definitiva, a la concepción de ventaja que está detrás del deseo de cambio o conservación, deseo que se materializa en el famoso criterio de utilidad que evalúa positiva o negativamente acciones que, en última instancia, reflejan el estatus actual del *conatus* colectivo.

Asimismo, desde el spinozismo podemos sostener que este criterio y sus consecuencias están proporcionalmente implicadas con el nivel de racionalidad alcanzada por la multitud. A lo largo de toda la obra se halla el llamado a que las personas y las comunidades se esfuerzen por alcanzar niveles más elevados de racionalidad, más sin atentar o violentar, como hemos visto, el orden preexistente de convivencia, el que adquirimos por hábitos y costumbres constituyentes de nuestra idiosincrasia, incluso en casos de tiranía, lo cual es, por lo menos, llamativo.

Los argumentos que hemos expuesto al comienzo refieren directamente a esto y su objetivo es, precisamente, demostrar que la apelación a la violencia, en estos casos, solo puede derivar en una espiral viciosa que finalice destruyendo al Estado. Nos queda pendiente para un próximo trabajo pensar y determinar cuál podría ser la postura spinozista ante una efectiva disolución estatal, esto es, qué podría resultar de semejante escenario irresoluto en su obra.

### ***Referencias bibliográficas***

- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico* (Trad. Atilano Domínguez). Madrid, España: Editorial Trotta.
- Spinoza, B. (2013). *Tratado político* (Trad. Atilano Domínguez). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (1997). *Tratado teológico-político* (Trad. Atilano Domínguez). Barcelona, España: Altaya.

# **¿Qué lleva a un Estado al caos? Análisis del conflicto entre Palestina e Israel desde una perspectiva spinoziana**

*Agostina Aldana Griguol (Universidad Siglo 21)*

*Quien con monstruos lucha,  
cuide de no convertirse también en monstruo.  
Y si miras largo tiempo a un abismo,  
el abismo también mira dentro de ti.*  
-Friedrich Nietzsche

El conflicto entre Israel y Palestina es un paradigma de las tensiones geopolíticas contemporáneas en el que convergen factores históricos, territoriales, religiosos y políticos. Aunque su origen se remonta a la antigüedad, el presente trabajo delimita los hechos del conflicto ocurridos después de la Segunda Guerra Mundial, con la partición del Mandato Británico de Palestina y la creación del Estado de Israel en 1948. Este conflicto, persistente y multifacético, no sólo afecta a las poblaciones involucradas, sino que también tiene implicaciones globales. A la luz de la filosofía política de Baruch Spinoza, abordaremos las causas subyacentes del conflicto y su

perpetuación, explorando conceptos como el poder político, el derecho natural, la soberanía y, particularmente, el caos estatal.

## Breve contexto histórico

Tomando como punto de partida para nuestro análisis hechos post Segunda Guerra Mundial, analizaremos desde 1947 hasta la actualidad. En el año antes mencionado, la ONU, con la poca experiencia que en ese momento crucial poseía, propuso la Resolución 181, que sugería la partición del Mandato Británico de Palestina en un Estado judío y otro árabe, con Jerusalén bajo régimen internacional. Mientras que los judíos aceptaron dicha resolución, los árabes la rechazaron, considerando que favorecía desproporcionadamente a los judíos, quienes representaban una minoría poblacional y poseían menos del 10% del territorio. Este desacuerdo desató la guerra de 1948, en la que Israel proclamó su independencia, marcando el inicio de la *Nakba*, el desplazamiento de cientos de miles de palestinos, y dejando sin resolver la cuestión de los refugiados.

En 1967, la Guerra de los Seis Días transformó profundamente la región. Israel ocupó Gaza, Cisjordania, Jerusalén Este y los Altos del Golán, consolidando su dominio territorial, mientras la población palestina quedó bajo una ocupación militar que generó un sistema de asentamientos y administración restrictiva. La frustración derivada de esta situación desencadenó levantamientos como la Primera Intifada (1987) y la Segunda Intifada (2000), que visibilizaron la resistencia palestina pero también profundizaron el ciclo de violencia y represalias. Intentos de paz, como los Acuerdos de Oslo de 1993, buscaron establecer un marco para la creación de un Estado palestino, pero las divergencias sobre el estatus de Jerusalén, las fronteras y el retorno de los refugiados dejaron sin resolver los puntos más críticos del conflicto.

En los últimos años, las tensiones se han exacerbado considerablemente. Los Acuerdos de Abraham (2020), que normalizaron relaciones entre Israel y varios Estados árabes, fueron vistos por los palestinos como un abandono de sus aliados tradicionales. Y, como fue de público conocimiento, el día 07 octubre de 2023, Hamás lanzó un ataque coordinado contra Israel, utilizando tácticas híbridas que incluyeron incursiones militares y ciberataques.

Este ataque, junto con la contundente respuesta israelí, ha llevado a una nueva escalada del conflicto, sumiendo a la región en una guerra de alta intensidad que evidencia no solo la acumulación de tensiones históricas, sino también la incapacidad de ambas partes para encontrar un camino hacia una paz sostenible, debido al desarrollo de dos identidades mutuamente excluyentes entre sí. Estamos, entonces, frente a un conflicto generacional, de 5ta generación con modalidad híbrida, teniendo como nuevos campos de batalla las ciudades, donde se usa a las víctimas de secuestro como moneda de cambio para negociar territorios, y en los que las redes sociales y la mediatisación se ha convertido en una nueva arma.

En el análisis de las dinámicas sociales y políticas, pocas perspectivas son tan lúcidas como las ofrecidas por Baruch Spinoza. Este filósofo de la modernidad temprana, conocido por su enfoque radical en el entendimiento del poder y el orden social, nos invita a reflexionar sobre los elementos que sostienen o derrumban un Estado. Desde su concepción del derecho natural hasta su visión sobre la paz y la justicia, Spinoza proporciona herramientas valiosas para desentrañar las tensiones entre el caos y el orden en las relaciones humanas. En el caso del conflicto entre Israel y Palestina, sus ideas adquieren una relevancia inquietante, ya que este conflicto representa una convergencia de intereses políticos, territoriales y religiosos que perpetúan un ciclo de violencia y desorganización.

Para el autor neerlandés, el poder político no es una creación abstracta ni un derecho otorgado divinamente, sino una manifestación concreta de las capacidades individuales y colectivas dentro de una sociedad. Según su pensamiento, expresado en el *Tratado Político*, el derecho y la ordenación de la sociedad política deben deducirse de la naturaleza y la condición general de los hombres. Esto implica que la organización política de un Estado está inextricablemente ligada a las capacidades humanas de obrar en conjunto para maximizar su *potencia colectiva*.<sup>4</sup> Un Estado perdura mientras estas capacidades se organicen en un marco coherente y racional.

Sin embargo, cuando esta organización se descompone, el caos emerge. Pero entonces, ¿qué era el *caos* para Spinoza, y qué provoca que un Estado caiga en él? Spinoza no define el caos como mera ausencia de orden, sino

---

<sup>4</sup> Para una lectura de Spinoza sobre el vínculo entre la composición política de la multitud y la importancia de la obediencia al común decreto de igualdad en la consecución de la paz y la libertad del pueblo, ver Rosales, M. (2020). *Spinoza-Hobbes entre retórica y necroscopia. Ensayos mínimos*, pp. 53-63. Bs. As.: RAGIF.

como un estado en el que la desorganización social prevalece debido a la irracionalidad y las divisiones internas. En su visión, el caos surge cuando las emociones y los intereses particulares dominan sobre la razón colectiva, generando un colapso en las estructuras políticas y sociales que sostienen la cohesión de la comunidad.

El *caos*, desde esta perspectiva, no es solo el resultado de conflictos externos, sino también de un mal funcionamiento interno. Según Spinoza, las pasiones humanas como el miedo, la ira y la ambición desmedida desatan dinámicas destructivas cuando no son reguladas por una organización política que canalice estas emociones hacia fines útiles socialmente. Este caso en particular es un ejemplo muy claro de cómo las pasiones irracionales han perpetuado un ciclo de violencia y venganza, alimentando la desconfianza y dificultando cualquier intento de reconciliación.

Este conflicto no puede entenderse sin examinar cómo la relación entre poder y justicia se desenvuelve en un contexto de asimetrías. El Estado de Israel, proclamado en 1948, se estableció mediante una articulación efectiva de su *potentia colectiva*, en términos spinozianos, logrando unir los esfuerzos políticos, económicos y militares de sus habitantes y ganando reconocimiento internacional, sumado ampliamente al respaldo brindado por Estados Unidos. Sin embargo, la población palestina ha enfrentado limitaciones estructurales significativas para consolidar su propia potencia, derivadas de desplazamientos masivos, ocupación militar y divisiones internas que han obstaculizado su autonomía como cuerpo político.

En este contexto, la ocupación prolongada de territorios como Cisjordania y Gaza ha generado un estado de tensión permanente. Aunque Israel ha fortalecido su poder soberano mediante la construcción de asentamientos y la implementación de medidas de seguridad, estas políticas también han exacerbado las divisiones internas y externas, perpetuando el conflicto. Desde la perspectiva de Spinoza, el poder político no debe medirse únicamente por el control territorial, sino también por la capacidad de un Estado para garantizar la paz y el bienestar de todos sus habitantes.

Por otro lado, leyendo a Spinoza, podemos interpretar que el caos también puede ser provocado por la inestabilidad del poder en el ejercicio de lo que llama «las supremas potestades» originada en una constitución defectuosa. Por consecuencia, la fragmentación del poder, las divisiones internas y la polarización aumentan la probabilidad de un colapso. En el caso palestino, la división entre facciones como la Autoridad Nacional Pa-

lestina (ANP) y Hamás ha debilitado significativamente su capacidad para consolidar un poder político efectivo. Esta fragmentación no solo dificulta la negociación con Israel, sino que también refuerza las dinámicas volátiles en la región.

La comunidad internacional también juega un papel crucial en este entramado. Para Spinoza, los Estados no existen de forma aislada, sino que están interconectados en una red de relaciones que pueden ser tanto fuente de cooperación como de conflicto. En el caso del conflicto israelí-palestino, la intervención de potencias extranjeras ha tenido efectos contradictorios. Por un lado, la mediación internacional ha sido fundamental en intentos de reconciliación, como los Acuerdos de Oslo. Por otro lado, la política exterior de actores como Estados Unidos ha alimentado las tensiones al priorizar intereses estratégicos sobre el bienestar de las comunidades locales.

Según Manfred Walther<sup>5</sup> (2024, p. 8), siguiendo a Spinoza, los convenios entre naciones solo son efectivos en tanto los Estados encuentren beneficios mayores en su cumplimiento que en su ruptura. Esto se explica en términos de poder y dependencia: los Estados conservan su autonomía en la medida en que no dependan del poder de otros. Walther analiza cómo, en el pensamiento de Spinoza (2014, p.100), la cooperación interestatal es esencial para reducir los temores y los conflictos entre naciones: «Cuantas más sociedades firman un tratado de paz, tanto menos temible resulta cada una de ellas a las demás; en otros términos, menos poder tiene cada una de hacer la guerra».

De este modo, se destaca que la paz solo puede lograrse mediante la creación de estructuras que equilibren las relaciones de poder entre los Estados, fomentando la interdependencia y la cooperación como, por ejemplo, ONU. Pero, sin duda cabe recalcar que Walther (2024) también menciona lo siguiente: «Mientras existan Estados que superen considerablemente a otros en poder y, por lo tanto, sean “sui juris” [autónomos jurídicamente], no habrá un derecho internacional confiable, es decir, efectivo».

Spinoza también analiza el papel de la religión en la dinámica del poder y caos. En su *Tratado Teológico-Político*, advierte que, cuando la religión

5 Cfr. Walther, M. (2024). DERECHO NATURAL, DERECHO CIVIL Y DERECHO INTERNACIONAL EN SPINOZA [trad. Marcela Rosales]. En Akal, C. B., Antalyali, E. y Rosales, M. (2024). ¿Qué le dice Spinoza al jurista? (pp. 17-30). Villa María: Eduvim.

se instrumentaliza para fines políticos, puede convertirse en una fuente de discordia y conflicto. En el caso de Jerusalén, una ciudad de enorme importancia religiosa para judíos, musulmanes y cristianos, las reclamaciones territoriales basadas en fundamentos religiosos han exacerbado las tensiones.

Según Spinoza, la religión debería fomentar la convivencia y la moralidad, no la exclusión ni la supremacía de un grupo sobre otro, y en este sentido, la instrumentalización de la religión en el conflicto israelí-palestino representa un obstáculo para la paz. La reivindicación de Jerusalén como capital exclusiva de uno u otro pueblo no solo refuerza la desconfianza mutua, sino que también perpetúa una visión excluyente que dificulta cualquier forma de reconciliación. Para Spinoza, la verdadera paz requiere superar estas divisiones y actuar conforme a la razón y la justicia.

Ante este panorama, ¿cuál podría ser el camino hacia la paz? A través de lentes spinozianos podríamos ofrecer una visión un tanto optimista, pero exigente: la paz es un objetivo racional que requiere comprender mejor las pasiones y guiarlas para actuar según principios de justicia y equidad. Para este autor, la comunidad internacional tiene un papel esencial en este proceso, no como un actor que impone soluciones unilaterales, sino como un mediador imparcial que facilita el entendimiento mutuo y la cooperación.

Así, la comunidad internacional tiene la responsabilidad de actuar con justicia, promoviendo un acuerdo que reconozca los derechos de ambas partes y fomente la convivencia pacífica. Spinoza (2012) subraya que cualquier intervención que priorice intereses particulares sobre el bienestar colectivo está destinada al fracaso, y así lo menciona en su *Tratado Teológico Político* (2012):

Hicieron, pues, que el derecho a todas las cosas, que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y que en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez (p. 168).

Por lo tanto, es esencial que los actores internacionales adopten un enfoque basado en la razón y el respeto mutuo. Desde una perspectiva spinoziana, la paz no debe ser entendida simplemente como la ausencia de guerra, sino como un estado activo de equilibrio y cooperación. Esto

requiere no solo resolver las disputas territoriales, sino también abordar las desigualdades económicas y las tensiones religiosas que subyacen al conflicto.

La paz, para Spinoza, es un estado de justicia y seguridad en el que las potencias individuales y colectivas se coordinan para maximizar su capacidad de acción en armonía. La resolución del conflicto entre Israel y Palestina depende, en última instancia, de la capacidad de ambas partes para actuar con razón y superar las pasiones que los dividen. Solo a través del entendimiento mutuo, el respeto a los derechos humanos y el reconocimiento de la humanidad compartida será posible construir un futuro en el que la coexistencia pacífica sea una realidad.

Así, este ensayo pretende ser un recordatorio de la urgencia de un cambio de paradigma en el ámbito de la seguridad internacional, donde la verdadera estabilidad sólo puede alcanzarse mediante la creación de un orden mundial que valore la coexistencia pacífica y la cooperación por encima de la competencia destructiva. Al enfrentar los dilemas actuales con una visión crítica y reflexiva, entendemos que la paz no es un estado natural, sino una construcción humana que requiere tanto sacrificio como sabiduría.

Y ahora, para cerrar con este escrito, considero oportuno citar a un gran filósofo del llamado Siglo de las Luces que se autodenominó Voltaire, autor del *Poema sobre el desastre de Lisboa*, aquí citado por otro autor del siglo XX, Louis Bériot (1939) con un final diferente:

Hay que confesarlo, el mal está sobre nuestra tierra. Un día todo estará bien, esta es nuestra esperanza; todo está bien hoy, esta es la ilusión, los sabios me engañaban y solo Dios tiene razón. Qué importa que todo esté bien, con tal que hagamos esfuerzos para que todo esté mejor de lo que estaba antes que nosotros (p. 196).

## ***Referencias bibliográficas***

Bériot, Laurent (2017). *Un café con Voltaire*. Barcelona: Arpa.

- Nietzsche, Friedrich (1983). *Más allá del bien y del mal*. Barcelona: Orbis.
- Rosales, Marcela (2020). *Spinoza-Hobbes entre retórica y necroscopia*. Buenos Aires: RAGIF.
- Spinoza, Baruch (2012). *Tratado teológico-político*. Buenos Aires: Ediciones Libertador.
- Spinoza, Baruch (2014). *Tratado político*. Madrid: Alianza.
- Walther, Manfred (2024). «Derecho natural, derecho civil y derecho internacional en Spinoza» (trad. Marcela Rosales). En: Akal, Cihan B., Antalyali, Erhan y Rosales, Marcela (eds.), *¿Qué le dice Spinoza al jurista?* (pp. 17-30). Villa María: Eduvim.

## **Guerra y muerte de las naciones en Spinoza. El advenimiento traumático de la modernidad en el Japón de posguerra**

*Yamil Roman Gonzalez Busto (Universidad Siglo 21)*

Baruch Spinoza (1986, pp. 93 y 118) habla en sus escritos sobre la muerte como la pérdida de identidad del individuo.<sup>6</sup> Considero importante para este coloquio, realizar un paralelismo o una comparación entre esta muerte individual y lo que podría ser la muerte de un Estado. Antes de continuar, voy a mencionar que mi intención es respetar la esencia original de la obra, y en base a esto analizar sus citas desde la contemporaneidad.

Tomaré como punto de partida el siguiente interrogante: ¿Qué condiciones son las que hacen posible o determinan la pérdida de identidad nacional y la consiguiente muerte de un Estado? Para intentar responderla, voy a tomar como base el caso japonés en la posguerra luego de las dos bombas nucleares que fueron impactadas en su territorio causando daños

---

6 Spinoza, B. (1986). *Tratado político*. Madrid: Alianza. Ver también Spinoza, B. (1983). Ética demostrada según el orden geométrico. Bs. As.: Orbis, Parte III, prop. 7., p. 90.

irreparables, más precisamente en Hiroshima y Nagasaki, por parte de los Estados Unidos al final de la Segunda Guerra Mundial. El período que elegí son los 10 años posteriores a la guerra, es decir, desde 1945 hasta 1955.

Es imposible negar el advenimiento traumático de la modernidad en la sociedad japonesa y las consecuencias que dejó la guerra para el futuro. Se puede observar que los medios del mundo presentan un cierto estereotipo de sus habitantes que, en rasgos generales, es alegre hacia afuera, pero su población registra una de las tasas más altas de suicidios en el mundo: sólo en el año 2021 se registró un total de 20.291 suicidios, dando una tasa de 16,2 suicidios por cada 100.000 habitantes; media sumamente elevada si la comparamos con la tasa mundial que es de 9,15.<sup>7</sup> Además, Japón es el único país del G7 en el cual el suicidio es la principal causa de muerte entre los adolescentes.<sup>8</sup>

Sin embargo, no voy a centrarme en las características psicológicas, sociológicas y morales del pueblo japonés, pero sí considero de suma importancia estos datos presentes a lo largo del análisis. Con esto no quiero decir que las causas actuales de suicidio estén necesariamente relacionadas con la etapa de posguerra, pero es posible conjeturar que el sistema actual es una construcción realizada en dicha época.

La comparación entre la muerte individual y la muerte de un Estado permite explorar cómo conceptos filosóficos como identidad, transformación y supervivencia adquieren un carácter político en situaciones de crisis. En el contexto de este coloquio, considero que el caso japonés de posguerra ilustra la tensión entre despotismo y democracia, así como la importancia de la memoria colectiva en la reconstrucción nacional. Este análisis buscará responder, desde Spinoza, preguntas claves sobre la posibilidad de preservar la identidad nacional tras un trauma tan profundo.

¿Cuál es el grado de interdependencia entre naciones en el que se comienza a percibir un trauma? ¿Qué acciones de los Estados pueden impactar negativamente o resquebrajar su identidad nacional? ¿Qué elementos democráticos del poder político son necesarios, según Spinoza, para que un Estado pueda sobrevivir?

7 Datosmacro. (s.f.). *Suicidio en Japón*. Expansión <https://datosmacro.expansion.com/demografia/mortalidad/suicidio/japon>

8 Daily Mail. (s.f.). *Social media suicide in the spotlight in Japan after ‘Twitter killer’ arrested*. <https://www.dailymail.co.uk/news/article-8911981/Social-media-suicide-spotlight-Japan-Twitter-killer-arrested.html>

## Elementos clave para mantener con vida una nación

Como puntos clave de partida, desde una visión contemporánea y buscando responder las preguntas disparadoras, comienzo por mencionar algunos elementos de la democracia necesarios para la pervivencia de un Estado, o fortaleza de una nación: la racionalidad, la seguridad, la cooperación y la interdependencia, que son cruciales para mantener la estabilidad y la paz.

Baruch Spinoza, en su análisis del poder político, destaca que la racionalidad y la cooperación son pilares fundamentales para la estabilidad y la supervivencia de un cuerpo político. El Estado no es más que el poder de toda la multitud, siempre que ésta actúe como guiada por una sola mente. Este principio fundamenta la idea de que la estabilidad y la supervivencia del cuerpo político dependen de la cohesión y la cooperación entre sus miembros. El Estado alcanza su máxima potencia cuando los individuos que lo conforman actúan de manera racional y colaborativa, subordinando sus intereses particulares al bien común, es decir la preservación de la unidad frente a las adversidades (Spinoza, 1986, p. 93). En el caso japonés de posguerra, la decisión de adoptar una nueva constitución y renunciar al uso de la fuerza puede interpretarse como un acto de racionalidad colectiva que buscaba reconstruir la unidad del cuerpo político, siguiendo los principios de estabilidad y paz (Spinoza, 1986, pp. 88-89).

El imperio japonés es derrotado en la Segunda Guerra Mundial luego de las fatídicas bombas nucleares que destrozaron dos ciudades y, con esta derrota, la nación cambiaría por completo. A partir de ese momento comenzaría una etapa de sufrimiento colectivo, acompañada por la ocupación de los Aliados durante siete años, en busca de una transición democrática. Este proceso no sería fácil, ya que el sufrimiento no había sido sólo moral, sino también económico con altas tasas de indigencia, desempleo y baja producción. Además, sufrirían la pérdida de las posesiones coloniales y el juzgamiento por los crímenes de guerra cometidos.

La devastación causada por las bombas atómicas no solo destruyó físicamente dos ciudades, sino que rompió el tejido social, político y económico del país. El Imperio Japonés, que había funcionado como un cuerpo centralizado y autoritario, sufrió lo que podría considerarse una “muerte” en términos spinozianos: la desintegración de su identidad nacional y su capacidad de acción colectiva (Spinoza, 1986, p. 119).<sup>9</sup>

---

9 Ver también E, III, prop. 7, p. 90.

En 1947 se elaboró una nueva constitución que, en su artículo 9, establece principalmente la renuncia de Japón a la guerra como derecho soberano para resolver conflictos internacionales, tal como lo dicta el Derecho Internacional en el artículo 2, párrafo 4 de la Carta de las Naciones Unidas (Naciones Unidas, 1945). Este artículo establece que todos los miembros de la ONU deben abstenerse en sus relaciones internacionales de la amenaza o el uso de la fuerza y que deben resolver sus disputas por medios pacíficos. Mediante esta nueva constitución que abolió el imperialismo e impuso la democracia, también se impulsó a adoptar un sistema racional que buscó contener el caos y garantizar la estabilidad futura, el cual estuvo orientado a maximizar la potencia del cuerpo político japonés (Spinoza, 1986, pp. 103-104).

Sin embargo, garantizar la estabilidad política y económica de Japón requería algo más que un marco legal: era necesaria una alianza estratégica con un poder externo que pudiera brindar seguridad y apoyo económico. Spinoza nos ofrece una clave para interpretar la reconstrucción de Japón. En el *Tratado político*, señala que la cooperación racional entre individuos, y por extensión entre Estados, es la base para superar los conflictos y garantizar la paz (Spinoza, 1986, pp. 107-108). En este sentido, la alianza con Estados Unidos, aunque inicialmente impuesta, se transformó en un acto de supervivencia racional.

¿Cómo fue la política exterior de Japón durante esos primeros diez años?

Siguiendo las metas de la política exterior japonesa de posguerra<sup>10</sup>, en primer lugar, se puede destacar que necesitaba la presencia militar estadounidense para hacerle frente a la «amenaza comunista» que acechaba, debido a que Japón no tenía recursos económicos para reconstruir las fuerzas armadas para autodefensa y la opinión pública no aceptaba que se volviera a invertir en el ámbito militar. Para Estados Unidos, esta alianza resultaba estratégica en el contexto de la Guerra Fría, pues garantizaba una presencia militar clave en Asia frente al avance del comunismo. Japón, por su parte, encontró en este acuerdo no solo una solución inmediata a sus problemas de seguridad, sino también una oportunidad para reconstruir su cuerpo político bajo la protección de una potencia aliada.<sup>11</sup> Como consecuencia se

---

10 Instituto de Relaciones Internacionales (IRI). (n.d.). *Tratado de Paz con Japón*. IRI - Universidad Nacional de La Plata.

11 Ver TP, III, par. 14, p. 109.

firmó un Tratado de Seguridad en 1951<sup>12</sup> en el cual EE. UU. se hizo cargo de defender a Japón contra ataques limítrofes. Sin embargo, Japón sufrió una pérdida importante de soberanía, ya que el gobierno norteamericano tenía permitido emplazar militares por todo el territorio japonés sin tener que solicitar autorización. Frente a este tratado desigual, el gobierno japonés solicitó reformarlo en 1960 para lo cual se logró realizar una consulta previa.

La concentración de las bases militares estadounidenses fue destacada particularmente en la Isla de Okinawa, donde todavía persiste un fuerte movimiento de los ciudadanos nativos para recuperar sus tierras. Esta especial situación ilustra una tensión entre la necesidad de cooperación racional para mantener la seguridad nacional y las demandas locales por autonomía y justicia. Spinoza (1986, pp. 93-94) sugiere que la cohesión del cuerpo político depende de su capacidad para integrar las demandas de sus miembros sin sacrificar la estabilidad general. En este contexto, los movimientos ciudadanos de Okinawa, que luchan por la devolución de sus tierras, plantean un desafío que Japón debe abordar mediante el diálogo y la cooperación, reafirmando su compromiso con los principios democráticos y la memoria colectiva.

La segunda meta diplomática era evitar conflictos con cualquier otro país. Los japoneses trataron de eludir cualquier situación en la que Japón necesitara defenderse militarmente. Por esta razón, el gobierno japonés trató de mantener las más cordiales relaciones posibles con cualquier país, incluyendo la Unión Soviética, con quien las restableció en 1956. En cuanto a las relaciones con China, estas eran más complejas debido a que Japón mantenía relaciones diplomáticas con Taiwán y contaba con un pasado expansionista en ese país. Felizmente, se encontró una solución en 1958 gracias a un acuerdo comercial entre las empresas más importantes de los dos países.

Siguiendo la línea de la política exterior pacífica, se priorizó su inserción en las Naciones Unidas en busca de soluciones por medio del diálogo con otras naciones, lo que posibilitó hacer escuchar su voz sin depender exclusivamente de las decisiones de Estados Unidos. Este nuevo rol de Japón puede comprenderse en clave spinoziana, ya que el Estado —tal como afirma Marcela Rosales (2024, p. 12) en el prefacio del libro *¿Qué le dice*

---

12 *Tratado de Cooperación y Seguridad Mutua entre los Estados Unidos y Japón*. (1951, 8 de septiembre).

Spinoza al jurista? —, «como comunidad debe poder desarrollarse junto con las otras naciones en un marco internacional de paz».<sup>13</sup>

En palabras de Spinoza (1986, pp. 108-110):

una sociedad es, pues, autónoma en tanto en cuanto puede prevenir y evitar ser sojuzgada por otra, y depende jurídicamente de otra [...] Cuantas más sociedades firman un tratado de paz, tanto menos temible resulta cada una de ellas a las demás. En otros términos, menos poder tiene cada una de hacer la guerra y más obligada se siente a observar las condiciones de la paz.

El último propósito de la política exterior japonesa eran las relaciones económicas con el mundo para recuperarse y desarrollarse económicamente. Luego de la parálisis productiva, la escasez de productos básicos y una tasa de inflación de tres dígitos, se priorizaron los vínculos económicos con los demás países, obviando la naturaleza de sus regímenes políticos. Para el año 1955 se empieza a evidenciar el crecimiento económico y el desarrollo industrial, dejando atrás la industria ligera para pasar a una era de producción de manufactura electrónica y automotriz, siendo clave el año 1957 con la llegada de Toyota a EE. UU.; empresa que dos décadas después estaría en el primer lugar de ventas en todo el mundo, haciendo de su modelo, el Toyotismo<sup>14</sup>, un nuevo paradigma sumamente exitoso.

Esta serie de medidas impulsadas por el occidentalismo dieron lugar al llamado *milagro japonés*<sup>15</sup> (en los posteriores 7 años el Producto Bruto Interno (PBI) creció un promedio anual de 10%). Además, por medio del *soft power*<sup>16</sup>, la cultura japonesa se extendería también a otros ámbitos don-

13 Rosales, M. (2024). Prefacio. En C. B. Akal, Z. E. Antalyali y M. Rosales (Comps.), *¿Qué le dice Spinoza al jurista?* (pp. 11–13). Villa María: EDUVIM.

14 Sistema de producción caracterizado por la optimización continua, flexibilidad organizacional e integración activa de los trabajadores en los procesos de mejora, desarrollado por Toyota.

15 Período de reconstrucción económica de Japón entre 1960 a 1980 tras la Segunda Guerra Mundial y posguerra.

16 Término utilizado en las Relaciones Internacionales para hacer referencia a la capacidad de un actor (Estado) para influir a otros actores por medio de la cultura o ideología (Nye, 2004).

de su disciplina y laboriosidad serían ejemplos para otros países de cómo salir de las más profundas crisis. Llegando al final del siglo, se comenzó a observar sobre todo en los países de Occidente, el influjo del arte y el cine japonés, principalmente el *Heisei*<sup>17</sup> como forma de proyección cultural con las series animadas *Animé*<sup>18</sup> y los primeros videojuegos.

La interdependencia practicada por la nueva nación japonesa ha sabido preservar elementos culturales acordes con su pasado, incorporando el legado tanto de la época de la guerra como, por ejemplo, del *Periodo Meiji*<sup>19</sup> en el que Japón rechazó ser una colonia occidental exaltando el tan marcado nacionalismo que lo acompañó en los años subsiguientes. La memoria del fracaso del Eje hizo que esta nueva sociedad tomara un rumbo diferente, distanciándose del expansionismo de *Hirohito*<sup>20</sup>, creando un nuevo camino con resiliencia y persistencia, siempre con la idea de superar la tan sufrida posguerra.

Para finalizar quiero destacar la tarea de la *sociedad internacional*<sup>21</sup> a la hora de pautar la convivencia pacífica y reducir la violencia, resultado del compromiso consciente de muchas naciones del mundo que contribuyeron a la creación de normas internacionales e instituciones compartidas. Esta cooperación logró poner fin al aislamiento geográfico y económico pero no al de la llamada *generación perdida*<sup>22</sup>, a causa del mercado laboral rígido e insalubre en muchos casos, que deja a Japón al margen del resto de tales mercados.

La globalización, desde la perspectiva de los *transformacionistas*<sup>23</sup>, está vinculada a nuevas estructuras de estratificación en las cuales algunos Esta-

---

17 Era japonesa posterior a la muerte del emperador Hirohito, iniciada cuando su hijo, Akihito, asumió el trono. Duró desde 1989 hasta 2019, cuando Akihito abdicó.

18 Animación audiovisual japonesa.

19 Etapa japonesa de modernización y occidentalización del país luego del shogunato Tokugawa.

20 124º Emperador de Japón. Formó parte del Eje en la Segunda Guerra Mundial.

21 Concepto acuñado por la Escuela Inglesa de las Relaciones Internacionales que la define como una comunidad de Estados regida por una serie de normas, instituciones y valores compartidos entre sí, en busca de la cooperación y paz en un mundo anárquico.

22 Cohorte de japoneses graduados de la universidad que ingresaron al mercado laboral en la década de 1990 y principios de los 2000. Época marcada por una gran tasa de desempleo y desocupación.

23 Perspectiva sobre la globalización que la considera transformadora del mundo, no

dos, sociedades y comunidades se integran progresivamente al orden global, mientras que otros quedan cada vez más al margen. Esta estratificación surge como consecuencia de innovadoras formas de organización social y de dinámicas económicas que ya no se ajustan a los límites territoriales tradicionales del Estado-nación.

Finalmente, en relación con lo desarrollado podemos concluir que el trauma no solo desintegra, sino que también puede ser el punto de partida para la construcción de una identidad nacional renovada. El caso japonés de posguerra demuestra cómo las ideas de Spinoza sobre la cooperación racional, la estabilidad política y la memoria, pueden ofrecer claves para entender procesos históricos complejos. La transición del despotismo imperial a una democracia revela el potencial de la razón para transformar un cuerpo político en crisis.

Sin embargo, este cambio no puede desvincularse de la memoria colectiva, que es esencial para la resiliente identidad nacional y sirve también como guía para un futuro estable. Japón, desde su derrota en 1945 hasta su reconstrucción en los años 50, ilustra cómo un cuerpo político puede morir para renacer en un nuevo orden, enfrentando tensiones entre democracia, despotismo y memoria.

## ***Referencias bibliográficas***

- Daily Mail. (s.f.). *Social media suicide in the spotlight in Japan after 'Twitter killer' arrested.* <https://www.dailymail.co.uk/news/article-8911981/Social-media-suicide-spotlight-Japan-Twitter-killer-arrested.html>
- Datosmacro. (s.f.). *Suicidio en Japón.* Expansión. <https://datosmacro.expansion.com/demografia/mortalidad/suicidio/japon>
- Naciones Unidas. (1945). *Carta de las Naciones Unidas.* <https://www.un.org/es/about-us/un-charter>

---

sólo en el ámbito económico, sino que también cree que es un proceso de integración social y política.

Rosales, M. (2024). Prefacio. En B. C. Akal, Z. E. Antalyali y M. Rosales (Comps.), ¿Qué le dice Spinoza al jurista? (pp. 11–13). Villa María: EDUVIM.

Spinoza, B. (1986). *Tratado político*. Madrid: Alianza.

# **Martín Fierro: una lectura crítica sobre la conformación del Estado nacional argentino desde una perspectiva spinoziana**

*Camila Rocío Torres (Universidad Siglo 21)*

*A mi familia y a mi tierra natal,  
Esquel, Chubut, Patagonia argentina*

## **Introducción**

Este trabajo propone analizar *Martín Fierro* de José Hernández como una metáfora del surgimiento social de la nación argentina, tomando la filosofía de Baruch Spinoza. A través del concepto de *conatus* (Spinoza, 2011, p. 139)<sup>24</sup> definido como el esfuerzo innato de todo ser por perseverar en su

---

24 En la Ética, específicamente en la Parte III, proposición 6, Spinoza afirma: «Cada cosa, en cuanto está en sí, se esfuerza por perseverar en su ser». Véase Baruch Spinoza, Ética demostrada según el orden geométrico, Alianza Editorial, Madrid, 2011.

existencia, se busca comprender la conexión entre este concepto, la construcción del Estado argentino y la lucha de sus habitantes por autodeterminarse en un contexto de exclusión y determinación de los cuerpos en el territorio.

En la obra de Hernández, *Martín Fierro*, es posible observar la tensión inherente al cuerpo colectivo en su proceso de constitución. La potencia de obrar de la comunidad se ve restringida por un Estado que, aunque ostenta el poder, se asemeja más a una carcasa vacía que a una unidad que actúa *veluti mente* (Rosales, 2024, pp. 111-112).<sup>25</sup> Este Estado, construido por una élite desconectada del cuerpo social, emerge como resultado de la guerra —de independencia primero, y civil después— y de la imposición de un modelo social, político y económico positivista y liberal sustentado en un proyecto pedagógico disciplinador. Sin embargo, dicho modelo no logra articular un cuerpo político cohesionado ni generar consenso.

Más que fomentar una armoniosa composición social, el Estado accentúa la exclusión y la desigualdad, a la par que lleva adelante un proceso de asimilación emprendido no sólo a través de la práctica pedagógica, sino también como integración forzada de la multitud en un sistema de poder vertical, que se complejiza aún más por los desafíos geográficos y culturales de un territorio extenso y una población heterogénea.

Desde una perspectiva filosófica spinoziana, este análisis aborda el proceso de conformación del Estado argentino como una construcción excluyente, impulsada por una minoría que niega la composición diversa de la nación y perpetúa su fragmentación. Frente a este constructo político, *Martín Fierro* encarna al individuo marginado que, a pesar de ser relegado y excluido, mantiene viva su resistencia en un entorno marcado por el conflicto en tanto el territorio que habita, concebido por la élite en el poder como un desierto o una frontera a conquistar mediante la guerra interna, refuerza su exclusión de toda participación política, salvo como recluta forzado del ejército nacional.

El poema *Martín Fierro* es clave para comprender este proceso desde la perspectiva del gaucho marginado por un Estado despótico en construcción, atravesado por disputas internas entre Buenos Aires y las provincias.

25 Rosales, M. (2024). La inocencia de la multitud. Condena a muerte y salvación del pueblo: entre el absurdo y la barbarie, en B. C. Akal, Z. E. Antalyali y M. Rosales (Comps.) *¿Qué le dice Spinoza al jurista?* [Trads. B. C. Akal y M. Rosales]. Villa María: EDUVIM.

El análisis se centrará en el período 1853-1880, utilizando conceptos spinozianos para reflexionar sobre la multitud, la libertad, las instituciones y la educación.

## **El nacimiento del Estado argentino: una forma sin cuerpo**

Sumergiéndonos en nuestra propia historia y contextualizando el nacimiento de nuestro Estado nacional, diferenciaré dos etapas. La primera se extiende entre 1852 y 1862, cuando Argentina atravesaba un período de transición orientado a la organización nacional, marcado por la tensión entre Buenos Aires y la Confederación Argentina. Tras la derrota de Rosas, Urquiza asumiría la tarea de unificar el país bajo un sistema federal, pero las disparidades económicas entre las regiones y el control de las rentas nacionales, particularmente las aduaneras, obstaculizaron de gran manera la unificación. A pesar de los intentos de acuerdo, como por ejemplo el pacto de San Nicolás, al momento de la Convención Constituyente para el dictado de la Constitución de 1853, Buenos Aires rechazó ser parte, lo que llevó a un conflicto económico y político entre las provincias y el puerto.

En esta etapa, la guerra y los conflictos, como las batallas de Cepeda (1859) y Pavón (1861), fueron determinantes para afianzar los cimientos del país. La victoria de Buenos Aires sobre las demás provincias resultó en la unificación bajo el liderazgo de una sola provincia. Comienza así el segundo período, entre 1862 y 1880, de consolidación nacional, en el que el Estado, bajo la conducción de Mitre, establece un gobierno único, un solo centro de poder, una moneda única, un solo ejército y un ideal nacionalista.<sup>26</sup>

Luego, durante las presidencias de Mitre, Sarmiento y Avellaneda, se consolida un orden institucional basado en un modelo europeo y positivista. La aprobación de normativas como la Ley de Matrimonio Civil (1871) y la Ley de Registro Civil de Nacimiento y Defunción (1871) estableció diferencias claras entre el Estado y la Iglesia. Esta separación fue fundamental para la emancipación del Estado, ya que, a pesar de las controversias, ayudó a legitimar la centralización del poder político (Romero, 1965).

La concentración impulsó la transformación social y económica, acompañada de una homogeneización poblacional gracias a la inmigración. Me-

---

26 Romero, J. L. (1965). *Breve historia de la Argentina*. Bs. As.: FCE.

diante la educación popular con un modelo positivista, el Estado buscó aplicar una fórmula universal a una población diversa y construir una narrativa histórica común.

Ahora bien, desde la perspectiva de la filosofía de Spinoza, la historia de un pueblo que busca perdurar debe considerar el poder colectivo de sus ciudadanos. El Estado, según Spinoza, no es una entidad autoritaria sino que se forma a partir de las potencias de sus miembros y su fuerza reside en la potencia de la multitud (Tejeda Gómez, 2007, pp. 142-150).<sup>27</sup> Sin embargo, la constitución del Estado argentino estuvo marcada por exclusiones internas dentro de su cuerpo colectivo, lo que generó continuos enfrentamientos que influyeron en su historia posterior.

## **La relación entre ‘Pueblo-Multitud’ en Spinoza y la exclusión social en la crítica de Hernández**

Spinoza define la multitud como un conjunto de singularidades que actúan en común, manteniendo su diversidad y pluralidad.<sup>28</sup> A diferencia del ‘pueblo’, entendido como una unidad homogénea que actúa bajo un consenso común, la ‘multitud’ mantiene sus diferencias y se expresa en la acción colectiva sin perder su naturaleza diversa. Según Spinoza, el cuerpo social es el resultado de la interacción y cooperación de estas singularidades (Vacarezza, 2010).<sup>29</sup>

Spinoza sostiene que un Estado bien constituido debe reconocer e incrementar la potencia colectiva de la multitud, que no es solo la suma de fuerzas individuales, sino la capacidad de acción conjunta que genera un poder político legítimo. La libertad individual es esencial para este desarrollo, permitiendo que cada individuo contribuya a la vida política sin ser sometido a la tiranía (Kronzonas, 2022).<sup>30</sup>

---

27 Tejeda Gómez, M. (2007). Spinoza y la concepción de la política como potencia. *Revista Internacional de Filosofía*”. pp. 142-150.

28 Tejeda Gómez, M. (2015). *Política y pasiones desde una perspectiva spinoziana: La inmanencia en la filosofía de Spinoza y su potencia como herramienta político-afectiva*. Universitat de Barcelona, Barcelona, España. pp. 245-260.

29 Vacarezza, N. L. (2010). Aportes de Spinoza para reflexionar acerca de la vida corporal del género, las mujeres y el feminismo. *A Parte Rei: Revista de Filosofía*, Vol 71, pag 1-10.

30 D. Kronzonas, Estado y democracia spinoziana, *BROQUEL*, 2022a. Disponible en:

La exclusión de ciertos cuerpos sociales puede dañar gravemente la cohesión del cuerpo político, provocando su desintegración. La falta de participación de un grupo genera rupturas, conflictos internos y la pérdida de la unión legitimadora. Según Spinoza, la fuerza de una comunidad depende de la capacidad de sus miembros para actuar y reconocerse mutuamente. La exclusión debilita esta unidad, comprometiendo la estabilidad del organismo político ante los diversos desafíos que habrá de afrontar en su existir (Cárdenas, 2022).<sup>31</sup>

Además, Spinoza resalta el papel de las pasiones en la dinámica social. La exclusión intensifica emociones negativas como el odio y la ira, lo que genera desconfianza y conflictos entre grupos políticos, afectando aún más la cohesión social. A medida que crecen estas tensiones, se dificulta la interacción constructiva necesaria para el buen funcionamiento de la sociedad, bloqueando la creación de un entorno favorable para la cooperación y el entendimiento mutuo (Cárdenas, 2022).

Tomando en cuenta estas enseñanzas para el caso argentino, me gustaría detenerme en la vida diaria de quienes habitaban el país en sus inicios a través del emblemático poema escrito por José Hernández.<sup>32</sup> Cuando pensamos en ellos, solemos imaginar damas con vestidos franceses o aristocráticos hombres con galeras, pero para comprender debemos mirar más allá de Buenos Aires, hacia la extensa planicie, el supuesto desierto temido

---

<https://broquel.ptn.gob.ar/2022/07/12/estado-y-democracia-spinoziana/>

31 G. R. Cárdenas, Spinoza y el republicanismo: el problema de la libertad, *Postdata*, vol. 27, núm. 1, 2022. Disponible en: [https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1851-9601202200010008](https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-9601202200010008)

32 José Hernández nació en 1834 en Perdriel, San Isidro, en un territorio que formaría parte de San Martín, Buenos Aires. Como ferviente federal, luchó en Cepeña, Pavón y Cañada, luego apoyó la revolución de López Jordán y, tras su fracaso, se refugió en Brasil. A sus 35 años funda el diario *Río de La Plata*, en el cual defiende a los gauchos y cuestiona diversas leyes como la de vagos y malvivientes, que permitían enviar a la frontera a quienes no poseían conchabo, obligándolos a trabajos forzados en nombre del ejército nacional. En 1872, durante el gobierno de Sarmiento el diario es censurado. Ese mismo año, Hernández publicó *La ida*, primera parte del *Martín Fierro*, y en 1879, *La vuelta*. Estas obras, fruto de su experiencia como periodista, denunciaron las injusticias del Estado contra el gaucho, marcando un antes y un después al dar voz a un sector marginado.

por los generales, donde el poder del Estado apenas se materializaba y la frontera dividía vidas y familias.

Podemos leer en sus cánticos diversidad de críticas encriptadas en vivencias que eran el común sentir del gaucho. Por ejemplo en el canto III de la obra, Fierro narra las circunstancias en que lo obligaron a ir a luchar a la frontera, y describe cómo era su vida en aquel lugar, Hernández (1977, p. 59) expresa:

y lo peor de aquel enriedo  
que si uno anda hinchando al lomo  
lo castigaban con todo rigor  
¡quién aguanta aquel infierno!  
si eso es servir al gobierno  
a mí no me gusta el cómo.

A medida que avanza la narrativa, Martín Fierro se transforma en un símbolo de resistencia contra un sistema opresor. Su huida hacia las tierras indígenas no solo representa una búsqueda de libertad física, sino también una profunda reconfiguración de su identidad. Hernández (1977, p. 94) expresa:

Él anda siempre juyendo,  
siempre pobre y perseguido,  
no tiene cueva ni nido,  
como si juera maldito,  
porque el ser gaucho... barajo!  
el ser gaucho es un delito.

La huida de Fierro más allá de la frontera lo confronta con la difícil convivencia con los pueblos originarios y la dura realidad de la vida que idealizaba. Hernández muestra cómo la dignidad humana depende de la libertad individual, amenazada por el poder centralizado. Hernández (1977, p. 108) expresa:

Monté y me largué a los campos  
más libre que el pensamiento,  
como las nubes al viento

a vivir sin paradero,  
que no tiene el que es matrero  
nido, ni rancho, ni asiento.

*Martín Fierro* es un manifiesto de resistencia por la autonomía personal frente a un Estado opresor. Expone la dificultad de sostener la identidad propia cuando el entorno social y político niega la autonomía colectiva.

## **Cuando la libertad no es una realidad sino apenas una opinión**

Siguiendo la filosofía de Spinoza, la libertad no es simplemente la capacidad de elegir sin restricciones, sino un estado de autodeterminación que surge del conocimiento. Según Spinoza (2007), «se llamará libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar». <sup>33</sup> Esto significa que la libertad está vinculada a la comprensión de las causas que nos afectan. Para Spinoza, una persona es verdaderamente libre sólo cuando comprende las causas de sus acciones, ya que solo de este modo puede actuar de acuerdo con su naturaleza y alcanzar una libertad plena y auténtica (Cárdenas, 2022).

A nivel individual, Spinoza plantea que el conocimiento adecuado permite a las personas liberarse del influjo de pasiones y deseos inadecuados, los cuales son impulsos que pueden conducir a acciones no reflexivas. Al adquirir conocimiento racional, el individuo puede transformar sus pasiones en acciones conscientes, lo que lo convierte en un agente activo en lugar de un objeto pasivo de las circunstancias. Este proceso de emancipación personal es esencial para alcanzar una libertad plena, pues implica el cambio de un ser gobernado por los impulsos a uno que entiende su lugar en el mundo (Masci, 2008). <sup>34</sup>

Por otro lado, la ética spinoziana promueve una visión comunitaria donde el conocimiento adecuado, lejos de ser una herramienta exclusivamente personal, es esencial para alcanzar una vida social armoniosa y justa. De esta manera, la libertad, tanto individual como colectiva, se basa en el

---

33 Spinoza, B. (2007). Ética demostrada según el orden geométrico. Madrid: Alianza.

34 M. O. Masci, Spinoza y el conocimiento problemático de las pasiones, *Eidos*, núm. 9, Barranquilla, 2008. Disponible en: [https://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1692-88572008000200012](https://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1692-88572008000200012)

conocimiento y la comprensión mutua, pilares fundamentales para una convivencia genuinamente libre (Cicerone, 2018).<sup>35</sup>

En *Martín Fierro*, Hernández muestra cómo la libertad se vuelve privilegio cuando el Estado opriime y niega la educación. Como en Spinoza, la verdadera libertad surge al actuar con conciencia. Fierro encuentra autonomía en su comunidad, pero su lucha revela que la justicia social es condición de la libertad individual.

## Las instituciones

A través de *Martín Fierro* se puede observar cómo Hernández utiliza las vivencias del personaje para denunciar la falta de legitimidad de las instituciones que deberían proteger a los ciudadanos en igualdad de condiciones. La obra pone de manifiesto que la falta de educación, un sistema político opresivo y un ejército abusivo fueron factores determinantes en la marginación de los gauchos. Hernández (1977, pp. 241) expresa:

Es la ley como la lluvia  
nunca puede ser pareja,  
el que la aguanta se queja.  
Pero el asunto es sencillo,  
la ley es como el cuchillo  
no ofiende a quien lo maneja.

Le suelen llamar espada  
y el nombre le viene bien.  
Los que la gobiernan ven  
a dónde han de dar el tajo.  
Le cai al que se halla abajo  
y corta sin ver a quién.

Podemos concluir que Hernández aboga por una reevaluación de las estructuras sociales, defendiendo instituciones justas y representativas que

---

35 D. A. Cicerone, La categoría de cuerpo en la Ética de Baruch Spinoza: Interpretaciones metafísicas y éticas, *Andamios*, vol. 15, núm. 37, 2018. Disponible en: [https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_artext&pid=S1870-00632018000200283](https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_artext&pid=S1870-00632018000200283)

respeten los derechos y la dignidad individuales para lograr una cohesión social genuina. Mientras que Spinoza destaca la importancia de reglas claras para ordenar las pasiones e intereses, evitando la tiranía y garantizando un Estado armónico. Ambos coinciden en que la legitimidad institucional se basa en la justicia, la libertad y la cohesión social, respetando los derechos y la dignidad ciudadana (Alarcón, 2015).<sup>36</sup>

## La educación como medio de legitimidad

La historia educativa argentina muestra cómo el Estado utilizó la educación para legitimar su autoridad y consolidar su proyecto político. A través de la Ley 1420<sup>37</sup> de 1884, aprobada durante el gobierno de Sarmiento, se estableció la educación como el eje central para la construcción del Estado-nación y la transformación de la sociedad. En su obra *Facundo: Civilización y barbarie*, leída como antítesis de *Martín Fierro*, Sarmiento subraya la importancia de la educación para superar el atraso y la fragmentación cultural, vinculando la instrucción pública con el progreso y la «civilización» (De la Fuente, 2016).<sup>38</sup>

A pesar de los avances que supuso su implementación, esta ley no fue modificada ni ampliada desde 1884, a pesar de los cambios de época y la redefinición del territorio nacional. Su objetivo principal era construir una narrativa que fortaleciera la identidad nacional. En un contexto de inmigración masiva y diversidad cultural, el gobierno utilizó la educación para homogeneizar la población y asegurar el control político. El currículo uniforme, basado en los valores de las élites, buscaba moldear un sujeto político

---

36 Alarcón, L. R. (2015). Dos conceptos de libertad y dos conceptos de responsabilidad en Spinoza, *Diánoia*, vol. 60, núm. 75. Disponible en: [https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-24502015000200105](https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-24502015000200105)

37 Los artículos 2º y 6º reflejan la ideología conservadora del régimen, a la par que la influencia positivista e iluminista: 2º. La instrucción primaria debe ser obligatoria, gratuita, gradual y dada conforme a los preceptos de la higiene. y 6º. [...] Para las niñas será obligatorio, además, el conocimiento de labores de manos y nociones de economía doméstica. Para los varones, el conocimiento de los ejercicios y evoluciones militares más sencillos, y en las campañas, nociones de agricultura y ganadería. Ley 1420 de Educación Común (1884). Boletín Oficial de la República Argentina.

38 De la Fuente, A. (2016). ‘Civilización y barbarie’: fuentes para una nueva explicación del Facundo. Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravigiani, (44), 135–179. Universidad de Buenos Aires.

co funcional al proyecto estatal, ignorando la realidad rural, lo que perdura hasta hoy en instituciones educativas desactualizadas (Lamelas, 2024).<sup>39</sup>

La educación impuesta uniformó culturas en favor del orden estatal. Para Spinoza, en cambio, debe ser una práctica colectiva que fortalezca la razón, el respeto y la participación ciudadana.

Por el contrario, el modelo estatal argentino combatió la diversidad, creando un «ciudadano ideal» que respondiera a los intereses del proyecto nacional y consolidando desigualdades al excluir identidades culturales no alineadas con el discurso hegemónico.

## Conclusiones

La revisión de nuestra historia común siempre trae consigo sorpresas y aprendizajes que nos permiten revalorizar tanto individual como colectivamente. Para quienes como Martín Fierro provenimos de una frontera marginada en el interior del país, la nación es otra cosa que el imaginario construido pedagógicamente. Puede ser pensada a partir del *demos*, en el sentido de Rancière.<sup>40</sup> Es decir, como aquello que surge de una distorsión inherente, una disputa que pone en cuestión el orden social supuesto al demandar *la parte de los que no tienen parte*, es decir, de los excluidos que, al ser reconocidos, reclaman su lugar, alterando el orden social preexistente (Kronzonas, 2020).<sup>41</sup>

Nuestro cuerpo político aún está en proceso de alcanzar aquella institucionalidad en la que derecho y poder de la multitud coinciden, como señala Spinoza en su filosofía política, porque todavía estamos en busca de la verdadera libertad que, en la práctica, parece ser un mero estado sensitivo. Hernández (1977, p. 251) expresa:

---

39 Lamelas, G. A. (2024). A 140 años de la sanción de la Ley 1420: Significantes en disputa. *Revista Alfilo*. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

40 Rancière, J. (1996). *El desacuerdo: Política y filosofía*. Nueva Visión.

41 Kronzonas, D. (2020). La política como manifestación de la parte de los sin arte: Reflexiones en torno a la propuesta de Jacques Rancière, *BROQUEL*, 14 de octubre de 2020b. Disponible en: <https://broquel.ptn.gob.ar/2020/10/14/la-manifestacion-de-la-parte-de-los-sin-parte/>

Los hermanos sean unidos  
porque esa es la ley primera;  
tengan unión verdadera  
en cualquier tiempo que sea,  
porque si entre ellos pelean  
los devoraran los de ajuera.

## Referencias bibliográficas

- Alarcón, L. R. (2015). Dos conceptos de libertad y dos conceptos de responsabilidad en Spinoza. *Revista Diánoia* vol. 60 N° 75. [https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-24502015000200105](https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-24502015000200105)
- Cárdenas, G. R. (2022). Spinoza y el republicanismo: el problema de la libertad. *Postdata*, 27(1). [https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1851-96012022000100008](https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-96012022000100008)
- Cicerone, D. A. (2018). La categoría de cuerpo en la Ética de Baruch Spinoza: Interpretaciones metafísicas y éticas. *Revista Andamios* vol.15 N° 37. [https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1870-00632018000200283](https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632018000200283)
- De la Fuente, A. (2016). ‘Civilización y barbarie’: fuentes para una nueva explicación del *Facundo*. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, (44), 135–179. Universidad de Buenos Aires.
- <https://revistas.uba.ar/index.php/boletin/article/view/17086>
- Hernández, J. (1977). *Martín Fierro*. Carballeira Garrido. (Obra original publicada en 1894).
- Kronzonas, D. E. (2020). La política como manifestación de la parte de los sin arte: Reflexiones en torno a la propuesta de Jacques Rancière. *BROQUEL*. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/broquel/article/view/29678>

- \_\_\_\_\_, (2022). Estado y democracia spinoziana. *BROQUEL*. <https://broquel.ptn.gob.ar/2022/07/12/estado-y-democracia-spinoziana/>
- Lamelas, G. A. (2024). A 140 años de la sanción de la Ley 1420: Significantes en disputa. *Alfilo*. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba. <https://ffyh.unc.edu.ar/alfilo/a-140-anos-de-la-sancion-de-la-ley-1420-significantes-en-disputa/>
- Masci, M. O. (2008). Spinoza y el conocimiento problemático de las pasiones. *Revista Eidos* N° 9 Barranquilla. [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1692-88572008000200012](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1692-88572008000200012)
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo: Política y filosofía*. Nueva Visión.
- Romero, J. L. (1965). *Breve historia de la Argentina*. Bs. As.: FCE.
- Rosales, M. (2024). La inocencia de la multitud. Condena a muerte y salvación del pueblo: entre el absurdo y la barbarie. En B. C. Akal, Z. E. Antalyali y M. Rosales (Comps.) *¿Qué le dice Spinoza al jurista?* [Trads. B. C. Akal y M. Rosales]. Villa María: EDUVIM, (pp. 101–113).
- Spinoza, B. (2011). Ética demostrada según el orden geométrico. Madrid: Alianza.
- Tejeda Gómez, M. (2007). *Spinoza y la concepción de la política como potencia*. Revista Internacional de Filosofía, pp. 142–150.
- Tejeda Gómez, M. (2015). *Política y pasiones desde una perspectiva spinoziana*. Universitat de Barcelona, Barcelona, España., pp. 245-260.
- Vacarezza, N. L. (2010). Aportes de Spinoza para reflexionar acerca de la vida corporal del género, las mujeres y el feminismo. *A Parte Rei: Revista de Filosofía*, (71), 1–10. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/191033>

## **Obediencia y temor de la multitud argentina en la Guerra de Malvinas**

*Pilar Zárate (Universidad Siglo 21)*

A partir de este ensayo se busca analizar cómo el último gobierno de facto, valiéndose de la manipulación de las pasiones de la multitud argentina, logró controlar el consentimiento ciudadano durante la Guerra de Malvinas, con la finalidad de perpetuarse en el poder. Desde una perspectiva política y filosófica spinoziana se indaga cómo fueron utilizadas las estrategias propagandísticas durante la dictadura a efectos de influir en las emociones colectivas.

Baruch Spinoza postula que, tanto en el estado de naturaleza como en el político, el individuo actúa según las leyes de su propia naturaleza y vela por su propia utilidad, guiando sus acciones por el miedo y la esperanza. Si bien estas dos pasiones pueden impulsar a los individuos a conformar un cuerpo político, lo que distingue a un Estado bien constituido es que los ciudadanos comparten la garantía de seguridad común sin perder su capacidad de juicio. Desde esta perspectiva, se puede afirmar que el gobierno argentino de facto, originado en el golpe de Estado del 24 de marzo de 1976, anuló toda garantía de seguridad y desvirtuó el proceso de for-

mación de juicio propio en la ciudadanía por el sometimiento a un juicio externo, eliminando las bases racionales del común decreto de la sociedad.

Sin embargo, como indica Spinoza, la imposición de creencias contrarias a la naturaleza de la ciudadanía, sustentadas únicamente en la coerción, genera resistencia en lugar de cohesión. Si bien los súbditos dependen jurídicamente de la sociedad, existen límites a tal dependencia. Ningún Estado puede inducir a sus súbditos a adoptar creencias o sentimientos profundamente contrarios a su virtud ya que estos no pueden ser respaldados mediante premios o amenazas sin consecuencias para su propia legitimidad. En este sentido, una sostenida dinámica de resistencia que fue ganando lugar en los ánimos de la multitud argentina durante los oscuros años de la última dictadura repercutió finalmente en el desgaste del poderío militar que, para contrarrestarla, el día 2 de abril de 1982 recurrió a la guerra contra un enemigo externo —Gran Bretaña— apelando a una narrativa nacionalista impulsada a través de la censura y la manipulación informativa.

Pero la utilización de estrategias propagandísticas para sembrar el miedo e instalar un nacionalismo exacerbado sólo logró profundizar el quiebre en las bases racionales del Estado. Spinoza sostiene que la razón orienta a las personas a buscar la paz y el respeto de los derechos comunes, en contraposición a la sumisión irracional a un poder opresivo. Sin embargo, el régimen argentino traicionó esta lógica aprovechándose del miedo y del nacionalismo para controlar las pasiones y consolidar su poder. La censura ejercida sobre los medios independientes y la manipulación del discurso público generaron una realidad alterna que justificaba la guerra, a costa de la libertad individual y de los derechos cívicos.

La construcción de un enemigo externo le sirvió al gobierno militar como estrategia para desviar la atención de los problemas internos, cada vez más alarmantes, y unificar a la multitud, para decirlo en términos spinozianos, en torno al anhelo de vengar un mismo daño. Sin embargo, esto contribuyó al desgaste del gobierno militar y evidenció su incapacidad para resolver los problemas estructurales del país.

Spinoza<sup>42</sup> (1986, p. 145) plantea que la búsqueda de honor y gloria constituye un enorme incentivo para el accionar virtuoso de las personas. Esta tendencia natural hacia el deseo de gloria, reconocimiento y honor fue desvirtuada y aprovechada por el régimen militar. Así por ejemplo, el

---

42 Spinoza, B. (1986). *Tratado Político*. Madrid: Alianza.

impulso virtuoso de los jóvenes conscriptos fue instrumentalizado para facilitar la aceptación voluntaria de combatir en la guerra y justificar su participación como un acto heroico.

Pero como señala el filósofo, más allá del recurso al miedo o a la esperanza, el poder político puede apelar a diversos mecanismos que permiten influir en el comportamiento de la ciudadanía. El gobierno militar argentino recurrió a una diversidad de medios para movilizar a la población y justificar la guerra, como la propaganda nacionalista con sesgo militarista, orientada a despertar sentimientos de orgullo y patriotismo, inspirados en el anhelo de vengar un daño infligido por la potencia exterior en el pasado.

La construcción de una identidad herida y la búsqueda de redención fue aprovechada por el gobierno de facto para vincular la recuperación de las Islas Malvinas con la reivindicación de la grandeza perdida. La política exterior del régimen militar se caracterizó por un nacionalismo expansivo que, en el contexto del declive argentino<sup>43</sup> en la esfera internacional, se enfocó en el reposicionamiento del país frente a la región y el mundo, una ambición reflejada en las declaraciones de la Comisión Rattenbach.

Así surgió la narrativa del «poder desmembrado» o de la «Argentina fantástica»<sup>44</sup> que predominó durante la década de 1960, visiones ambas que resaltaban un proceso de «desmembramiento» en detrimento de la gran extensión del territorio argentino lograda a partir de la independencia, y deteriorada por acción de los Estados vecinos y poderes extrarregionales (Lacoste, 2003).<sup>45</sup> Estas concepciones teóricas sobre la posición del País en el contexto internacional, difundidas y reforzadas a través de la educación primaria y secundaria, sirvieron a los líderes militares para vincular las perdidas territoriales con la supervivencia del Estado, y justificar la Guerra de Malvinas.

---

43 Cabe destacar, en este aspecto que, entre 1960 y 1980 Argentina pasó de ocupar el octavo puesto entre las economías más grandes del mundo a situarse en el vigésimo segundo lugar.

44 Desde este punto de vista, Argentina habría sido una gran potencia si hubiera mantenido los territorios actuales de Perú, Bolivia, Paraguay, Uruguay y una gran parte de Chile, que pertenecieron al Virreinato del Río de la Plata (1776-1814), cuya capital era Buenos Aires (Palermo, 2007).

45 Lacoste, P. (2003). *La Imagen del otro en las Relaciones Internacionales de la Argentina y Chile 1534-el año 2000*. Buenos Aires: Fondo Cultura Económico.

Este marco conceptual, ya profundamente arraigado hacia la década del 80', reforzó la imagen de Malvinas como parte del territorio *amputado* de Argentina y fortaleció provisoriamente al gobierno de facto, que se encargó de remarcar constantemente a través de los medios de comunicación masiva la necesidad de recuperar las islas para poder *completar* la Nación (como si se tratase de rescatar una pieza de puzzle escamoteada).

Tal argumento prosperó, precisamente, por su anclaje en dos datos histórico-sociales reales: la marcada declinación a nivel internacional del país y el sentimiento de pérdida por el territorio apropiado por Gran Bretaña el 3 de enero de 1833. Este sentimiento, alentado durante décadas por una pedagogía nacionalista, facilitó que el liderazgo militar - basado en el uso de la fuerza- condujera a todo el cuerpo político a la guerra (Schenoni, Braniff, Battaglino, 2021).<sup>46</sup>

El influjo de esta imagen inculcada de país amputado puede constatarse en elementos de la cultura popular, por ejemplo, himnos de la época, canciones, literatura y logos entre otros. Una de las expresiones más difundidas por los medios utiliza metáforas que refuerzan la idea de un cuerpo desmembrado para referirse a Malvinas. Allí, las islas son evocadas, alternativamente, como una «hermanita perdida»<sup>47</sup> y como «tierra cautiva», lo que en el imaginario colectivo podría incluso vincularse con otra cautividad pasada ligada a uno de los principales *enemigos internos* del poder en la etapa de constitución del Estado Argentino, el indio y sus malones, fomentando así el fantasma de una doble cautividad que incita a tomar venganza por el daño causado.

La Guerra de Malvinas representa entonces un ejemplo emblemático del impacto de la ideología en la dirección de la política exterior durante el último gobierno de facto en Argentina. Esta ideología se caracterizó por un ultranacionalismo que buscó su justificación tanto en el ámbito doméstico como en el internacional. El nacionalismo territorial, bajo el lema de «salvar la Nación» —completándola— y reforzando mitos compartidos

46 Schenoni, L., Braniff, S. y Battaglino, J. (2021). ¿Fue la crisis de Malvinas una guerra de distracción? Una reinterpretación del declive argentino a través de la teoría prospectiva. Universidad de la Defensa Nacional. Recuperado de <https://www.undef.edu.ar/libros/wp-content/uploads/2022/02/5.-SCHENONI-BRANIFF-BATTAGLINO.pdf>

47 Canción Hermanita Perdida <https://www.youtube.com/watch?v=KZ909zjAB1I> o [https://www.cmtv.com.ar/discos\\_letras/letra.php?bnid=1544&banda=Los\\_Chalchaleiros&DS\\_DS=4483&tmid=57174&tema=LA\\_HERMANITA\\_PERDIDA](https://www.cmtv.com.ar/discos_letras/letra.php?bnid=1544&banda=Los_Chalchaleiros&DS_DS=4483&tmid=57174&tema=LA_HERMANITA_PERDIDA)

—como el de «Argentina potencia»—, buscó legitimar el desembarco en las Islas. Sin embargo, la fuerza de estos argumentos radicaba más en la construcción ideológica que en la realidad geopolítica. A través de la propaganda, el régimen presentó a Gran Bretaña como amenaza existencial, movilizando una guerra que no reflejaba de manera fidedigna el panorama internacional del momento.

De acuerdo con Spinoza, lo que denominamos ideología sería una forma de superstición<sup>48</sup> utilizada para justificar el despotismo, la opresión y la represión de la libertad de expresión. Este instrumento, vinculado a una visión teleológica de la existencia, resulta peligroso en cuanto, unido a la imaginación y las emociones, afecta el rol del entendimiento. La afectación política de las emociones, creencias y prácticas sirve para imponer una única y dogmática visión sobre la realidad, lo que desincentiva el pensamiento crítico y fomenta, en contrapartida, una obediencia ciega. La relación afectiva entre la multitud y las Islas durante la Guerra de Malvinas, exacerbada por la propaganda del régimen, llevó a la construcción de una imagen rígida y finalista de la identidad nacional.

Otro recurso central de los regímenes despóticos, según muestra Spinoza, es el secreto en la toma de decisiones políticas. Este fue utilizado por los militares para ocultar información auténtica sobre la viabilidad y consecuencias de la guerra de Malvinas, procediendo en relación al conflicto exterior de igual modo que a nivel interior con las violaciones de los derechos humanos, negación y desinformación mediante. De esta manera el gobierno militar se aseguró poder manipular unilateral y arbitrariamente la opinión pública y el consentimiento de la multitud.

Por otra parte, el poder absoluto concentrado en unos pocos les permitía mantener el control y reprimir cualquier disidencia. La censura a toda oposición y la persecución a los disidentes socavó la libertad de las personas, impedidos de acceder a información sobre las acciones de sus gobernantes. Esta situación se asemeja a lo planteado por Spinoza<sup>49</sup> (1986, p. 160) sobre los perversos secretos que mantienen los tiranos de la sociedad,

---

48 Cápona González, D. (2021). «No hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición»: La política de la superstición en Spinoza. *Las Torres de Luca. Revista Internacional de Filosofía Política*. Recuperado de: <https://revistas.ucm.es/index.php/LTDL/article/view/74915/pdf>

49 Spinoza, B., *Op. cit.*, cap. VII, par. 29, p.160.

lo que, si bien puede agilizar la toma de decisión sume a la multitud en la más severa esclavitud.

Spinoza<sup>50</sup> (1986, p. 119) plantea que el mejor Estado es aquel compuesto por una multitud libre que, al unir sus potencias, crea una institucionalidad que refleja su poder colectivo. En este Estado, el poder y el derecho concuerdan.<sup>51</sup> Pero en el caso del último gobierno de facto, este modelo se encuentra lejos de ser emulado, en tanto las libertades individuales fueron suprimidas y el poder quedó concentrado en pocas manos. La dictadura refleja un distanciamiento extremo de la posibilidad de construir una institucionalidad acorde con la potencia de la multitud libre. El anhelo democrático, expresado en la aspiración republicana de los cuerpos políticos en coherencia con el ideal spinoziano, fue obturado por el gobierno de facto, que suprimió toda posibilidad de aspiración democrática para una sociedad libre y justa.

Además, la tesis de la guerra de distracción —que plantea que la guerra fue un último intento desesperado por parte del régimen para mantenerse en el poder—, y la tesis del error de cálculo<sup>52</sup>, —que remite a la subestimación hacia las respuestas británica y estadounidense—, evidencian una clara acumulación de errores estratégicos. La combinación de estos factores condujo a una guerra no planificada adecuadamente, sino más bien a un acto desesperado del gobierno militar por mantenerse en el poder. Se corrobora así la advertencia de Spinoza en cuanto que un Estado mal constituido tiende a la violación de las leyes y, por lo mismo, queda sujeto a la continua amenaza de conflictos internos y externos.

Durante la guerra de Malvinas, justificada desde un nacionalismo basado en el temor reactualizado al invasor extranjero y en el deseo de vengar lo que se interpretaba como un mismo daño histórico infligido al cuerpo

---

50 Spinoza, B. *Ibid.* cap. V, par. 2, p. 119.

51 Rosales, M. (2024). La inocencia de la multitud. Condena a muerte y Salvación del pueblo: entre el absurdo y la barbarie (pp. 101-113) en ¿Qué le dice Spinoza al jurista?, Akal, B. Cemal, Antalyali, Z. Efe, Rosales, Marcela (comps.), [Trads. Akal, B. Cemal y Rosales, Marcela], Villa María: EDUVIM.

52 Según esa interpretación los militares consideraron que la descolonización británica los favorecería en la reincorporación de Malvinas. Sin embargo, las negociaciones con Gran Bretaña se estancaron bajo el gobierno conservador de Margaret Thatcher. Además se confiaba en la postura neutral que Estados Unidos mantendría, lo que resultó ser una expectativa errónea.

colectivo, el gobierno de facto logró subvertir el fin mismo del Estado político. En vez de apelar a la paz y seguridad de la vida, la guerra y el terror de Estado marcaron este período en Argentina, caracterizado por la mala constitución del cuerpo político.

Queda claro, como sostiene Spinoza, que donde el estado político no difiere del natural es porque las leyes son constantemente violadas y existe probabilidad de guerra continua. El filósofo sostiene que la responsabilidad debe ser atribuida a la mala constitución del Estado y no a los súbditos. Estos no nacen civilizados, sino que se hacen; por lo tanto, son las instituciones políticas son las que juegan un papel determinante en el comportamiento de la ciudadanía y en proporcionar su bienestar y armonía social.

Al ser conscientes de los peligros y pérdidas que conlleva la guerra, la ciudadanía, en defensa de sus propios intereses, tenderá a favorecer a la paz.

Para perdurar en el tiempo, un Estado debe valerse de elementos democráticos y criterios de representatividad. Al quedar evidenciada su incapacidad para velar por la *salus populi*, el gobierno dictatorial, perdió progresivamente la capacidad de mantenerse en el poder<sup>53</sup> pues, como afirma Spinoza, el Estado más libre es aquel en el que los súbditos obedecen a mandatos dirigidos a cumplir su propia utilidad. La situación de Argentina durante el gobierno de facto fue la de un Estado guiado por los intereses del poder al mando, y no por la seguridad del pueblo argentino, esclavizado por órdenes que no representaban de modo alguno sus intereses.

De esta manera, el caso de la Guerra de Malvinas demuestra cómo los regímenes autoritarios usan el poder para manipular a las masas, desvirtuando el significado de la paz que, como explica Spinoza,<sup>54</sup> no consiste en la mera ausencia de guerra, sino en la unión de los ánimos o concordia en la que se funda una sociedad política sana. Este análisis revela, a través de la lente de Spinoza, que un Estado que emplea el temor y la opresión para mantener el control contradice la razón y vulnera los principios de una democracia legítima. La comprensión de la teoría de Spinoza, aplicada al caso Malvinas, permite reflexionar sobre la importancia de fomentar una educación cívica crítica y la libertad de expresión para evitar la repetición de tales errores, construyendo sociedades democráticas justas, basadas en la razón y el respeto mutuo.

---

53 Spinoza, B., *Tratado Teológico Político*, cap. XVII.

54 Spinoza, B., *Tratado Político*, cap. VI, par. 4.

## **Referencias bibliográficas**

- Rosales, M. (2024). La inocencia de la multitud. Condena a muerte y Salvación del pueblo: entre el absurdo y la barbarie. En Akal, C. B., Antalyali, E. y Rosales, M. (2024). ¿Qué le dice Spinoza al jurista? (pp. 101-113). Villa María: Eduvim.
- Cápona González, D. (2021). *“No hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición”*: *La política de la superstición en Spinoza*. Las Torres de Luca. Revista Internacional de Filosofía Política. Recuperado de: <https://revistas.ucm.es/index.php/LTDL/article/view/74915/pdf>
- Fisicaro, E. (2 de abril de 2012). *Hermanita Perdida - Suma Paz - (Atahualpa Yupanqui-Ariel Ramirez)*. Recuperado de: [https://www.cmtv.com.ar/discos\\_letras/letra.php?bnid=1544&banda=Los\\_Chalchaleros&DS\\_DS=4483&tmid=57174&tema=LA\\_HERMANITA\\_PERDIDA](https://www.cmtv.com.ar/discos_letras/letra.php?bnid=1544&banda=Los_Chalchaleros&DS_DS=4483&tmid=57174&tema=LA_HERMANITA_PERDIDA)
- Lacoste, P. (2003). *La Imagen del otro en las Relaciones Internacionales de la Argentina y Chile 1534 - el año 2000*. Buenos Aires: Fondo Cultura Económico.
- Schenoni, L., Braniff, S. y Battaglino, J. (2021). ¿Fue la crisis de Malvinas una guerra de distracción? Una reinterpretación del declive argentino a través de la teoría prospectiva. Universidad de la Defensa Nacional. Recuperado de: <https://www.undef.edu.ar/libros/wp-content/uploads/2022/02/5.-SCHENONI-BRANIFF-BATTAGLINO.pdf>
- Spinoza, B. (1986). *Tratado Político*. Ed. Alianza, Madrid.
- Spinoza, B. (2003). *Tratado Teológico Político*. Buenos Aires: Ediciones Libertador.

# Si Lenin hubiera sido Spinozeano

*Cristina Pósleman (Universidad Nacional de San Juan)*

«Los revolucionarios a menudo olvidan,  
o no les gusta reconocer, que se quiere  
y se hace la revolución por deseo, no por deber»  
Gilles Deleuze y Félix Guattari  
*El Antiedipo.*

## 1. Sobre otro epígrafe

Me consta que es un tema muy abordado en los escenarios spinozeanos, que Toni Negri se refirió varias veces a un Lenin ideal a propósito de su lectura de Spinoza,<sup>55</sup> que muchos y muchas de ustedes han escrito recurren-

55 En una entrevista realizada en 2019, Toni Negri dice lo siguiente: «En Spinoza, en las páginas del *Tratado teológico político* en las que descubre a Cristo como el último de los profetas, hay un deseo de lo que deberíamos llamar un ‘Lenin ideal’, que combina el poder del amor con la evidencia ontológica de una cooperación productiva siempre más cercana a toda la humanidad, el impetuoso acontecimiento de su manifestación y la

temente sobre Spinoza, la libertad y la revolución, y que particularmente Diego Tatián ha escrito sobre Spinoza y la literatura judía,<sup>56</sup> tema que voy a rozar en esta oportunidad. Lo que yo intento hacer ahora es retratar un Lenin spinoziano con materiales extraídos de algunos textos de Deleuze y Guattari en particular, específicamente de un epígrafe. Y por supuesto deseo nutrir estas ideas que están en proceso, en el intercambio con ustedes.

Gilles Deleuze elige una cita del escritor norteamericano hijo de rusos judíos Bernard Malamud, de la novela que se llama *El reparador*, de 1966, traducida también como *El hombre de Kiev* (1982). Deleuze elige esta cita para incluir en la primera página de su *Spinoza filosofía práctica* (1969), publicado a finales de los años sesenta, que es una especie de complemento de su tesis doctoral. Sólo tres años median entre esta novela *El reparador* y *Spinoza. Filosofía Práctica*. Deleuze conoce la literatura en inglés, y mucho tiene que ver con esto un dato de color: su esposa Fanny la enseña.

El protagonista de la novela *El reparador*, Yakov Bok, es un obrero ruso judío que es acusado injustamente por la justicia zarista, por el crimen de un niño cristiano. En la escena del fragmento que comarto, el juez interroga al acusado. Dice así (he modificado el español para hacerlo más audible o soportable, digerible):

—Dígame qué lo llevó a leer a Spinoza. ¿Fue porque era judío?

—No, Vuestra Merced, ni siquiera sabía que lo fuera cuando di con su libro. Y, por otra parte, si ha leído la historia de su vida, habrá advertido cuán poco se le quería en la sinagoga. Encontré el volumen en un puesto de la ciudad vecina; le pagué un kopek, avergonzándome en un principio por derrochar un dinero tan duro de ganar. Más tarde leí unas páginas, y después he continuado como si una ráfaga de viento me empujase por la espalda. No lo he comprendido enteramente, ya se lo he dicho, pero, cuando se abordan ideas como éstas, es como si se cabalgara sobre la escoba de una bruja. Ya no era el mismo hombre...

---

alegría actual del vivir en común» (Sztulwark, 2019).

56 Me refiero a los artículos de 2015 y 2024 incluidos en las referencias bibliográficas.

—¿Querría explicarme qué significación encuentra a la obra de Spinoza? En otras palabras, si es una filosofía, ¿en qué consiste?

—No es fácil decirlo. Conforme a los asuntos tratados en los distintos capítulos, y aunque todo se componga subterráneamente, el libro significa cosas diferentes. Pero creo que significa, sobre todo, que Spinoza quiso hacer de sí mismo un hombre libre -tan libre como era posible, teniendo en cuenta su filosofía, si comprende lo que quiero decir y esto llevando hasta el fin sus pensamientos y enlazando todos los elementos entre sí, si Vuestra Merced tiene a bien excusarme este galimatías.

—No es mala forma de abordar el problema. Por el hombre más que por su obra. Pero... (Deleuze, 2004, p. 9).

Hasta ahí comparte Deleuze. Me detengo en estos personajes: el acusado y el filósofo, uno dentro de otro, no estando segura cuál dentro de cuál. Por supuesto que a parte está el juez que interroga. Dos judíos, el judío acusado por el zarismo de asesinar a un niño cristiano, y un filósofo de origen judío excomulgado de la sinagoga de Ámsterdam referido por el acusado. Pero en mi lectura está también Deleuze, de manera tal que lo que va a resultar es un canon a tres voces, al menos.

Hay allí un vínculo expreso, y como mínima dos conceptos que elijo explorar.

## 2. El problema de la libertad

El problema de la libertad trasunta el texto. Comienza modulándose con las palabras del reparador spinozeano. El personaje de Malamud no hace teoría o no se hace una gran pregunta sobre la libertad. ¿Qué es lo que hace? El escritor norteamericano Philipe Roth, por ejemplo, quien dedica varios textos a la obra de Malamud, considera que, más que una teoría sobre la libertad, el autor de *El reparador* «crea parábolas de desencanto maceradas en la gravedad de los más adustos filósofos» (Malamud, 2011, p. 166). Por mi parte, constando el efecto de la citación deleuziana, propon-

go como hipótesis que de esas parábolas salimos, no obstante, no habiendo cosechado indicaciones morales ni catastrofismos, sino algunas corazonadas filosóficas. Algo más que una escritura de reclamo o una crítica anti zarista, pienso en estas líneas, la libertad en boca del reparador spinozeano y de a poco el Spinoza deleuziano, como flechas lanzadas a un escenario que deberíamos componer. Entonces sigo un poco más.

El judío acusado no entiende mucho de lo que dice el filósofo, pero *presente* que Spinoza quiere ser un hombre libre. En lugar de responder con una interpretación, responde a la pregunta acerca de porqué Spinoza, que le hace el juez, contando que: al leerlo siente una ráfaga que lo empuja por detrás; que leerlo es como cabalgar en una escoba de bruja; hasta asegura ser otro hombre después de la lectura. Más que argumentos, la ráfaga, la bruja en la escoba, ser otro hombre, son figuras en fuga. Por eso, cuando el juez le hace la siguiente pregunta (aunque la pregunta no está incluida en la cita de Deleuze): «¿Existe esta libertad que usted describe... o bien no se puede ser libre sin libertad política?» (Malamud, 2007, p. 81-84), yo pregunto: ¿cómo hallar alguna respuesta a esa pregunta si Bok sólo nos facilita marcas de fuga? En todo caso necesitamos una lectura que nos remonte hacia una suerte de afuera del Spinoza y del Deleuze, lejos del podio swiftiano. Recuerdan el podio del *Cuento de un tonel*,<sup>57</sup> desde donde los filósofos lanzan las palabras a la gente que se solaza abajo tragándose las (Swift, 1979, p. 70). (Aunque a Spinoza no le gusta la sátira).

Entonces, hasta el momento lo que hace el personaje de Malamud se nos presenta como otra cosa distinta a un mandato exegético y que, según mi lectura, esto nos lleva a atender a una especie de deseo compartido –entre el autor, los personajes, Deleuze– que incluye en su composición, aparte de la libertad, a otro factor. El reparador lleva consigo el libro de Spinoza, no entiende lo que dice, pero se siente llevado.

### 3. Ráfagas de revolución

Tengamos en cuenta que la novela de Malamud está inspirada en un caso real. El caso Beilis, otro judío ruso trabajador de una fábrica de ladrillos que en 1911 es señalado por el juez del zarismo como autor del crimen ya mencionado. Malamud escribe *El reparador* cincuenta años después de

57 Swift, Jonathan (1979). *Cuento de un Tonel*, trad. Cristóbal Serra, Barcelona: Editorial Seix Barral.

este juicio. Por los años en los que transcurre el caso de Beilis ha ocurrido algo que remueve la atmósfera de la Rusia todavía convaleciente de la revolución de 1905 y del desastre de la guerra con Japón, donde de nuevo el espíritu de la revolución se va extendiendo de forma implacable, y donde surge un movimiento que juega un importante papel en el juicio de Beilis. Se trata de las Centurias Negras, un grupo embanderado en torno al fervor religioso, a la lealtad inquebrantable al zar y a la xenofobia y antisemitismo constitutivos. Entremedio, pivoteando el pulso de la lucha, está, nada más y nada menos que Lenin. Malamud le hace vitorear a Yakov Bok: ¡Viva la revolución!, pero eso no obsta para que este Lenin que se atisba, al menos y suficientemente en la cita de Malamud extraída por Deleuze, se nos ofrezca ya con contornos. Hay que retratarlo.

Lenin ya ha escrito varios textos fundamentales para el año del juicio. Tratándose de la libertad, entonces, en esa cita, imposible soslayar el *¿Qué hacer?* (2010)<sup>58</sup>, que comienza con un capítulo que se llama «Dogmatismo y libertad de crítica». Allí, como las/os lectoras/es de Lenin sabrán, el autor describe efusivamente una atmósfera plagada de grupos que se han levantado contra el zarismo. Y se pregunta sobre la libertad de crítica. Escribe:

Quien no cierre deliberadamente los ojos debe ver por fuerza que la nueva tendencia “crítica” surgida en el socialismo no es sino una nueva variedad de oportunismo. La libertad es una gran palabra; pero bajo la bandera de la libertad de industria se han hecho las guerras más rapaces, y bajo la bandera de la libertad de trabajo se ha expliado a los trabajadores. La misma falsedad intrínseca lleva implícito el empleo actual de la expresión «libertad de crítica» (Lenin, 2010, p. 20).

Es decir, hace falta apropiarse de esa idea de libertad y sabremos que eso significa, en son de retratar a este Lenin spinoziano, incluir la revolución en la tarea. Entonces, libertad y revolución, son los atractores en esta escena montada en la cita.

---

58 Lenin, Vladimir Illich (2010). *¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento*. Caracas: Ministra del Poder Popular para la Comunicación y la Información.

#### 4. Nuevas alianzas para una crítica afirmativa.

En la novela de Malamud, la revolución es un grito textual. Comparto una cita de muestra, que contiene otro momento de la interrogación por parte del juez al judío acusado injustamente, dice así:

-Donde no hay lucha por la libertad, no puede haber libertad. ¿Qué dice Spinoza? Si el Estado actúa de una manera que es contraria a la naturaleza humana, su destrucción constituye el mal menor. ¡Mueran los antisemitas! ¡Viva la revolución! ¡Viva la libertad! (Malamud, 2007, p. 326-327).

A parte de esta evidencia, lo que nutriría la explicación de la elección de esta cita por parte de Deleuze, es algo que ocurrirá tres años después de *Spinoza. Filosofía Práctica*. En 1972 aparece *El Antiedipo*, escrito con Guattari. Coincido con Jun Fujita Hirose y aplaudo la maestría con la que propone distinguir los contextos particulares que ocasionan los planteos de estos autores en las tres obras escritas en conjunto: *El Antiedipo*, *Mil Mesetas*, que se publica en 1980, y ¿Qué es la filosofía?, de 1991. Y recomiendo su lectura. Por lo que concierne a *El Antiedipo* en particular, coincido en que es la revolución rusa y no el mayo del 68 lo que late en ese escrito (Hirose, 2021, p. 26). Si es así, *El Antiedipo* sería una especie de máquina de reparación de las teorías sobre la revolución. Pero no es la reparación entendida como la restitución de un original. Porque las máquinas se estropean, y se estropean.

Evidentemente Deleuze ha estado explorando siempre categorías, enfoques, que le permitan correrse de la inercia de las lecturas estructuralistas althusserianas. O de lo que, junto a Guattari, consideran como lecturas tendientes a trazar un abismo ontológico y epistemológico entre el deseo y el interés. Para los autores de esta obra la economía libidinal no es menos objetiva que la economía política, y la política, no menos subjetiva que la libidinal, aunque ambas correspondan a dos modos de catexis (asignación de energía libidinal) diferentes de la misma realidad como realidad social. Como escriben: «Hay una catexis libidinal inconsciente de deseo que no coincide necesariamente con las catexis preconscientes de interés y que explica cómo éstas pueden estar perturbadas, pervertidas en “la más sombría organización”, por debajo de cualquier ideología» (Deleuze y Guattari, 2005, p. 356).

*El Antiedipo* se enfoca en el movimiento revolucionario de la Rusia de principios de siglo veinte, para asociarlo al orden preconsciente y consciente que sus autores ligan con el interés, pero específicamente elaborando una teoría del inconsciente. En otras palabras, Deleuze y Guattari examinan las luchas por el interés desde el punto de vista del deseo. Esto significa analizar cómo el proceso de producción de deseo se subsume a la dinámica causal del interés y, al mismo tiempo, cómo es posible que esto se invierta o perversifique, dando lugar a un corte (un corte de deseo en los encadenamientos causales de interés).

Permítanme una digresión. Atendamos al oficio: ¿será el reparador, en definitiva, una especie de adyuvante de cierta idea de revolución, y de libertad, o del vínculo entre ambas, que tiene que ver un con un arreglo de cuentas con la historia, con la necesidad de pulir las pautas de una crítica afirmativa?

Esto es lo que nos permite el Spinoza de Deleuze. Saben ustedes que el método deleuziano es la perversión exegética. Composición de personajes anómalos, que termina siendo la elaboración de un retrato de nuevos aliados. Porque, parafraseando a Lapoujade: en esta extralimitación los aliados ya no preexisten, hay que liberarlos de las fuerzas que pretenden descohesionarlos en su estado de potencia o virtualidad (2016, p. 19).

Entonces, veníamos en esta línea. En efecto, otra de las evidencias con las que Deleuze nos transfiere ese compromiso de retratar este Lenin spinozano, es a propósito de la referencia que hace del retrato del filósofo ataviado como Masaniello. Masaniello es un pescador napolitano que encabeza la rebelión napolitana de julio de 1647, en la cual el pueblo se rebela contra las cargas impositivas impuestas por el virreinato español. En *El Antiedipo*, es Spinoza así vestido quien opera esta inmanentización, si ustedes quieren, del deseo y el interés. Los autores están discutiendo la idea del deseo como carencia. Escriben algo así como:

Los revolucionarios, los artistas y los videntes se contentan con ser objetivos, nada más que objetivos en el sentido en que saben que el deseo abraza a la vida con una potencia productiva, y la reproduce de una forma tan intensa que tiene pocas carencias o necesidades (Deleuze y Guattari, 2005, p. 34).

Unos años después Deleuze, escribirá en el prólogo de *La Anomalía salvaje*, de Toni Negri:

Este es el sentido en el cual Negri propone una evolución en Spinoza: de una utopía progresista a un materialismo revolucionario. Negri ha sido, sin duda, el primero que ha conferido su pleno sentido filosófico a la anécdota según la cual Spinoza se había dibujado a sí mismo vestido de Masaniello, el revolucionario napolitano (Deleuze, 2007, p. 177).

Otro retrato servido a quien le fascinan. Un retrato que se conservará como intercesor de un Spinoza revolucionario que, como escribe Diego Tatián, «revela su sentido más profundo – su sentido revolucionario – a la existencia y a la experiencia de un simple trabajador manual, acosado por la superstición y la persecución religiosa y racial» (2024, p, 59).

Último párrafo como cierre. En todo caso este Lenin spinozeano, puede ser considerado: como el personaje conceptual que encarna hoy la crítica afirmativa, para decirlo rápido, e incluso como otro de los derrideanos bufones del logos civilizatorio. La misma tarea de retratarlo puede ser considerada como una forma de hacer crítica como ejercicio de reparación del pulso del devenir revolucionario, de ninguna manera en el sentido de curar la herida, sino de calibrarlo tanto fuera del mandato exegético del marxismo más inclinado a apostar por un colectivismo en clave de exclusivismo macro, como de la huida histérica hacia un silencio heroicista o martiricista todavía más alimentado por el yo. Podría ser algo así como cuando Negri palpa en el análisis crítico deleuziano el momento en que este se le revela como un dispositivo de activismo político en el que la enunciación del deseo es más que nada, según como yo leo esta indicación de Negri, es más decía, una invitación al encuentro de desertores anónimos, como para usar la expresión de Peter Pal Pelbart (2009, p. 50). En nuestro caso resultaría algo como un Lenin sentado, leyendo en una habitación que tiene el decorado de la escuela de Van den Ende, con las famosas uñas deleuzianas a la vista. Cada quien haga su propio retrato.

Se sabe que Deleuze antes de morir había expresado su deseo de dedicar un libro entero a Marx. Extrañamos ese texto. La enfermedad le impidió concretarlo. Pero nos queda su legado.

## **Referencias bibliográficas**

- Deleuze, Gilles (2004). *Spinoza. Filosofía práctica*. Tusquets Editores.
- Deleuze, Gilles (2007). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2005). *El Anti Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Editorial Paidós.
- Fujita Hirose, Jun (2021). *¿Cómo imponer un límite absoluto al capitalismo?* Tinta Limón.
- Lapoujade, David (2016). *Deleuze, los movimientos aberrantes*. Cactus,
- Malamud, Bernard (1982). *El hombre de Kiev*. Plaza & Janés S.A. Editores.
- Malamud, Bernard (2007). *El reparador*. Sexto Piso.
- Pal Pelbart, Peter (2009). *Filosofía de la deserción: nihilismo, locura y comunidad*. Tinta Limón.
- Sztulwark. Diego (2019). «Provocar el acontecimiento. Entrevista a Antonio Negri en ocasión del lanzamiento de *Spinoza ayer y hoy*, tercer y último volumen de su serie de ensayos». <https://editorialcactus.com.ar/blog/provocar-el-acontecimiento/>
- Tatián, Diego (2015). Estado común contra la devastación. Spinoza en tres relatos judío, *Cuadernos Espinozanos. Estudios sobre o século XVII*, 33, pp. 47-73.
- Tatián, Diego (2024). Lubianka Mandelstam, Bujarin, una novela y un poema. En Ricca, G., Brodsky, V., García, T. (Eds.), *Spinoza en las orillas: XVII Coloquio Internacional Spinoza* (pp. 18-27). UniRío Editora.
- Roth, Philip (2011). Retratos de Malamud. En *El oficio: un escritor, sus colegas y sus obras*. Editorial Seix Barral.

*II*

## **Democracia**

## **Nación y democratización. Memoria(s) y olvido(s) del cuerpo político**

*Marcela Rosales (UNC, Universidad Siglo 21)*

*Somos lo que fuiste, seremos lo que eres*  
Canción espartana

El olvido —incluso diría el error histórico— es un factor fundamental en la creación de una nación. [...] la esencia de una nación es que todos los individuos tengan muchas cosas en común y también que hayan olvidado muchas otras. Ningún ciudadano francés sabe si es borgoñés, alano, taifa o visigodo, y sin embargo, todos deben haber olvidado la masacre de San Bartolomé [...] Una nación es un alma [...] dos cosas, que en verdad no son más que una, [la] constituyen. Una yace en el pasado, la otra en el presente. Una es la posesión en común de un rico legado de recuerdos; la otra es el consentimiento actual, el deseo de vivir juntos, el deseo de perpetuar en forma

indivisa el valor de la herencia que hemos recibido (Renan, 2010, p. 25, 26 y 35).

Así se expresaba Ernest Renan en su ya clásico texto del año 1882 *¿Qué es una nación?* En esta conferencia el autor deja claro que la nación no se define por la lengua, la raza, la religión o el territorio que ocupa una población; más bien sintetiza pasado y presente mediante memoria, olvido y acuerdos compartidos. Respecto a esto último formula su declaración más conocida:

la nación presupone un pasado; sin embargo, se resume en el presente mediante un hecho tangible: el consentimiento. El deseo claramente expresado de continuar una vida en común. La existencia de una nación es —si me permiten la metáfora— un plebiscito diario, así como la existencia de un individuo es una afirmación perpetua de la vida (2010, p. 36).

Entre los estudiosos de los temas *nación* y *nacionalismo*, el recorte de esta cita suele concluir con mayor o menor énfasis en el término ‘plebiscito’, por las diversas connotaciones que implica para el estudio de las naciones como constructos de la modernidad.<sup>59</sup> Sin embargo, no es necesario forzar la interpretación para percibir que el acento de Renan como lector de Spinoza<sup>60</sup> está puesto en la relación entre la pervivencia del cuerpo colectivo que se reafirma de manera continua en un deseo compartido por lo común y el *conatus* por el que cada individuo persevera en la existencia.

Spinoza, por su parte, concibe el cuerpo político como una determinada composición de cuerpos o potencias que, mediante instituciones diseñadas para garantizar la paz y asegurar la vida, buscan preservar sus derechos comunes, esto es, su potencia colectiva para prosperar de manera duradera como una unidad autónoma de decisión y acción, en un contexto conformado por potencias similares con las cuales los dos modos básicos de interacción son la alianza de paz o la guerra (Spinoza, 2004, p. 116-118).

59 Cfr. Bhabha, H. (2010). DisemiNación. Tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna. En Bhabha, H. (Ed), *Nación y narración* (pp. 386-421). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

60 Cfr. Renan, E. (1882). Spinoza:1677, and 1877. En Knight, W. (Edit.) *Spinoza; Four Essays* (pp. 145-184). London: Williams and Norgate.

Pero la paz, nos aclara en el *Tratado Político*,<sup>61</sup> no es la mera ausencia de guerra, sino una virtud ligada a la obediencia, entendida como voluntad constante de respetar el común decreto de la sociedad o de las sociedades en el caso de las alianzas. Y la vida que se busca asegurar, no es sólo la biológica sino la que se define por «la razón, verdadera virtud [...] del alma» (Spinoza, 2004, p. 128).<sup>62</sup> Es decir que el deseo de una vida en común, del que habla Renan, para Spinoza no puede sostenerse sin una constitución del cuerpo político orientada a lograr lo que él denomina *esse sui juris*, la autonomía individual y colectiva.<sup>63</sup>

Ahora bien, dada la naturaleza de los seres humanos, afectiva a la parte racional, Spinoza (2004, p. 240) afirma que «si algún Estado puede ser eterno, necesariamente será aquel cuyos derechos, una vez correctamente establecidos, se mantienen incólumes», pero esto sólo será posible si son defendidos tanto por «la razón como por el común afecto de los hombres. De lo contrario —agrega— si solo se apoyan en la ayuda de la razón, resultan ineficaces y fácilmente vencidos». De allí la importancia que Spinoza otorga a la necesidad de lograr el respaldo afectivo que opera como amalgama de las instituciones cohesionando el cuerpo social.

En ambos tratados el filósofo detalla una diversidad de medidas destinadas a fortalecer la estructura institucional para evitar que los ciudadanos *anhelen las costumbres extranjeras o sientan hastío por las patrias*, enfatizando la importancia de tomar en cuenta *el lugar y la idiosincrasia del pueblo* a la hora de implementarlas. Se trata, dice Spinoza (2004, p. 238), de «poner tales fundamentos del Estado, que de ahí se siga, no que la mayoría procure vivir sabiamente (pues esto es imposible), sino que se guíe por aquellos sentimientos que llevan consigo la mayor utilidad del Estado».

Con esta introducción, y en el marco del lema «Democracia-Despotismo-Memoria», me propongo a continuación desarrollar dos comentarios que darán forma y cierre provvisorio a esta presentación, cuyo propósito es

61 Cfr. Spinoza, B. (2004). *Tratado Político* (en adelante, TP). Madrid: Alianza.

62 «La paz no consiste en la privación de la guerra, sino en la unión de los ánimos o concordia» (p. 133).

63 Para una interpretación sobre la relación que establece Spinoza entre *esse sui juris* y *alterius juris* en el marco de la ciencia política comprendida dentro del tercer género de conocimiento, cfr. Cristofolini, P. *Esse sui juris y Ciencia Política*. En Akal, C. B., Antalyali, E. y Rosales, M. (2024). ¿Qué le dice Spinoza al jurista? (pp. 115-140). Villa María: Eduvim.

indagar qué relaciones nos permite establecer la filosofía de Spinoza entre estos conceptos y el de «nación», atendiendo a lo planteado por Renan.

### **Primer comentario: *natio, democracia, salus populi***

Spinoza (2003, p. 378), dos siglos antes que Renan, había sostenido en el *Tratado Teológico-Político*<sup>64</sup> que no es la naturaleza quien *crea las naciones, sino los individuos*, las cuales se diferencian por *la diversidad de lenguas, leyes y costumbres practicadas*, debiéndose sólo a las dos últimas —esto es, normas instituidas y prácticas sociales— la causa de que «cada nación tenga un *talante* especial, una situación particular [y] unos prejuicios propios». Elementos que Spinoza reconstruye minuciosamente a través de la historia política de la nación hebrea contenida en el Antiguo Testamento, sin dejar por esto de referirse también a otras, como Holanda, China y Japón.

En cambio en el *TP* menciona expresamente el término *nación* en dos oportunidades. La primera mención se encuentra en el capítulo sobre la aristocracia descentralizada, donde *natio* refiere a una comunidad de origen y lengua entre pobladores de ciudades en una misma provincia o región del Estado (Spinoza, 2004, p. 228), y la segunda, en el capítulo sobre la democracia donde utiliza el plural *naciones* a la manera del *TTP*, como sinónimo de comunidades políticamente organizadas (Spinoza, 2004, p. 247).

Se puede decir entonces que están presentes en ambas obras, al menos en su enunciación básica, los dos conceptos sobre los que más tarde ilustrados y románticos disputarán concepciones divergentes (de consecuencias duraderas) sobre el Estado, que afectarán el decurso contemporáneo de la democracia: la nación jurídico-política y la nación político-cultural. ¿Pero qué relación puede leerse en Spinoza entre la nación, la democracia y el fin del Estado?

En el capítulo sobre la aristocracia centralizada, Spinoza retoma del *TTP* su postulado sobre la democracia como la forma más *natural y próxima a la libertad del individuo*<sup>65</sup> para redescribirla en clave de hipótesis histórica como la constitución originaria, si es que no de todos al menos de muchos Estados (Spinoza, 2004, p. 190). El propósito es explicar su deriva

<sup>64</sup> Spinoza, B. (2003). *Tratado Teológico-Político* (en adelante, *TTP*). Madrid: Alianza.

<sup>65</sup> *TTP*, XVI y XVII.

aristocrática y, eventualmente, monárquica —atribuida a la previsible lucha entre facciones—, por vía de criterios jurídico-políticos excluyentes vinculados a la *natio*.

Spinoza conjetura que frente a la afluencia de extranjeros, los descendientes de la multitud fundadora habrían introducido mecanismos institucionales de clausura para preservar las supremas potestades que originalmente residían en el conjunto de la sociedad. De este modo, aunque los extranjeros tras sucesivas generaciones procuraran integrarse a la nación adoptando sus costumbres, lengua y leyes, su origen otro aún podría ser diferenciado por la exclusión de los asuntos públicos.

El problema de este cierre es que los derechos comunes de la multitud se convierten en privilegios de unos pocos o peor aún del Uno, con lo cual la constitución del cuerpo político se desnaturaliza conduciendo más pronto que tarde a su propia destrucción, puesto que el fin natural de la asociación humana no es el solo beneficio de los gobernantes, con la soledad que esto conlleva para la ciudadanía, sino según Spinoza preservar la *salus populi*.

De allí entonces la necesidad de incluir en la constitución de ambos Estados (aristocráticos y monárquicos) instituciones que los democratizan asegurando la mayor participación posible de la ciudadanía en el gobierno,<sup>66</sup> esto es, la práctica efectiva de su libertad, de manera tal que el poder del gobernante «se determine por el solo poder de la multitud» (Spinoza, 2004, p. 179).

Sin embargo, curiosamente, la segunda mención del término ‘nación’ en el último e inconcluso capítulo sobre la democracia va unida a un nuevo criterio de exclusión política que Spinoza agrega a otros ya mencionados en capítulos anteriores. Allí, sostiene que la ausencia de ejemplos históricos sobre gobiernos de mujeres, *entre tantas y tan diversas naciones*, es prueba suficiente de que ellas no poseen por naturaleza el mismo derecho que los hombres.<sup>67</sup>

No analizaré aquí, como en trabajos anteriores,<sup>68</sup> tales criterios de exclusión porque en esta ocasión quisiera más bien conjeturar que estas

66 Cfr. Balibar, É. (2011). *Spinoza y la política*. Buenos Aires: Prometeo.

67 Spinoza (2004, p. 246-7) afirma que las mujeres carecen de «igual fortaleza de ánimo e ingenio» que los hombres.

68 Una lectura sobre el *factum loquendi* y otros criterios de exclusión en las teorías políticas de Spinoza, Hobbes y otros teóricos modernos, en Rosales, M. (2020). *Spinoza-Ho-*

clausuras que la multitud opera sobre sí misma pueden ser comprendidas como el resultado de ciertas afecciones del cuerpo colectivo, sostenidas y reafirmadas en el tiempo a través de narrativas basadas en determinadas memorias y olvidos que ponen en evidencia la tensión acaso irresoluble entre el proceso de homogeneización y consolidación de una nación —por un lado—, y el proceso de democratización de las instituciones, necesario para la pervivencia del cuerpo político —por otro—.

En este sentido, podríamos suponer que es bajo el influjo de tales afecciones que Spinoza se priva en aquel capítulo inconcluso de atribuir la causa de la exclusión de las mujeres no a una supuesta impotencia natural inherente al género, sino a un cierto estadio histórico-político, localmente situado, donde la potencia de determinadas multitudes humanas en su composición colectiva y singular aún no ha alcanzado la plenitud de su derecho<sup>69</sup> por razones que una mirada más integral desde la obra spinoziana en su conjunto contribuiría a develar.

Me pregunto entonces qué relación se puede establecer entre ese legado común de costumbres, lengua y leyes, que pasa de generación en generación dando forma a la idiosincrasia de un pueblo, y la dupla conceptual memoria-olvido. Por lo que podemos entender, Spinoza considera que la memoria es central para el obrar no sólo individual sino también colectivo, ya que como sostiene en la *Ética*<sup>70</sup> sólo podemos hacer lo que recordamos (1983, p. 174).

En este sentido se podría pensar que los derechos comunes entendidos como expresión institucional de una potencia de obrar colectiva, no son ajenos a determinados registros mnémicos; «vestigios» —los llama Spinoza (1983, p. 124)— de los afectos alegres y tristes que atraviesan al cuerpo político, aumentando o disminuyendo su capacidad de acción. Nos detengamos entonces por un momento en esa obra.

---

bbes, entre retórica y necroscopia. *Ensayos mínimos*, Bs. As.: RAGIF.

69 Para una interpretación sobre cómo la «mala constitución del Estado» en tanto composición inadecuada de derecho y potencia del cuerpo político permite indagar acerca de la relación que Spinoza establece entre el delito y la pena de muerte, cfr. Rosales, M. (2024). *La inocencia de la multitud. Condena a muerte y Salvación del pueblo: entre el absurdo y la barbarie*. En Akal, C. B., Antalyali, E. y Rosales, M. (2024). *¿Qué le dice Spinoza al jurista?* (pp. 101-113). *Op. cit.*

70 Spinoza, B. (1983). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Orbis.

## Segundo comentario: potencia y padecimiento del cuerpo político

En la Ética, Spinoza (1983, p. 128) define a la memoria como «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» corporales. Se trata, nos aclara, de ideas que implican tanto la naturaleza del cuerpo afectado como la de los cuerpos afectantes, aunque —nos advierte— siempre nos revelarán más acerca de la naturaleza del propio cuerpo que de los demás.

La memoria es entonces una determinada conexión que la imaginación establece a partir de las huellas que el cuerpo guarda de su interacción con otros cuerpos (Spinoza, p. 124). Sin embargo, no por estar ligada a la imaginación, en tanto primer género de conocimiento, ocupa un rol menor ya que —según Spinoza—, no podemos decir ni «hacer nada que previamente no recordemos. Por ejemplo, no podemos decir una palabra, si no nos acordamos de ella. Y no cae bajo la potestad del alma el acordarse u olvidarse de alguna cosa» (Spinoza, p. 174).

Vale decir que la memoria no es simplemente una especie de archivo de experiencias pasadas, sino una función activa que contribuye a la formación de nuevas ideas, estados afectivos y comportamientos, pues todo lo que la mente retiene en la memoria está relacionado tanto con los padecimientos del cuerpo como con aquello que incrementa su potencia. Pero no hay que pensar que estas ideas son fijas e inmutables; pueden cambiar, perder claridad o ser reemplazadas por otras.

En este sentido, la memoria se relaciona con el olvido, que no es un proceso independiente. Más bien, puede ser entendido como la falta de presencia o claridad de una idea en la mente. El olvido acaece porque la mente se enfoca en nuevas ideas o estímulos, lo que provoca que las ideas pasadas pierdan importancia o se vuelvan menos claras. En términos de la relación cuerpo-mente, el olvido puede verse como una reducción en la actividad de una idea en la mente, que repercute en el sentir y en el obrar.

Por lo que podemos ver, memoria y olvido están estrechamente vinculados a los afectos en la filosofía de Spinoza. Cuando recordamos un acontecimiento que nos causó en el pasado un afecto alegre o triste, esa afectación se reactiva en el presente. Así, recordar un momento agradable puede generar un afecto alegre, mientras que un recuerdo doloroso

puede desencadenar un afecto triste. A la inversa, el olvido contribuye a despotenciar el influjo de las pasiones. Sin embargo, Spinoza enfatiza que la mejor manera de liberarnos de la servidumbre de los afectos es a través de la comprensión racional de sus causas, mediante ideas adecuadas que incrementan el poder de actuar y los afectos alegres.

Spinoza (p. 128-129) distingue entonces aquella concatenación de ideas originada en afecciones, que denomina «memoria» —la cual difiere en cada individuo modificándose a lo largo del tiempo según la experiencia—, de la concatenación que se produce según el orden del entendimiento, que es el mismo en todos los seres humanos puesto que remite a las primeras causas de las cosas.

Tal distinción es importante porque no es lo mismo decidir y actuar en base a ideas confusas de la imaginación, originadas en afectos de los cuales no comprendemos bien su causa, que hacerlo a partir de ideas adecuadas, ya que si bien el ser humano —como los demás seres— se esfuerza *en perseverar en su ser tanto en cuanto tiene las unas como en cuanto tiene las otras*, sólo en base a ideas adecuadas puede aspirar a ser causa de su propio obrar y no vivir sujeto al yugo de las pasiones.

Esta posibilidad de llevar adelante una vida activa también aplica a la composición política de cuerpos singulares. Ahora bien, en el Estado es esperable que el lugar de la razón esté ocupado por el común decreto de la sociedad que vela por la *salus populi*. Sin embargo, en los hechos —y en esto Spinoza es completamente realista— el sedimento institucional de la historia de cada pueblo suele estar determinado más por las pasiones que por el criterio racional de la común utilidad.

Veamos si no la barbárica reacción de la multitud holandesa contra los hermanos De Witt, acaso bajo el influjo traumático del recuerdo de la guerra contra España, reactivado por la nueva amenaza que representaban las hostilidades de Francia. Un comportamiento atroz que podría explicarse por ciertos vestigios de afectos tristes, como el miedo y el odio al enemigo común, reactivados por el partido de los Orange mediante una narrativa legitimada por un vestigio *mixto*, la esperanza, resultante de la asociación mnémica entre liberación nacional y libertador; pero además hegemónica, por su fuerte carga afectiva frente a la narrativa del partido de los Regentes fundada apenas en la asociación racional entre independencia y libertades republicanas.

Observamos entonces que la nación, en su diferencia con las demás, no se define únicamente por sus costumbres y leyes, sino en especial por la narrativa que resignifica su memoria —como diría Renan— en el *plebiscito diario*; si entendemos por este no la mera aquiescencia a lo (here) dado, sino la reactualización permanente de una determinada conexión mnémica —con su correspondiente cuota de olvido(s)—, que imaginación y razón establecen en base a vestigios compartidos de padecimiento y potencia del cuerpo político.

Claro que, como la belicosa historia de las naciones demuestra, una determinada narrativa nacionalista prospera solo cuando logra hegemonizar la voz política que disputa a las demás, externa e internamente. No obstante, el problema que subsiste (incluso apelando a un deliberado *decreto de olvido*, como el ateniense),<sup>71</sup> es si esa narrativa puede resignificar sin recurrir a la eliminación del Otro, los padecimientos que el proceso de clausura y transfiguración de la identidad nacional en un Estado inflige sobre el cuerpo de la multitud que lo conforma.

Spinoza no lo ignora, por eso llevando la ciencia política al nivel más alto de conocimiento (Cristofolini, 2024), concibe *sub especie aeternitatis* un cuerpo político democrático capaz de actuar de manera perdurable como si estuviera unido por una misma mente, esto es, un cuerpo fundado en el entendimiento y en la memoria de los afectos alegres asociados a la natural igualdad constitutiva y constituyente de los cuerpos, que hace posible —contra todo olvido, negación y despotismo— una y otra vez en la historia de los pueblos la lucha por la *común libertad* (Spinoza, 2004, p. 240). Como quien mira a través de la delicada lente de la poesía, la filosofía de Spinoza acaso nos revela que el *recuerdo alegre* de esa igualdad primera es —como expresara el poeta— *una larga rosa que hace sombra a tan encendidos cuerpos*.<sup>72</sup>

---

71 Cfr. Azoulay, V., Ismard, P. (2023). *Atenas 403. Una historia coral*. Madrid: Siruela. La amnistía ateniense a los 30 tiranos dispuesta por el general Trasíbulo, que postula la amnesia como condición necesaria de la transición desde un régimen despótico hacia uno democrático, resulta sugerente para pensar la trayectoria oscilante de la democracia argentina entre memoria y olvido, justicia e indulto, verdad y negacionismo.

72 Verso final del poema «Desde la soledad del sur», de Romilio Ribero, intervenido con licencia poética.

## **Referencias bibliográficas**

- Azoulay, V., & Ismard, P. (2023). *Atenas 403. Una historia coral*. Madrid: Siruela.
- Bhabha, H. (2010). DisemiNación. Tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna. En H. Bhabha (Ed.), *Nación y narración* (pp. 386-421). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Cristofolini, P. (2024). Esse sui juris y Ciencia Política. En C. B. Akal, E. Antalyali & M. Rosales (Eds.), *¿Qué le dice Spinoza al jurista?* (pp. 115-140). Villa María: Eduvim.
- Renan, E. (1882). Spinoza: 1677, and 1877. En W. Knight (Ed.), *Spinoza; Four Essays* (pp. 145-184). London: Williams and Norgate.
- Renan, E. (2010). ¿Qué es una nación? En H. Bhabha (Ed.), *Nación y narración* (pp. 21-38). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Ribero, R. (1985). *Tema del deslindado*. Córdoba: Alción.
- Rosales, M. (2020). *Spinoza-Hobbes, entre retórica y necroscopia. Ensayos mínimos*. Buenos Aires: RAGIF.
- Rosales, M. (2024). La inocencia de la multitud. Condena a muerte y Salvación del pueblo: entre el absurdo y la barbarie. En C. B. Akal, E. Antalyali & M. Rosales (Eds.), *¿Qué le dice Spinoza al jurista?* (pp. 101-113). Villa María: Eduvim.
- Spinoza, B. (1983). Ética demostrada al modo geométrico. Madrid: Orbis.
- Spinoza, B. (2003). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (2004). *Tratado político*. Madrid: Alianza.

# **Decepción y democracia: por una potencia política de los afectos tristes**

*Emmanuel Carlos Balducci*

## **Introducción**

El tema que quise traer es el de la decepción democrática; quiero hablar, entonces, de un tipo de decepción que es propio de la práctica democrática. Excluyo así otros tipos de decepciones (en la amistad, en el amor, en las ambiciones personales, etc.); pero también quiero excluir, al menos de entrada, la idea de una *decepción a la democracia en sí misma*. Pero para explicar esto tengo que concretizar un poco más la idea.

En primer lugar, ¿qué es la democracia? Para este trabajo, conviene trabajar con la noción más amplia posible. Para mí, la democracia es un tipo de *organización humana*, un modo de con-vivencia (es decir, una modalidad del *vivir-con*) que podemos entender desde la *participación*. Participamos del colectivo, de manera activa o inactiva (aunque, ¿qué sería una participación inactiva?): hacemos cosas, desde la acción o la omisión, que aportan a la conformación de una entidad colectiva. En términos más espinonianos, la democracia es una acción conjunta o aglomeramiento cohe-

rente de *conatus* individuo-personales, que se estructuran en una organización (o, mejor todavía, en un *organismo*). Si esta tiene una estructuración jerárquica u horizontal me parece una cuestión secundaria que ahora no afecta en lo más mínimo: hay democracia cuando elegimos a nuestros representantes y hay democracia cuando armamos un asado o cuando organizamos una olla popular o un evento de Filosofía.

Por otro lado, hablo de decepción. Más allá de mi intento de conceptualización de la democracia, sabemos (o creemos) que vivimos en una sociedad democrática, o al menos bajo esa forma de gobierno. Este tipo de institucionalidad es más o menos centenaria (y sólo hablando en valor bruto, ya que el valor neto debe ser más o menos la mitad). La democracia tal y como se la concibe en Argentina, y probablemente también en casi todos los países, se cimenta bajo un fuerte componente de *expectativa*. Tomamos decisiones en vistas al futuro, y considerando que las decisiones que tomamos son las mejores. Bancamos a tal candidato porque promete ciertas cosas o porque consideramos que puede o va a hacer ciertas otras. Y si no queremos hablar de candidato, digamos proyecto.

En algún momento de esta ponencia intentaré mostrar cómo el componente de “expectativa” no es exclusivamente un contenido imaginativo e inadecuado de la mente humana. Ahora me interesa traer lo siguiente: cuando el candidato o proyecto no *satisface* lo que *esperábamos*, ¿qué sentimos? Y ahí viene la palabra que interesa aquí: sentimos decepción.

La cuestión es cómo podemos pensar sobre este tema desde Spinoza. ¿Por qué desde Spinoza? Por el lugar que le concede a los afectos en la política, y por el extremo realismo con el que analiza al ser humano, abriéndonos a una auténtica perspectiva existencial-emocional (*i.e.* la existencia constituyéndose desde la emocionalidad misma). Voy a defender, en primer lugar, que hay un *factum* en el hecho de que no podemos abandonar ciertas emociones, y creo también que la decepción es una de ellas. Por lo tanto, no le encuentro sentido a querer *purgarnos* de la decepción. Es muchísimo más productivo reflexionar sobre las maneras en las cuales podemos, en términos espinocianos, hacer *acción* desde lo afectivo, en este caso lo pasional. Si atendemos a lo que podemos llamar “lecturas lineales” o “normativas” de la *Ethica*, la “decepción” (en adelante, *conscientiae morsus*) es una pasión y una tristeza: la padecemos y disminuye nuestra potencia de obrar. Entonces, normativamente, la *conscientiae morsus* debe ser evitada, reducida o abolida en la mayor medida posible.

De la inmensa cantidad de cuestiones a discutir, me preocuparé por la siguiente: quiero defender que ciertas tristezas pueden ser concebidas desde un punto de vista racional y que pueden ser la vacancia para acciones políticas, tomando la acepción spinoziana de *acción*. Para hacer esto, utilizaré como ejemplo a Audre Lorde y su tratamiento de la *ira*. Creo que las reflexiones de Lorde señalan claramente *en qué sentido* y, sobre todo, *de qué manera* una tristeza puede devenir en acción. Luego, mostraré cómo estos sentidos y modos pueden llevarse a la decepción.

### ***Conscientiae morsus***

La *conscientiae morsus* aparece, dentro de las Definiciones de los afectos, en el número 17, donde Spinoza la define como «la tristeza acompañada de la idea de una cosa pasada que sucedió contra lo esperado» (2000, p. 173); sin embargo, este afecto se genera geométricamente en el Escolio segundo a la proposición XVIII, como parte de un pequeño subgrupo de afectos estrechamente ligados a la temporalidad de las interacciones entre el cuerpo que es el ser humano y los demás modos: esperanza, miedo, seguridad, desesperación, “grata sorpresa” y la que nos compete, «decepción» (Spinoza 2000, p. 140). La traducción más literal del término sería “remordimiento de conciencia”, como traduce O. Cohan (Vidal Peña, 2022, p. 222). Esta traducción, nos dice el traductor de Alianza, es literal, pero no refleja la oposición (explícita en Spinoza) con *gaudium*. Así, este traductor elige traducir ambos términos como “satisfacción” e “insatisfacción”, mientras que Atiliano Domínguez utiliza “grata sorpresa” y “decepción”, bajo consideraciones similares. A mi modo de ver, la traducción más adecuada para este trabajo es la de Atiliano, ya que la *conscientiae morsus* refleja muy bien lo que solemos entender coloquialmente por “decepción”: creía o esperaba algo de una cosa, y esa *expectativa* no correspondió con lo que más tarde pasó. Representado en un eje cartesiano, la *conscientiae morsus* tiene una primera pendiente de *esperanza* que disminuye drásticamente, resultando en una impotencia.

Esta impotencia está dada principalmente por el contenido de *esperanza* inherente a la decepción. La proposición XLVII de la cuarta parte es explícita al respecto (Spinoza 2000, p. 216). Como se vio en las definiciones de los afectos (XII y XIII con su explicación), la esperanza tiene un componente de miedo, pues no hay una seguridad de que aquello que espero vaya a suceder según mis expectativas (y, además, somos conscientes de esto).

Según Spinoza, esto se traslada a todo el plexo, pues estos afectos “indican [a.] *defecto de conocimiento* e [b.] *impotencia del alma*” (ídem). Lo que se acaba explicitando literalmente es que estos afectos “no pueden ser por sí mismos buenos” (ídem), lo cual podría indicar que corresponden más bien a la indeterminación de nuestras seguridades en confluencia con los apresurado de nuestras proyecciones; no son inherentemente “malos”, pero tampoco son “buenos”, sino que en cierto sentido habitan un limbo que, siguiendo un paradigma “normativo”, acaba decantado para el lado de que sean más bien tirando a malos.

## Audre Lorde y los usos de la ira

[...] a mis hermanas de color que como yo siguen conteniendo a duras penas la ira, o que a veces consideran que la expresión de la ira es inútil o contraproducente (son las dos críticas más habituales), a ellas quiero hablarles de la ira, de mi ira, y de lo que he aprendido en mis viajes por sus dominios (Lorde, 2003, p. 141).

Esta cita es de la conferencia del año 1981 de Audre Lorde: *Usos de la ira: las mujeres responden al racismo*. El texto es profundamente significativo ya desde el título: ¿qué implica hacer un “uso” de la ira?

Sin reponer el tratamiento de la *ira* en Spinoza; quiero sólo explicar dos cosas: primero, que la *ira* es claramente, para Spinoza, un afecto “malo”; y segundo, que Lorde está hablando de lo mismo que Spinoza, ustedes y yo entendemos como “ira”. Repondré ahora cómo concibe Lorde los “usos” de la ira, y por qué creo que se genera una *actividad* de tipo político *desde* ella.

El primer punto importante es entender a la ira como una *reacción*. La ira no brota de la esencia misma de la “mujer negra”, sino que es la respuesta de la corpo-subjetividad mujer-negra a un contexto hostil. Este es el primer momento, en sentido cronológico. La ira como reacción no es ni buena ni mala sino que, spinozianamente, es una forma en la cual un modo es afectado por otros modos.

Aquí es donde viene lo jugoso de la propuesta de Lorde. Es imposible que una “mujer negra”, en tanto tal, se sienta cómoda en los entornos

sociales donde desarrolla (donde *tiene que*, fácticamente, desarrollar) su vida. Entonces, la ira aparece como un *factum*: en cuanto su corporalidad está modalizada de tal manera, la mujer negra sentirá ira indefectiblemente. Lorde se opone, por tanto, a cualquier visión o postura que intente opacar o reprimir la ira. Podemos homologar esta actitud filosófica con lo que Vidal Peña (Spinoza, 2022, p. 311) llama “realismo” de Spinoza. En ambos casos, el realismo surge por la negativa a violentar, con lo ideal, a lo efectivamente dado. Las pasiones son un efecto necesario en la cadena de causas en las cuales estamos insertos; lo que nos queda como alternativa es discutir cómo vivir mejor, dado el mundo en el que estamos.

En esta línea, Lorde arma su propia configuración alrededor de la ira. Por un lado, se choca con la “culpa”; paradigmáticamente, es la culpa de la mujer blanca frente a la ira de la mujer negra. Esto tiene que ver directamente con los objetivos de la autora: «No se trata de despertar sentimientos de culpa sino de practicar una cirugía que corrija los defectos. La culpabilidad y las actitudes defensivas (...) no tienen el menor valor para nuestro futuro» (Lorde, 2003, p. 138). La tendencia al futuro es fundamental, porque se opone explícitamente a una nota característica que, en el esquema que estamos reconstruyendo, sí hace que los afectos sean una disminución de la potencia: el *inmovilismo*. El sentimiento de culpa aparece, así, como nombre de la impotencia (Lorde 2003, p. 145), como un afecto que surge de la propia acción o inacción y que no apunta a ningún cambio significativo (ídem). Vemos, por tanto, que aparece el cambio y, fundamentalmente, el *movimiento* como primer criterio demarcador entre buenos usos y malos usos de las emociones.

Un segundo criterio, fuertemente vinculado al primero, es la dualidad ignorancia-conocimiento. Para Lorde, hay usos de la culpa y de la ira que favorecen al conocimiento, y otros que *perpetúan* la ignorancia. El criterio general es el de la *comunicación* (fundamental en la perspectiva política de Spinoza<sup>73)</sup>). Así, todo uso que implique comunicación aumenta nuestro conocimiento, y todo aquel que la imposibilite o interfiera con ella acaba conduciendo a la ignorancia. No es una crítica del malentendido, sino un criterio claramente spinoziano que apunta a que la construcción del conocimiento y la racionalidad misma son fenómenos intersubjetivos.

Este criterio nos permite, finalmente, distinguir entre “ira” y “odio”:

---

73 Véase Cerezo Galán, P. (2016).

Este odio y esta ira son muy distintos. El odio es la furia de aquellos que no comparten nuestros objetivos, y su fin es la muerte y la destrucción. La ira es el dolor motivado por las distorsiones que nos afectan a todas, y su objetivo es el cambio (Lorde, 2003, pp. 143-144).

Este punto es crucial: la “ira” deviene en acción pues es el uso de un afecto en base a la razón o bien a criterios racionales, y esto la aleja de la esfera del odio, haciéndola pasar de una impotencia a una vacancia para la acción política racional.

Podemos entonces extraer lo siguiente del análisis de Lorde sobre la “ira”: primero, que es una *reacción* infranqueable, que le corresponde a ciertas corporalidades por su modo de ser, y, segundo, que tenemos dos criterios que permiten convertir tristezas en afectos que estén a la base de la *acción política*: a. El cambio como objetivo (criterio de *movimiento*); b. la comunicación como resultado (criterio *intersubjetivo*). Además, como pudimos esbozar, casi nada de lo expuesto hasta aquí tiene una disruptión seria con el enfoque spinoziano. En el siguiente apartado realizaremos un ensayo de este tipo de reflexión sobre los afectos en base a la *conscientiae morsus*.

## Usos de la decepción

Ya mostré, al principio, cómo la decepción es un hecho, un *factum*. Pensarla como una “*reacción*” puede ser un poco problemático, pero si mantenemos la idea de que es un conflicto (complejo) entre una *idea*, una *carga* para esa idea y un *acontecimiento* (que sería el elemento disruptivo), entonces podemos ver a la decepción, en tanto reacción, como el resultado del impacto entre el acontecimiento y la carga. La carga ya contempla en sí una cierta fluctuación de ánimo, por lo que el contenido ideal ya está prefigurado tanto para un resultado satisfactorio como insatisfactorio<sup>74</sup>.

Hay igual algo altamente problemático y que influye, quizás, en cómo repensar a la decepción como incentivo para la acción. Si el contenido ideal está prefigurado, al decepcionarnos se está actualizando (es decir, estamos teniendo una impresión viva, en carne y hueso) aquello que *temíamos que podía pasar*. En tanto se considere esto, la decepción no puede ser más que una tristeza. Es la actitud típica de ciertos habituados al don de la profecía

<sup>74</sup> Aprovecho la variedad de traducciones para expresar esto con la mayor soltura posible. Aquí satisfactorio e insatisfactorio corresponden a *gaudium* y *conscientiae morsus*.

política. En tanto previsión hacia el futuro, puede ser parte de un cálculo racional que puede llegar a ser productivo; pero también puede ser que encontremos a alguien queriendo reafirmar una auto-confianza o soberbia.

Una incorporación importante que quiero hacer aquí es la noción de *expectativa*. Ya dije, más arriba, que sería incorrecto identificar a la “expectativa” con el “contenido imaginativo”. Ni siquiera podemos considerar a la esperanza como ese contenido, ya que ésta es un compuesto entre cierto contenido y una carga. La expectativa es más compleja: dije al principio que la participación es un componente fundante de la práctica democrática, pero toda participación se da con un componente intrínseco de expectativa. Ésta, por tanto, es irrenunciable: está a la base misma de una “persona” conscientemente política. No entiendo por expectativa sólo a la esperanza de un determinado devenir de los acontecimientos, sino a algo que combina en principio a dos elementos: la interpretación de los acontecimientos actuales con la proyección de la persona al mundo. La interpretación determina al contenido del afecto (dada su intencionalidad). La proyección podría ser la base ontológico-existencial que se patentiza en el *conatus* concretizado como *deseo*. O, también, el género del cual el *miedo* y la *esperanza* son especies. En criollo, la interpretación viene a determinar qué es aquello que el afecto intenciona; y la proyección sitúa nuestra relación particular con este afecto en la trayectoria continua de nuestra vida. Como se ve, esta conceptualización de los afectos espinocianos le otorga prioridad a los afectos de operadores modales temporales.

Volviendo, como vimos en el análisis de Lorde, necesitamos incorporar dos componentes: en primer lugar, pensar a la decepción bajo el criterio de *movimiento*; en segundo lugar, pensar bajo el criterio *intersubjetivo*, con el marco de la comunicación.

Para lo primero, tenemos que determinar qué es lo que se mueve. Defiendo la idea de que aquello que puede estar estático o en movimiento es la expectativa. Si la expectativa está en reposo, inerte, entonces la pasión es triste, pues no puede “actualizar” la existencia personal con lo que está pasando en el mundo. En cambio, cuando lo moviente es la expectativa en sí misma, pueden modificarse tanto la interpretación como la proyección: lo que pensamos, cómo conceptualizamos, o cómo tendemos a actuar en base a nuestro pensamiento y/o corporalidad.

Así pensada, la decepción puede llevarnos a querer cambiar nuestras interpretaciones, lo cual sería tender a una mayor adecuación de nuestro

conocimiento, despojándonos de un contenido inadecuado; o también cambiar nuestras proyecciones, lo cual implica modificar lo que hacemos; o incluso, en un cambio profundo, cambiar conscientemente lo que creemos que hay que hacer o cómo hacerlo.

En segundo lugar, la decepción tiene que corresponder, para devenir acción, a una modificación bajo el criterio de intersubjetividad. Esta modificación en la expectativa que intercede a la proyección apunta directamente a la *praxis* política, a la *acción* consciente y colectiva. Modificar nuestra proyección e incluso nuestras interpretaciones (es decir, modificar a la expectativa en su totalidad) implica pensar a la acción como conjunta. Las formas de reaccionar y de actuar son profunda e intrínsecamente políticas. Al pensar en modificaciones en *lo que hacemos*, y en tanto hablamos de contextos políticos y de participación democrática, claramente hablamos de un hacer en conjunto.

## Conclusión

Hasta aquí he mostrado, esquemática y resumidamente, cómo es posible pensar dos tristezas como políticamente potentes. Soy de la idea de que en ambos casos el componente reactivo es constitutivo y dado de hecho; esto implica que no podemos resolver la cuestión diciendo que, en este caso, no estamos hablando de tristezas. La cuestión es qué hacemos una vez que nuestra potencia está disminuyendo. Uso una metáfora: la fuerza de caída genera un vaivén y, como en un trampolín, reboto de lo profundo del pozo hacia la potencia activa, militante y agenciada.

Hay varios fenómenos políticos recientes que me permiten ilustrar lo que digo. Se organizaron, por ejemplo, muchos conversatorios en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA sobre la experiencia-toma. En general, hay muchas voces que expresamos una profunda insatisfacción; asistimos a los conversatorios, a las asambleas, y compartimos nuestros pareceres, intentamos hacer comunidad y organizarnos entre nosotrxs pero, también, con compañierxs que no comparten nuestra interpretación ni nuestra decepción. Quizás tampoco comparten los objetivos macro o micro políticos, pero nos vamos entendiendo de a poco. Las ideas y las opiniones dejan de ser nuestras, se encuentran, se contaminan, se infectan. Nos encontramos y ya habíamos pensado un poco lo mismo, empezamos a discutir con otro vocabulario, con más cariño, con mucha comprensión. Casi sin que nos

demos cuenta, estamos proyectando y armando otro mundo, querramos creer que mejor.

### ***Referencias bibliográficas***

- Cerezo Galán, Pedro. (2016). “Razón, ciudad y democracia en Benito Spinoza”. *Revista de Estudios Políticos*, (172), 13-45.
- Lorde, Audre. (2003). *La hermana, la extranjera*. Madrid: horas y HORAS.
- Spinoza, Baruch. (2000). Ética demostrada según el orden geométrico. Madrid: Trotta.
- Spinoza, Baruch. (2022). Ética demostrada según el orden geométrico. Madrid: Alianza Editorial.

## **Esbozos de un proyecto para una democracia radical: Spinoza frente a la ideología, el poder y el obrar**

*Ramiro Gentile (UBA)*

Lo siguiente intenta ser una serie de ideas a desarrollar a futuro. El contexto en el que nos encontramos inmersos parece dejarnos como meros espectadores de una obra de horror; espectadores impotentes, aislados, que esperan pasivos el resultado de un destino escrito por los monstruos. La sensación no parece venir sólo de la infinitud de problemáticas que se nos presentan, sino, todavía más, de la aparente ausencia de caminos hacia donde dirigir la posibilidades de nuestros esfuerzos.

Lo siguiente intenta ser una serie de ideas a desarrollar a futuro. De lo que trataremos aquí será, como dice su título, apenas de un esbozo, algunas notas medianamente ordenadas cuyo fin intenta ser el planteo de un estado de situación: el nuestro, el de aquellos que, al menos, todavía pueden darse el tiempo de pensar sobre el presente. Si lo tomáramos con cierto optimismo, y hasta con esperanza, tendría la forma de un llamamiento. Quizá lo importante de lo escrito aquí ni siquiera se encuentre en el desarrollo que vendrá luego, la conexión razonada de algunas ideas con otras, sino en esta primera parte, esta especie de introducción afiebrada y algo catártica que

intenta llevar una consigna, seguramente, compartida por todos los presentes: no es ahora el tiempo de los indiferentes. O dicho en otras palabras: tiremos nosotros, porque nos toca.

Lo siguiente intenta ser una serie de ideas a desarrollar a futuro, o quizá, en este presente. Porque algo que sabemos a través de la filosofía spinoziana es que siempre jugamos en un mundo que es, como es, ahora. De eso se trata lo que sigue, de un intento, de los muchos que puede haber, para trabajar con problemáticas concretas que apelen a su resolución o, al menos, a una mejor discusión hacia el camino de un hacer; hacer que, reivindicamos, fue, es y será siempre en conjunto.

Para ello, dividiré esta elaboración en tres cuestiones principales: un problema sobre el conocimiento, un problema sobre el poder y su transferencia, y un problema sobre la producción colectiva.

## 1. De la ideología, o cómo la relación es invisible a los ojos

En estos tiempos en que vivimos, hemos escuchado infinitas veces y casi hasta el hartazgo, una frase que parece remitirnos a la más pura y directa experiencia empírica, por más que quienes la repiten desconozcan con seguridad de qué trata esta postura. Es pequeña y dice así: «no la ven». Quizá justamente por la sencillez de su expresión, olvidamos que ya Marx nos había advertido acerca de que incluso una mercancía cualquiera es algo más que una cosa, un simple ente que puede comprarse y venderse en el mercado. Más bien, dirá que tratamos allí con un objeto exquisito lleno de metafísica. El ver algo frente a nosotros, tocarlo, percibirlo sensiblemente, parece dejarnos a larga distancia de su verdadero ser. No nos es difícil hoy imaginar la insistencia del que toma por obvio lo que se nos presenta en lo inmediato: *a ver... ¿Cómo puede ser, o sea, digamos, que el sol no diste a unos doscientos pies de nosotros?*

Este problema inicial, problema con el que Spinoza tuvo que lidiar al momento de dar cuenta sobre lo adecuado de las ideas, tiene su origen en algo de ese simple e ingenuo «ver». En palabras del filósofo: «La falsedad consiste en una privación de conocimiento que implican las ideas inadecuadas, o sea mutiladas y confusas»<sup>75</sup> (Spinoza, 2011, p.80). Y agregaremos, junto a él: «El conocimiento del primer género es la única causa

---

75 EII, Prop. 35.

de falsedad; pero el del segundo y tercero es necesariamente verdadero»<sup>76</sup> (Spinoza, 2011, p.86). Destacamos entonces lo siguiente: en nada se trata de un simple «ver». No hay nunca, frente a nosotros, algo sencillo de comprender, sin más. Ampliemos: el verdadero conocimiento se encuentra no en una lectura de la realidad, sino más bien, siguiendo la metáfora literaria, en una escritura productiva de lo que se presenta como inmediato. Los que «la ven», no saben que en realidad «la imaginan». Ver, así, no será otra cosa que tomar lo que nos viene dado, de la forma en que aquello impacta sobre nuestro cuerpo.

Pero si lo que nos interesa es ir más allá de este lugar y entender activamente sobre este mundo de cuerpos que habitamos, cuerpos que hacen, también, al plano de la acción política, no basta con ese simple ver: es la razón esa condición necesaria hacia el conocimiento. Pero, ¿qué es lo que nos posibilita la razón para ello? Las nociones comunes, diremos; nociones que ya no apelan al simple objeto frente a nuestros ojos, sino algo que lo atraviesa y lo constituye tanto en su faceta interior como exterior. Hablamos así de la relación. Lo necesario de la Naturaleza se hace presente: el entendimiento de algo, remite a su relación con el todo. Citando a Juan Domingo Sánchez Estop:

El descubrimiento del hecho de la relación como primera forma de idea verdadera (de noción común) nos saca del incierto paraíso de nuestra conciencia y nos abre a un universo cuyo sentido no está siempre ya creado, un universo cuyo conocimiento podemos producir y cuyo orden podemos también modificar con nuestra acción (Sánchez Estop, 2022, p.63).

Claramente aquí el encuentro es con y a través de Althusser (quien en sus últimos ensayos teóricos se defendió de acusaciones estructuralistas al grito de «siempre fuimos spinozistas»), entendiendo que, en lo político, lo que este conocimiento nos habilita se da en un campo de los encuentros. Comprender las relaciones entre modos extensivos es, a su vez, comprender el mundo singular y coyuntural de lo político; la política como un arte de las relaciones, de los encuentros, de las cercanías y de las distancias. Materializando todavía más el asunto:

---

76 EII, Prop. 41.

[...] esto implica que la estructura sea inmanente a sus efectos, causa inmanente a sus efectos en el sentido spinozista del término, que toda la existencia de la estructura consista en sus efectos, en una palabra, que la estructura que no es sino una combinación específica de sus propios elementos, no sea nada más allá de sus efectos (Althusser, 2010, p. 204).

Notamos así que lo ideológico, como tal, tiene su origen y su existencia en el campo de lo material. La discusión aquí no se da en el mero plano de la relatividad de una conciencia, sino en su paso elaborativo sobre la realidad. Podemos decirlo de otra manera: «la ideología representa la relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia» (Althusser, 1968, p.132).

Concluyamos, entonces, que frente a la acusación de «no la ven», podemos así contestar: la vemos, pero intentamos no quedarnos en la mera imaginación.

## **2. Del poder y su transferencia, o de cómo representar es imaginar**

En el año 2007, según los datos oficiales del INDEC, la República Argentina contaba con una población aproximada de 39.356.383 personas<sup>77</sup>. En las elecciones presidenciales del mismo año, la fórmula ganadora se llevó el 76,20% de los votos positivos, aproximadamente 8.652.000, redondeando. El total de empadronados fue de 27.137.536<sup>78</sup>. El total de votantes efectivos fue de 19.107.140. Si nos preguntamos cuántas personas no votaron teniendo la posibilidad de hacerlo, encontramos que se trata de 8.030.305 (sumando votos en blanco e impugnados). Esto representa un 29,5% del total del padrón electoral efectivo. Si restamos los votos ganadores a este total que no eligió a ningún candidato o no fue a votar, tenemos el siguiente resultado: apenas 621.898. Para tener una mejor idea de cuántas personas no eligieron a ningún candidato, veamos lo que esta

<sup>77</sup> Fuente: INDEC. Población total (años 2001 y 2007) y tasa de crecimiento medio anual 2007- 2010, por provincia. [https://www.mininterior.gob.ar/poblacion/archivos\\_estadisticas/PoblacionProvincia2007.pdf](https://www.mininterior.gob.ar/poblacion/archivos_estadisticas/PoblacionProvincia2007.pdf)

<sup>78</sup> Fuente: Portal Oficial del Estado Argentino. Elecciones 2007. <https://www.argentina.gob.ar/dine/restulados-electorales/elecciones-2007#4>

cifra representa a partir de la cantidad total de habitantes en ese mismo año. Hablamos de la suma total de las siguientes provincias: Catamarca (380.612), Chaco (1.042.881), Chubut (455.607), Ciudad Autónoma de Buenos Aires (3.034.161), Corrientes (1.002.416), Formosa (532.238), Jujuy (670.766), La Pampa (329.576), La Rioja (334.235) y Santa Cruz (221.871).

Frente a una diferencia mínima entre el ganador y la parte de la población que, teniendo las posibilidades de elegir no lo hizo, podemos renovar una pregunta que tendrá su desarrollo en el marco de la política spinozista. La misma sería: ¿qué podríamos decir que significa «representar»? Dice Spinoza al respecto:

Si el cuerpo humano es afectado por un modo que implica la naturaleza de algún cuerpo externo, el alma humana considerará ese cuerpo externo como existente en acto o como presente para ella hasta que el cuerpo sea afectado por una afección que excluya la existencia o presencia de ese cuerpo.<sup>79</sup> (Spinoza, 2011, p.86)

Y más adelante, en el escolio: «Vemos, pues, que puede suceder que consideremos como presente lo que no es, según sucede a menudo»<sup>80</sup>. (Spinoza, 2011, p.86). Imaginación será, pues, aquella facultad por la cual nos representamos como presente lo que está ausente. Y cabe preguntarnos, frente a los números constatados: ¿qué está presente y qué ausente? ¿se encuentra el pueblo representado en los vencedores? ¿o, acaso, toda representación conlleva la ausencia de lo mismo que pretende poner como presente?

Volvamos a leer a Spinoza:

Este derecho, que se define por el poder de la multitud, suele denominarse Estado. Posee este derecho, sin restricción alguna, quien, por unánime acuerdo, está encargado de los asuntos públicos, es decir, de establecer, interpretar y abolir los derechos, de fortificar las ciudades, de decidir sobre la guerra y la paz, etc. Si esta función incumbe a un Consejo que está formado por toda la multitud, entonces el Estado se llama demo-

---

79 EII, Prop. 27.

80 EII, Prop. 27. Escolio.

cracia; si sólo está formado por algunos escogidos, aristocracia; y sí, finalmente, el cuidado de los asuntos públicos y, por lo tanto, el Estado está a cargo de uno, se llama monarquía<sup>81</sup>. (Spinoza, 2010. p.94-94)

Y más adelante, en el capítulo siguiente:

La constitución de cualquier Estado se llama política, el cuerpo íntegro del Estado se llama sociedad, y los asuntos comunes del Estado, cuya administración depende de quien detenta el poder estatal, recibe el nombre de asuntos públicos. Por otra parte, los hombres, en cuanto gozan de todas las ventajas de la sociedad, se llaman individuos.<sup>82</sup> (Spinoza, 2010. p. 99)

¿Encontramos al menos una cercanía entre nuestra democracia representativa actual y la definición leída? ¿Qué papel activo tenemos hoy en ese cuerpo íntegro del Estado? Los asuntos públicos, como dice el filósofo, ¿realmente buscan el bien común? Claramente son preguntas retóricas, puesto que entendemos la distancia entre lo expresado y lo que efectivamente encontramos en el presente. Lo que lleva a realizar la pregunta principal del apartado: ¿tenemos realmente un lugar de participación activa como sociedad en los asuntos del Estado? Parecería que, más allá de la actividad del sufragio, poco podemos intervenir en otros asuntos al interior de las decisiones que se toman. «Parecería...», quizá la palabra es vaga. Lo que nos preguntamos es sobre el reino de lo posible. ¿Podemos intervenir en esas decisiones? Y si podemos, ¿de qué modo? ¿Cómo llevar una democracia de la representación hacia una democracia radical, más activa, más potente?

### **3. De la producción y el obrar, o quién le tiene miedo a Baruch Spinoza**

Si en una sociedad impera más la malicia y se cometan más pecados que en otra, no cabe duda de que ello proviene de que dicha sociedad no ha velado

---

81 TP, II, §17.

82 TP, III, §1.

debidamente por la concordia ni ha instituido con prudencia suficiente sus derechos.<sup>83</sup> (Spinoza, 2010. p. 119)

Spinoza aquí nos remite a un papel específico de la sociedad. Parecería estar hablándonos sobre una especie de lucha que podría darse al interior de la vida civil. ¿Qué nos está diciendo? ¿Acaso cada sociedad tiene el gobierno que merece? En ese caso, ¿qué nos toca decir a nosotros, aquí, ahora?

Quizá podemos tomarlo de otra manera. Quizá Spinoza nos habla de que la institución y el respeto de los derechos ganados debe defenderse frente a aquellos que intentan despotenciarnos, romper nuestras relaciones como cuerpo colectivo a partir de un poder que proviene de otro agenciamiento diferente.

Una pregunta: ¿defendería Spinoza este supuesto pacto cuando el mismo atenta contra nuestro derecho natural? Más bien, nos dice que el pacto no puede tener fuerza alguna sino en razón de la utilidad, y que, suprimida esta, se suprime *ipso facto* el pacto mismo. Entonces, si los resultados son evidentes, ¿qué fenómeno ocurre cuando todo parece seguir, sin más, en una inercia que devora a su paso?

Sintetizando: una primera lucha se da en ese campo en donde la imaginación termina por convertirse en verdad. ¿Qué batalla, los spinozistas, estamos dando? ¿Cuál es la que, en virtud de nuestra posición, podemos librar? Incluso, si la cuestión trascendiera de este momento de horror, si mañana otro color asumiera la investidura estatal, uno, digamos, más cercano a lo que creemos «nos representa», ¿mantendremos, incluso allí, una posición crítica sobre el aspecto imaginativo que dicha representación también poseerá?

Reafirmo aquí esta perseverancia por la apuesta de una democracia verdaderamente radical, donde el término «política» no signifique una mera acción materializada en ese acto minúsculo e imaginativo de elegir cuál será la presencia que ocultará nuestra ausencia. Reafirmo y me pregunto (que se vuelve así una invitación a la acción), ¿qué proyectos de nuevos lugares de participación activa, de empuje y potencia por el bien común podemos tejer?

---

83 TP, V, §2.

La verdadera democracia es siempre hacia la libertad. Encontramos en la figura de Spinoza a alguien que parece haber sido ocultado de la historia, de muchas maneras, y de muchas historias diferentes. Quizá el temor imaginado de un futuro más libre se haya conjugado en deslizar su figura por las sombras. La democracia es el sistema que mejor expresa a «todos los individuos reunidos dentro del movimiento constante de las relaciones de fuerza» (Cadahía, 2009, p. 131). A su vez, hallamos en la imaginación el núcleo que nos hace considerar dichas relaciones de fuerza de modo fragmentado, cercenado de la totalidad que habitamos. Consideramos que un otro nos representa cuando dejamos de lado nuestra propia potencia de acción en sus manos. A lo que quizás debemos apuntar es a unir, relacionar, y hacer-con, producir para y desde lo común, ese norte que «no puede concebirse sino adecuadamente» (Spinoza, 2011, p.82)<sup>84</sup>.

Como dije antes, lo aquí expresado sólo intenta ser una serie de ideas a desarrollar a futuro. O quizás al presente. Quizás a partir de este preciso momento en donde, al menos, contamos con la potencia que conlleva sabernos y sentirnos eternos.

## **Referencias bibliográficas**

- Althusser, L. (1968). Ideología y aparatos ideológicos del Estado. En *La filosofía como arma de la revolución*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2010). *Para leer El capital*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cadahía, M. L. (2009). «Ontología y democracia en Baruch Spinoza». *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, II Época, 4, 125-134.
- Sánchez Estop, J. D. (2022). «La Ética como tópica: una lectura althusseriana de Spinoza». *Círculo Spinoziano*, 2(3), 58-71.
- Spinoza, B. (2010). *Tratado político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2011). *Ética*. Madrid: Gredos.

---

84 EII, Prop. 38.

# **Memória instituinte, civilidade e democracia**

*Daniel Santos da Silva*

## **I. Por que a memória?**

Na compreensão da política espinosana sobre a democracia – apesar de interrompida a redação do *Tratado político* –, notamos, gradualmente, a profunda materialidade civil da virtude humana, em que indivíduos e singularidades tecem uma imensurável e aberta rede de encontros, dos vulgares e cotidianos aos excepcionais. Percebemos que há “algo” no conceito de Espinosa da organização institucional democrática inerente a livres relações sociais e comunitárias, constituídas por potências multitudinárias cuja atividade entrelaça vida e história. Sem causalidades que sejam lineares, as instituições democráticas *educam* democraticamente, produzindo e reproduzindo condições para que a livre sociabilidade seja habitual. Nesse caminho, comprehende-se que a virtude ética, atada à ambiência civil, não decorre, como em cascata, de poderes políticos e/ou hereditários, nem de dons ou de valores naturais.

É a potência de agir e de padecer que é o nervo da ontologia da ética – como esforço de perseverança –, conforme Espinosa configura o inalienável do desejo, perspectivado como potência política; vemo-lo em passagens como, por exemplo, o capítulo XX do *Tratado teológico-político*: «a vontade de um homem não pode estar completamente sujeita a jurisdição alheia, porquanto ninguém pode transferir para outrem, nem ser coagido a tanto, o seu direito natural ou a sua faculdade de raciocinar livremente e ajuizar sobre qualquer coisa» (Espinosa, 2003, p. 300). A conexão entre ética e política é firmada no amadurecimento de uma virtude «diferenciada», porquanto desune a condução da vida, em termos fundamentais, de preconcepções morais – gesto que valoriza, filosoficamente, a *singularidade*. Como potência, a virtude convém à necessidade de que nos experimentemos como *parte* de conexões determinantes da vida comum.

A ênfase crítica à “moral”, aqui, é nada mais que uma leve espiada na profunda teoria de Espinosa a respeito da “natureza humana”, parte do absoluto-natureza. Desse ponto de vista, é pressuposta a crítica à causalidade final e ao universalismo das essências, ou seja, a natureza humana não existe ou é percebida *per se*, antes constitui objeto de noções comuns (expressões comuns e necessárias *na* natureza), de imaginações (certas e determinadas ordens/concatenações de efeitos das coisas exteriores sobre nossos corpos) ou mesmo de delírios (na crença, por exemplo, que a natureza concorre contra nós ou a nosso favor). Dito isso, longe de tomarmos como caótica – ou inexistente – a produção das singularidades e como inconcebível a imanência à natureza da formação de hábitos, comunidades, leis, religiões, instigamo-nos em delinear dutos de comunicação entre tais instâncias e as potências dos corpos multitudinários no que concerne às suas concatenações afetivas e efetivas, suas memórias.

*Em certa medida*, ao realizar sua forte crítica ao valor filosófico dado aos universais, Espinosa nos mostra como a solidão, movimento-limite da impotência humana e de desintegração social, figura certo “caos” no seio da sociabilidade, na medida em que expressa o direito natural como ameaça ao direito civil e atualiza os esforços individuais por entre flutuações e fugacidades escorregadias a experiências que engendrem memória comum. O universal debilitaria o comum: a peculiar capacidade de abstração dos seres humanos *pode* ocasionar confrontos acerca do que somos nós e do que não somos – confrontos tão frequentes e tão nocivos quanto a total ausência de leis no estado de natureza, em que nada tememos ou esperamos em comum. Em outras palavras, a solidão fere a sociedade enquanto esta não

põe em movimento uma profunda memória comum. Tal memória não se identifica a mera consciência do corpo social sobre si e de cada um sobre o todo – em verdade, trata-se de uma memória capaz de reintegrar ao corpo social, cotidianamente, sentidos e causas do que nos afeta, de maneira a cultivar a vida; então podemos conceber a livre sociabilidade democrática como a organização desse cultivo em que qualquer “consciência cívica”, para além, politicamente, das moralidades particulares, ancora-se na produção dos laços de solidariedade (concreta no *concurso* dos múltiplos constituintes sociais na produção de um efeito comum, qual seja, a segurança e o impulso de liberdade imanente a ela).

Com o direito natural persistente no civil, igualmente a solidão pode persistir em sociedade – a ordenação, neste caso, distingue operações de potências naturais na história, em qualquer regime político em que a esperança de vida se eleve sobre o medo da morte.<sup>85</sup> Nessa medida, vale determinar com mais precisão, do ponto de vista formativo (ético e político), *como* a memória pode ser/é potência de singularização e, como tal, favorece a instituição democrática, a livre sociabilidade e a liberdade humana.

## II. Memória, resistência e singularidade

Constituídas historicamente, as singularidades nunca transcendem a natureza – é naturalmente que conflitam ou convêm, e muito da potência humana se expressa na criação de instrumentos, artes e artifícios que produzam condições de vida em comum. Como a concepção de coisa singular, espinosanamente, recusa a causalidade linear, todo o mundo da construção humana – cultura – é absorvido imaginária e/ou vitalmente na formação dos indivíduos e das coletividades e do que é qualificado como “humano”. Esse panorama invoca uma abertura à história e, simultaneamente, destaca o acerto teórico da Ética ao mapear as mesmas causas naturais para os conflitos e para a união entre nós, o que é relevante na medida em que o desejo – como esforço de perseverança – distingue *diferenças*, requisito para a livre constituição multitudinária de direitos e reconhecimento de necessidades.

---

85 Lemos no *Tratado político*, V, 4 e 6: “(...) aquela cuja paz depende da inércia dos súditos, os quais são conduzidos como ovelhas, para que aprendam só a servir, mais corretamente se pode dizer uma solidão do que uma cidade. (...) a multidão livre conduz-se mais pela esperança que pelo medo, ao passo que uma multidão subjugada conduz-se mais pelo medo que pela esperança: aquela procura cultivar a vida, esta procura somente evitar a morte” (Espinosa, 2009, pp. 44-45)

A virtude civil (a segurança), portanto, pede-nos que enlacemos, no intuito de mirarmos suas “possibilidades” afetivas e efetivas, a experiência do singular e do coletivo, da formação multitemporal/espacial da vida comum, ética e politicamente; pressupõe-se, nisso, a incontornável inadequação entre as histórias individuais e suas memórias e os fins da política e, ao mesmo tempo, requer-se uma proporcionalidade entre esses mesmos indivíduos e a produção cotidiana do/a partir do esforço comum de perseverança, o que inclui a esfera mnemônica; remeto às proposições 20 e 22 da quarta parte da Ética:

Proposição XX: Quanto mais cada um se esforça para buscar o seu útil, isto é, para conservar o seu ser, e pode fazê-lo, tanto mais é dotado de virtude e, ao contrário, enquanto negligencia o seu útil, isto é, a conservação de seu ser, nesta medida é impotente. Proposição XXII: Não pode ser concebida nenhuma virtude anterior a esta (a saber, o esforço para se conservar). (Espinosa, 2015, pp. 409-411)

A proporcionalidade entre a força de perseverar e a virtude ressalta, além da necessidade das paixões na existência humana, o contraponto ético às acusações de fatalismo que poderiam advir da preguiçosa inferência de que elas, as paixões, hão de ser vividas *de qualquer maneira* – todo sentido punitivo da moral religiosa e filosófica torna-se, como tal, exercício de uma violência cuja efetividade é, no mínimo, questionável. O mesmo pode ser dito dos corpos políticos: não os há que não tenham feridas, mesmo quando constituídos por multidões livres, e cabe-nos compreender no que é imprescindível o trato com a memória para a liberdade que se renova – como a memória de um “retorno aos princípios”, em que mágoas e remédios comuns informam sobre forças de desintegração e potências de união, estas sendo movimentos de democratização.

Espinasanamente, a complexidade mnemônica, relativa a movimentos de corpos em interação, ainda que envolva feridas, não estrutura nada que, em si, contradiga a virtude, logo, a liberdade (também em sentido espinosano); entremos, essa complexidade indica mais a constituição dos agentes do que as causas reais das determinações que os atravessam, mas, para o intento da presente interpretação, é preciso encaminhar tal colocação a partir dos vetores que permitem a esses complexos “dizerem” algo sobre impotências e potências *comuns*, tanto no que concerne às resistên-

cias éticas e políticas pelas quais a liberdade é condicionada como à formação das singularidades – e da formação dos indivíduos como cidadãos, *parte* de potências coletivas ordenadas politicamente.

Do ponto de vista da constituição civil, pois, a segurança, como virtude essencial, é critério e expressão da potência multitudinária, seja juridicamente, já que é esta que define o direito civil, seja vitalmente,<sup>86</sup> na medida em que é a multidão a guarda da liberdade, e, por conseguinte, expressa todo o saldo de memórias que modula as aspirações e os medos comuns – como o medo da perda da liberdade, presa de interesses ambíguos se não superado por afetos contrários e mais fortes, que dão matéria ao conceito de *civilidade*, ou seja, do que se forma *na cidade e pela cidade*. Em quaisquer declinações, o medo é inversamente proporcional à segurança, a qual, ética e politicamente, constitui e institui confiança à proporção que encontros e diferenças encontram terreno de expressão comum e se dão resistências contra forças de exclusão e de opressão, forças que apenas para imaginações idealistas ou “mal” intencionadas inexistem ou podem ser desprezadas.<sup>87</sup>

Nos contextos em que a sociabilidade se constitui – e podemos apelar para a experiência –, os conflitos e as resistências, suas histórias, suas apropriações úteis ou interessadas, tudo isso configura potências singulares afirmindo-se em meio/diante do que espaço e tempo permitem distinguir como vital e como campo de produção política. Uma diversidade qua-

---

86 Cf. o *Tratado político*, II, 25 (Espinosa, 2009, p. 19): “(...) como um sozinho em vão se esforçaria por precaver-se de todos, segue-se que o direito natural do homem, enquanto é determinado pela potência de cada um e é de cada um é nulo e consiste mais numa opinião que numa realidade, porquanto não há nenhuma garantia de o manter (*quando quidem nulla ejus obtinendi est securitas*). (...) A isto acresce que os homens, sem o auxílio mútuo, dificilmente podem sustentar a vida e cultivar a mente. E, assim, concluímos que o direito de natureza que é próprio do gênero humano dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns (...)”

87 Gosto das palavras do intérprete João Abreu (2019, p. 150) quando põe: “A *observância* dos direitos comuns, por sua vez, implica a permanente instituição e reinstituição da cidade, pois os desejos comuns que agregam o corpo social e conservam a cidade devem constantemente prevalecer sobre a pressão de desejos particulares de dissolvê-la: sem comunicar suficientemente a sua própria utilidade, o que só se faz mediante a observância efetiva de *direitos comuns* e suas vantagens contra a leis do mais forte, os desejos comuns que explicavam a gênese da cidade escapam da memória ou perdem sentido atual e, em qualquer caso, cedem frente a desejos particulares difusos, que fazem explodir as potências em *direito de guerra*” (itálico do autor).

litativa transparece, portanto, entre as constituições multitudinárias que dispõem (de) suas histórias, interpretadas segundo o bem comum, o que expressa autodeterminação, e aquelas constituições que aceitam suas histórias, o que as leva a comprimir sua própria multiplicidade e a aderir a formulações inadequadas de bem e de utilidade comuns.

Como os indivíduos se *formam* cidadãos, a multiplicidade simultânea, aventada na Ética como expressão afetiva da liberdade, denota politicamente a potência educativa da cidade em proporcionar que os indivíduos disponham da potência-memória coletiva na ordenação de suas afecções, a partir de um trabalho de adequação possível das concatenações afetivas individuais ao que determina o direito comum;<sup>88</sup> nesse nível, perspectiva-se o corpo social como um campo de experiência contínua de formação política, não *apesar* das singularidades e de suas conexões “incabíveis” nas representações políticas, porém *através* dessas mesmas singularidades, de tal maneira que se pode conceber os esforços comuns para conectá-las em concórdia como bases para ajuizar-se sobre a aderência/participação política das partes constituintes da *civitas*. A instituição do direito civil, esforço comum e multitudinário para o que convém à segurança e à liberdade políticas, efetiva a/influi na constância dos vínculos como se formam historicamente e se renovam pelas memórias comuns. O horizonte democrático, conformemente, assinala-nos certo trabalho sobre a memória como atividade coletiva vinculante, território/temporalidade do múltiplo simultâneo em ato no corpo social.

### **III. Questões remanescentes: poderes e artifícios**

O liame entre as singularidades e as memórias na formação civil democrática implica um alinhamento entre a virtude e a potência imaginativa – de presentificação – da multidão, ancorado no escólio da proposição 17 da segunda parte da Ética:

[...] as imaginações da mente, consideradas em si mesmas nada contêm de erro, ou seja, a mente não erra pelo fato de imagi-

---

88 Conferir Espinosa, 2015, pp. 169-170: a memória “(...) não é nada outro que alguma (*quaedam*) concatenação de ideias que envolvem a natureza das coisas que estão fora do corpo humano, a qual ocorre na mente segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano”.

nar, mas erra somente enquanto se considera que ela *carece* da ideia que exclui a existência das coisas que imagina presentes a si. Pois se a mente, quando imagina coisas não existentes como presentes a si, simultaneamente soubesse que tais coisas não existem verdadeiramente, decerto atribuiria esta potência de imaginar (*imaginandi potentia*) à virtude de sua natureza, e não ao vício; sobretudo se esta faculdade de imaginar dependesse de sua só natureza, isto é, se esta faculdade de imaginar da mente fosse livre. (Espinosa, 2015, p. 169)

O regime absoluto democrático não depende de ação racional de cada indivíduo, *parte extra parte*, tampouco tem como meio de ação a forma educativa da normatização racional – possibilidade que une utópico e distópico no mesmo clarão. Se o conhecimento racional é absolutamente virtuoso, a política existe por nada ser absoluto nas existências individuais. A *potentia imaginandi* é conceito que compreende experiência vitais de singularização; e a memória, de toda a dimensão pelas quais as singularidades múltiplas operam de múltiplas maneiras na e pela vida comum, de variadas feições, articulada especialmente pelas diferenças que se encontram e se conectam segundo as concatenações do corpo coletivo.

Como demonstram tanto o *TTP* como o *TP*, não é pelo contrato social que se firmam os fundamentos da vida política – o que me parece indicar outras questões a respeito da memória: como o paradigma hobbesiano se serve da memória na determinação da artificialidade do corpo político? A partir desse paradigma – o hobbesiano –, segue-se um grau de artificialização da memória impraticável ou perigoso à liberdade pública para Espinosa? Tais perguntas hão de ser perscrutadas em outro momento, mas remeter à filosofia do filósofo inglês já me serve para atentar às noções de *dever* e de *obediência*, conceitos consequentes ao contrato social e à peculiar colocação moral aí implicada, nos passos da transferência voluntária de direitos naturais individuais – o abandono do direito de resistência. Na medida em que a vontade e a razão hobbesianas forjam deveres e irmanam obediência e medo, cabe inquirir sobre a distância dessa configuração para todo o quadro ético-político espinosano em que, fundando responsabilidades, a potência comum do direito civil persiste em tensão contínua com o direito de guerra: a reverência e o medo diante dos poderes civis portam memórias que informam sobre o desejo de liberdade.

Se não é possível pensar o exercício político da memória sem uma *ars* que *mire* a segurança e a abertura ao múltiplo, podemos, em continuidade, buscar elementos que mostrem até que ponto a crítica ao contrato social em Espinosa não aponta uma crítica à artificialização – empobrecimento, no caso – da criatividade política, que respeita à própria atividade de ser *humano*. A multiplicidade de desejos que concorrem para a liberdade comum efetiva conflitos genéticos da política: a democracia «é o mais natural dos regimes» enquanto cada indivíduo naturalmente exercita sua liberdade, na juntura entre como se formam os desejos individuais e as leis civis como expressão de desejos comuns. A democracia, que se arregimenta na assembleia popular e no direito inato à cidadania, também é compreensível como território de livre produção imaginária que convém aos horizontes de paz e concórdia da razão.

Vê-se que a democracia passa pela potência da multidão de manter-se singular – o que necessita da atenção às feridas e, não menos, aos acertos do que constitui sua abertura à história pela constante produção de direitos. Isso não resolve problemas mais diretos (como os relacionados há pouco), mas determina o caráter da questão: de que memórias se trata quando há segurança e liberdade como marcos da civilidade? Que memórias se ativam cotidianamente na prevalência da esperança de vida sobre o medo da morte? O que se entrevê, desde essas breves considerações, é a impossibilidade de conciliar a memória efetiva – plural e com efeitos de liberdade na lida com dores e alegrias – e a formação civil que desconecte seus constituintes, os indivíduos em suas relações, de sua própria história.

O apagamento das histórias formativas da multidão incapacita ou violenta singularidades sem as quais todo senso de unidade é abstrato; no capítulo vinte do *TTP*, lemos como artifícios de submissão dos ânimos chocam-se cedo ou tarde com a multiplicidade: «Por maiores que sejam os resultados a que nesse domínio chegou o artifício (*ars*), jamais se conseguiu que os homens, tarde ou cedo, não sentissem que cada um tem discernimento que sobra e que variam tanto as cabeças quanto os paladares» (Espinosa, 2003, pp. 300-301). Do mais, a imanência do que é instituído social e politicamente à potência da multidão ocasiona a simultaneidade entre a produção das normas sociais e políticas e a seleção expressiva de um re-memorar tão dinâmico quanto a vida comum. Sejam leis ou costumes, há relações complexas em suas origens que reclamam a constante atualidade, nessa vida comum, de direitos individuais e comuns intransferíveis a qual-

quer instância de manutenção normativa. Mais que vestígio, a liberdade natural é atualidade complexa.

A potência humana de conceber ideias pode ser inibida por forças exteriores, mas nunca transferida – sobre tudo o que ajuizamos o fazemos no presente, tempo atual em que o próprio passado nos afeta, ou seja, mesmo como causalidade inadequada cada parte constituinte de uma singularidade social e política (mesmo as que não existem senão na memória) é – por potência e direito inatos – intrinsecamente responsável pela segurança e pela liberdade públicas, sendo que na democracia a gênese/forma da sociedade é expressa absolutamente na gênese/forma das instituições civis: os decretos da cidade, os desejos comuns em/por ela e as determinações de seu corpo político são o mesmo – tanto individual quanto coletivamente, segue que «nada podemos fazer pelo decreto da mente se não o recordamos. Ademais, não está no livre poder da mente lembrar-se ou esquecer-se de uma coisa» (Espinosa, 2015, p. 247).

A educação política, ainda uma vez, realizada em meio à multidão e/ou que manejam o senso de civilidade, via instituições ou outras dinâmicas, retoma cotidianamente a noção comum de que não podemos não ser memória; por isso, é violento todo poder que se exerce sobre o foro íntimo: não porque viola alguma suposta autonomia moral do indivíduo, sim por enfraquecer liames necessários para a saúde pública e para a auto-compreensão da multidão, naquilo que, como *ingenio* particular, faz seu direito/potência recrudescer. No processo formativo da multidão e de condução formativa dos cidadãos, a multiplicidade constituinte do corpo político é questão pública, aberta a conflitos, lugar de produção de resistência às forças que torcem todos os sentidos do que é essencial à vida comum, pois «quanto mais apto é o corpo para poder ser afetado de múltiplas maneiras e afetar os corpos exteriores de múltiplas maneiras, tanto mais apta é a mente para pensar» (Espinoza, 2015, p. 509) – e tampouco os *arcana* podem ser admitidos.

Tanto quanto a forma da democracia depende da potência da “matéria”, e em que «todos detêm colegialmente o poder» (Espinosa, 2003, p. 301), a saúde pública depende da tensão contínua entre o desejo pela fácil estabilidade e o esforço “memorioso” de renovação do amor e da reverência pela vida comum, do desejo e da responsabilidade da participação, que é um direito, não um privilégio. Resta, certamente, aprofundar em que sentido há artifícios – a partir do horizonte da filosofia de Espinosa – aplicados sobre as memórias comuns que são obstáculos à vida democrática, cujos

signos de operação respeitam a imaginários nos quais a potência de experimentar e de conceber ideias é transferida e centralizada, em que a própria sociabilização é imaginada como heterodeterminada em relação ao corpo comum da comunidade. Assim, será melhor determinado o elo entre ética e política no que concerne à memória como condição concreta de liberdade, como operam as memórias dos conflitos, as memórias das resistências.

### ***Referências bibliográficas***

- Abreu, José. (2019). *O problema da propriedade privada em Espinosa*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Lumen Juris.
- Espinosa, Baruch de. (2003). *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes.
- Espinosa, Baruch de. (2009). *Tratado político*. São Paulo: Martins Fontes.
- Espinosa, Baruch de. (2015). *Ética*. São Paulo: Edusp.

## **La fundamentación de la democracia en Spinoza**

*Nicolás Lona Kleinert*

Baruch Spinoza es recordado como uno de los grandes pensadores que defendieron y trataron conceptualmente la democracia en la historia del pensamiento occidental. No obstante, tras veinticinco siglos desde que Pericles pronunciara por primera vez el término en Atenas antigua, o desde que las reformas de Eftalates impulsaran una participación directa de los ciudadanos en los asuntos públicos —pasando por las obras de Heródoto y Tucídides— resulta legítimo volver a interrogarse sobre el sentido profundo de la democracia y su eco en la filosofía de este autor del siglo XVII. En su pensamiento político, Spinoza sostiene no solo que la democracia es el régimen más libre, sino también el más natural y el más justo. Sin embargo, lo que entendemos por democracia ha variado a lo largo del tiempo, y es precisamente en esa multiplicidad de sentidos que es necesario indagar. ¿Cuál es el tipo de democracia que Spinoza posee en mente? ¿Y, cómo se fundamenta? Esa última pregunta es la que se precisa responder.

Desde nuestra perspectiva, Spinoza plantea un modelo de sistema político democrático cuyos cimientos guardan similitudes con la democracia antigua, sobre todo, en relación a la soberanía popular y la *ekklesia* ate-

niense. Si bien el *Tratado Político* sugiere mecanismos de delegación —que serán abordados posteriormente— es posible interpretar su pensamiento acerca de la democracia por fuera de la teoría clásica del contrato, y por el contrario, concebir a este sistema desde un principio ético y ontológico. De esa forma, la democracia sugiere ser «la misma esencia del Estado» (Domínguez, 1992, p. 94). Si la creación de un Estado se fundamenta en la intención de cada individuo a conservarse, su esencia es democrática en tanto el sistema planteado se define como «la asociación general de hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede»<sup>89</sup>. La viabilidad de un pacto se pondera a partir de su utilidad. El hombre no pierde sus derechos naturales, sino que los mantiene en virtud de él. No será sino hasta el capítulo XVI del *Tratado Teológico Político* en que el autor pondere a la democracia como el mejor sistema de gobierno, y desarrolle su concepción del derecho natural, central para el posterior desarrollo de las virtudes democráticas.

Sin embargo, la esencia democrática no se agota en el propio Estado. Moses Finley había abordado la carencia de sustento teórico que presentaba la democracia ateniense del siglo V A.c. De allí se sugiere la tesis que los sistemas gubernamentales no se sostienen necesariamente en sistemas teóricos, y en el caso de la democracia antigua, los panfletos y los discursos literarios como las obras teatrales guardan un vínculo cercano con la singularidad democrática. Julián Gallego, en ese mismo eje, plantea que la conexión entre el orden social y la literatura era de índole política dentro del contexto antiguo de Atenas.

Es por ello que encontramos una postura escéptica dentro de la escuela platónica aristotélica con respecto a la democracia. Platón sostiene que la multitud gobierna la polis, y es ello lo que conduce al caos y posteriormente a la tiranía. La soberanía popular dentro de la democracia radical —sistema político que emerge en la segunda mitad del siglo V. A.c— se encuentra por encima de la ley. La isonomía de Clístenes constituye una de las principales bases del Estado democrático antiguo cuyo sustento se encuentra en la igualdad de los ciudadanos ante la ley. En términos platónicos, consistiría en igualar a los desiguales, y el exceso de libertad que se pregonaba en una democracia es la que conduce asimismo a su disolución. Dicho de otra forma, la igualdad radical, para Platón, disuelve el principio de autoridad. Aristóteles continúa con una acentuada crítica a la democracia similar a la platónica; la igualdad absoluta conduce a la demagogia. La

---

89 Tratado Teológico Político. Cap XVI, p. 167

relevancia de la clase media para la conducción democrática era fundamental, ya que Aristóteles sostenía que en caso de que los pobres condujeran, el sistema iba a devenir en una demagogia.

Si tenemos en cuenta que Spinoza subraya el carácter natural del sistema democrático, es posible trazar una analogía en tanto son las pasiones las que regulan y delimitan el accionar en aquel sistema. El tratamiento del filósofo frente a la democracia nos induce a reflexionar en una teoría acerca de ella más allá del contrato social. El acento que pone el autor en la libertad de expresión y pensamiento difiere sustantivamente del resto de los escritores contractualistas, ya que por el contrario, ellos han basado su anhelo filosófico en construir teoría más sistemática y rígida acerca de la práctica de gobierno. Ello no significa, no obstante, que Spinoza no haya tenido el deseo de sistematicidad en su *Tratado Político*, pues se encargó de analizar las diversas formas de gobierno tales como la aristocracia o la monarquía. Empero, su fallecimiento en el período de redacción acerca de la sistematicidad de la democracia nos deja por un lado una teoría inconclusa, y por otro lado, un espacio libre y un marco de interpretación más vasto acerca de lo que había postulado previamente en la *Ética* y el *Tratado Teológico Político*.

Los conceptos de derecho natural y derecho civil, así como el resto de sus presupuestos políticos básicos, poseen un sustento en su tratado sobre la *Ética*. La causalidad horizontal planteada acerca del alma humana demuestra la relación que existe entre las diversas potencias, así como la tendencia a organizarse en comunidades, lo cual demuestra la tendencia natural de la multitud a actuar acorde a su fuerza colectiva. El hombre debe esforzarse en conservar su ser, amarse a sí mismo y buscar su propia utilidad, para lo cual «la razón no pide nada en contra de la naturaleza»<sup>90</sup>. Continúa el autor en su tratado de la ética, si dos individuos unen fuerzas, componen otro individuo aún más poderoso. Es la propia naturaleza la que moviliza a Spinoza, y es el sustento luego de su concepción de derecho natural desarrollada en su concepción política. En su *Tratado Teológico Político*, Spinoza pone de relieve la importancia de los derechos naturales al abordar su filosofía política, habiendo construido una base previa en términos ontológicos y antropológicos en su concepción de la ética. En efecto, el autor se refiere a la democracia como un sistema natural en tanto los derechos naturales no se pierden en el pacto, sino que se mantienen en virtud de él.

---

90 Spinoza, *Ética*. Proposición XVIII.

Esa diferencia sustancial con Hobbes abre un espectro diverso, e inclusive más amplio de análisis dentro de la concepción democrática spinoziana. Convenimos que la democracia es, en esencia, conflicto. El propio Aristóteles en *Política* (1301b 26-9) argumenta que en toda polis hay una relación entre igualdad y *stasis*. La soberanía del pueblo, en el sentido más radical, se posiciona indefectiblemente por encima de la ley. Esta problemática subyace a cualquier clase de gobierno democrático, puesto que la *stasis* comprendida como la guerra facciosa por el poder es su fuerza vital; lejos de inhibir el debate democrático, lo potencia. La imaginación y las pasiones de los hombres los conducen a un estado anárquico similar al hobbesiano, y es necesario por ende que sometan sus deseos al interés de la razón.

Contra esta tesis, empero, se encuentra la posición de Antonio Negri quien describe una democracia radical cuya base teórica es la imaginación colectiva y no un contrato racional (Domínguez, 1992, p. 93) Bajo esta lectura particular de la filosofía spinoziana, el autor sostendría en el *Tratado Político* lo contrario a lo anteriormente expuesto en el *Tratado Teológico Político*, a saber, no existe ya un pacto racional sino un sentimiento en común, ya que los hombres se guían más por la pasión que por la razón. La multitud se encuentra atravesada por la contingencia, y se opone al concepto sustancial de pueblo. El poder absoluto de la democracia no significa la renuncia de los derechos, ni una transferencia, sino un mero desplazamiento. En efecto, en consonancia con el concepto antiguo de *stasis* desarrollado en la filosofía griega antigua, el sistema democrático se encuentra atravesado por luchas, y dista del pacto armonioso y racional establecido por el resto de los contractualistas. En ese caso, las problemáticas sociopolíticas no se extinguen, sino que migran constantemente hacia otras, y es el conflicto el sustento de dicho sistema.

La multitud «se encuentra conformada por muchos cuerpos, y al mismo tiempo, ella misma es un cuerpo, ella es pluralidad y unidad a la vez» (Ricci Cernadas, 2002, p. 60). Como se mencionó anteriormente, ya en la propia Ética, Spinoza identificaba que la unión de los hombres les dotaba de potencia y los quitaba del desamparo que suponía el aislamiento. Sin embargo, la multitud podía dotarse de razón, y salir de la superstición que le suponía la imaginación, en caso de que se pusiera bajo la obediencia a una autoridad. Esta transferencia de derechos no significa una renuncia a ellos, sino un mero traspaso. Siguiendo este razonamiento, no existiría una

posible solución o síntesis de los conflictos, sino una articulación de los antagonismos basados en la potencia de cada individuo.

En efecto, el equilibrio generado por la multitud que se gobierna a sí misma es siempre dinámico, y está sujeto tanto a las circunstancias como al *conatus* de sus integrantes, por lo que la democracia es, en esencia, el régimen menos estable. La soberanía en el pueblo no anula el derecho natural de los individuos, sino que los potencia, de modo que tampoco excluye los antagonismos, sino que los incluye al cuerpo político. La estabilidad sería la discordia. La multitud posee la capacidad de decidir. La democracia, entendida etimológicamente como poder del pueblo, es un sistema político que comprende la naturaleza colectiva del poder en todas sus esferas, y estas expresiones más radicalizadas las encontramos en Spinoza, y de una manera similar, en Rousseau.

Es necesario destacar el trabajo de Balibar en relación con el concepto de multitud en Spinoza, cuya composición es un acuerdo momentáneo basado en las luchas y contingencias, y sus significantes remiten a *plebs* o *vulgaris*. Según su conclusión, el peligro de un Estado sería interno, y se encontraría constituido por el pueblo mismo. Si la democracia es ponderada como el régimen más natural, habría que discernir qué se entiende por tal característica; es posible argumentar que es el régimen que más se asemeja, según la concepción que venimos desarrollando, al estado de naturaleza.

La tesis de Gallego se sustenta en plantear que la singularidad democrática se encuentra construida por los relatos de la tragedia griega, y existe una concordancia histórica en relación a la elaboración de dichos relatos y la emergencia de la democracia ateniense. Es en ese sentido que las interpretaciones nietzscheanas han planteado una lectura filológica diversa al eje socrático y cercana a la tragedia antigua para el estudio del pensamiento griego. Y es evidente que dentro de la filosofía antigua no se ha ponderado a la democracia —al margen de obras platónicas puntuales— como un régimen de gobierno virtuoso o deseable. Es por ello que el concepto de *stasis* es relevante para el estudio del pensamiento democrático, así como la tragedia se ubica en un parámetro de lectura apto para la inestabilidad propia de esta clase de gobiernos.

Por ende, cuando Spinoza se refiere a que se trata del gobierno más natural, no significa que sea el más pacífico o estable, sino que puede leerse a la naturaleza humana cercana al concepto de *physis*. Sin embargo, esta naturaleza es la causa de estabilidad. Kant refiere a la problemática de las

multitudes y la naturaleza de una manera paradójica<sup>91</sup>, ya que argumenta que los antagonismos naturales dentro de la sociedad terminan por ser la causa del orden legal de aquellas disposiciones. Si bien es necesario aclarar que el autor del idealismo alemán no posee la misma noción determinista de la naturaleza que posee nuestro autor en cuestión en todas sus facetas, la concepción kantiana guarda similitudes dentro de la propia naturaleza de lo político con la filosofía de Spinoza.

La concepción kantiana en este caso constituye una aporía puesto que se refiere a la insociable sociabilidad de los hombres. Este término posee una doble acepción; por un lado, es necesario vivir en una sociedad por una cuestión de necesidad, y asimismo, mayormente no es posible soportar a ese *otro* en una cuestión de convivencia. Por ello sostenemos que constituye ante todo una aporía. La hostilidad entre los hombres representa la amenaza de disolver la sociedad. Kant sostiene que estas características son innatas de la naturaleza humana.

Sin embargo, esta fuerza vital es la que despierta las ambiciones del hombre y su anhelo de construir una cultura. El hombre busca constantemente la concordia, pero su propia naturaleza es discordante. Y es esa naturaleza la que constituye la sociedad civil, y de manera más radical, la democracia.

En efecto, la democracia radical presente en Spinoza, a partir de la interpretación de Antonio Negri en su trabajo *La Anomalía Selvaggia*, se opone férreamente al absolutismo estatal y no se encuentra basada en un contrato racional establecido por los hombres. Es necesario destacar que esta lectura propone una interpretación singular de Negri, aunque sin embargo nos deja esclarecer cuál es el fundamento de la democracia en Spinoza según nuestra propia interpretación, y esta es la fuerza. Evidentemente, si nos referimos a la democracia como el régimen más natural, debemos destacar que se trata de un sistema atravesado por una correlación de fuerzas.

En el *Tratado Teológico Político*, las críticas de Spinoza a la monarquía se basaban en el rechazo al derecho divino de los reyes - un desdén precursor de la posterior época ilustrada - y el anhelo de que el poder absolutista sea determinado y limitado por la multitud. Asimismo, calificaba al régimen monárquico como simple y estable, mientras que la democracia se trataba

---

91 Immanuel Kant, Idea para una historia universal en clave cosmopolita, cuarto principio. Pág. 102.

de un sistema complejo, y por el contrario, inestable. Si bien la aristocracia era preferible a la monarquía, ésta iba a devenir, según su *Tratado Político*, en una oligarquía.

Es menester declarar que Spinoza es un autor que ha planteado un sistema democrático en su estado puro. Si bien podrían trazarse analogías con las filosofías de Rousseau y Locke, el *Tratado Teológico* spinoziano marca un fin a las monarquías absolutistas y dictamina los inicios de la sociedad democrática laica y participativa, cuando a diferencia de Rousseau, no pone un límite a la voluntad general a partir de la figura de un legislador, sino que la interpretación del autor holandés abre el camino para las teorías de la democracia contemporáneas.

Por consiguiente, la concepción ontológica de la democracia spinoziana funciona como analogía a las teorías contemporáneas que critican la relación entre democracia y Estado, y exceden a los mecanismos institucionales y a las concepciones soberano céntricas de lo político; por el contrario, para aquellas teorías, la virtud del sistema democrático consiste en inhibir la fuerza de su propio sistema. Para decirlo de otra manera, la virtud del sistema democrático se basa en reprimir la catástrofe de la propia civilización democrática. A partir de esa tesis de Ranciere, el panorama contemporáneo se sustenta en una visión radicalmente más crítica, mediante la cual los gobiernos no son sino oligarquías electivas y la potencia de la democracia recae en el súbdito. En este paradigma pueden encontrarse doctrinas como la de Sartori o las críticas al sistema liberal de Philip Pettit. De esa forma, no necesariamente interpretamos al autor desde una postura anti estatista, sino desde una posición que rompe con el contractualismo clásico, así como con los tratamientos absolutistas.

El fundamento de la democracia en Spinoza se basa entonces en la fuerza natural. Y es este autor, pese a la incompletud de su *Tratado Político*, el que ha logrado demostrar a lo largo de su obra un concepto de democracia que ha logrado ser la misma esencia del Estado, y a su vez, una abstracción que lo trasciende.

## **Referencias bibliográficas**

Cadahia, María Luciana. (2009). “Ontología y democracia en Baruch Spinoza”. *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, (4), 125–134.

- Domínguez, Atiliano. (1992). “Spinoza y el surgimiento de la democracia”. *Fragmentos de Filosofía*, (2), 87–106.
- Gallego, Julián. (2003). “Democracia ateniense y pensamiento político”. En *La democracia en tiempos de tragedia: Asamblea ateniense y subjetividad política* (pp. 13–42). Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- Kant, Immanuel. (1987). Ideas para una historia universal en clave cosmopolita (ed. Concha Roldán). Madrid: Tecnos.
- Rancière, Jacques. (2020). *El odio a la democracia* (1.<sup>a</sup> ed., 3.<sup>a</sup> reimp.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Ricci Cárdenas, Guillermo. (2022). “La multitud”. En María José Solé (ed.), *Derivas spinozistas: La multitud en Spinoza, de la física a la política* (pp. 45–62). Córdoba: RAFIG Ediciones.
- Spinoza, Baruch. (1890). *Tratado teológico-político* (trad. J. de Vargas y A. Zozaya). Madrid: Biblioteca Económica Filosófica.
- Spinoza, Baruch. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico* (trad. Atiliano Domínguez). Madrid: Trotta.

## **El problema de la democracia y la democracia como problema en Baruch Spinoza**

*Carlos Mauricio Ferolla (UNR – Grupo de estudios de Lecturas en Filosofía y  
Teoría Política)*

En este trabajo buscamos reflexionar sobre el tratamiento que hace Spinoza de la idea de democracia. Esto nos proponemos hacerlo bajo un doble aspecto: el primero, a partir de la democracia como un problema teórico que aborda el pensador holandés en sus escritos; y, el segundo, la democracia como un concepto que resulta problemático en el propio pensamiento spinozista. Concluiremos nuestra exposición preguntándonos como esta concepción de la política spinoziana nos interpela para pensar nuestras democracias latinoamericanas.

El holandés aborda por primera vez y de manera explícita la cuestión de la democracia en el *Tratado Teológico Político – TTP*-. Tanto en el capítulo XVI como en el capítulo XX establece los fundamentos del Estado democrático, tomando posición a favor de éste respecto a las otras formas de soberanías políticas. La concibe como «el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo » (Spinoza, 1994, p. 341), y la que está « más acorde con la naturaleza humana»

(p.417). Así, la democracia es el nombre de aquella sociedad en la cual los seres humanos se asocian y acuerdan ceder al conjunto el poder de defenderse, de manera que todos detenten el derecho común. Mediante esta colectivización de los derechos naturales de cada uno, es que «siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural» (p.341).

La forma política democrática es la que está en mejores condiciones de realizar la finalidad del estado político, que es la libertad (1994), y mediante esto, su estabilidad garantizando que cada uno tenga la libertad de decir lo que piensa y pensar lo que quiera. De esta manera, el *TTP* toma la forma de un manifiesto político democrático (Balibar, 2011) que busca intervenir en la coyuntura holandesa en favor del bando republicano, en contraposición al partido monárquico. Monarquía y democracia aparecen como las dos configuraciones del poder político enfrentadas, mientras uno busca dominar a los seres humanos, el otro se propone su liberación, mientras uno mediante el miedo, la superstición y la religión inducen a que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación, para que sean fácilmente movidos a adorar a reyes y dioses o a derrocar gobernantes; el otro se propone «librarlos a todos del miedo, para que vivan, en cuanto sea posible con seguridad; esto es, para que conserven al máximo este derecho suyo natural de existir y de obrar sin daño suyo ni ajeno» (Spinoza, 1994, p.410 - 411).

En el *TTP* podemos encontrar otra argumentación en favor de la democracia que es complementaria a la que venimos desarrollando. Si bien no la nombra de manera explícita, en el capítulo V hallamos la antesala de lo que será expuesto en la segunda mitad del tratado. Luego de dar cuenta de la utilidad y la necesidad de la sociedad para la consecución de muchas cosas que los individuos no lo podrían hacer por sí solos, dirá que en lo posible toda sociedad debe tener el poder en forma colegial, a fin de que todos estén obligados a obedecerse a sí mismos y nadie a su igual; o bien, que si uno o unos pocos detentan el poder, estos deben poseer algo superior a la naturaleza humana o, al menos, deben convencer de ello al vulgo (1994, p.158).

Spinoza inicia dando una pista muy importante respecto a la condición humana, mencionando ese vestigio de autonomía (Chauí, 2004) por el cual nadie desea servir a sus iguales y ser gobernados por ellos, por esto en la democracia cada uno mandaría sobre sí mismo. Luego nos da indicios de la constitución inmanente del poder político democrático por parte de los seres humanos y del imaginario trascendente al que deben recurrir las

aristocracias y las monarquías. En el caso de esta última forma de gobierno, se vuelve fundamental la teología y la cristalización de un poder teológico político para sustentar la dominación.

A diferencia del *TTP* que se focaliza en el tratamiento de la democracia, el *Tratado Político – TP* desarrolla de manera más sistemática el problema de los regímenes políticos. Lo que se busca aquí es pensar la continuidad indefinida de la existencia de la potencia colectiva de la multitud en el marco de un derecho común que haga posible la coexistencia en comunidad. Esto no se reduce a la forma de gobierno democrático, sino también, la duración o adecuación de la potencia de la multitud a otras formas políticas, como la monarquía y la aristocracia. Afirma Chauí, que estas no se dividen por el origen del poder soberano, que es siempre la multitud, ni el número de sus gobernantes, ya que la soberanía no es idéntica a quienes ejercen el gobierno, sino por la «proporcionalidad que se establece entre el poder de la potencia soberana y el poder de las potencias individuales, esto es, entre el poder colectivo y el poder de los ciudadanos» (Chauí, 1989, p.153).

La idea del estado más natural expuesta en el *TTP* tendrá su reescritura en el *TP* en la afirmación de la democracia como totalmente absoluta. Como señala Matheron (2025), en este escrito póstumo, Spinoza da cuenta de una prioridad histórica de esta forma política respecto a las otras dos, pero sobre todo, de una prioridad ontológica y por ende lógica, indicada en el parágrafo 12 del capítulo VIII, donde dice que muchos Estados aristocráticos fueron antes democráticos, y que paulatinamente fueron reduciendo la participación en el gobierno a unos pocos y luego a uno (Spinoza, 2012). Son los conflictos al interior de la multitud los que producen la división social y política que modifican las relaciones de fuerzas y la configuración del cuerpo político.

Desde el spinozismo contemporáneo se han hecho importantes contribuciones para pensar los significados de la democracia en el teórico holandés, no reduciéndola a una determinada forma política del Estado. Balibar (2011) y Visentin (2011) tratan sobre sus distintas valencias que se pueden encontrar en los escritos spinozianos, como régimen político particular y «como principio constitutivo de toda relación política» (Visentin, 2011, p. 9) o como «la «exigencia inmanente de todo Estado» (Balibar, 2011, p. 51). Aquí resuenan los ecos de la definición que da Marx (1982) en la *Critica del derecho del Estado de Hegel* donde define a la democracia como la como «la verdad de la monarquía» (1982 : 342) y la «esencia de toda constitución de Estado» (1982, p.343). Estas concepciones de la democracia

presente en los escritos de juventud del alemán tienen una clara influencia spinoziana. Otra de las interpretaciones que pone en juego el cruce Spinoza Marx, es la de Laurent Bove (2014) quien retoma la idea expuesta en *La ideología alemana*, del comunismo como *movimiento real*, para definir a la democracia del holandés como «movimiento real por el cual una sociedad se libra perpetuamente del estado de servidumbre pasando a una perfección mayor» (2014, p. 273 - 274).

La democracia así entendida, es la manifestación del despliegue de la potencia de la multitud como movimiento liberador, ubicándose en el entre o en medio de la servidumbre y la liberación. En los términos de la *Etica*, podemos decir que es la expresión de la transición de un grado de menor a un grado de mayor perfección de un determinado cuerpo político. En esta obra, la política se ubica en la parte cuarta que trata sobre la servidumbre, en un sinuoso camino hacia la última parte que refiere a la libertad humana. Tanto la servidumbre como la libertad se encuentran inseparables, hay una diferencia de grado, de proporción de la potencia que puede variar de acuerdo a la adecuación o inadecuación de los encuentros con los demás seres de la naturaleza (Homero Santiago, 2012). El deseo aparece como la fuerza impulsora en la búsqueda de lo útil, dirá Spinoza que somos conscientes de nuestras acciones y deseos, pero no de las causas que nos determinan a actuar de una u otra manera. Como nacemos ignorantes de todas las cosas, nos constituimos en una relación imaginaria con las cosas exteriores y con nosotros mismos, donde lo que percibimos dice más de nuestra naturaleza que de la ajena. Esto genera una situación de permanente fluctuación indicada en el escolio de la proposición 39 de la parte quinta: «vivimos en continua variación y que, según cambiamos a mejor o a peor, en esa medida nos decimos felices o infelices» (Spinoza, 2020, p. 421).

La democracia es la expresión del esfuerzo conativo por constituir relaciones que permitan transitar del grado mayor impotencia que es el estado natural, en el cual los seres humanos son impulsados unos contra otros, al Estado político a partir del reconocimiento de la utilidad recíproca entre los individuos, componiendo un afecto e imaginario común de sociedad y una norma común de vida. Spinoza denomina amistad a esta unión por el cual unos y otros se ayudan mutuamente, siendo así la práctica de la amistad la que de alguna manera puede definir una praxis democrática. Pero, así como la servidumbre nunca es total ni la liberación nunca es plena, las relaciones interhumanas fluctúan de la discordia a la concordia,

de la hospitalidad a la hostilidad, y la práctica democrática busca expresar el deseo de la coexistencia con los demás sin anular ni suprimir sus afectos ni singularidades. La *Etica* puede ser leída como una filosofía de la democracia o para la democracia, en la búsqueda de la democratización del conocimiento y de la materialidad de las condiciones de existencia, siguiendo aquel propósito que su autor expresó en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, de formar una sociedad en la cual el mayor número posible de individuos puedan conocer el bien verdadero y así vivir con la máxima felicidad y seguridad (Spinoza, 1998).

Ahora bien, la reflexión respecto a la democracia no está exenta de interrogantes e inquietudes que hacen a este concepto un problema abierto para el spinozismo. El primer inconveniente con que nos encontramos es la interrupción de la escritura del capítulo XI del *TP*, que versa sobre el régimen democrático. A partir de esto, se abren una serie de preguntas resultantes de la complejización del concepto de democracia como forma política, pero, sobre todo, como tendencia o movimiento democratizador que expresa el despliegue absoluto de la potencia de la multitud. Aquí nos referiremos a dos cuestiones importantes, que, en principio, quedan sin resolver: Una de estas es la duración del cuerpo político democrático, y la segunda, es la tensión entre las dinámicas de inclusión o reciprocidad entre los individuos y los regímenes de exclusión. Si bien ambos asuntos se encuentran problematizados en todos los regímenes políticos, lo interesante es como son trabajados en el proyecto democrático. En el primer caso la empresa parece encontrar un cauce en el marco de la producción teórica spinozista, pero el segundo, asume una cuestión paradójica para la definición que el holandés da de esta forma de gobierno.

Respecto a la pregunta por la duración del Estado democrático, el interrogante pasa por cómo se juega la relación entre orden y conflicto en la política spinoziana. Para esto, es importante remitirnos a las dos definiciones ya indicadas de la democracia, como el más natural de los regímenes y como el *imperium* más absoluto. Dijimos que al ser la forma política más natural expresa de mejor manera la naturaleza humana, lo que ya es indicativo de un problema: si las pasiones y los deseos son la marca de nuestra finitud, si los seres humanos somos pasionales y establecemos una relación imaginaria con las cosas que nos rodean y con nosotros mismos, el régimen democrático lleva implícito en su nombre los conflictos y fluctuaciones inherentes a las relaciones entre los individuos. Pero también, y al ser instituido políticamente, es el nombre de un encuentro virtuoso, en

tanto la potencia de la multitud es causa inmanente y eficiente, siendo la forma institucional que más se adecua a la naturaleza humana.

Lejos de una cuestión teleológica, el proyecto democrático traza el movimiento del despliegue absoluto de la potencia de la multitud, pero esto no está garantizado de antemano, puede no realizarse, e incluso, siempre está la posibilidad de una regresión. Negri (2011) habla de un doble movimiento que expresa esta tensión irresoluble. El primero como una sístole que tensiona hacia la unidad, y el segundo, como una diástole que lo hace hacia la difusión. En esta paradoja de la democracia, que es la ambivalencia de la multitud, se encuentra el nudo Giordano de la política spinozista. Así como podemos hablar de una tendencia democrática que va reformando los distintos régímenes, revolucionándolos, modificando sus naturalezas, también la democracia puede convertirse en la aristocracia y luego en la monarquía, como ya hemos mencionado.

Al ser la democracia la mejor forma de gobierno porque genera las condiciones políticas para la libre expresión de la potencia humana, se ubica en un sendero espinoso, bordeando el abismo de la inestabilidad. Es la forma política más dinámica, a diferencia de la monarquía y la aristocracia, que requieren una relación estática entre las partes, sostenidas sobre todo por el mecanismo del miedo y el mecanismo imaginario que captura la potencia de la multitud, la relación constituyente de la democracia implica un movimiento vibrante. Si en las dos primeras formas políticas no es posible modificar la relación de poder asimétrica entre la parte que manda y la parte que debe obedecer a costa de cambiar sus respectivas naturalezas, en el régimen democrático, estas partes son una y la misma ya que todos participan de las decisiones y obedecen las propias. De esta manera las figuras de ciudadano y súbdito son como dos caras de una misma moneda.

La duración del cuerpo político democrático asume el desafío de cristalizar o llegar a un punto de equilibrio el proceso autoproductivo de la multitud, poniendo a prueba la prudencia democrática del sujeto político, que transcurre por un difícil trayecto entre la duración del poder político y la posibilidad de la revuelta. La potencia de la multitud como causalidad adecuada produce un afecto común democrático que es más fuerte que la de los sujetos particulares, haciendo que estos obedezcan ya sea guiados por la razón, por la esperanza de que sus intereses se realizarán o por el miedo a un mal mayor. Pero estos afectos, deseos e imaginarios comunes necesitan institucionalizarse mediante el derecho político. Es el entramado

institucional el que orienta la fuerza colectiva, como diques que la contienen y la direccionan de una manera productiva.

La segunda cuestión problemática, la de los régimenes de inclusión – exclusión, nos abre la pregunta por la dominación en las democracias. De lo poco escrito en el capítulo XI, Spinoza le dedicó mayor energía a dar los argumentos por el cual las mujeres, los niños, los extranjeros, los esclavos, los locos y los criminales quedan excluidos de la ciudadanía y del gobierno. Resulta paradójica una democracia que se apoya en la exclusión y en la naturalización de la diferencia sexual y económica en nombre de la paz y la concordia. Como señala Cecilia Abdo Ferez (2020), «la alusión a la paz y la concordia desmiente el argumento natural de la división sexual» (2020, p. 343), ya que la propia forma política es la que produce esa división como relación dominante entre los sexos.

Una reflexión parecida podríamos establecer en torno a la esclavitud y la funcionalidad de una producción de la división económica en un contexto del siglo XVII donde Los Países Bajos se enriquecen a raíz del comercio de esclavos y se convierten en una potencia imperial a partir del método de explotación esclavista en otros continentes. Respecto a estas problemáticas, Emilia Giancotti (1995) dirá que la exclusión de quienes realizan trabajos serviles y de las mujeres del derecho al voto y participación en el gobierno es una contradicción que revela condiciones materiales de desigualdad real, frente a las cuales la democracia como participación de todos y todas es un proyecto a implementar.

Con Spinoza podemos pensar las implicancias de la dominación en la democracia, la politización de las diferencias, y el proceso de lucha y conflictividad social que estas implican. Es la pregunta por las exclusiones y opresiones en una forma de gobierno que se construyó imaginariamente a partir de la idea de la inclusividad o igualdad radical. Pero, a diferencia de los otros régimenes, la democracia implica un movimiento constante, es la forma de sociedad en la cual cada uno con justicia tiene el derecho a reclamar y luchar por su participación e inclusión en la ciudadanía. Si hay reclamo es porque hay negación de ese derecho. Con Spinoza o contra Spinoza, pero spinozianamente, se puede señalar que la democracia es ese movimiento conflictivo y permanente donde las partes de la multitud reclaman el derecho de decidir, de ser parte lo común del cuerpo político.

A partir de los aportes de Balibar (2017), podemos reflexionar también sobre las antinomias de la relación entre ciudadanía y democracia, a través

de sus conflictos y tensiones. Si la ciudadanía es un proceso histórico gobernado por un principio de reproducción, de interrupción y transformación permanente, su determinación histórica se ve atravesada por las dinámicas de conservación de un cierto imaginario y relaciones de poder y momentos insurreccionales que buscan ampliar y expandir sus fronteras. Pero siempre hay una desmesura, una inadecuación entre la potencia constituyente de la multitud y el poder constituido, que pone a prueba a la democracia, un exceso de potencia que se expresa en la forma del antagonismo que la pude amenazar, regenerar o expandir. Es la propia experiencia de la finitud humana la que posibilita también su desdemocratización, es la dinámica del conato colectivo que se bate entre la conservación y la expansión, la que pone a trabajar el arte de la política, ya que en la propia democracia anida su reverso. Como dirá Balibar, “Una democracia que tiene por función conservar cierta definición de ciudadanía es también, tal vez, por esa misma razón, incapaz de resistir su propia desdemocratización” (2017, p. 15).

Para finalizar, podemos deducir la importancia de asumir la finitud de nuestras democracias y sus limitaciones, no para pensar una democracia conservadora o limitada, ni una democracia mínima, sino, para reconocer y aceptar su condición de precariedad de manera tal que su defensa no implique la resignación del malmenorismo. Esto permitiría comprender que la actualización de las fuerzas democráticas va de la mano de la necesaria transformación permanente de las relaciones de fuerza, de la apertura al conflicto, de la ampliación de los derechos y de la amistad como práctica política para tejer alianzas que resistan el embate del retorno de los fundamentalismos de mercado y religiosos, que en contextos de nuevas incertidumbres, violencias y precariedades buscan capturar los deseos colectivos con nuevos y viejos imaginarios de trascendencia.

La democracia como problema teórico del spinozismo es un aporte fundamental para resementizar de manera filosófica y política nuestras democracias latinoamericanas. Al asumir la democracia como problema o, mejor dicho, los problemas de las democracias, hacemos de Spinoza nuestro contemporáneo para pensar junto a él, de manera spinoziana las condiciones de duración de las experiencias políticas democráticas y las lógicas de dominación que perviven en su interior, buscando comprender las causas de aquellas furias desatadas (Lariguet, 2023) que atraviesa nuestro presente, y que nos ponen a la tarea de transformar en un sentido emancipatorio nuestras condiciones materiales y subjetivas de existencia.

## **Referencias bibliográficas**

- Abdo Férez, María Carolina. (2020). “Gobernar a las mujeres: proposición XI, 4 del Tratado político de Spinoza, o los problemas de las relaciones entre naturaleza e historia”. *Revista de Filosofía Aurora*, 32(56). <https://doi.org/10.7213/1980-5934.32.056.DS01>
- Balibar, Étienne. (2011). *Spinoza y la política*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Balibar, Étienne. (2017). *La igual libertad*. Barcelona: Herder Editorial.
- Bove, Laurent. (2014). *La estrategia del conatus*. Buenos Aires: Cruce Casa Editora.
- Chauí, Marilena. (1989). *Cultura e democracia*. São Paulo: Cortez Editora.
- Chauí, Marilena. (2004). *Política en Spinoza*. Buenos Aires: Gorla.
- Giancotti, Emilia. (1995). *Studi su Hobbes e Spinoza*. Nápoles: Bibliopolis.
- Lariguet, Guillermo. (2023). *El odio y la ira. Furias desatadas en la democracia actual*. Rosario: Prohistoria Ediciones.
- Marx, Karl. (1982). *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Matheron, Alexandre. (2025). *Estudios sobre Spinoza y los filósofos de la época clásica. Tomo I*. Buenos Aires: Mármol – Izquierdo Editores.
- Negri, Antonio. (2011). *Spinoza subversivo*. Madrid: Akal.
- Santiago, Homero. (2012). “Entre servidão e liberdade”. *Cadernos Espinianos*, 26, 11–23. <https://doi.org/10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2012.89455>
- Spinoza, Baruch. (1994). *Tratado teológico-político*. Barcelona: Altaya.
- Spinoza, Baruch. (1998). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, Baruch. (2013). *Tratado político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, Baruch. (2020). *Ética*. Madrid: Trotta.

Visentin, Stefano. (2011). *El movimiento de la democracia. Antropología y política en Spinoza*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.

# El comienzo de la democracia

*Esteban Domínguez Di Vincenzo (UNR, CONICET)*

*La democracia contra el Estado* es el título de una obra que marcó una época. Sentimos, sin embargo, que ya no pertenecemos a ella. O que no es la nuestra, sino contra la que quizás debemos combatir. Como si producto de un giro dialéctico del que está hecha toda historia, aquello que hace un tiempo aparecía como programa de investigación y como consigna política hoy se nos apareciera como obstáculo epistemológico y como un arma dirigida en contra nuestro.

El libro tiene como virtud al haber reunido los nombres de Maquiavelo, Spinoza y Marx. Todo sucede como si ese triángulo formara parte de un círculo cuyo centro ausente fuera Pierre Clastres que inspira desde el título. Sin embargo, Abensour —y con él toda una interpretación de la democracia— es víctima de un obstáculo que con Gaston Bachelard (1991) podríamos llamar *sustancialista* al haber acumulado en la democracia «como un hombre previsor en su granero, los poderes, las virtudes, las fuerzas, sin advertir que toda fuerza es una relación» (p. 115). Así, hemos heredado una comprensión de la democracia (y una manera de leer juntos a Maquiavelo, Spinoza y Marx) unilateral, una concepción que aplana el carácter sinuoso del camino de la democracia spinozista haciendo de ella ya un Origen, ya un Fin, pero difícilmente un proceso.

Quisiera compartir una propuesta de indagación en torno a ese obstáculo, sobre su potencia para el spinozismo, pero también sobre su límite. Quisiera mostrar la irreductibilidad de la democracia spinozista a una figura unitaria y la imposibilidad de reducirla ontológicamente a la *verdad* de todo régimen. De lo que se trata, en cambio, es de «seguir la marcha del pensamiento que busca a su objeto» (Bachelard, 1991, p. 116). Quisiera seguir esa marcha en un trayecto del *Tratado teológico-político* entre los capítulos XVI-XVIII, señalando que la democracia como objeto teórico en Spinoza emerge como resultado de una disyunción; como si la democracia que pretendiera ser un punto de partida apodíctico se mostrara a la vez como el resultado de un desajuste al interior de la teoría.

## La República de los hebreos contra el Estado

Abramos el *TTP* desde su capítulo XVII y situémonos con la ayuda de su título. Estamos entre el «después de la muerte de Moisés» y el «antes de que eligieran a los reyes». Estamos en esa forma política finalmente alcanzada, o mejor, *legada* por Moisés al entregar a sus sucesores una forma de «administración» que constituye la esencia misma de la República de los hebreos como un Estado *teocrático*. Esta teocracia no se corresponde ni con la quasi-monarquía de tiempos de Moisés, ni con la tradición a través de Flavio Josefo (Di Cesare, 2022); se trata de una descripción de la teocracia como democracia, como «verdadera democracia», para decirlo con un joven Marx (1983, p. 344).

Llamé quasi-monarquía a la mosaica puesto que su impureza se definía por la renuncia a elegir un sucesor —en tal caso, «hubiera sido —dice Spinoza— un Estado puramente monárquico» (2014, p. 441)—. No se trataba de la renuncia a toda sucesión, sino del rechazo a una que fuera *personal*. Una renuncia a que alguien volviera a poseer, como Moisés, *sólo él* todos los resortes del Estado. Él legó, en cambio, un Estado ni popular, ni aristocrático, ni monárquico, sino *teocrático* en el que el derecho de interpretar las leyes estaba en poder de uno y el de gobernar el Estado en manos de otro.<sup>92</sup>

Aquí comienza la descripción de este Estado luego de la muerte de Moisés.<sup>93</sup> No importa detenernos en el detalle, parece sugerirlo Spinoza,<sup>94</sup> basta con recordar las prescripciones para la administración del Estado resumidas en tres instituciones: al sumo pontífice, al jefe del ejército y al ejército de Dios. De su análisis, se concluye que Moisés «eligió administradores y no dominadores del Estado» (Spinoza, 2014, XVII, pp. 444).<sup>95</sup> De

92 «El derecho de interpretar las leyes y de comunicar las respuestas de Dios estaba en poder de uno, mientras que el derecho y el poder de gobernar el Estado según las leyes estaba en manos de otro» (Spinoza, 2014, XVII, p. 442).

93 «Para que esto se entienda mejor, expondré ordenadamente la administración de todo el Estado» (Spinoza, 2014, XVII, p. 429).

94 «para nuestro objetivo, sin embargo, no importa demasiado que sepamos eso con certeza» (Spinoza, 2014, XVII, p. 449).

95 «Él, en efecto, no entregó a nadie el derecho de consultar a Dios por sí solo y cuando quisiera; de ahí que tampoco le dio la autoridad, que él tenía, de promulgar y abrogar leyes, de decidir sobre la guerra y la paz, de elegir los administradores del Templo de las ciudades, todo lo cual constituye las funciones de quien asume el poder supremo. Por eso,

este modo «no todo dependía de la decisión de un solo hombre, ni de un consejo, ni del pueblo», sino que, «después de la muerte de Moisés, nadie ejerció todas las funciones de jefe supremo» (Spinoza, 2014, XVII, p. 449).

En la descripción de esa forma de administración sería posible reconocer los rasgos de una sociedad movilizada contra la emergencia de un poder político como instancia definitivamente separada de sí misma. ¿Tiene sentido hablar, entonces, de una *República de los hebreos contra el Estado*?

Como es sabido, la figura de Clastres ha sido gravitante en el spinozismo contemporáneo.<sup>96</sup> Evidentemente, se trata aquí de una aproximación analógica antes que etnológica. No se trata de equiparar las sociedades primitivas a los hebreos, sino de identificar algunos rasgos de las primeras que permiten echar luz sobre el recorrido de Spinoza. Por lo demás, esta lectura permite si no contradecir, sí al menos proponer el reverso afirmativo de la tesis de Matheron (1969) según la cual la teocracia de la *República de los hebreos* es una forma política adecuada a la barbarie, una forma de gobierno conveniente «a los pueblos incultos», una «barbarie bien organizada» para los pueblos sin historia: «una teocracia [...] permitiría evitar la decadencia; pero no lo lograría sino impidiendo que la civilización se desarrolle: organizaría tan bien la barbarie que la volvería insuperable» (p. 461).<sup>97</sup>

---

el sumo pontífice, aunque tenía sin dudas el derecho de interpretar las leyes y de comunicar las respuestas de Dios, no lo ejercía, sin embargo, cuando él quería, como Moisés, sino tan sólo a petición del jefe del ejército o del consejo supremo o similares. Por el contrario, el jefe supremo del ejército y los consejos podían consultar a Dios cuando querían, pero sólo podían recibir las respuestas a través del sumo pontífice. De ahí que las palabras de Dios en boca del pontífice no eran decretos como lo eran en boca de Moisés, sino simples respuestas [...]. Además, ese sumo pontífice, que recibía de Dios sus respuestas, no tenía ejército ni poseía jurídicamente ningún poder. Y, al revés, quienes poseían tierras, no tenían derecho a promulgar leyes» (Spinoza, 2014, XVII, pp. 444-445).

96 Ella se despliega, en primer lugar, entre Gilles Deleuze y Félix Guattari tanto en el *Anti-edipo* como en *Mil mesetas*. Se despliega, en segundo lugar, de un modo más específico en torno al problema de la democracia en Abensour (1998).

97 Recuperando la tesis de Matheron, Laurent Bove (2014) ha destacado que la *República de los hebreos* aparece como «una estrategia racional para un pueblo bárbaro» por medio de la cual se formula «la tesis spinozista de la constitución del cuerpo político en función de un sistema de significaciones imaginarias» (p. 215). Lo curioso es que su fuerza misma es la que se revela «bajo otras condiciones [...] en una verdadera democracia» (p. 216). Al punto de que, concluye, Spinoza muestra en ella «su esencia democrática» al «instituir una doble resistencia interna a las lógicas del poder» (de la multitud por un lado, pero, sobre todo, de los jefes): «despojada de su velo arcaico/místico, la lógica de los contrapoderes

Según Clastres (2001), son tres los rasgos característicos de las sociedades sin Estado. Primero, se trata de sociedades que afirman su homogeneidad —su carácter indiviso— y rechazan su constitución por medio de un órgano separado sin permitir «que ninguna figura de lo Uno se separe del cuerpo social para representarla, para encarnarla como unidad» (p. 202).<sup>98</sup>

El segundo rasgo se refiere al lugar de los jefes bajo el signo de una «disyunción» entre «jefatura y poder»: «aquellos que llamamos líderes están desprovistos de todo poder, la jefatura se instituye exteriormente al ejercicio del poder». Estos líderes son los encargados «en última instancia» «de ocuparse y asumir la voluntad de la sociedad de aparecer como una *totalidad única* [...] con vistas a afirmar su especificidad, su autonomía, su independencia en relación con otras sociedades» (Clastres, 2001, p. 112).<sup>99</sup>

El tercer rasgo refiere al funcionamiento de estas sociedades. Si ellas no son simplemente *sin* Estado, sino más propiamente sociedades *contra* el Estado, es porque allí se despliega una lucha contra la separación y la unificación:

lo que nos muestran los Salvajes es el esfuerzo permanente para impedir a los jefes ser jefes, es el rechazo a la unificación, es el trabajo de conjuración del Uno, del Estado. La historia de los pueblos que tienen una historia es, se dice, la historia de la lucha de clases. La historia de los pueblos sin historia es la historia de su lucha contra el Estado. (Clastres, 2008, p. 186)

Se trata de una lucha, un esfuerzo, que se realiza en permanencia o *inmanencia*: «la política de los Salvajes se opone constantemente a la aparición de un órgano de poder separado». Esta oposición define la esencia misma de la sociedad: es un *esfuerzo permanente* que lleva la marca misma de la libertad: «saben muy bien que si renuncian a esta lucha [...] perderían su libertad» (Clastres, 2001, p 115). En definitiva, de lo que se trata

---

establecida por el Estado hebreo expresa la lógica misma de la institución de la libertad» (pp. 215-217).

98 «Son homogéneas en su ser, indivisas»; «carecen de un órgano de poder separado, *el poder no está separado de la sociedad*» (Clastres, 2001, p. 112).

99 «Moisés no eligió ningún sucesor del Estado, sino que distribuyó todas sus funciones de tal suerte que los posteriores parecían ser sus vicarios, que gobernaban el Estado como si el rey estuviera ausente y no muerto» (Spinoza, 2014, XIX, p. 491).

es de reconocer en las sociedades primitivas no tanto las «condiciones de aparición del Estado» sino más bien «las condiciones de su no aparición» (Clastres, 2008, p. 174).

El capítulo XVII del TTP puede ser leído como una reflexión sobre las condiciones de esa *no aparición*. Deteniéndose en las acciones orientadas a «moderar el ánimo y a contener tanto a los que gobernaban como a los gobernados» (Spinoza, 2014, XVII, p. 450), Spinoza describe como *virtudes* las condiciones que hacen durar a esa República que es, para decirlo con Lenin, un *no Estado*.<sup>100</sup> Por un lado, enumera cuatro virtudes que impedían a los que gobernaban devenir tiranos: separación institucional, fortaleza del vínculo religioso, temor a la emergencia de alguien que tenga en sus manos el derecho supremo de gobernar en nombre de Dios (un nuevo profeta), y composición popular de la fuerza militar.<sup>101</sup>

Por otro lado, se detiene en los controles del pueblo. 1. *amor* a la patria<sup>102</sup>. 2. *utilidad* de una común posesión de tierras que los alejaba de la pobreza.<sup>103</sup> Estas no eran pasiones espontáneas, sino reflexivas, *cultivadas*, al punto de constituir una segunda naturaleza.<sup>104</sup> 3. De ahí que el tercer control sea la *educación*: una «rigurosa educación para la obediencia» que hacía que «toda su vida [fuera] una práctica continua de la obediencia». Es finalmente en la condición *habitual* de esa obediencia que reside el trastocamiento mismo de la esclavitud en libertad: «como estaban totalmente

---

100 «Veamos qué virtud poseía esta forma de organizar el Estado en orden a moderar el ánimo y a contener tanto a los que gobernaban como a los gobernados, de suerte que ni éstos se hicieran rebeldes ni aquellos tiranos» (Spinoza, 2014, XVII, p. 450).

101 «Quien era soldado en el campamento, era ciudadano en el foro» de modo tal que nadie pudiera «ser más atraído por la guerra que por la paz» y «nadie podía desear, pues, la guerra por la guerra, sino por la paz y por defender la libertad» (Spinoza, 2014, XVII, pp. 452-454).

102 «estos fundamentos debieron hacer brotar en el ánimo de los ciudadanos un amor tan singular que nada resultaría más difícil que imbuir en su mente la idea de traicionar a la patria» (Spinoza, 2014, XVII, p. 454).

103 «pues en ninguna parte poseían los ciudadanos sus cosas con mayor derecho que los súbditos de este Estado, ya que tenían una parte de tierras y campos igual a la del príncipe y cada uno de ellos era dueño por siempre de su parte». «en ningún lado podía ser más llevadera la pobreza» (Spinoza, 2014, XVII, pp. 456-457).

104 «era fomentada y alimentada mediante el culto diario, hasta el punto de convertirse en una segunda naturaleza» (Spinoza, 2014, XVII, pp. 454-455).

habitados a ella, ya no les debía parecer esclavitud, sino libertad, y nadie deseaba lo prohibido, sino lo preceptuado».

*Pasión, utilidad y hábito*, entonces, las tres vías que explican la consolidación del orden teocrático y, cabe inferir, de todo orden político. Son ellas también las marcas de la continuidad misma de la *República de los hebreos* que podría haber permanecido así ordenado de manera indefinida, como en un círculo, garantizando la reproducción del orden legado. Estamos aquí frente al esbozo de la idealidad de una política, la de un ordenamiento *puro*, la administración de una República que podría haber permanecido así, garantizando las condiciones de no emergencia de un poder separado, luchando incesantemente contra su aparición, pero que sin embargo se vio trastocada, descubriendo que sus condiciones de posibilidad son a su vez las de su imposibilidad.

## El fin de la teocracia

Una vez detalladas las virtudes en la administración de esa República que pudo ser eterna, Spinoza pasa a preguntarse por las causas de su declive.<sup>105</sup> Ahora bien, Spinoza nos sugiere que esa misma constitución, ese «primer plan», ya estaba en sí mismo desajustado entre la exigencia de una igual-libertad originaria y la realidad efectiva de una dominación. En este punto es notable la recuperación de un hecho sucedido durante el ordenamiento teocrático —antes y no después de su declive—: «se produjo un tumulto y se dirigieron a él gritando que todos eran igualmente santos y que él se había elevado, contra derecho, por encima de todos». Spinoza recurre a las escrituras —Deuteronomio, 31:27— para sugerir que la rebelión anidaba desde siempre: «si, mientras yo he vivido, os habéis rebelado contra Dios, mucho más lo haréis después de mi muerte» (Spinoza, 2014, XVII, p. 463).

La pregunta acerca de cuándo se jodió la República de los hebreos parece no tener una respuesta definitiva puesto que no se trata, bien comprendido, de un momento o de un acontecimiento, sino que se despliega —a la manera de Rousseau en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*— en

---

105 «Resta investigar las causas por qué pudo suceder que los hebreos incumplieran tantas veces la ley, que fueran tantas veces dominados y que, finalmente, su imperio fuera totalmente devastado» (Spinoza, 2014, XVII, p. 459).

la sucesión de diversas contingencias.<sup>106</sup> Spinoza identifica en este desarrollo un punto de no retorno con la elección de los reyes, esto es, con el fin de la teocracia original y el comienzo de una nueva teocracia, por decirlo así, *secular* —por más revestimiento teológico que esta haya continuado teniendo—:

tras muchas sumisiones, rompieron totalmente el pacto divino y reclamaron un rey mortal, a fin de que la sede gubernamental no fuera el Templo, sino un palacio, y que todas las tribus fueran conciudadanas [...] respecto a los reyes. Pero esto fue estupendo caldo de cultivo para nuevas sediciones, que condujeron, a la postre, a la total ruina del Estado. (Spinoza, 2014, XVII, p. 463)

Lo *secular* de esta política naciente refiere a esa *ruptura total del pacto divino*, lo cual no significa evidentemente un abandono de lo teológico, sino quizás su *permanencia misma* por otros medios. Es esa continuidad en la política moderna el objeto de reflexión de todo el TTP. Relatando la ruina de la primera teocracia, Spinoza parece enfrentarse al comienzo de otra historia, quizás se trate de la historia misma, o acaso sea esta ya no un ordenamiento político que «pudo ser eterno», sino la emergencia de la política *en* la historia. De ahora en más la política, toda ella, quiero decir la política de este mundo, nuestro mundo secular, será aquello que Spinoza describe como el terreno de la ruina de la *República de los hebreos*: la política es «gobernar provisionalmente y soportar un Estado dentro del Estado», la política misma es «goberna[r] en precario» (Spinoza, 2014, XVII, pp. 463-464). Es cierto que el orden político descripto «pudo ser eterno» —Spinoza lo repite— «sin embargo, ya nadie l[o] puede imitar ni es aconsejable hacerlo» (Spinoza, 2014, XVII, p. 467).<sup>107</sup>

Los motivos esgrimidos para explicar la imposibilidad de una imitación «en todo» sugieren los términos del comienzo de esta política secular, la nuestra. El primer motivo dibuja un balance teológico-político según el

106 «De ahí surgieron grandes transformaciones, y con ellas una gran licencia para todo, el lujo y la pereza, por lo que todo se fue deteriorando» (Spinoza, 2014, XVII, pp. 459).

107 De ahí que Balibar (2011) afirmara que «la herencia de la teocracia manifiesta la imposibilidad, para las sociedades políticas modernas de ser totalmente contemporáneas con ellas mismas: el ‘retraso’ o el desfasaje [*décalage*] interior que no cesa de afectarlas» (p. 62).

cual con Cristo emerge una disyunción entre el cuerpo del creyente y el cuerpo político.<sup>108</sup> El segundo motivo gira en torno al final del solipsismo en política, a una disyunción entre cuerpos políticos en la tierra que señala que el mundo político —para decirlo con Schmitt— no es un universo sino un *pluriverso*.<sup>109</sup> Disyunción interna, primer motivo, disyunción externa, el segundo. Ambas marcan el pulso de la verdad efectiva de la política. Política para la cual ya no resulta posible remontar el curso de la historia, sino más bien avanzar en un camino de mano única: es el camino de las formas políticas realmente existentes, ya no de la prehistoria de una sociedad sin Estado o de un Estado sin historia, sino de los Estados en la historia.

## El comienzo de la democracia

Llegados hasta aquí, es necesario reconocer que el desajuste entre la búsqueda de un ordenamiento político teocrático y el pasaje a las formas políticas seculares efectivas en la historia, es el tercer desajuste de una historia de la democracia que entre los capítulos XVI-XVIII del TTP había intentado comenzar al menos tres veces.

Primero, en la *teoría* del derecho natural, del cap. XVI, al llamar *democracia* a «la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede» (Spinoza, 2014, XVI, p. 414) y su desajuste práctico que reclama conmover aquellas consideraciones que «nunca dejarán de ser en muchos aspectos puramente teóricas» (Spinoza, 2014, XVII, p. 429). Segundo, en el *mito* del origen democrático de la *República de los hebreos*, del cap. XVII, —que al salir de Egipto «recuperaron su derecho natural a todo cuando alcanzaba su poder» (p. 437) «como en una democracia» (p. 438)— y su desajuste práctico en la fundación de la quasi-monarquía con Moisés (capítulo XVII). Tercero, en la *teocracia* lega-

108 «Dios ha revelado, por medio de los apóstoles, que su pacto ya no se escribe con tinta ni con planchas de piedra, sino con el espíritu de Dios en los corazones». Sobre el alcance del rol histórico de Cristo, cf. Matheron (1971). Sobre esta transformación teológica y sobre el cristianismo originario como «el descubrimiento práctico y contradictorio de la inmanencia de la práctica humana», cf. Tosel (1992, p. 249).

109 «Tal forma de Estado sólo podría ser útil, quizá, a aquellos que quisieran vivir por sí solos y sin comunicación exterior, encerrados dentro de sus fronteras y separados del resto del mundo; pero, en modo alguno, a aquellos que necesitan comunicarse con los demás» (Spinoza, 2014, XVIII, pp. 467-468).

da (capítulo XVII y el comienzo del capítulo XVIII) y el desajuste práctico de su ruina que condujo al comienzo de una *política secular*.

La teoría, el mito y la teocracia funcionan en esos capítulos del TTP como tres intentos de comienzo o, podríamos decir, de fundación arquitectónica de la democracia.<sup>110</sup> Primero bajo la *naturalidad* de la teoría del derecho natural, segundo bajo la *originariedad* del mito, tercero bajo la *herencia* (como legado del pasado y como promesa del futuro) de una organización institucional prescrita para ser eterna. Pero sucede que en cada uno de ellos acontece un desajuste *práctico*, como si cada una de esas tres formulaciones fuera puesta a prueba y desplazada por cierta intromisión de la *práctica* frente a la pretendida omnipotencia del recurso ya a la teoría, ya al mito del origen, ya a un orden legado que se quería definitivo.

Ahora bien, el tercer y último desajuste (el objeto de esta presentación) dibuja la transición hacia los capítulos finales del TTP y su continuidad en el TP. Con el tercer desajuste se rompe el círculo de los intentos por darle un comienzo a la democracia, siendo ella trasladada sin retorno al terreno de la política secular. Sigue que ni el intento de fundación teórica, ni la mítica, ni la teocrática resultan respuestas satisfactorias frente a la emergencia de *otra* política. Estamos aquí ante el desajuste entre el ordenamiento *puro* de la *República de los hebreos* como teocracia y su ruina, dando como origen primero a una monarquía, pero más en general, a los desplazamientos posibles entre diversas formas de gobierno (monarquía, aristocracia y democracia) en la historia. Esto señala el espacio para otra comprensión de la política para la cual el abordaje del TTP resultaba insuficiente: la posibilidad de un estudio de las transiciones entre regímenes a partir de una *ciencia del Estado* (Balibar, 2011) tal como es desplegada de manera sin embargo inconclusa en el *Tratado político*.

Es tentador intentar hacer de la democracia en Spinoza algo así como un comienzo apodíctico, esa es quizás la tentación misma de Spinoza. Pero sucede que la democracia, como el racionalismo para Bachelard (1966), «no tiene comienzo» sino que es siempre «del orden del recomienzo» puesto que «cuando se l[a] define en una de sus operaciones, hace ya mucho tiempo que ha recomendado» (p. 121). Aquí comienza efectivamente si no *la* historia, sí *una* historia, la nuestra: la historia de la inadecuación

---

110 Estado democrático [*imperii democratici*] como «el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo» (Spinoza, 2014, XVI, p. 418)

entre la democracia como verdad de todo régimen y la democracia como forma política deseable entre otras posibles. Este desajuste es el que señala *otra escena* de la política: ni puramente teórica, ni puramente mítica, ni puramente teológica. Y con ella, necesariamente, otra forma de pensar la democracia ya no, como quería un joven Marx y como hemos heredado contemporáneamente con Abensour, como *verdad de* todo régimen político siempre a disposición, sino más bien como *verdad para* la comprensión de su propia génesis en el curso de un proceso histórico específico. Dicho de otro modo, la democracia es efectivamente, en spinozista, índice de verdad de todo régimen político a condición de reconocer que ella no está detrás nuestro en un Origen, sino delante, esto es, en las formas políticas efectivas que es posible alcanzar en su tensión misma con aquello que la amenaza, esto es, en una tensión permanente, *en precario* —como dice Spinoza—, entre democratización y desdemocratización.

### ***Referencias bibliográficas***

- Bachelard, Gaston. (1966). *Le rationalisme appliqué*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bachelard, Gaston. (1991). *La formación del espíritu científico*. México: Siglo XXI Editores.
- Balibar, Étienne. (2011). *Spinoza y la política*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Clastres, Pierre. (2001). *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa.
- Clastres, Pierre. (2008). *La sociedad contra el Estado*. Buenos Aires: Terramar.
- Marx, Karl. (1982). “Crítica del derecho del Estado de Hegel”. En *Escritos de juventud* (pp. 319–438). México: Fondo de Cultura Económica.
- Matheron, Alexandre. (1969). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Spinoza, Baruch. (2014). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza Editorial.

Tosel, André. (1992). *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*. Paris: Aubier Montaigne.

*III*

## Epistemología

## La creencia verdadera en el Tratado Breve

*Luis César Oliva (USP/Cnpq)*

El objetivo de este trabajo es presentar la manera como el *Tratado Breve*<sup>111</sup> define el segundo género de conocimiento, así como su relación con la normatividad, tema que aparecerá en esta obra con un ropaje bastante particular. Para esclarecer el *Tratado Breve*, que a veces es bastante enigmático, referiremos al *Tratado de la reforma del entendimiento*<sup>112</sup>, texto de la misma época, en lugar de recurrir al Spinoza más maduro que vemos en la Ética.

El final del prefacio de la segunda parte del *Tratado Breve* afirma que la esencia del hombre son algunos modos. El primer capítulo comenzará por los modos del pensamiento. Entre ellos, los modos primeramente conocidos son conceptos o conocimientos de nosotros y de las cosas externas. La continuidad del texto explicitará que las causas de esos conceptos no son los objetos sino las operaciones mentales para adquirir los respectivos conocimientos:

---

111 En adelante, KV.

112 En adelante, TIE.

Estos conceptos los obtenemos, pues: 1. O simplemente por creencia, la cual creencia surge o de la experiencia o de oídas; 2. O los adquirimos también por una creencia verdadera; 3. O los tenemos por una comprensión clara y distinta. El primero está generalmente sujeto a error; el segundo y el tercero, aunque difieren el uno del otro, no pueden propiamente errar. (Spinoza, 1990, p. 101, KV, II, 1, 2)

A su vez, la presentación de los modos de percepción en el TIE se da en el parágrafo 19, que se abre con la percepción de oídas y la percepción por experiencia vaga (Spinoza, 1988, p. 81), las cuales corresponden, en el KV, a la creencia simple. Esta percepción abarca casi todo lo que necesitamos saber para la vida práctica, desde cosas banales, como el día de mi nacimiento (conocido por haberlo oído), hasta afirmaciones filosóficas, como «el hombre es un animal racional» (conocido por experiencia vaga). Todos esos conocimientos, como dice el TIE, permanecen inquebrantables hasta que una nueva experiencia los contradiga. Pero el hecho de que no despierten dudas, no significa que sean ciertos. Como dice el KV, «a la *opinión* la llamamos así, porque está sujeta a error y no tiene lugar jamás en algo de lo que estemos ciertos, sino más bien cuando se habla de conjeturar e imaginar» (Spinoza, 1990, p. 102, II, 2, 2). El carácter conjetural de la creencia simple hace que nunca se pueda tener certeza de ella, pues siempre subyace a ella una generalización infundada, incluso cuando corresponde a la realidad, como en la afirmación de que voy a morir un día. Por más casos particulares que la confirmen, nunca sobrepasa lo conjetural. Por otro lado, la creencia verdadera y la comprensión clara y distinta no están sujetas a error, aunque el TIE dice que la primera no es una conclusión adecuada para los singulares. La razón (en los términos del TIE) implica el conocimiento que va del efecto hacia la causa, pero no permite comprender la naturaleza singular de la causa. A partir de la sensación del cuerpo, deducimos la unión alma-cuerpo que permite esa sensación, pero nada sabemos de esta unión en sí misma, excepto el contenido meramente experimental que obtuvimos en la sensación. La razón también trae los conocimientos de propiedades, que después pueden ser aplicados a casos particulares, pero, una vez más, lo que se conoce es apenas lo que estaba en el punto de partida, sin acceso a la esencia singular.

El KV, a su vez, aborda ese tipo de conocimiento bajo otro punto de vista: «Llamamos *creencia* al segundo, porque las cosas que sólo captamos por la razón, no son vistas por nosotros, sino que tan sólo nos son conocidas mediante convicciones en el entendimiento, de que esto debe ser así y

no de otro modo (id., ibid.). Lo que conocemos, por tanto, no es la cosa, sino una norma que impone un deber-ser a la cosa. Es decir, por la creencia verdadera conocemos que la cosa *debe* ser así. Este conocimiento no es meramente conjetal, como la creencia simple, pero también es limitado, aun no estando sujeto a error. Como explica Livio Teixeira:

Lo que caracteriza, pues, la razón es la *ausencia de la cosa*; la razón trabaja no con lo concreto o lo dado, sino con propiedades generales. (...) Así, la razón es también un proceso mental que se desarrolla en el plano de la abstracción, de lo que está separado de la realidad concreta. La razón piensa ideas generales, no se apodera de la cosa misma (...); la razón tiene por objeto *entes de razón*. (Teixeira, 2001, p. 87)

Solamente en la Ética Spinoza introducirá las nociones comunes, conocimientos de propiedades universales que tendrán un fundamento ontológico; antes de eso, las obras de juventud solo pueden ver en el conocimiento de propiedades la formación de entes de razón, que implican un deber-ser para la cosa a partir de un modelo ideal que no es, ni puede ser, la esencia de la cosa. Por eso la creencia verdadera, aunque verdadera, estará siempre en la frontera de lo universal abstracto.

Resta por ver el último tipo de conocimiento, la comprensión clara. En el TIE, es caracterizada como un conocimiento por la esencia (cuando se trate de la substancia) o por la causa (cuando se trate de los modos) y tendrá los siguientes ejemplos:

22. Finalmente, una cosa es percibida por su sola esencia, cuando, por el hecho de que he conocido algo, sé qué es conocer algo, o por el hecho de haber conocido la esencia del alma, sé que está unida al cuerpo. (Spinoza, 1988, p.83)

Como se ve, se trata del pasaje de un singular a un singular, no del pasaje de un universal a un singular en el cual el primero se impone al segundo como un deber-ser externo a la esencia de este. Esta ausencia de exterioridad entre el acto de conocer y el objeto conocido, sin la intermediación de un universal, es la marca del conocimiento claro en el *Breve Tratado*: «(...) Llamamos, en cambio, *conocimiento claro* a aquel que no se adquiere me-

diante convicciones de la razón, sino mediante un sentimiento y un gozo de la cosa misma; y supera con mucho a los demás» (Spinoza, 1990, II, 2, 2). Gozar la cosa misma, unirse con ella, es la clave para comprender este tercer tipo de conocimiento. Esto también es visible en el famoso ejemplo de la regla de tres, presente en las tres obras de Spinoza que exploran la teoría del conocimiento (KV, TIE y Ética).

Si recordamos el ejemplo, veremos que se trata de un camino que va de la mayor exterioridad a la mayor interioridad de la cosa conocida. La mera aplicación de una regla que se oyó en la escuela es más abstracta que una regla generalizada a partir de casos particulares, aunque esta no supere lo conjetural. A su vez, esta última es más abstracta que la deducción a partir de una propiedad general de los números proporcionales. Y esta, finalmente, es más abstracta que la intuición directa de la proporcionalidad de los números.

Concluida la presentación de lo que son los modos del pensamiento, el capítulo 2 comenzará a explorar sus efectos, a saber, la vida afectiva: «pasemos ahora a sus efectos. A este respecto, decimos que del primero proceden todas las *pasiones*, que luchan contra la recta razón; del segundo los buenos *deseos*; y del tercero, el *amor* verdadero y sincero, como todos sus retoños» (Spinoza, 1990, p. 103, II, 2, 3).

Después de que el capítulo 3 muestra cómo las pasiones derivan de la opinión, el capítulo 4 comienza con una retomada de la verdadera creencia, redefinida en una nota al primer párrafo: “La creencia es una convicción firme, fundado en razones, por la qual estoy convencido en mi entendimiento de que la cosa es verdaderamente y fuera de mi entendimiento tal como yo estoy convencido (de ella) en mi entendimiento” (Spinoza, 1988, p. 106, II, 4, 1, nota).<sup>113</sup> La continuación de la nota desmenuza el sentido de la definición. El primer aspecto es que la creencia es una convicción por razones. El carácter de convicción o persuasión se opone a la unión con la cosa, que caracteriza el conocimiento claro. A diferencia de la fruición directa de la cosa, la creencia trae razones externas a la esencia de la cosa que me convencen para afirmar algo sobre ella. No se trata de una convicción meramente probable, pues también se diferencia de la opinión por experiencia vaga. Basándose en razones, ella puede producir una certeza, pero la relación del entendimiento no es directamente con la cosa, sino con estas razones. Con base en lo dicho en el TIE sobre ese

---

113 Cambiamos “asentimiento” por “convicción”.

modo de percepción, esas razones son propiedades generales de los cuerpos o la deducción de la causa a partir de los efectos. De una manera u otra, no conozco la esencia de la cosa, sino apenas las reglas a las cuales ella deberá obedecer: «Tal, porque ella sólo me puede decir qué debe ser la cosa, y no qué es la cosa en verdad, ya que, en otro caso, no se distinguiría del saber; fuera, porque nos hace disfrutar intelectualmente, no de lo que está en nosotros, sino de lo que está fuera de nosotros.» (Id., ibid.)<sup>114</sup>

La convicción se da en el entendimiento, pero respecto de lo que está fuera de él. Si el texto dice que la cosa es verdaderamente como la pienso, es por las razones externas que lo dice, no por contacto directo con la cosa, la cual, conforme a tales razones, *debe* ser tal como aparece en el entendimiento. El *tal* indica un tipo de representación que se distingue de la unión con la cosa, propia del conocimiento claro, de ahí que la verdadera creencia solo traiga el gozo de las reglas que se imponen a la cosa, no de la cosa misma. He aquí por qué el objeto de la creencia verdadera siempre guardará una exterioridad en relación al entendimiento que cree. La creencia es la convicción de que la cosa verdaderamente es, convicción que está inmune a errores, pero no dice *lo que* ella verdaderamente es. En el primer caso, la verdad está en la relación necesaria con la cosa, relación que la razón capta. En el segundo caso, se destaca lo que la cosa verdaderamente es, la esencia, que la razón no capta sino en cuanto la cosa está subsumida a una regla general.

En el ejemplo de la regla de tres, tenemos alguien que conoce la propiedad de los números proporcionales y por eso llega al cuarto número, que debe ser proporcional al tercero, tal como el segundo es al primero. Ese deber-ser se impone a los números a partir del conocimiento de las propiedades, de modo que lo que es interior al entendimiento es ese conocimiento de las propiedades, manteniéndose en la exterioridad aquel objeto al cual se aplica la propiedad. Ya en el conocimiento claro, el entendimiento produce en sí la proporción, de modo que ella es interna a Él y percibida como es en él, no como lo que, fuera de él, debería ser de una determinada manera.

Por falta de espacio, no exploraremos el segundo efecto de la creencia verdadera, pasando directamente al último: «el tercer efecto es que nos proporciona el conocimiento del bien y del mal y nos señala todas las pasiones que hay que destruir» (Spinoza, 1988, p. 107, II, 4, 4).

---

114 Traducción ligeramente cambiada.

Más que tener por efecto una pasión, como era el caso en las opiniones, la creencia verdadera tiene por efecto el criterio para evaluar las pasiones y reconocer las que debemos rechazar. Ese criterio es el conocimiento del bien y del mal. Pero, el capítulo 10 de la primera parte del KV ya había mostrado que bien y mal no son cosas, sino relaciones que establecemos al comparar las cosas y que no tienen ninguna realidad fuera de nuestro pensamiento:

La cuestión es, pues, *si el bien y el mal se incluyen entre los entes de razón o entre los seres reales*. Ahora bien, puesto que el bien y el mal no son otra cosa que relaciones, está fuera de duda que deben ser colocados entre los *entes de razón*. Pues jamás se dice que algo es bueno, sino en relación a otro que no es tan bueno o no nos es tan útil como otra cosa. Y así, cuando uno dice que un hombre es malo, no lo dice sino en relación a otro que es mejor; o también, que una manzana es mala, sino en relación a otra que es buena o mejor. Todo esto sería imposible poder decir, *si esto mejor o bueno, en relación al cual ella fue calificada de tal, no existiera*. (Spinoza, 1988, p. 95, I, 10, 2)

Pero, ¿dónde existe ese polo de la relación sin el cual ella es imposible? En los ejemplos dados, en otro hombre particular u otra manzana particular. Por otro lado, aun no siendo una cosa de la naturaleza, la relación establecida, aunque no sea una propiedad real de la cosa, puede ser un instrumento para indicar el grado de utilidad de las cosas para nosotros, como será el caso en el capítulo 4 de la parte II. Pero el problema surge cuando, imaginativamente, colocamos una idea general con la cual comparamos las cosas reales:

Así, pues, cuando se dice que *esto es bueno*, no es decir otra cosa, sino que *eso concuerda con la idea general que nosotros tenemos de tales cosas*. Por consiguiente, como hemos dicho anteriormente, las cosas deben concordar con sus ideas particulares, cuyo ser constituye una esencia perfecta, y no con la idea general, ya que entonces ni existirían. (Spinoza, 1988, p. 95, I, 10)

Esta idea general no existe, a no ser imaginativamente, y concordar con ella es concordar con nada. Es decir, más que comparar, esto es negar la esencia de la cosa, que solo podría efectivamente concordar con su propia esencia particular. En suma, bienes y males no son seres reales, sino entes de razón, que resultan de la comparación mental de las cosas con otros entes de razón (las ideas generales que tenemos de ellas). Ahora bien, ¿cómo puede la razón producir un criterio efectivo de bien y mal si estos no son cosas reales?

Las pasiones no serán evaluadas en sí mismas, sino siempre con relación a nosotros. Ahora bien, ya sabemos que las pasiones derivadas de la opinión son malas, al menos en la dramática descripción del prólogo del TIE, que muestra la infelicidad recurrente del amor a los bienes de la fortuna. Esta situación hace necesario evaluar las pasiones, pasándolas por el tamiz de la creencia verdadera, para decir lo que hay de bueno o malo en ellas para el hombre.

Pero, ¿qué son el bien y el mal para el hombre? Volvamos al capítulo 4:

Hemos dicho anteriormente que todas las cosas están sometidas a la necesidad y que en la naturaleza no existe ni el bien ni el mal. De ahí que todo quanto queramos del hombre, deberá ser de su mismo género, que es un *ente de razón*. Y así, cuando hemos concebido en nuestro entendimiento una idea de un hombre perfecto, ésta debería ayudarnos a ver, investigándonos a nosotros mismos, si existe en nosotros algún medio para alcanzar tal perfección. (Spinoza, 1988, p. 108, II, 4, 5)

En sí mismas, todas las cosas son necesarias, no pudiendo ser buenas ni malas. Así, no es en la singularidad que podremos ver lo que es el bien o el mal del hombre, sino en su género, es decir, en un ente de razón. Es de él que podemos exigir una perfección que el individuo no tiene, ni puede tener, porque no tiene la esencia de otro individuo, sino apenas la suya propia. Del ente de razón, por otro lado, podemos exigir una tal perfección que constituya la idea de un hombre perfecto. Aunque se la considere una idea ficticia (como quiere Boss<sup>115</sup>), ella no será mera ilusión imaginativa, pues Spinoza está hablando aquí del conocimiento por creencia verdadera,

---

115 Crf Boss (1982) *L'enseignement de Spinoza. Commentaire du Court Traité*, p. 69.

por tanto inmune al error. Por lo tanto, aunque ambos sean entes de razón, hay un intento de separar ese hombre perfecto de aquel universal abstracto, generalizado a partir de la experiencia vaga, que provoca admiración y un conocimiento meramente conjetural. El hombre perfecto es el conjunto de razones que nos convencen, en el entendimiento, de que el individuo debe ser de una determinada manera. Esas razones son las virtudes o perfecciones que lo constituyen y que permitirán ver, en nosotros, aquello que nos aproxima o aleja de aquel ideal, lo que es lo bueno o lo malo para nosotros, aunque necesariamente permanezca una exterioridad entre nosotros y ese ideal, como por lo demás es típico de la creencia verdadera.

Es solo por medio de esa idea genérica de hombre perfecto que podemos hablar del bien y del mal de los hombres. Conforme al párrafo 7, Adán no puede ser el hombre perfecto pues es un singular, cuya esencia es contradictoria con las otras esencias de hombres singulares, a no ser que, por error lógico, él fuese tratado como un ente de razón. Como ningún individuo puede asumir ese papel, no se puede hablar rigurosamente de bien y mal en un hombre, aunque se pueda hablar de bienes y males del hombre o para el hombre. Confundir las dos cosas sería olvidar el carácter conscientemente abstracto de la idea de hombre perfecto y su utilidad como instrumento de evaluación de bienes y males para los individuos, sustituyéndola por comparaciones inconscientes con ideas generales imaginativas que permiten la afirmación de bienes y males en sí mismos.

Si ningún hombre particular es la virtud humana, así también ningún hombre particular tiene una finalidad:

Además, como no nos es conocido el fin de *Adán* ni el de ninguna otra criatura particular, más que por los resultados, todo quanto podamos decir acerca del fin del hombre, deberá estar fundado en un concepto de un hombre *perfecto*, que exista en nuestro entendimiento. Dado que este es un ente de razón, podemos conocer *su* fin, así como también, según queda dicho, su bien y su mal, ya que no son sino modos de pensamiento. (Spinoza, 1988, p.108, II, 4, 8)

Aún es posible hablar de finalidad ligada a la idea de bien, en tanto se entienda con relación al hombre perfecto como ente de razón. A partir de esta idea, se puede pensar en finalidad, pero como mero modo de pen-

sar, que sirve apenas para apuntar al individuo aquello que es bueno o malo para él, en el sentido de aproximar o alejarlo de ese fin. En el individuo mismo, solo operan y lo determinan las causas eficientes, incluyendo los modos de pensar que nos aparecen como fines.

Con mayor rigor, esa determinación se da por algo que fue presentado en el capítulo 2, donde Spinoza sostuvo que el segundo modo de conocimiento tiene por efecto los buenos deseos. Ese afecto, en el KV, tiene una definición todavía cercana a la cartesiana: «el *deseo*, ya consista, como algunos quieren, en las ganas o apetencia de conseguir algo de que se carece»(Spinoza, 1988, p. 105, II, 3, 9). En la Ética, el deseo será la propia esencia del hombre, pero aquí él aún se limita a la atracción por lo ausente, por tanto opuesta al gozo propio del tercer modo de conocer. Pero el efecto de la verdadera creencia no es pura y simplemente el deseo, sino los *buenos deseos*. Lo que los hace buenos es justamente esa relación con la idea de hombre perfecto, aún exterior al individuo, pero conocida adecuadamente como criterio del bien y del mal y, primeramente, como objeto de deseo, condición en la cual aquél modo de pensar produce los efectos prácticos tradicionalmente asociados a la idea de finalidad. La idea de hombre perfecto nos da el deseo de ser aquello que estamos racionalmente convencidos de que debemos ser.

## **Referencias bibliográficas**

- Boss, G. (1982). *L'enseignement de Spinoza. Commentaire du Court Traité*. Zürich: Éditions du Grand Midi.
- Spinoza, B. (1990) *Tratado Breve*. Traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (1988) *Tratado de la reforma del entendimiento. Príncipios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial.
- Teixeira, L. (2001) *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: Unesp.

## Spinoza y el escepticismo de Francisco Sánchez

*Pablo Pires Ferreira*

El pensamiento de Francisco Sánchez, junto con el de Montaigne y Charron, se considera uno de los pilares del escepticismo moderno. Inspirado en los escritos de Sexto Empírico y Cicerón, el escepticismo puso en duda los criterios de conocimiento y las normas morales de su tiempo. Más tarde, las dudas planteadas por los escépticos motivaron la aparición de sistemas filosóficos modernos, como los de Bacon y Descartes. Con eso puesto, el objetivo de esta ponencia es presentar brevemente la obra principal de Sánchez y relacionarla con el pensamiento de Spinoza.

Sánchez fue un erudito y profesor de anatomía, botánica y filosofía natural; conocía bien a Aristóteles y Galeno. En la Universidad de Montpellier dio clases a aprendices de cirugía. Después se trasladó a Toulouse, donde ejerció como profesor y médico. Admirador de Vesalius, llegó a disecionar cadáveres en secreto por miedo a los prejuicios de su época. Fue en Toulouse, en 1576, donde escribió su obra más conocida: *Quod nihil scitur* (QNS), en castellano, *Que nada se sabe*.

El tema de QNS es el conocimiento de la verdad; la tesis, su imposibilidad. Está escrito como si Sánchez se dirigiera a un interlocutor aristó-

télico. El tratado puede subdividirse en dos partes: una destructiva y otra algo propositiva. En la parte destructiva, Sánchez pretende demostrar la falibilidad de los principios escolásticos para alcanzar la verdad. En oposición, propone una especie de epistemología sensible o empirismo conjectural. Una propuesta que no promete la verdad, sino un conocimiento provisional e imperfecto de los accidentes de la naturaleza por medio de la verosimilitud. El instrumento demoledor utilizado es principalmente el nominalismo, y la alternativa constructiva el empirismo.

Resumamos brevemente. El texto comienza radicalizando una posición socrática: «Ni esto siquiera sé, que nada sé» (Sánchez, 1977, 49). Si el autor consigue demostrar esta premisa, habrá probado a su interlocutor que no sabe nada; y, lo mismo, si no lo consigue. Sin embargo, el interlocutor puede replicar: bueno, si puedes demostrar eso, entonces sabes algo, a lo que Sánchez responde que ya había concluido lo contrario antes de la objeción. Es una partida de ajedrez deliberadamente retórica y complicada. En realidad, Sánchez quiere exponer la limitación de las palabras y cómo el discurso - sea retórico, poético o dialéctico- puede llevarnos a interminables discusiones circulares. La intención es clara: denunciar las *disputaciones* escolásticas de su tiempo.

En seguida, pone en acción su nominalismo. Los escolásticos se obsesionan demasiado con las definiciones, con los nombres que creen que especifican la naturaleza de las cosas, pero que no son más que abstracciones. Intentan organizar estas definiciones en predicados, categorías; algunas muy generales, como ser, verdad; otras menos, como sustancia, cuerpo; y otras propias, como Sócrates, Platón. El lío empieza cuando intentamos conectar estos nombres: Sócrates es mortal; para explicarlo, decimos: bueno, todo hombre es mortal, Sócrates es un hombre, por lo tanto Sócrates es mortal. Pero alguien tal vez no sepa lo que es un hombre. Otros silogismos siguen: bueno, todo hombre es un animal, todo animal es mortal. Sin embargo, si alguien más se pregunta qué es un animal, serán necesarios otros silogismos en una derivación interminable de premisas. A partir de ahí, Sánchez hace un ataque a la metafísica de Aristóteles: prácticamente todo lo que habría en ella serían definiciones de nombres que no aportarían ninguna certeza ni sobre sí mismos, ni mucho menos sobre las cosas reales que pretenden designar (Sánchez, p. 62): «[...] mientras nos disponemos a demostrar la naturaleza de las cosas con palabras, sin darnos cuenta hacemos lo contrario y demostramos las palabras con las cosas [...]» (*ibid.*, p. 84).

Con la imprecisión de los nombres, los primeros principios, las causas a través de las cuales el Estagirita pretende conocer las cosas, serán aún más inciertos (*ibid.*, p. 78-82). Sánchez se toma a sí mismo como ejemplo: ¿cómo puede conocerse a sí mismo por su causa eficiente? Pues, conociendo a su propio padre. Pero para conocer a su padre, primero tendría que conocer a su abuelo, a su bisabuelo, etc. y otros, imposibles de se conocer. El caos se agrava cuando se trata de los universales; cualquiera puede dar lugar a controversias. La ciencia de las demás causas (la formal, la material y la final) es igualmente contestada por las causas de las causas. La única salida [y aquí les pido atención] sería llegar a la causa primera: Dios. Pero, ¿qué sabemos de Dios? «Huyes del infinito y caes en el infinito, inmenso, incomprensible, indecible, ininteligible.» (*ibid.*, p. 47).

Platón también es rechazado. Sánchez discute la tesis del ateniense, según la cual conocer es recordar. Nuestra alma lo sabría todo antes de nosotros, pero lo olvidaría todo en el acto de unión con nuestro cuerpo. Sin embargo, recordaría con el tiempo, despertando gradualmente lo que sabe. Sánchez entonces pregunta: ¿En qué se basa Platón para decir esto? ¿Vio su propia alma antes de entrar en su cuerpo? Además, esta identificación entre recordar y conocer pone un problema: si conocer es recordar, lo que el alma conoce también sería recordar. Pero, ¿de dónde procede este recuerdo? ¿De otra alma que la habita? Es más, los perros recuerdan quién les maltrató y eso no significa que conocen. ¿Y qué pasa con los enfermos de demencia que pierden la memoria en vida? ¿Han perdido el alma?

Aristóteles y Platón nos conducen a laberintos interminables. Sea el conocimiento la ciencia de las causas o el recuerdo, ante las preguntas planteadas, no sabemos nada. Sánchez, sin embargo, piensa que esa cadena de preguntas debe detenerse en algún punto y presenta una tímida alternativa: «Yo diría [que el conocimiento es] la comprensión de la cosa, la perfección, la intelección, y algo más que signifique lo mismo. Si dudas todavía de esto, callaré<sup>116</sup>» (Sánchez, p. 54). Pero este conocimiento perfecto es imposible. El ibérico intenta explicar su hipótesis a través de tres elementos: «la cosa conocida, el conocedor y el conocimiento mismo». La cosa sólo puede ser plenamente conocida si podemos entenderla como parte de un todo, es decir, conocer también todas las demás cosas que forman un nexo causal con ella. Si estas cosas son infinitas, el conocimiento es imposible. Si son finitas, ocurre lo mismo, ya que cuando conocemos la última de estas

---

116 Tener en cuenta el término «callaré», Spinoza lo tratará más adelante.

cosas, la primera puede cambiar de forma, tamaño o movimiento; además, otras cosas también pueden corromperse o generarse.

Luego pasamos al conocedor que, para conocer perfectamente, debe ser también perfecto (*ibid.*, p. 162). Sin embargo, aun suponiendo que todas las almas de los hombres sean perfectas (lo que de por sí es dudososo), sus cuerpos son distintos. Si no hay un cuerpo perfecto, el conocimiento perfecto es imposible. Es más, el hombre ni siquiera se conoce a sí mismo. «Nadie puede conocer perfectamente lo que no ha creado» (*ibid.*, p. 134). Dios creó el alma y el cuerpo humanos, por lo que sólo Él los conoce perfectamente. Finalmente, el conocimiento propiamente dicho. El ibérico lo divide en dos: perfecto e imperfecto (*ibid.*, p. 136-137). Por perfecto entenderíamos plenamente la cosa por adentro y por afuera, pero este conocimiento es inaccesible al hombre, que sólo conoce lo imperfecto. El imperfecto aprehende la cosa más confusa o más claramente, según los diferentes grados de complejión (*ingenium*) singular de cada uno. El conocimiento imperfecto se produce de dos maneras: externamente, a través de los sentidos; internamente, a través de la mente. Hay que decir, sin embargo, que todo conocimiento humano comienza con los sentidos (Sánchez, p. 112). Pero: «nada hay más cierto ni más falso que los sentidos» (*ibid.*, p. 155). Y así, de esta manera, Sánchez es incapaz de determinar un método de verdad absoluta.

Como solución provisional para el conocimiento, deja una esperanza efímera para la ciencia (Pinto, 2010, p. 122): la experiencia y el juicio. La experiencia no nos dice nada sobre la naturaleza de las cosas, pero al menos nos proporciona información imperfecta sobre sus accidentes, sus partes extrínsecas. El juicio regula estos experimentos (Sánchez, p. 200). ¿Cómo es posible llegar así a cualquier conocimiento? No hay otra manera, «no hemos encontrado otro medio» (*ibid.*). En conclusión, los sentidos nos conducen a una epistemología sensible, a un empirismo basado en la verosimilitud.

En 1618 se publicó en Frankfurt el QNS. Descartes se encontraba en Frankfurt para asistir a la coronación de Fernando II. Es muy posible que accediera allí al libro cuando, casualmente, comenzó a reflexionar sobre el problema del método (Paganini, 2009, p. 250). Y, de hecho, es posible identificar elementos sáncheanos tanto en la duda hiperbólica cartesiana como en la construcción del cogito.

El relato personal autobiográfico es el rasgo más evidente del contacto entre la obra de ambos pensadores. El QNS va precedido de una carta al lector. Y en ella, por ejemplo, Sánchez habla de sí mismo: «Desde mi primera edad, aficionado a la contemplación de la naturaleza, dime a inquirir minuciosamente sus secretos» (Sánchez, p. 43), al igual que haría Descartes en la *Primera Meditación*: «Hace ya algún tiempo que me di cuenta de que, desde mi infancia, había tenido por verdaderas numerosas opiniones falsas [...]» (Descartes, 2000, p. 249). Al igual que Sánchez, Descartes empezó a dudar de las muchas opiniones basadas en un formalismo excesivo, en la lógica artificial de la ciencia de los silogismos escolásticos (Paganini, p. 251-255)<sup>117</sup>.

Sin embargo, el elemento que tal vez merezca ser más destacado son los espacios de certeza que Descartes ve en los tímidos momentos en que Sánchez afirma que existe alguna posibilidad de conocimiento. En particular, en un pasaje del QNS, al discutir una «cierta superioridad» del conocimiento a través de los sentidos; del conocimiento externo sobre el interno. Allí, el ibérico hace una pequeña concesión: lo interno superaría a lo sensible cuando se trata de aquellas cosas que se producen o existen en nosotros. El cognoscente estaría más seguro de «su apetito y voluntad», de lo que ama u odia. Más aún: de que «piensa algo [...] de lo que estaría si viera [algo]» (Sánchez, p. 141). Esta es una ventana por la que entra Descartes. En los *Principios de la Filosofía* (Descartes, 1960, parte I, §9), el francés define: «Por la palabra pensamiento entiendo todo lo que ocurre en nosotros de tal manera que inmediatamente lo notamos por nosotros mismos». Como observa Paganini (p. 259), las «apariencias» de esas cosas internas a nosotros - en particular el propio pensamiento - dan al francés la oportunidad de identificar un «tipo de conocimiento [...] que es cierto precisamente porque es totalmente independiente de la realidad externa».

¿Y Spinoza? Al igual que Descartes, el holandés también lanza mano de experiencias personales en su *Tratado de la reforma de entendimiento* (TIE). Sin embargo, la adopción de la primera persona en el texto parece más inspirada en la *Primera Meditación* que en el QNS. En efecto, a lo largo de éste y de otros textos, Spinoza se refiere muy poco a los escépticos; y cuando lo hace, suele ser con desprecio. Por ejemplo, en la carta 56, escrita a Hugo Boxel, menciona nominalmente a Sexto Empírico y a los escépticos

---

117 Desde acá, considerar todas las traducciones de otros idiomas para el castellano como libres.

y los critica por rechazar los axiomas geométricos. Sánchez no es mencionado por su nombre. Sin embargo, en el TIE, Spinoza escribe lo siguiente:

Si algún escéptico se hallare aún sumido en la duda ante la misma verdad primera y todas las que luego deduciremos, según la norma, de esa verdad primera, será porque, o bien habla contra su conciencia, o bien habremos de confesar que hay hombres cuyo espíritu es completamente ciego, sea de nacimiento o por prejuicios, es decir, debido a algo externo. En efecto, ni siquiera poseen conciencia de uno mismos: si afirman cualquier cosa o dudan de ella, no saben que afirman o que dudan; dicen que no saben nada<sup>118</sup> y hasta declaran ignorar que no saben nada; esto mismo lo dicen con restricción, pues temen confesar que existen, puesto que como nada saben, deben callar<sup>119</sup> por temor de admitir algo que huele a verdad. En definitiva, es preciso abstenerse de hablar de ciencias con ellos. (Spinoza, 2000, §47)

La primera verdad es la existencia de Dios, de la Naturaleza, de la existencia eterna e infinita. Es decir, la idea de la existencia. Sentimos la existencia y nos sentimos en la existencia. Para Spinoza, negarse a esta primera verdad implica dos posibilidades: o la persona que se niega es un hipócrita, o está tan impregnada de dogmatismo que es incapaz de aceptar lo evidente como verdad. Por eso parece que el holandés no quería perder el su tiempo con escépticos, quizás del mismo modo que no quería perderlo en discusiones con fanáticos religiosos.

Sin embargo, volvamos a la carta 56, §6 (Spinoza, 2010):

«Hacemos muchas cosas en este mundo por conjetura, es verdad. Pero, que nuestra meditación proceda por conjetura es falso. En la vida común, nos esforzamos en seguir la verosimilitud, mas, en las especulaciones, seguimos la verdad»

---

118 Observar que en el latín original de la obra de Spinoza está escrito «quod nihil scitur».

119 Recordemos el «callaré» de Sánchez, que lo repite numerosas veces en el QNS.

Este pasaje se puede entender mejor a partir de Negri, cuando dice:

“El ser es univocidad. Este ser unívoco no puede traducirse en un ser análogo en el terreno del conocimiento: pero, siempre en el terreno del conocimiento, tampoco puede mantenerse como un ser unívoco. En otras palabras, el análisis real nos muestra un ser unívocamente determinado que sólo puede analizarse como tal en el terreno de la ontología y, por lo tanto, de la adhesión a la totalidad. En el terreno del conocimiento, se presenta como un ser equívoco: toda homología se hace imposible. Por eso, la tensión que aquí se libera sólo puede resolverse en el terreno de la práctica: de la potencia, adentro de la determinación ontológica como tal. (Negri, 1993, p. 76)

Volvamos a Sánchez. El ibérico se desespera delante de lo que ve como una imposibilidad ontológica, pero piensa como Spinoza en lo que se refiere a la vida ordinaria. Y bueno, como sugiere Buccolini (2017), el escepticismo no parece ser el límite de las reflexiones de Sánchez, pues cuando se trata de la duda, de la destrucción de los criterios de verdad, los escépticos suelen rendirse a la duda y suspender el juicio (*epokhē*) y tranquilizar el alma (*ataraxia*) frente a las irresoluciones. No parece ser el caso de Sánchez, que en numerosos pasajes de su obra expresa cuánto le tortura la incertidumbre: «Pero ahora me consumo en perpetua tristeza, desesperando de que pueda saber nada perfectamente».

Sánchez es bien conocido por el QNS, pero también hay que considerar sus tratados de medicina. En ellos, Sánchez intenta infructuosamente establecer algún tipo de criterio de verdad y llega a la conclusión de que sólo la práctica, el empirismo, puede acercarle a una verdad que él quiere que sea práctica: Sánchez era médico, quería curar a sus pacientes. Para tanto, establece una práctica médica basada, como ya hemos dicho, en una epistemología fundada en los sentidos, un empirismo construido sobre inferencias, probabilidades, pruebas incompletas en una lucha infinita por salvar los órganos únicos de sus pacientes únicos, una lucha infinita de la virtud contra la fortuna.

¿Se encontrarían entonces ambos en el mundo práctico? Al fin y al cabo, la filosofía de Spinoza también es práctica. Son preguntas que dejo.

Sea como sea, concluyo con una escena imaginativa: la de un joven Sánchez viajando al futuro y maravillándose con las soluciones ontológicas de Spinoza; o la de un joven Spinoza viajando al pasado y deleitándose con las lecciones de anatomía de un viejo Sánchez.

### ***Referencias bibliográficas***

- Buccolini, Carmelo. (2017). “The Philosophy of Francisco Sanches: Academic Scepticism and Conjectural Empiricism”. En Peter Smith y Sébastien Charles (eds.), *Academic Scepticism in the Development of Early Modern Philosophy* (pp. 103–124). Cham: Springer.
- Descartes, René. (1960). *Princípios da filosofia*. Lisboa: Edições 70.
- Negri, Antonio. (1993). *A anomalia selvagem. Poder e potência em Spinoza*. São Paulo: Editora 34.
- Paganini, Gianni. (2009). “Descartes and Renaissance Skepticism: The Sanches Case”. En José R. Maia Neto, Gianni Paganini y John Christian Laursen (eds.), *Skepticism in the Modern Age: Building on the Work of Richard Popkin* (pp. 249–267). Leiden: Brill.
- Pinto, Paulo Roberto Medeiros. (2010). “As ideias filosóficas de Francisco Sanches”. *Sképsis*, 3(5), 103–148.
- Sánchez, Francisco. (1977). *Que nada se sabe*. Madrid: Aguilar.
- Spinoza, Baruch. (2000). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Recuperado de <http://juango.es/files/SPINOZA---Tratado-De-La-Reforma-Del-Entendimiento.pdf>

## Spinoza, lector

*Fernando Alfón (UNLP)*

A mediados del siglo XVII, la cultura de Europa seguía siendo el resultado de un modo de leer la *Biblia*. Un modo de leer, esto es, un modo de vivir la *Biblia*, porque no era indispensable haberla leído para que la comunidad entera sintiera su influjo. La vida cotidiana presuponía la *Biblia*, y ya se podía prescindir de su lectura que, no obstante, seguía siendo popular, asidua y enfática. El Libro actuaba como costumbre y guía para la vida. Más que un libro, se proyectaba como el organizador de la cultura. En tanto Libro por antonomasia, el resto de los libros emanaban de él.

Spinoza advirtió, entonces, que la ética de ese mundo se derivaba del modo en que se interpretaba ese Libro, y el modo de extraer sus sentidos era el tema crucial de la cultura. La forma tradicional de lectura era concebir al Libro como *revelación*. Dios era el único autor y reveló su contenido a los hombres, de modo que, en tanto obra *divina* es una obra *verídica*. Luego, dado que Dios no es ambiguo, constitúa una unidad de concepto y una univocidad en el mensaje. En tal sentido, donde Dios dijo A, y el profeta escribió A, el único sentido posible es A, y de ningún modo puede ser B o H. Quien interpreta B o H lee ingenuamente mal (desprevención) o lee deliberadamente mal (herejía). Spinoza detectó, entonces, que esta forma de concebir el Libro (la revelación) creaba, a su vez, dos tipos de lectores:

el lector que se erige como guardián del sentido correcto —el sacerdote, la iglesia, la Inquisición—, y el simple lector que depende de la autoridad para dar con el sentido correcto. Este último lector, a menudo, quedaba atónito ante el texto, pues sentía estar privado de su sentido oculto. Ante este lector, todo ese profundo misterio lo colmaban de temores e intrigas.

La idea de texto humano, pero de *inspiración divina* —que va desde San Agustín hasta la actualidad— no cambiaba demasiado las cosas, pues los hagiógrafos se comportan como amanuenses: transcriben de forma humana el mensaje divino, que en tanto divino ostenta unidad de criterio y unidad entre todos los libros.

De esta idea de la *Biblia* como mensaje unívoco se derivaba fácilmente una forma intolerante de estar en la cultura. Todo aquel que creyera captar la verdad de esa palabra sentiría autoridad por todo aquel que derivara sentidos alternativos. La idea de una lectura *ortodoxa* dio lugar a concebir una lectura *herética*. El propio Spinoza fue encontrado un lector de este orden y excomulgado por eso. De modo que una parte importante de la violencia política se originaba en la presunción de lecturas infieles de la *Biblia*.

Esto que Spinoza localizó en la tradición judeo-cristiana, es extensivo al islam, donde la idea de *herejía*, incluso, es más enfática y origen de la principal oposición islámica —la división entre chiitas y sunitas—. Ambas vertientes se sienten las únicas acertadas en la interpretación del mensaje de Mahoma, que a la vez es vocero fiel del mensaje de Alá.

Spinoza nos recuerda que la Biblia es el plural griego de *biblos*, es decir, *los libros*. Nos lo recuerda para desarmar la idea de Libro singular, y restituir la idea de diversidad de libros. Al asumir esta condición, se desarma la idea del Libro como *revelación* y se restituye la idea de libro como *escritura*. No hubo un único autor, Dios, sino diversos autores: reyes, profetas, evangelistas. Se trata de un conjunto diverso de textos, escritos por hombres de todo tipo, en diferentes tiempos. Partiendo de esta evidencia, el texto se humaniza, y de *divino* pasa a constituirse en una serie de *textos literarios*. La univocidad del mensaje, como en todo texto literario, se abre a una multiplicidad de sentidos. Donde el profeta escribió A, un lector lee B; otro lee H; otro, W. La naturaleza del texto literario es significante, cerrando un sentido únicamente en la lectura. De aquí no se puede derivar que haya una lectura *incorrecta* y disuelve por completo la idea de herejía.

Spinoza se dispuso a leer, entonces, todo de nuevo, pero partiendo de considerar que los textos eran obras literarias, sujetas, por tanto, a las reglas de la escritura literaria. «Quot capita, tot sensus» («Tantas cabezas, tantos sentidos»). La primera consecuencia de esa lectura es que la *Biblia* deja de constituirse en un misterio. «Los profetas enseñaron cosas muy simples, que cualquiera podía comprender con facilidad, y las expresaron con esas imágenes literarias y esos razonamientos para suscitar más eficazmente en la multitud la devoción hacia Dios. Es por esto que me persuadí por completo de que las Escrituras dejan a la razón absolutamente libre».<sup>120</sup>

Al considerar el texto como literatura, deja de constituirse como un misterio, pues la función principal del texto no es dar con una razón filosófica, sino emocional. Sentir la presencia de Dios, más que concebir su veracidad. Luego, al desplazar su carácter misterioso, deja de atemorizar. No hay un *detrás de la letra*, pues la *Biblia* se trata solo de letra. Letra inspirada, sin duda, pero no dictada por Dios. No hace falta intérpretes, porque no hay nada más simple y directo que la mera lectura de los textos. Ellos no son indescifrables, sino que devienen indescifrables al colmarse de capas interpretativas que se multiplican en glosas infinitas.

Al afirmar que «los profetas no estaban dotados de una mente más perfecta, sino de una más vívida potencia de imaginación»<sup>121</sup>, Spinoza nos está diciendo que no eran científicos ni filósofos, sino poetas; si el profeta era elegante, su profecía sería de gran estilo; si era campesino, la representaría colmada de bueyes y vacas; si era militar, de jefes y ejércitos. «Isaías vio serafines con seis alas, mientras que Ezequiel vio animales con cuatro alas; Isaías vio a Dios vestido y sentado en un trono real, y en cambio Ezequiel lo vio en forma de fuego. Sin duda que cada uno vio a Dios tal como solía imaginarlo»<sup>122</sup>. Al decir que el monte Sinaí humeaba cuando Dios bajó del cielo, pues llegó rodeado de fuego, las Escrituras no buscan ser literales, sino literarias, a fin de impresionar al lector. Leídas de este modo, nos li-

120 SPINOZA 1670, 10, 10-20: «*Prophetas nihil docuisse, nisi res admodum simplices, quæ ab unoquoque facile percipi poterant, atque has eo stylo adornavisse, itisque rationibus confirmavisse, quibus maxime multitudinis animus ad devotionem erga Deum moveri posset, omnino mihi persuasi, Scripturam rationem absolute liberam relinquere*».

121 SPINOZA 1670, 29, 10: «*Prophetas non fuisse perfectiore mente præditos, sed quidem potentia vividius imaginandi*».

122 SPINOZA 1670, 34, 10-20: «*Nam Esaias Seraphines senis alis, Ezechiel vero bestias quaternis alis vidit. Esaias vidit Deum vestitum, & in solio regio sedentem, Ezechiel autem instar ignis; uterque sine dubio Deum vidit, prout ipsum imaginari solebat*».

bran de buscarle una *razón científica*; nos conectan con una *razón poética*, un modo más apropiado de vincularnos a Dios. Esta lectura *literaria* de las Escrituras nos aleja de todo sentido *recto*, pretensión que Spinoza reprochó a fariseos y católicos.<sup>123</sup> El desdén hacia la cábala, el gnosticismo y el academicismo residía en reprocharles esta forma teórica de interpretar la *Biblia*. «He leído también e incluso he conocido a algunos cabalistas, aficionados a la broma, pero jamás he logrado admirar lo suficiente su locura»<sup>124</sup>.

El punto de partida de Spinoza parece venial, pero implica consecuencias políticas, pues, una vez que demostró la libertad que permite la *Biblia*, asevera que esa misma libertad puede y debe ser concedida en todo Estado, sin menoscabo de la paz del Estado, cuya estabilidad se pondrían en peligro, por el contrario, si se aboliera esa libertad.<sup>125</sup>

Pensemos, por ejemplo, en dos modelos de Estado, uno administrado y gobernado por lectores que creen que la *Biblia* es la voz de Dios; otro Estado, en cambio, en que aquellos creen que la *Biblia* es una mera expresión humana para presentir a Dios. Es decir, un Estado dogmático y un Estado abierto. Es probable que el primer Estado sea algo intolerante y, en situaciones críticas, crea que el problema es la herejía y se lance a cazar a todo aquel que amenace el sentido recto del Libro. El otro Estado, en cambio, procede algo más despreocupado de las interpretaciones que hagamos del texto.

Ahora bien, el mundo contemporáneo —a pesar del vasto proceso de laicidad que lo constituye— sigue siendo un mundo organizado por esa vasta biblioteca de Textos Sagrados. Luego, el razonamiento de Spinoza para el siglo XVII está vigente para el XXI. Buena parte de los conflictos políticos sigue siendo de naturaleza teológica. Allí donde encontramos formas de gobierno intolerantes, es probable que la forma que tengan de leer su Libro sea dar con el sentido correcto; ya se trate de la Torá, la Biblia o el Corán.

---

123 Cf. SPINOZA 1670, 105, 10-20.

124 SPINOZA 1670, 136.

125 SPINOZA 1670, 11, 10.

## ***Referencias bibliográficas***

Spinoza, Baruch (1670/1925). *Tractatus theologico-politicus*. En: *Spinoza Opera*, Band 3, ed. Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter.

## **Sobre los usos de la memoria y la utilidad de las historias en Spinoza**

*Rodrigo Miguel Benvenuto (CONICET – LICH – UNSAM)*

En un breve texto titulado *Locura y Matemática*, Horacio González emprende una lúcida intervención sobre la filosofía de Spinoza. Allí, desde una singular lectura del *TPP*, propone una tensión entre la locura profética y la certeza matemática. Una tensión singular donde el poder pedagógico de las metáforas que transforman lo divino en imágenes demasiado humanas; y el saber apodíctico de las matemáticas que, con su claridad y distinción, nos permiten alcanzar un conocimiento verdadero de Dios. Los dos polos representan un desafío para el pensamiento. ¿Acaso se puede fundar un conocimiento a partir de las imágenes que sostienen la retórica del saber común, como los milagros y los relatos fantásticos, que construyen esta locura desde un lenguaje metafórico? ¿la razón matemática no podría constituir una forma particular de locura, al reducir todo saber de lo contingente a una negatividad, frente a la necesidad inmanente de las leyes de la Naturaleza?

A partir de estas preguntas, Horacio González propone la siguiente respuesta:

El vulgo es la carencia de matemáticas para el gobierno de las pasiones, pero es la presencia eminente de una vocación narrativa que es el espejo de nuestro propio nacer en palabras. ¿Qué ocurre cuando se dice que si la imaginación del profeta era brillante se comunicaba con Dios en estilo elevado, que si era confusa, lo hacía con confusas palabras, que si era hombre de campo, hablaba de bueyes y vacas, que si era hombre de guerra, narraba recurriendo a imágenes de generales y ejércitos, y que si era cortesano, engalanaba su voz aludiendo a tronos y otros oropeles? He aquí la percepción entera de lo que, con abuso, llamaríamos un sistema narrativo, la doble fundación de la novela y la ciencia propuestas por un Spinoza que a los milagros del agricultor, el guerrero y el cortesano – todos personajes bíblicos – los eleva al mismo rango del método abolicionista del milagro, es decir, interpretar la retórica colectiva que no funda la imaginación pura de la bella razón, sin adjetivos, pero sí el arte narrativo de los pueblos (González, 1999, pp. 54-55).

Aquí se plantea la cuestión sobre este «arte narrativo de los pueblos», como una retórica colectiva que, si bien no posee la certeza de las matemáticas, resulta necesaria – pese a su fragilidad imaginaria – para transmitir una certeza moral. Por lo tanto sería una locura desconocer esta ficción para la vida en común; del mismo modo que sería una locura desconocer la narrativa ficcional de los acontecimientos y tan solo apoyarse en la certeza matemática. Probablemente, se trate de un ejercicio político, incluso de equilibrio en medio de las tensiones propias de la vida filosófica. Resistir a la tentación del pequeño ilustrado bien pensante que, amparado en la presunta transparencia de la razón, observa con desprecio las producciones narrativas y las ficciones que el pueblo produce, ya que no caen bajo el imperio matemático de la razón. ¿Cuál es, entonces, el lugar de la ficción narrativa de los pueblos?

En un fragmento del *TTP*, específicamente en el capítulo IV, Spinoza se pronuncia sobre esta narrativa ficcional de los pueblos, mostrando cierta ambivalencia frente al significado que poseen las historias. Comienza impugnando el valor de los relatos históricos y su supuesta utilidad para alcanzar el bien supremo. Luego, al examinar la naturaleza de la ley divina,

enumera algunas conclusiones que guiarán, en adelante, su reflexión sobre el problema teológico-político. Spinoza sostiene que la ley divina es común a todos los seres humanos, ya que puede deducirse de la naturaleza humana en general. Y por esta razón, la ley divina no exige la fe en las historias (ya sean sagradas o profanas), pues no son un requisito necesario para alcanzar el bien supremo. Sin embargo, inmediatamente agrega lo siguiente:

No obstante, aunque la fe en las historias no pueda darnos el conocimiento y el amor de Dios, no negamos, sin embargo, que su lectura sea muy útil, en orden a la vida civil; pues, cuanto más observemos y mejor conozcamos las costumbres y las condiciones de los hombres, que por ningún medio se pueden conocer mejor que por sus acciones, con más cautela podremos vivir entre ellos y adaptar, en cuanto la razón lo permita, nuestras acciones y nuestra vida a su forma de ser (Spinoza, 2012, p. 141).

Spinoza reconoce cierta utilidad de estas historias, en tanto que nos ofrecen una pintura de las costumbres y la vida de un pueblo. Al igual que la moral provisional de Descartes, la fe en las historias nos permite adaptar nuestra práctica vital a la forma de ser de un pueblo, con una única limitación: que no sea contraria a la razón. Sin embargo, relativiza esta utilidad, ya que nunca pueden sustituir a la experiencia (*quæ ex nulla re melius, quam ex eorum actionibus nosci possunt*), es decir, que conocemos las condiciones propias de los seres humanos en una sociedad a partir de sus acciones, costumbres y prácticas.

En principio, resulta llamativo que Spinoza plantea esta referencia a *las historias* en el mismo momento en que está operando la crítica al concepto de *Historia* o, en el caso del pueblo hebreo, de la *Historia Sagrada*. Esta operación se hizo evidente en el capítulo III del *TTP*, donde Spinoza se había pronunciado contra el concepto de elección divina como construcción teológico-política del destino sagrado del pueblo hebreo. Este discurso sobre la *Historia* no puede deducirse de los principios de la luz natural, y por ello se constituye a partir de una narrativa específica. Son aquellas historias que, como sostiene Spinoza en el capítulo. VII, «[...] contienen, sobre todo, milagros, esto es (...) narraciones de cosas insólitas de la naturaleza, adaptadas a las opiniones y juicios de los historiadores que las escribieron» (Spinoza, 2012, p. 196). La adaptación revela una particular concepción

de la Historia Sagrada: ya no se trata de garantizar la continuidad que se le atribuye a este texto a partir de la revelación divina, sino que se trata de interpretarlo en sus discontinuidades. Y esas discontinuidades se rastrean en los agregados, substituciones, silencios y enmiendas de los distintos pueblos y culturas que intervinieron en su conformación narrativa. En efecto, a partir de esas capas narrativas que se acumulan y sedimentan en el texto, se plantea la exigencia de una interpretación acorde, y con los mismos métodos que se utilizan para el estudio e investigación de la naturaleza.

Frente a ese monumento denominado Historia Sagrada, descubrimos que las pequeñas historias nos informan de la experiencia que otros han vivido ante determinadas circunstancias, de tal modo que podamos acercar la vida y experiencia de los pueblos a nuestra propia experiencia. En ellas se narra la experiencia de un pueblo, o de hombres y mujeres que se destacan por su virtud o sabiduría, y así nos aleccionan sobre la obediencia a la ley de Dios, inspirando los ánimos de los seres humanos a la obediencia y la devoción. Quedamos así perplejos frente a la disyuntiva gonzaliana entre locura y matemáticas. Una razón que permite conocer las cosas según el orden y la necesidad inmanente de Dios que pugna frente a una poética del mundo, donde los acontecimientos dispersos se unen arbitrariamente para guiar la vida de los pueblos.

Es posible reconocer que Spinoza introduce esta particular reflexión sobre la utilidad de las historias bajo la clave de la ontología de la inmanencia, donde se hace patente una textura relacional que entrelaza la necesidad de las leyes divinas con la contingencia de los modos finitos. En efecto, son aquellas historias que han sido escritas en medio de la variabilidad de la fortuna las que configuran un relato, no solo sobre el pasado, sino sobre las posibilidades de la innovación en el presente.

Propongo que tomemos un breve párrafo del *TTP*, donde Spinoza muestra la relación entre necesidad y contingencia en el contexto de la crítica al concepto de elección y preferencia de Dios por los hebreos. Spinoza comienza por definir gobierno de Dios, auxilio divino, elección de Dios y fortuna. Luego de definir el «gobierno de Dios» como el orden fijo e inmutable de las leyes de la Naturaleza, distingue el auxilio divino, como auxilio interno (lo que puede aportar la naturaleza humana para conservar su ser) y externo (la utilidad que proviene del poder de las causas externas). La fortuna, finalmente, se define como «[...] el gobierno de Dios, en cuanto que dirige los asuntos humanos a través de cosas externas e inesperadas» (Spinoza, 2012, p. 120). En este sentido, las historias se cons-

truyen en esta trama singular donde confluyen la fortuna, la utilidad de las causas externas y el deseo incesante de conservar nuestra existencia. De esta forma ha renunciado a cualquier presupuesto teleológico, ya que concibe los hechos como la producción inmanente a partir del encuentro singular entre la necesidad y la contingencia, en la materialidad de los encuentros. Las historias son, desde esta perspectiva, el relato del auxilio externo y la fortuna en la vida de los pueblos. Por ello pueden ser modelos de piedad o devoción, en el caso de la plebe, o de una sabiduría política para los gobernantes. Y revelan su carácter mimético en tanto que se inscriben en el gobierno de Dios, es decir, en la necesidad inmanente que se sigue de las leyes de la Naturaleza.

Al referirse a los milagros, Spinoza enuncia la mecánica ficcional que actúa en los relatos históricos. Comienza afirmando que es raro que los seres humanos no mezclen su propio juicio al relatar un suceso, al punto que están condicionados por sus opiniones previas que, en la mayoría de los casos, perciben algo totalmente distinto de lo que ven u oyen que ha sucedido, tanto si lo que se relata supera la capacidad de quien las cuenta y oye, como si le interesa que el hecho suceda de una forma determinada. Y agrega:

De ahí resulta que los hombres, en sus crónicas e historias, cuentan más bien sus opiniones que las cosas realmente sucedidas; que uno y el mismo caso es relatado de modo tan diferente por dos hombres de distinta opinión, que parece tratarse de dos casos; y que, finalmente, no es demasiado difícil muchas veces averiguar las opiniones del cronista y del historiador por sus simples relatos (Spinoza, 2012, p. 186).

Sí las historias se componen a partir de recursos ficcionales, y así parece indicarlo desde su matriz imaginativa, sería necesario indagar sobre los mecanismos de construcción poética que rige a este discurso histórico. Y en esos mecanismos, no puede obviarse una relación particular con la memoria. Un ejemplo concreto de este recurso se encuentra en la construcción narrativa sobre la cual Albert Burgh expone argumentos históricos para convertir a Spinoza al catolicismo. Para ello, hace referencia a un orden por el cual, en palabras de Burgh, «[...] la Iglesia de Dios persiste, desde el comienzo del mundo hasta el día de hoy, propagándose sin interrupción, firme e incombustible» (Spinoza, 1988, p. 361). Spinoza da cuenta de este

recorte arbitrario, y en el que deliberadamente se omiten los relatos sobre la violencia y la crueldad que sostuvo al catolicismo: «El orden de la Iglesia Romana, que usted tanto elogia, confieso que es político y lucrativo para muchísimos, y yo no creería que hubiera otro más adecuado para engañar a la plebe y para subyugar a los espíritus humanos» (Spinoza, 1988, p. 399).

Si Spinoza reconoce el aspecto poético-narrativo de las historias, podemos observar que, al mismo tiempo, admite que toda historia se construye a partir de un recorte arbitrario en la memoria de los acontecimientos. En el caso de Burgh es claro, al negar el pasado sangriento de la iglesia romana. Lejos de cualquier pretensión racional y matemática, Spinoza no puede obviar este mecanismo. Incluso podría estar presente en un uso deliberado y problemático de este recorte, donde Spinoza parece ejercer este mecanismo, en un pasaje controvertido del *TTP*, al final del capítulo III, al referirse a la situación de los judíos en España como un ejemplo para mostrar como el odio de otras naciones sirvió al pueblo judío para conservarse. Y dice:

En cuanto a que el odio de las naciones les conserva, la experiencia misma lo ha probado. Cuando, hace tiempo, el rey de España forzó a los judíos a admitir la religión del reino oirse al exilio, muchísimos judíos aceptaron la religión de los adictos a los pontífices (romanos). Y como a aquellos que admitieron su religión, les fueron concedidos todos los privilegios de los españoles de origen y fueron considerados dignos de todos los honores, se mezclaron rápidamente con los españoles, de forma que poco después de ellos no quedaba ni resto ni recuerdo (Spinoza, 2012, pp. 133-134).

Es claro que Spinoza elige una narración histórica sobre un período que no se especifica con claridad (así lo indica el *olim*, que Domínguez traduce como «hace tiempo»), donde los judíos conversos «rápidamente» (*statim*) se mezclan con los españoles, al punto que «poco tiempo después» (*ut paucum post tempore*) ya no quedaba ningún resto ni recuerdo. Se trata de un relato que plantea una asimilación que, de acuerdo al relato histórico, sabemos que no sucedió de esta forma<sup>126</sup>. Sin embargo, Spinoza no podía

126 En una nota de Pierre-François Moreau y Jacqueline Lagree a su traducción al francés del *TTP*, sostienen que esta era también la opinión de Orobio de Castro, como

desconocer que esta no era la situación común de los llamados marranos en España. Incluso, más allá de esta visión exageradamente optimista de la asimilación, las doctrinas sobre la pureza de la sangre que se impusieron inmediatamente en España frenaron cualquier postura en favor de la asimilación de los judíos conversos a la sociedad española.

Este texto mantiene una tensión particular sobre toda la obra de Spinoza. Sin embargo, consideramos que podría interpretarse como un ejercicio de narración que no pretende dar cuenta de un hecho concreto de la historia, sino de las capacidades de ficcionalización de los hechos históricos a partir de un recorte arbitrario. De hecho, Spinoza es consciente de la situación ominosa que padeció el pueblo judío en España. En la respuesta a la carta de Albert Burgh, trae a la memoria el recuerdo de Judas el fiel, como una prueba de la persecución y el sufrimiento que debieron sufrir aquellos que profesan una fe distinta a la que impera en un Estado. Dice Spinoza que, «[...] yo mismo he conocido, entre otros, a un tal Judas, llamado el fiel, que, cuando ya se creía muerto, comenzó a cantar en medio de las llamas, el himno que comienza: *A ti, Oh Dios, ofrezco mi alma*, y expiró en medio del canto» (Spinoza, 1988, p. 399)<sup>127</sup>.

Resulta difícil establecer si Spinoza conoció, como allí se dice, y en qué circunstancias, a este personaje. Sin embargo, es una prueba fehaciente de su conocimiento sobre la persecución a los judíos en España. Por lo tanto, insiste la pregunta: ¿por qué recordar deliberadamente la memoria histórica? O, en otro sentido, más cercano a nuestra indagación: ¿Cuáles son los usos de la memoria en la construcción narrativa del pasado?

---

se observa en su controversia con Philipp van Limborch, y publicada por este último con el título *De Veritate Religionis Christianae Amica Collatio cum Erudito Judaeo*, en 1687 (muchos años después de la muerte de Spinoza): «En España, aquellos que abjuraron del judaísmo y sus descendientes, viven una vida muy segura y no tan cargada de penas como Israel. Son, de hecho, príncipes, duques, condes, marqueses, inquisidores, clérigos, canónigos, monjes y monjas, y todos son durísimos perseguidores de los judíos» (Spinoza, 2005, p. 721). Incluso también se cita el ejemplo de Pablo de Burgos, quien había sido un famoso rabino y, luego de su conversión, obispo, arzobispo y regente del reino.

127 Se trata de una referencia a Lope de Vera y Alarcón y, por los datos que constan en el auto de fe celebrado en Valladolid el 25 de julio de 1649, murió quemado vivo luego de cinco años de interrogatorios y tortura. Según se relata, y tras haber negado varias veces los cargos de herejía, se habría circuncidado en su celda con un hueso de gallina y finalmente, ya sin ningún temor, se da el nombre de Judas el fiel.

Quizás una posible respuesta se encuentre en la capacidad de ficcionalizar el pasado y el uso poético-narrativo de la historia, que en nuestra época, ha sido ampliamente desarrollado por Hayden White. Concretamente, White se refiere a un uso tropológico, es decir, a «[...] la comprensión teórica del discurso imaginativo, de todas las formas por las cuales los diversos tipos de figuraciones (tales como la metáfora, la metonimia, la sinécdoque y la ironía) producen los tipos de imágenes y conexiones entre imágenes capaces de desempeñarse como señales de una realidad que sólo puede ser imaginada más que percibida directamente» (White, 2003, p. 45).

Es probable que Spinoza haya reconocido y valorado este uso imaginativo de la historia al trastocar la memoria de los hechos en torno a la asimilación de los judíos en España. Esta asimilación que se describe en el final del capítulo III del *TTP* se introduce en la historia narrada por Spinoza mucho antes de las leyes de sangre. Así podemos observar que, detrás de aquel recorte arbitrario, probablemente exista un llamado de Spinoza a borrar cualquier concepción de la ciudadanía vinculada con la religión, es decir, planteando un argumento a favor de una laicidad que niega toda construcción supersticiosa sobre la pertenencia a un pueblo.

Si así fuese, resulta más que sugerente la relación que Spinoza establece entre memoria, historia y discurso poético-narrativo del pasado. Detrás de las historias que construye el pueblo opera un recorte de la memoria. Y, en este sentido, Spinoza muestra que todo pueblo, cultura, sociedad produce deliberadamente este recorte que, a su vez, lucha encarnizadamente con otros recortes de la historia. Por ello consideramos que la construcción de una «memoria completa» (como se promueve actualmente desde el discurso oficial) resulta banal. Al igual que el Funes borgeano, la pretensión de una memoria completa acaba disolviendo la realidad bajo el imperio de la cifra, ocultando así la experiencia de los pueblos, su reclamo de justicia, lo inconfesable del horror ejercido a manos del Estado. De esta forma, y frente a esta falsa pretensión estatal de reducir la realidad a la estadística, Spinoza nos permite pensar en el ejercicio de un arte narrativo de los pueblos como un ejercicio de resistencia y construcción colectiva de nuevas formas de vida democrática.

## **Referencias bibliográficas**

- González, Horacio (1999). «Locura y matemáticas». En: González, Horacio (comp.), *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*, pp. 49-58. Buenos Aires: Altamira.
- Spinoza, Baruch (1988). *Correspondencia*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, Baruch (2005). Œuvres III. *Tractatus theologico-politicus. Traité théologico-politique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Spinoza, Baruch (2012). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza.
- White, Hayden (2003). *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*. Barcelona: Paidós.

## La razón como espejo de la naturaleza

*Franco Cardozo (UBA)*

¿Podemos observar con claridad la realidad, si vemos las luces refractadas por el prisma que talló Spinoza? Probablemente, él creería que sí. Cuando Albert Burgh le preguntó a Spinoza cómo sabía que su filosofía era la mejor de entre todas las que se habían enseñado, Spinoza respondió:

Pues yo no presumo de haber hallado la mejor filosofía, sino que sé que entiendo la verdadera. Si, en cambio, me pregunta usted cómo sé eso, le contestaré que del mismo modo que sabe usted que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos [...] (Spinoza, 1988, p. 397).

Por lo tanto, el conocimiento expresado en su obra magna, la Ética, debía ser tan preciso como el conocimiento expresado matemáticamente. ¡Así lo hizo!, la Ética fue escrita *more geométrico*. Por esto, hacer filosofía al modo de los geómetras no es simplemente elegir una de tantas opciones estilísticas en aras de causar sólo un efecto estético, sino la única opción a elegir bajo la cual puede expresarse la verdad filosófica. ¿Cuál es esa verdad? Que hay un orden perfecto. Pero, ¿cómo podría expresarse ese orden sino por medio del lenguaje? ¿El lenguaje más preciso sería el matemático? ¿Esto implica que Spinoza cree en un lenguaje perfecto? Difícil, ya que el conocimiento por signos pertenece al género imaginativo. Debido a esto se ha dicho que Spinoza es nominalista. Dicho esto, afirma siguiendo a Vidal Peña (Spinoza, 2011, p. 179), que su nominalismo en conjunción con su apriorismo, tensionan la lira de su pensamiento. Empero, no sólo Vidal Peña cayó en la interpretación mentada. Es moneda corriente describir a Spinoza como un nominalista. Esto no es casual. Es más bien un φάρμακον para curar un malestar. Pero si en vez de mirar con un sólo ojo, miramos con ambos, nos vemos inclinados a hacer un diagnóstico: el cuerpo de Spinoza entraña una enfermedad. En el seno de su organismo hay una paradoja. Mi propósito será analizar la tensión entre ambas sinfonías, la del nominalismo y la del apriorismo -que será entendido como un tipo de realismo<sup>128</sup>-

128 Dado que *apriorismo* es una expresión vaga, la supliré por realismo. ¿Qué es el

para ver si pueden o no armonizar entre sí. Mi conclusión, será que no es posible. En lo que sigue, mostraré en la primera sección que Spinoza no sólo es nominalista, sino que también es realista. En la segunda sección, como además Spinoza es lo que llamaré *formalista natural* y *adecuacionista*. En la tercera sección, como de los dos aspectos de su teoría se deriva una paradoja. Y en la última sección voy a proponer una interpretación neopragmatista de su filosofía.

## 1. Dos sinfonías: nominalismo y realismo

La llave de entrada para describir la postura del autor, es atender a lo que él entiende por nociones comunes. Hay dos tipos de nociones comunes o universales para Spinoza.

(A) Las primeras pertenecen a la *imaginatio*: Son ideas causadas por los límites de nuestro cuerpo. Nuestro cuerpo sólo es capaz de formar un cierto número de imágenes. Si ese número es sobrepasado, las imágenes empezarán a confundirse y si el número de imágenes que el cuerpo es capaz de formar es sobrepasado en demasía, el alma se verá inclinada a agrupar esa serie de cuerpos bajo una sola palabra. En este casillero se ubican las expresiones trascendentales como 'ser', 'cosa' y 'algo' pero también *universales* no trascendentales, tales como 'mesa', 'elefante', o 'basura'. Estas expresiones tienen dos orígenes: el *conocimiento por experiencia vaga*, y el *conocimiento por signos*. Quiero resaltar este último. Sobre él, Spinoza afirma: «[...] Al oír o leer ciertas palabras nos acordamos de las cosas, y formamos ciertas ideas semejantes a ellas, por medio de las cuales imaginamos esas cosas [...]» (Spinoza, 2011, p. 179).

(B) Las segundas pertenecen a la *ratio* y son su fundamento: Son ideas cuya causa es Dios en cuanto constituye la esencia del alma humana. Por ejemplo: «Sea A algo común a todos los cuerpos, y que se da igualmente en la parte de un cuerpo cualquiera y en el todo. Digo que A no puede de ser concebido sino adecuadamente.» (Spinoza, 2011, p. 134). Si somos afectados por un cuerpo exterior sólo en virtud de aquello que tenemos en

---

apriorismo sino un tipo de realismo comprometido con ciertas entidades conocidas *a priori*?; las ideas adecuadas en Dios, no dependen de ser conocidas en la duración, son en la eternidad. Por ende, describir a Spinoza como *apriorista* no sirve a mis propósitos, lo importante es el compromiso ontológico con ciertas entidades. Quedará más claro en la primera sección.

común con él, por ejemplo de A, entonces la idea de esa afección implicará la propiedad A. Expresiones como: inercia o *conatus* pertenecen a este género. Dicho esto, ¿cabe etiquetar a Spinoza sólo como nominalista?. Para resolver ésta incógnita prestemos atención a la proposición XLIX. (Spinoza, 2011, p. 193) de Ética II. El autor hace un corte limpio entre palabras, imágenes, e ideas. Asumo por sus argumentos que con ideas refiere sólo a ideas adecuadas, con imágenes a las ideas inadecuadas, y con palabras a ciertos modos de la extensión. Luego afirma que quién confunde imágenes con ideas, cree que las ideas son «[...] como pinturas mudas en un lienzo [...].» Por ello, «[...] no ven que la idea, en cuanto que es idea, implica afirmación o negación.» (Spinoza, 2011, p. 196). Pero si las ideas son modos del pensamiento, y por el axioma III de É. II (Spinoza, 2011, p. 122), todo modo de pensar tiene un *ideatum* o contenido<sup>129</sup>, ¿cuál es el contenido de las ideas adecuadas, el contenido de ideas que implican afirmación o negación?. Podemos guiarnos con la proposición XXXIX (Spinoza, 2011, p. 175) donde afirma que de todo aquello que sea común al cuerpo humano y a ciertos cuerpos exteriores, por los que el cuerpo humano suele ser afectado, dándose tanto en la parte como en el todo, habrá en el alma humana una idea adecuada. En la demostración de la misma proposición sostiene «Supóngase ahora que el cuerpo humano es afectado por un cuerpo exterior en virtud de aquello que tiene en común con él, es decir, en virtud de A; la idea de esta afección implicará la propiedad A [...]» (Spinoza, 2011, *ibid.*). Luego dice «[...] en cuanto implica la propiedad A, será en Dios adecuado en cuanto está afectado por la idea del cuerpo humano [...]» (Spinoza, 2011, *ibid.*). Además en la proposición XXIX de Ética II declara que el conocimiento racional debe concebir «[...] concordancias, diferencias y oposiciones [...]» entre las cosas (Spinoza, 2011, p. 168). ¿Cuáles son los candidatos a ser una propiedad como A que describa concordancias, diferencias y oposiciones, comunes a otros cuerpos y al cuerpo humano?. Entre otros ejemplos, las propiedades que cumplen todas las notas requeridas, son las leyes de Newton, por ejemplo:  $F=MA$  (Newton, 2011, p. 153). ¿Pero cómo serían expresadas éstas leyes o nociones comunes, de modo tal que impliquen afirmación y negación sin ser una pintura muda? Deben ser expresadas en alguna teoría, la me-

---

129 Si bien el axioma es postulado, con el propósito de afirmar que el alma humana puede poseer ciertas ideas sin que se de ningún otro modo de pensar, interpreto este axioma como uno de los tantos precedentes de la noción de intencionalidad en Brentano. Véase: Brentano, F. C. (2020). *Psicología desde el punto de vista empírico* (S. Sánchez-Migallón, Trad. y presentación). Salamanca: Sigueme.

cánica clásica en el caso de Newton. ¿Y cómo se adquiere el conocimiento con el cual se confeccionan esas teorías?. En *El concepto de lo mental*, Ryle distingue entre *Know that* -saber qué- y *Know how* -saber cómo- (Ryle, 2005, p. 26), mientras que Russell en *Los problemas de la filosofía* distingue entre *knowledge by description* -conocimiento por descripción- y *knowledge by acquaintance* -conocimiento por familiaridad- (Russell, 2003, p. 30). Acudiendo a éstas diferencias la taxonomía del conocimiento se divide en tres géneros: *knowledge by acquaintance*, *knowledge by description* o *know that*, y *know how*. ¿Qué lugar ocupan las ideas adecuadas en estos tres géneros de conocimiento? En primer lugar las ideas adecuadas no pueden ser *know how*, debido a que no poseemos conocimiento de ellas actuando; más bien es al revés, si actuamos es porque tenemos ideas adecuadas. Sin ideas adecuadas no se puede *obrar*, sino sólo *padecer*. En segundo lugar no pueden ser *knowledge by acquaintance*, debido a que las creencias perceptivas (cosas singulares representadas por los sentidos) que tenemos, acerca de las cuales tenemos conocimiento directo, son descritas por él como conocimiento por experiencia vaga. En consecuencia el conocimiento de las ideas adecuadas debe ser *know that* o *knowledge by description*, i.e., conocimiento proposicional. Llegamos al callejón: si las ideas adecuadas son conocimiento proposicional, sólo pueden ser conocidas por medio del lenguaje; la pintura no será muda, si y sólo si habla. Por tanto, sólo podremos adquirir el conocimiento para confeccionar tal o cual teoría, adquiriendo ideas adecuadas, las cuales sólo pueden conocerse y expresarse por medio del lenguaje. A menos que nos veamos inclinados a adscribirle a Spinoza un conocimiento por revelación que quede fuera de lo simbólico, cosa que no creo sea el caso. Luego, ¿cómo nos conduce ésta conclusión a que Spinoza es realista? Bien, el *dictum* de Quine ha sido «Una teoría está obligada a admitir aquellas entidades –y sólo aquéllas– a las cuales tienen que referirse las variables ligadas de la teoría para que las afirmaciones hechas en ésta sean verdaderas» (Quine, 1984, p. 40). Este criterio de compromiso ontológico arroja luz sobre las afirmaciones de Spinoza, ya que nos ayuda a ver que él está comprometido con las entidades de su teoría<sup>130</sup>. *Ergo*, insta a Spinoza a admitir un cierto grado de realismo. En conclusión, se debe conceder que Spinoza no sólo es nominalista, sino también realista puesto

---

130 A quién me objete que este criterio depende de la teoría correspondentista de la verdad, y señale que Spinoza no es correspondentista, le responderé que el criterio de Quine no depende de la mentada teoría de la verdad. Si adhiriésemos, por ejemplo a una teoría de la verdad por acuerdo, también valdría el criterio quineano: estaríamos comprometidos con toda entidad con la que hayamos acordado.

que toda idea adecuada debe ser expresada en un lenguaje que lo comprometa ontológicamente con ciertas entidades. Las que son de nuestro interés, son las propiedades referidas por las nociones comunes de la *ratio*. Pero, ¿qué tipo de propiedades podrían ser las expresadas en las nociones comunes, las cuales se descomponen en enunciados legaliformes<sup>131</sup>? Si tiramos del hilo, la mayoría de las nociones comunes o leyes, podrían ser propiedades si son descritas como propiedades disposicionales de los cuerpos<sup>132</sup>. Por eso, desde luego que su realismo no es un realismo ingenuo como indica Vidal Peña, sino un realismo de estructuras que responde a la «[...] “forma de formas” (o “estructura de estructuras”) [...]» (Spinoza, 2011, p. 149). El realismo de Spinoza se parece en mucho -más no en todo- al realismo estructural óntico no eliminativista, en la variable que apela a propiedades disposicionales para justificarse (Borge, 2020, p. 39). Esto se exhibe, por ejemplo, en la forma lógica de una buena parte de las nociones comunes expuestas en la digresión física (Spinoza, 2011, pp. 143-151), las cuales suelen tener como conector principal, un condicional. En conclusión, Spinoza no sólo es nominalista, sino también realista.

## 2. Resonancias de las sinfonías: *adecuacionismo y formalismo natural*

¿Cuál es el lenguaje en el que se conocen y se expresan las ideas adecuadas? Desde ya que no puede ser ningún lenguaje natural, ya que de toda lengua sólo puede extraerse conocimiento por signos, oséase, sólo pueden extraerse ideas inadecuadas. ¿Y el lenguaje formal? No es una pregunta menor, dado que Spinoza tiene una afición por el órden de los geómetras. ¿Qué postura-s epistemológica-s tendría Spinoza respecto del lenguaje formal<sup>133</sup>? Debemos acudir tanto a la filosofía de la matemática como a la metafísica de la lógica, para desatar este nudo. Por mor del argumento, reduzco el abanico de posturas en ambas áreas, a tres: intuicionismo, logicismo y formalismo. ¿En qué lugar-es cabe Spinoza?:

---

131 Enunciados tales como el de la proposición XXXIX.

132 A excepción de leyes tales como que todo cuerpo o bien está en reposo o bien está en movimiento, ya que tal ley no describe una disposición. Sería otro el caso si se reformulara la ley mencionada, de modo tal que afirme: “Para todo cuerpo *C*, si *C* está en reposo, entonces *C* tiene la propiedad de entrar en un movimiento *M*”, por ejemplo.

133 Con postura epistemológica acerca del *lenguaje formal*, me refiero a una postura psicosemántica.

(A) En primer lugar, no podría ser intuicionista. Ya que las ideas adecuadas sobre el lenguaje formal (como las inferencias deductivas o las propiedades de los números naturales) no pueden ser ideas inventadas por la humanidad. Al contrario, las ideas adecuadas son en Dios, y de él derivan su valor de verdad en el alma humana.

(B) En segundo lugar, sí podría ser logicista. Sin embargo, no reduciría la matemática a la lógica, sino al conjunto de ideas adecuadas (conjunto de mayor cardinalidad que el conjunto de todas las proposiciones lógicas). Podríamos describir al conjunto de todas las proposiciones lógicas y al conjunto de todas las proposiciones matemáticas como subconjuntos del conjunto mayor: el conjunto de ideas adecuadas. Hacer uso de la teoría epistemológica de Spinoza en esta área es innovador, ya que en *este aspecto*, su teoría no responde a ninguna de las posiciones dadas en la querella de las entidades matemáticas y lógicas. Tal como señalé más arriba, las ideas adecuadas no sólo contienen proposiciones de las ciencias exactas; sino que también contienen proposiciones de las ciencias facticas, *v.g.*, las leyes de Newton. Llamaré a esta postura: *adecuacionismo*<sup>134</sup>. Por ende, del realismo sobre las ideas adecuadas, se deriva un realismo matemático y un realismo lógico. Aunque la eternidad no es el tercer reino, si tienen un parecido de familia. Ahora bien, puesto que en Dios *sub specie aeternitatis* sólo hay ideas adecuadas y dentro de ellas está el subconjunto de proposiciones de la lógica, ¿estamos habilitados a inferir que la lógica simbólica es el lenguaje privilegiado para conocer y expresar las ideas adecuadas? Paradójicamente, no. El lenguaje formal, ya sea matemático o lógico simbólico, es también conocimiento por signos y se expresa con signos.

(C) En último lugar resta el formalismo, el cual es consistente con el conocimiento por signos. Sólo queda jugar con los signos de un lenguaje formal *L*, si y sólo si esos signos no son interpretados. Debido a que no se puede ir más allá: si hacemos uso de la teoría de modelos para atribuir una interpretación desde un metalenguaje a las expresiones formales, entonces esas expresiones ya pertenecerían a un universo de discurso; ya serían conocimiento proposicional; ya serían, en suma, conocimiento por signos. Así, el formalismo de Spinoza es un tipo especial de formalismo, uno que también va en dirección del lenguaje natural. En *este aspecto* también es innovador. Por eso lo llamaré: *formalismo natural*. Su *formalismo natural* lo obliga a reducir no sólo la matemática, sino

---

134 No se debe olvidar que las ideas adecuadas, lo son en virtud de poseer todas las propiedades intrínsecas a una idea verdadera, sin necesidad de *adecuarse* al objeto. Véase la definición IV de É. II (Spinoza, 2011, pp. 122-123).

también la lógica, a nada más que cierta manipulación de signos. *Ergo*, el lenguaje formal tampoco sirve para conocer o expresar el conocimiento proposicional de las ideas adecuadas. Si Spinoza hubiese formalizado en lógica simbólica todos los axiomas, definiciones, proposiciones, etc, de la Ética, de nada le hubiese servido. Sólo podría derivar unas fórmulas de otras haciendo uso de la teoría de la prueba. Pero en cuanto quisiera atribuirle una interpretación a las fórmulas, habría cruzado el límite. En *Acerca de lo que hay*, Quine empareja al intuicionismo con el conceptualismo, al logicismo con el realismo y al formalismo con el nominalismo (Quine, 1984, pp. 41-42). Por eso, siguiendo a Quine, no quedan dudas. En un aspecto, Spinoza es *adecuacionista*, es decir *realista*. En otro aspecto, es *formalista natural*, o sea *nominalista*. Pero si Spinoza valora la consistencia, entonces debe relegarse a ser un formalista natural y dejar su adecuacionismo de lado. Debe, también, relegarse a ser nominalista y dejar su realismo de lado. No se puede jugar con ambas barajas al mismo tiempo. Puesto que todo conocimiento por signos sólo me da ideas inadecuadas, jamás podría ni conocer, ni expresar, su adecuacionismo o su realismo.

### 3. Se rompe la armonía: la paradoja del doble aspecto

Esta conclusión no nos debe resultar extraña. No es más que la consecuencia de un nominalismo que creció sin cesar. Un nominalismo que no sólo se redujo a un repertorio de expresiones vagas y ambiguas, como ciertos universales o nociones comunes; sino que el nominalismo de Spinoza es coextensivo con todo lenguaje, tanto natural como formal. Se demostró más de lo que se quería; se derivó en un formalismo no sólo del lenguaje formal, sino también del natural. ¿Qué resta para las ideas adecuadas? Puesto que como mencioné, para conocerlas debemos tener conocimiento proposicional de cualesquiera sean esas propiedades, sólo resta postular un discurso conceptual con signos naturales como el de Ockham en su *summa logicae* (De Libera, 2016, pp. 372-386) o un lenguaje del pensamiento como lo hizo Fodor en su obra homónima (1984). Sin embargo, su innatismo le produciría un mal sabor de boca a Spinoza. Más bien, el contenido o *ideatum* de las ideas adecuadas estaría en la eternidad, con su *realidad objetiva*. Mientras que las ideas, en cuanto ideas en el alma humana, sólo tendrían *realidad formal*. Una vez que se redujo el lenguaje a un subconjunto de modos de la extensión, toda idea de afición del lenguaje sólo puede proveernos imágenes confusas y mutiladas de las cosas. Es decir, toda idea adecuada sólo puede venir de una idea inadecuada. De nuevo, le pregunto a Spinoza,

¿cómo lograrían las ideas adecuadas tener realidad objetiva?, ¿Cómo podríamos sacarlas del pozo de la realidad formal?, ¿Cómo podríamos referir sin el lenguaje?. Esa virtud podemos delegársela a Dios. Pero en nosotros constituye más bien un vicio de la razón. Suspendida la significatividad del lenguaje, reducida a modos de la extensión cuyo correlato en el pensamiento son sólo ideas inadecuadas, se suspende toda referencia exitosa a las ideas adecuadas. Las ideas sólo pueden ser el soporte material de imágenes o palabras, confusas y mutiladas; pero no expresar proposiciones. Luego, abismo. No darle papel significativo al lenguaje, ha derivado en una paradoja. La llamo: *la paradoja del doble aspecto*. Se da por la conjunción entre su nominalismo fuerte, y su realismo fuerte. Se da en suma, por su adecuacionismo y su formalismo natural. El argumento esquematizado quedaría así<sup>135</sup>:

1. De todo conocimiento por signos conozco ideas inadecuadas.
2. Todo conocimiento por signos es conocimiento proposicional.
3. Todo conocimiento proposicional es coextensivo con el conocimiento de ideas inadecuadas.<sup>136</sup>
4. Toda idea adecuada es conocimiento proposicional.
5. Toda idea adecuada es coextensiva con el conocimiento por signos<sup>137</sup>.
6. Todo conocimiento de ideas adecuadas es coextensivo con el conocimiento de las ideas inadecuadas<sup>138</sup>.
7. Conclusión: Paradoja entre ideas adecuadas e inadecuadas. *Q.E.D.*

#### 4. Interpretación neopragmatista

En *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Rorty señala que gran parte de la tradición filosófica ha pecado al usar la metáfora del espejo: creían que nuestra mente puede reflejar la realidad (Rorty, 2016, p. 20). Sin em-

<sup>135</sup> Aunque significativamente más simple, espero que el esquema ayude a entender el núcleo del argumento.

<sup>136</sup> Por el axioma de extensionalidad de Zermelo-Fraenkel y por (1) y (2).

<sup>137</sup> Por el mismo axioma mencionado en la nota ocho y por (2) y (3).

<sup>138</sup> Por el axioma mencionado en la nota ocho y por (3) y (4).

bargo, no creo que Spinoza haya sido guiado por la metáfora del espejo. Más bien, fue guiado por un laberinto de espejos. Del cual, si estoy en lo cierto, no se puede salir. En la jerarquía del conocimiento, no se puede ascender desde las ideas inadecuadas al resto de ideas. Hay un muro infranqueable, si se quiere atacar desde adelante. Esto sucedió porque, como sostiene Rorty en *el legado de Spinoza*, Spinoza ha sido más amable con el cuerpo, pero no con la metáfora (Rorty, 2019, p. 134). Su desdén hacia otros géneros literarios que no sean el tratado, el ensayo, o el orden deductivo, resultó caro. Si el gran espíritu de Spinoza hubiese sido más caritativo con otros géneros, no habría sido atrapado por su propia teoría. Ya que le hubiese dado al lenguaje otro lugar, quizás el que el primer Wittgenstein le dió en el *Tractatus* (2017), pero eso no lo sabemos. Vidal Peña ha propuesto realizar una lectura dialéctica de Spinoza. Yo propongo que esa dialéctica no sea sólo con la filosofía, sino al decir de Rorty con la conversación de la humanidad (Rorty, 2016, pp. 351-355). El *more geométrico* nos inclina a creer que o bien somos spinozistas, y todo ha sido dicho, o bien Spinoza ha errado, y nada vale. Pero esa comprensión de la filosofía me parece un espejismo. La filosofía no es un juez que puede sentenciar condenas sobre otros sectores de la cultura, antes bien, es una voz en la gran conversación de occidente. Si en vez de practicar una filosofía sistemática, practicamos una filosofía edificante<sup>139</sup>, reaccionaremos ante cualquier intento de postular los fundamentos últimos de las cosas. Esa reacción, nos sirve para usar la filosofía en aquello que nos sea más conveniente, y no sólo en aquello que quería quien escribió la obra. Pero, sin subrogar el juicio de otras voces de conversación, por la voz de la filosofía. No debemos reducir la filosofía a una dialéctica que habla consigo misma, como un discurso cuya pretensión es, al final, expresar verdades apodícticas. Antes bien, un criterio socio-práctico como el propuesto por McCarthy (1990) nos servirá para des-trascendentalizar a la filosofía, para seguir haciendo uso de ella como herramienta en la conversación de la humanidad. Así, la filosofía de Spinoza no es ya la expresión de la eternidad, sino un ángulo más para observar las cosas; que sirve para mejorar las cosas, todas las cosas.

---

139 Como la filosofía por la que aboga Rorty. Véase: Rorty, R. (2016). *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (J. F. Zulaica, Trad., 8.<sup>a</sup> ed.). Ediciones Cátedra. Tercera parte, Capítulo VIII.

## Referencias bibliográficas

- Borge, Bruno (2020). «Realismo estructural óntico y modalidad». *Ideas y Valores*, 69(173), pp. 37-56.
- De Libera, Alain (2016). *La cuestión de los universales: de Platón a fines de la Edad Media*. Trad. Mariano Miccio. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Fodor, Jerry A. (1984). *El lenguaje del pensamiento*. Trad. Juan Fernández Zulaica; presentación y revisión de Juan E. García-Albea. Madrid: Alianza Editorial.
- McCarthy, Thomas (1990). «Private Irony and Public Decency: Richard Rorty's New Pragmatism». *Critical Inquiry*, 16(2), pp. 355-370.
- Newton, Isaac (2011). *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Trad. Eloy Rada García. Madrid: Alianza Editorial.
- Quine, Willard Van Orman (1984). *Desde un punto de vista lógico*. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Rorty, Richard (2016). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Trad. J. Fernández Zulaica. 8.ª ed. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Rorty, Richard (2019). «El legado de Spinoza». Trad. Sebastián Martinic Caneo. *Episteme. Revista de Estudios Socioterritoriales*, 11(1), pp. 129-138.
- Russell, Bertrand (2003). *Los problemas de la filosofía*. Trad. Wenceslao Rocca. Madrid: Espasa-Calpe.
- Ryle, Gilbert (2005). *El concepto de lo mental*. Trad. Eugenio Rabossi. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Spinoza, Baruch (2011). Ética demostrada según el orden geométrico. Trad., pról. y notas de Vidal Peña. Madrid: Alianza Editorial.
- Wittgenstein, Ludwig (2017). *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Isidoro Reguera Pérez. Madrid: Gredos.

# **Materialismo de lo imaginario. Cinco Tesis para una investigación.**

*Dra. Natalia Romé - Mgter. Carolina Ré*

*Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Instituto de  
Investigaciones Gino Germani*

## **Tesis I: La teoría de la imaginación en Spinoza como una pregunta por la necesidad del error.**

En una clase conocida con el título “Psicoanálisis y psicología”, dictada en 1964, Althusser recupera la noción de imaginación en Spinoza, en las antípodas de la psicología y contra la filosofía cartesiana. Ésta, dice Althusser, es una filosofía del juicio vinculada necesariamente a un tipo de relación entre verdad y error que asume el esquema jurídico de un reparto (que impone una exclusión y una condena) y cuyo acto fundante permanece impensado. Ese desconocimiento sostiene, como tal, al sujeto de la verdad -que es el reverso perfecto del sujeto psicológico- y sus funciones patológicas de memoria, sentimiento, precipitación, prevención, imaginación, atención.

La noción de imaginación en Spinoza toma forma a distancia de una tal psicología, es decir, de una tal patología del sujeto de la objetividad. Para «Spinoza lo *imaginario* ya no sería una función psicológica como en Descartes, sino la categoría por la cual se piensa *un mundo*; una totalidad en la que se insertan las funciones psicológicas y a partir de la cual estas se constituyen» (Althusser, 2023, p. 98).

Es en ese énfasis que se abre la posibilidad de un *materialismo de lo imaginario*, orientado por la inquietud de aprender a hacer con el error y donde lo errático va cobrando espesor.

Tomarse en serio el papel del error en la producción teórica es más que ejercitarse una suerte de rigorismo epistémico, es conferir un papel efectivo a la contingencia en la historia de una ciencia (y con ello, aceptar la gravedad de la contingencia en la historia, *a secas*); pero, fundamentalmente, es conferir un papel efectivo a lo dilemático, lo irresoluble, lo paradojal, *en la teoría y no sólo junto a ella*.

Una epistemología del error es la apertura de un espacio vital en la trama de teorías mortificadas por algoritmos y datificaciones, es asumir la incidencia constitutiva del no-saber en todo proceso de (transformación práctica en el) conocimiento. Es abrir una interrogación tan incómoda como fecunda por la politicidad de los saberes, que no se rinda a las soluciones fáciles, ni de la depuración informacional ni de la celebración cultural-relativista; sino que se lance a navegar los varios pliegues de la práctica teórica con la práctica política.

En ese trayecto cobra forma el desafío de atravesar críticamente los regímenes de experiencias hacia una pregunta más fina por la *experimentación*. Y como sabemos, no hay experimentación, en sentido fuerte, sin error.

Sobre la diferencia entre *experiencia* y *experimentación*, M. Pêcheux (2016) propone que:

[...] la repetición idealista de la forma sujeto caracterizada por la coincidencia del sujeto consigo mismo (yo/ver/aquí/ahora) en lo visto de una escena, en la evidencia de la experiencia de una situación, en el sentido del término alemán *Erfahrung*, es decir, de una experiencia que puede ser transferida, por identificación-generalización, a cualquier sujeto. Una coincidencia

pues que asegura la continuidad en la evidencia del sentido, entre la vivencia empírica y la abstracción especulativa, la continuidad de la “situación” (concreta) con la “propiedad” (abstracta), la continuidad entre el sujeto concreto y el sujeto universal que se supone el sujeto de la ciencia [...]. (pp. 168-169)

Mientras que experimentación (en el sentido del alemán, *Experiment*) realiza el cuerpo de los conceptos en dispositivos que movilizan el conocimiento como un *proceso sin sujeto*. Y en este sentido, materialista, puede ser el nombre de la unión-disjunta entre teoría e historia, toda vez que *Experiment* es «a la vez, conocimiento y transformación, conocimiento *para* transformar, en las condiciones específicas del proceso ‘historia» (Pêcheux, 2016, p. 178).

En este punto, podemos agregar, Lenin nos da una enseñanza fundamental sobre la gravitación epistemológica del error. El error, no como desecho indeseable de la “buena teoría”, ni como contingencia destinada a ser controlada, menos aún como “ruido” o entropía. El error en el centro de la verdad, como sitio de lo real de la historia, en definitiva, como captación de la ambivalencia de la acción política, desafiando en su intraducibilidad, las verdades siempre finitas de la teoría. En eso insiste Althusser:

Lenin concedía al error un papel privilegiado en el proceso de rectificación de los conocimientos, hasta el punto de conferirle en la práctica de la experimentación científica y política, una especie de primado heurístico sobre la verdad: (porque) es más grave cegarse y callar en torno a una derrota que sufrirla, en torno a un error que cometerlo (Althusser, 2015, p. 249)

Entonces, quizás, antes de precipitarnos a mutar la ignorancia en sabiduría, con el riesgo que ello siempre trae de verla sólo en unos otros imaginados a la medida de nuestras vanidades, acaso convenga darse el tiempo para habitar el error, disponernos a lo errático, movernos en errancia, experimentar la consistencia alucinatoria de nuestras certezas más firmes. Y desde allí, alojar la fragilidad que nos conecta con aquellos que comparten lo roto de este mundo nuestro. Será que puede encararse así la noción de potencia imaginativa, orientados por el deseo de abrir historias en la historia, pero atentas a no contarnos historias, al menos no las de nuestra

implacable sabiduría. Porque -como dice Althusser- nosotros (*nosotras*), que no tenemos religión, ni siquiera la de nuestra teoría, sabemos que no hay norma sin desvío, ni verdad sin error.

## **Tesis II: En la recepción que Althusser hace de Spinoza, la imaginación hace mundo. Es decir, involucra procesos de temporalización y espacialización de la experiencia.**

Spinoza entiende a la imaginación como un proceso *corporal transindividual*, dirá Balibar. En el escolio 15 de la Parte II de la Ética, propone considerar “imágenes” de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como si nos estuvieran presentes”, y ello supone que “cuando el alma considere los cuerpos de esa manera, diremos que los *imagina*”.<sup>140</sup>

Las imágenes no son por lo tanto, capturas de las cosas, sino imágenes que el cuerpo forma a partir de marcas, huellas *-vestigia-* que resultan de su afectación por otros cuerpos orgánicos o inorgánicos. Lejos de poder pensarse como relaciones inmediatas de correspondencia, las imágenes son efectos de las relaciones prácticas experimentadas en el cuerpo, y resultan incomprensibles desde un esquematismo que restituya una frontera rígida entre individuo y ambiente.<sup>141</sup>

En este sentido, redobla la apuesta Althusser al sostener que la imaginación es, en Spinoza «la verdad inmediata del sentido mismo del mundo dado y vivido» (Althusser, 2007, p. 135). El mundo de la vida es el mundo

---

140 Spinoza, B. (1980). Ética demostrada según el orden geométrico. Edición de Vidal Peña. Madrid: Nacional.

141 “Los estímulos externos se producen por los encuentros del cuerpo humano con la multiplicidad de cuerpos exteriores que componen el mundo natural. El estímulo externo produce un vestigio en el sujeto afectado, i.e. un trazo o surco material (*vestigia* en el original latino) en el cuerpo del sujeto, que evidencia la interacción, las condiciones y la respuesta del cuerpo del sujeto al verse afectado por ese cuerpo exterior determinado. (...) Ahora bien, a pesar del origen material de la imagen de la cosa, esta última no es idéntica al vestigio ya que supone su configuración por parte del cuerpo (Cárdenas interpreta como un función perceptiva del cerebro) que produce la imagen de la cosa. La imagen entonces, “no designa ni a la cosa exterior ni al cuerpo afectado, sino la convergencia o punto de intersección del cuerpo afectado con la cosa exterior que lo afecta” (Cárdenas, 2018)

penetrado por la imaginación, siendo ella el vínculo interno de todas sus determinaciones.

La imaginación es: 1) poner el sujeto (humano) en el centro y en el origen de toda percepción, de toda acción, de todo objeto y de todo sentido, pero: 2) invertir así, por eso mismo, el orden real de las cosas, puesto que el orden real se explica (y no se “comprende”, noción subjetiva si no subjetivista totalmente extraña a Spinoza) por la sola determinación de las causas, mientras que la subjetividad de la imaginación explica todo por los fines (...) el mundo de la imaginación, el mundo como tal, el *lebenswelt* vivido en el aparato de invertir las causas en fines, el de la ilusión de la subjetividad, del hombre que se cree el centro del mundo y se hace “un imperio dentro de un imperio”, dueño del sentido del mundo (el *cogito*) cuando en realidad está enteramente sometido a las determinaciones del orden del mundo: como una simple parte determinada del mundo, un modo finito de la substancia... (Althusser, 2007, p. 135)

La imaginación *como* mundo supone un dispositivo de inversión de causas y fines. Pero eso no es todo, la captación de la eficacia específica de lo imaginario requiere de otro modo de interrogación que permita entender el funcionamiento de ese dispositivo de inversión.

Para ello, en primer lugar, es preciso subrayar la idea de Cecilia Abdo Ferez (2010), sobre el hecho de que, en la imaginación, el cuerpo absolutiza la propia perspectiva mediante un movimiento de *presentificación de vestigia*. El cuerpo que imagina, que representa las relaciones en las que está involucrado a partir de sus aficiones, se esfuerza por hacer que esa “óptica” sea *absolutamente presente* (Abdo Ferez, 2010).

De allí que pueda sostenerse que el tránsito que conecta estímulos “externos” con producción de imágenes, puede ser entendido como el movimiento de producción de un *campo imaginario*, en el sentido de un campo visión-percepción como campo de experiencia a partir de trazos o marcas (*vestigia*) que el cuerpo hace presentes mediante una actividad de imaginación. Esa actividad consiste en la presentificación del modo en que un cuerpo

experimenta la afección que le provocan otros cuerpos, sin atribuirles existencia diferenciada o singularizada, sino incluyéndolos en la interioridad continua de su *presencia vivida*. En este sentido podemos recuperar la sugerencia althusseriana de la imaginación como *Lebenswelt* (Althusser, 2007, 135).

Es esa operación de presentificación la que conlleva una puesta en suspenso de una pregunta por las causas. Por eso, en la Ética, Spinoza va a sostener que “...los hombres se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni soñando piensan en las causas que les disponen a...” (Spinoza, escolio 15 de la Parte II de la Ética)<sup>142</sup>

Sin embargo, ello no supone renunciar a una teoría de la imaginación, es decir, una explicación de su *necesidad*, más bien lo contrario. Es preciso pensar la complejidad material de lo imaginario. Por una lado, Paulo Cárdenas, en un texto algo polémico de tintes neurocientíficos, trae una idea que sin embargo es justa, cuando subraya que, a pesar del origen material de la imagen, esta no es idéntica al *vestigio* ya que supone su reconfiguración por parte del cuerpo. De allí, el carácter *alucinatorio* que liga percepción e imaginación.

La imaginación es una relación de relaciones que puede declinarse entre acciones tan diversas como memorizar/recordar, sentir/percibir, imaginar/fantasear y alucinar (Cárdenas, 2018).

En síntesis, es una relación que concita procesos complejos de temporalización, de carácter sobredeterminado, donde la intercorporalidad puede pensarse a la vez en lo que tiene de inestabilidad contingente de múltiples encuentros y en lo que perdura como individuo compuesto que sostiene un mundo común, cuya transitoriedad puede durar demasiado.

En esta cuestión nos asiste Balibar, especialmente en la superación de una reducción psicologista de lo imaginario, que se trafica también en los esquemas de la intersubjetividad. Balibar nos permite preguntarnos por

---

142 Con esto podemos decir, siguiendo una pista de Althusser, que las representaciones de la imaginación funcionan erráticamente como un empirismo silvestre. Las imágenes, como conocimientos basados en un primer género de conocimiento, funciona en la experiencia de una inmediatez de la relación con el mundo y del cuerpo como continuidad en él. En ellas, el conocimiento se nos aparece como una *imagen-afecto*, es decir, como una inmediata relación con las cosas conocidas (cf. Sanchez Stop).

un régimen social de lo imaginario que puede leerse como el “efecto de sociedad” común, cuya materialidad es tanto corpórea como imaginaria.

En la conferencia brindada en Rijnsburg en 1993, y publicada en español, con el título “Spinoza. De la individualidad a la transindividualidad”, Balibar (2009) establece una serie de cuestiones sobre la teoría de imaginación en Spinoza:

1. que su teoría no concierne a una facultad humana sino a una *estructura en la que los individuos primariamente se constituyen a sí mismos* (incluyendo la autoconciencia, al auto-reconocimiento y la autoafirmación).
2. que esta estructura es originalmente relacional o *transindividual* y “no solo nos enfrenta con una idea de la conciencia en la que toda relación que ‘yo’ puedo tener ‘conmigo mismo’ está mediada por el Otro (más precisamente con una imagen del Otro), sino que también muestra a la vida de la imaginación como un proceso circular de sucesivas identificaciones” (2009, 154). En este sentido, se lee la aproximación a la imaginación como un proceso mimético, subrayará Balibar, que conecta las dimensiones personal y colectiva de la creación de identidades, permitiéndonos comprender cómo la sociabilidad imaginaria fundamenta la explicación de la sociabilidad (*a secas*).<sup>143</sup>

### **Tesis III: Balibar lee el fetichismo de la mercancía con la teoría de la imaginación en Spinoza, para pensar la alienación como forma de la relación social capitalista.**

Para él es posible, en virtud de un rodeo por la noción de *transindividualidad*, tender un puente entre la noción de *imaginación* en Spinoza y la de *fetichismo* en Marx (cf. *La filosofía de Marx*). En esa conjunción se encuentran las coordenadas de lo que podríamos llamar un “*materialismo de lo imaginario*” en el que la consistencia transindividual del trabajo social capitalista, existe como “trabajo abstracto” en la medida en que tiene como (o, en relación *proporcional al*) efecto material, la imaginación del individuo que se vive como *causa sui*.

---

143 En esta última idea encontramos fuertes resonancias psicoanalíticas que dejaremos a un lado, por el momento, para no perder el hilo del argumento.

En *La filosofía de Marx* (2000), Balibar subraya que Marx muestra que el fetichismo no es un fenómeno subjetivo, una percepción falseada de la realidad, sino el modo en el que la realidad social capitalista *necesariamente* se nos aparece. La universalidad (abstracta y real) de la mercancía es una alucinación experimentada de modo práctico, una “fantasmagoría” que funciona materialmente -en las prácticas económicas concretas- como un *imaginario objetivo* que resulta estructuralmente inaprehensible por el *campo de visión* de los individuos-sujetos que organiza. Balibar abre así una controversia con las teorías de la alienación, orientadas hacia un programa de recuperación, por parte del hombre, de su esencia enajenada, a través de una operación de autoconciencia. Según define Louis Althusser (1995), esta operación consiste en un movimiento de regreso al origen (o redescubrimiento de la esencia) que asume la forma de una confesión, porque se apoya en una idea de conocimiento como génesis emanativa del objeto. Y suscribe una solidaridad entre *causalidad expresiva* y *temporalidad genética*.<sup>144</sup>

Contra esta tradición de lectura, Balibar encuentra otra posibilidad: en el apartado sobre el fetichismo de la mercancía Marx no produce una problematización de la alienación *de las relaciones sociales* (como si en su sustrato pudieran recuperarse unas relaciones sociales auténticas, no alienadas), sino de *la alienación como relación*; o mejor, “de la relación alienada como un concepto positivo del ‘efecto sociedad’” (Balibar, 2000, 147).

De ello se desprende que la consistencia transindividual de lo imaginario es inmanente a la relación social, y entonces, suprimir la imaginación es suprimir el lazo social.

En esta lectura, Spinoza es una clave crucial para evitar una recaída en un fatalismo psicológico de la alienación o en un vanguardismo, apoyado en una nueva filosofía de la ignorancia de las masas. Se trata de proponer, en cambio, una comprensión renovada para la célebre *Tesis XI*. En la medida en que, con Spinoza, “cada clase de conocimiento puede ser considerada

144 Tal como demuestra Louis Althusser (1995), este programa crítico se basa en una promesa de des-alienación entendida como inversión del sentido alienado y restitución para el individuo de la conciencia de sí que es conciencia de su esencia en cuanto especie. No hay en esa operación una concepción materialista del conocimiento como transformación sino un regreso al origen (o redescubrimiento de la esencia) que asume la forma de una confesión. La alienación como génesis del conocimiento del sujeto supone la génesis emanativa del objeto como objetivación o reificación. Y suscribe una solidaridad entre Causalidad expresiva y temporalidad genética.

como una forma específica de establecer una conexión necesaria entre la conservación individual y la institución de la comunidad”, dice Balibar, nada indica que la forma de los lazos sociales no puedan modificarse. De modo tal que, si el peso de la imaginación como *comunicación*<sup>145</sup> dominante, supone tendencialmente modos miméticos de lazo basados en la semejanza o rivalidad<sup>146</sup>; puede también darse que los individuos conozcan a los otros como individuos diferentes e irreductibles, con los que tienen mucho en común.

Así, es posible pensar que hay transindividualidad tanto en la imaginación como en la razón, como condición para la existencia del individuo, solo que, *de modo contradictorio*: regida, en un caso, por la *pasividad* y en otro por la *actividad*. En este sentido, resulta clave la captura de la *ambivalencia* o tránsito entre imaginación y razón que permite la categoría de transindividualidad al rechazar todo esquema dicotómico, de corte normativo o moral.

Esta exploración de Balibar encuentra desarrollo en su volumen, *Spinoza y lo político* (2011). Pensando los procesos de democratización como procesos de despliegue de una tensión inmanente a la relación individuo-sociedad, nos permiten ubicar una pregunta sobre la actual coyuntura en la que los rasgos de un desanclaje entre capitalismo y democracia exhiben las más feroces consecuencias.

El encuentro entre la categoría spinoziana de imaginación con la noción marxista de fetichismo, nos ubica en el punto de controversia con una lectura psicologicista de la alienación que se ha vuelto hoy sumamente pregnante, en amplias zonas del campo crítico y que redunda en un catastrofismo que no deja espacio para la pregunta por la política, porque se asienta en un diagnóstico en el que la confluencia entre capitalismo y modernidad se describe como un tránsito teleológico de inexorable alienación (cf. Stiegler, 2016; Couldry y Mejías, 2013; etc.).

Insistir allí en la pregunta por un nivel que podríamos denominar *regimen de imaginación*, para dar cuenta de una configuración históricamente individuada de lo imaginario, resulta una tarea imprescindible. Ella coloca, a la vez, una pregunta por la política entendida como un hacer en la inma-

---

145 Ver la noción de “Comunicación” en Balibar, E. *Spinoza y lo político*. Bs.As. Prometeo (2011).

146 Ver en este sentido, *Capitalismo y resentimiento* de Josep Vogl (2023).

nencia de ese mundo de alucinación transindividualmente sostenida. Una pregunta que recorre el trayecto que enlaza y separa la ética y la política, de ida y de vuelta.

**Tesis IV. En la teoría de la imaginación de Spinoza hay una teoría de la experiencia del tiempo como presentificación que permite comprender de otro modo el funcionamiento de la individuación capitalista como proceso material intercorporal de experiencia del tiempo unificado (el concepto marxista para eso es “tiempo abstracto”).**

En la propia estructura de las relaciones sociales entendida como proceso de reproducción, toma forma, también, una temporalidad específica y concreta, una temporalidad dominante que funciona en el ensamblaje material de relaciones que sostienen la organización del modo en que los hombres y mujeres producen sus medios de vida. Esta temporalidad conforma las relaciones sociales capitalistas en tanto tales, no supone una cualidad externa que se les adosa. El capitalismo es en este sentido, la *tendencial y contradictoria* subsunción de la complejidad de tiempos en un tiempo abstracto. Pero, en una formación social nunca encontramos un tiempo único de la producción.

La reproducción de las relaciones sociales conlleva tiempos específicos que no coinciden con el tiempo abstracto y dominante de la producción. Y esto es como decir que el tiempo de una formación social no coincide consigo mismo en la experencialidad de este propio tiempo. Hay un desajuste estructural entre el tiempo absoluto y *abstracto* de la producción y el tiempo complejo y concreto de la reproducción. La tramitación social de ese desajuste permite pensar la necesidad de lo imaginario, entendido como un régimen social-transindividual de experiencia del tiempo. A esto podemos llamar formación ideológica dominante, y entonces entenderla en su condición objetiva, es decir, *necesaria*, a la existencia de un ensamblaje de relaciones de una formación social.

Esa experencialidad ideológica del tiempo es un proceso material intercorporal, pero es también una precaria regularidad que estructura el funcionamiento social. Este es irreductible tanto a la lógica de la individualidad de la conciencia como a la de lo corpóreo en términos de individuos

particulares. Pero es preciso insistir en que esa experientialidad ideológica no coincide consigo misma, sino que implica pugnas, contradicciones, conflictos. Será en el lugar de la reproducción de las relaciones sociales de producción en donde se producirá la naturalización –como operación ideológica– del tiempo de la producción.

Es, en este sentido, que cabe la pregunta por el vínculo entre un imaginario objetivo y la teoría del fetichismo para pensar diferentes *regímenes de lo imaginario*. Es decir, un abordaje de lo imaginario que no cae en una tentación abstracta, formal o psicologicista, porque se ocupa de formaciones históricas concretas en la que la imaginación adquiere determinadas configuraciones predominantes. No se trata, entonces, de pensar una “forma social imaginaria” sino los modos posibles de un equilibrio meta estable en donde ciertas figuraciones, esquemas, modulaciones imaginarias se imponen transindividualmente sobre otras posibilidades, marcando tendencias, limitaciones, prohibiciones, etc.

Para decirlo de otro modo, el capitalismo en sí configura un imaginario objetivo del tiempo abstracto - y con ello organiza una experiencia predominante del tiempo en el orden de lo imaginario. Allí, el tiempo (se nos) aparece como el tiempo único, dado, el tiempo de la cotidianeidad incuestionada. Un tiempo “que nos toca vivir”, el tiempo que hay. Ahora bien, la matriz temporal como imaginario objetivo demarca formas subjetivas, formas políticas, y por lo tanto, formas de hacer común, y de comunidad; pero también puede operar en contradicción con el orden del cuerpo -y de los cuerpos entrelazados- partes del cuerpo social, como superficies concretas del trazado de las afecciones y las memorias particulares. Hablamos entonces de regímenes concretos de lo imaginario. Cabe en ellos rastrear la operación de contradicciones y localizar el espacios de oportunidad, como inyunciones de la exterioridad inmanente al tiempo abstracto de una alucinación totalizante.

La pregunta estratégica que se abre aquí es una pregunta por la convivencia contradictoria de las memorias, sus resortes afectivos y sus modos de composición concretos, en la inmanencia del tiempo absoluto del capital.

**Tesis V. Haciendo pie en la lectura de la imaginación como transindividualidad intercorporal que organiza la percepción/visión de los individuos como efecto de alienación objetiva, cabe insistir en una teoría de la temporalidad compleja que permita recuperar una apuesta a la disponibilidad de las memorias. En ese punto, la relación entre vestigia y memoria cobra una fuerza política que puede explorarse a partir de la noción de espectro que lee Derrida en la teoría del fetichismo marxista.**

Interesa, en este punto, traer con Derrida la espectralidad de la memoria como su incompletud fundante. Porque este traer a la presencia nunca es completo, esta homogeneización no puede operar como una representación plena, y en este punto, podríamos entender a la memoria como la pulsión de representación de lo irrepresentable, lo intraducible, lo incomunicable. Es el intento constante de compartir ese secreto imposible de develar, el punto en esa trama inestable que vivimos como sociedad, donde se establece tanto la necesidad de la presentación como la necesidad de lo irrepresentable. Entonces la memoria no es nunca el lugar pleno de la representación, sino el lugar de la absolutización contradictoria del presente, la ilusión objetiva del presente pero también el asedio de las marcas olvidadas, prohibidas, perdidas en la convivencia de los tiempos.

La memoria es entonces la amalgama de afecciones pasadas, presentes, proyecciones futuras, los vacíos activos de *vestigia*, como marcas de las diversas experiencias temporales en su espectralidad. Porque el espectro, como dice Derrida en “Ecografías de la televisión” (1998a) se liga a la ambivalencia de lo visible-invisible y a la presencia de la ausencia. El espectro:

...se niega a la intuición a la cual se entrega, no es tangible. Y conserva la misma referencialidad a fantasma, a aparecer para la vista, a la brillantez del día, a la fenomenalidad. Y lo que pasa con la espectralidad, con la fantasmalidad - no necesariamente con las apariciones - es que entonces se vuelve casi visible lo que es, en la que medida en que no se lo ve en carne y hueso. Es una visibilidad nocturna. (Derrida, 1998a)

El tiempo absolutizado, abstracto, asume la completitud *en lugartenencia* de los otros tiempos, asume la presencia espectral de todos los otros tiempos en una representación ilusoria de presencias a través de la espectralidad de los otros tiempos.

Toda coyuntura es una articulación compleja de tiempos aplanados en uno. Una configuración experiencial –ideológica e imaginaria, diría Althusser. Un modo de vivir nuestro tiempo, un modo de relación con el tiempo que establece nuestras urgencias, nuestros retrasos, nuestras delaciones, nuestras esperas. Y que establece nuestras imágenes, nuestros afectos, nuestros límites afectivos.

Finalmente, y esta es nuestra apuesta, aquí se encuentra lo irremplazable de la práctica política, expresada en los textos de lucha de Lenin, de los que “*Qué hacer*” constituye el ejemplo más claro:

...en el análisis de la estructura de una coyuntura, en el desplazamiento y las condensaciones de sus contradicciones, en su unidad paradójica, que constituye la existencia misma de ese momento actual que la acción política va a transformar, en el sentido fuerte del término, de un febrero en un octubre 17  
(Althusser, 1968, p. 147)

La práctica política no apunta a la historia en el mismo sentido que la práctica teórica del historiador, “que analiza el pasado”. La política en acto hace del presente, no la sede del concepto, sino el espacio de su vacilación, no la conexión con una causalidad expresiva en la que la Verdad se presenta como una esencia por fin recobrada, sino el espacio vaciado de garantías metafísicas, la condición paradójica de una unidad asediada por espectros, en los desplazamientos y condensaciones respecto de una determinación económica, *cuya última hora, no suena jamás*.

## **Referencias bibliográficas**

Abdo Ferez, M. C. (2020) “Naturaleza e imaginación en Spinoza.” *Nuevo Itinerario*. 16: 1. Mayo 2020., pp.3-21.

- Abdo Ferez, Maria Cecilia (2010) "Imaginación, vestigia y repetición en Spinoza: Referencias políticas". *Conatus*; 4; 8; 12-2010. *Universidade Estadual do Ceará*. 11-18
- Althusser, L. (1969) "De El Capital a la filosofía de Marx" En Althusser, L. y Balibar, E. Para leer el Capital. México: Siglo XXI.
- Althusser, (1995) *Ecrits philosophiques et politiques. Tome 2*. París. Stock-IMEC
- (1968) La revolución teórica de Marx. México: Siglo XXI
- (2015) Historia terminada, historia interminable. Prefacio a *La Soledad de Maquiavelo*. Buenos Aires. Akal.
- (2007) "La única tradición materialista (1985)" Youkali, 4. 2007. , 134-154. Disponible en: <http://fuerademarco.xyz/archivos/666>
- (2023) *Psicoanálisis y ciencias humanas*. Buenos Aires. Godot.
- Balibar, E. (2000) *La filosofía de Marx*. Bs.As. Nueva Visión.
- Balibar, E. (2009) "Spinoza.De la individualidad a la transindividualidad", Pensamiento en los confines, num.25, Bs.As. 2009, pp.143-168).
- Balibar, E. (2011) *Spinoza y lo político*. Buenos Aires. Prometeo.
- Cárdenas, Paulo (2018) "Percepción y alucinación en Spinoza" .En Gatica, A., González, R., Pérez, H., Velarde, C., Veleva, M., Zeinal, M., La filosofía en sus problemas actuales, Buenos Aires, Teseo)
- Couldry, Nick y Mejías, Ulises (2023) *El costo de la conexión. Cómo los datos colonizan la vida humana y se la apropián para el capitalismo*. Buenos Aires: Godot.
- Derrida, Jacques. (1998) "Aparición de lo inaparente, el escamoteo de lo fenomenológico", en Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional, Madrid, Trotta.
- Derrida, Jacques.: (1998a) "Artefactualidades" en Derrida, J. y Stiegler, B., Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas, Buenos Aires, Eudeba.

- Pêcheux, Michel (2016) *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*. Buenos Aires, ediciones CCC. Trad. Mara Glozman
- Sánchez Estop, J. D. (2022). La Ética como tópica: una lectura althusiana de Spinoza. *Círculo Spinoziano*. 2(3).
- Spinoza, B. (1980). Ética demostrada según el orden geométrico. Edición de Vidal Peña. Madrid: Nacional.
- Siegler, B. (2016) *Automatic Society. Vol. 1: The future of work*. Cambridge: Polity Press
- Vogl, J. (2023) *Capitalismo y resentimiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

## Espinosa e a Agudeza Paradoxal

*Francisco Guerra Ferraz (Universidade Federal do Amazonas)*

### A língua espanhola e os autores do *Siglo de Oro*

A dimensão ibérica do personagem Espinosa nunca pôde ser apagada, mesmo no período de sua vida entre os holandeses. Oldenburg, numa correspondência datada de 7 de outubro de 1665 endereçada à Robert Moray e reportada três dias depois a Robert Boyle, informa a seus interlocutores que havia acabado de receber uma carta de um «estranho filósofo que vive na Holanda, mas não é holandês», [«*odd Philosopher yt lives in Holland, but no Hollander*»]. (Oldenburg, 1996, p. 549)

Um depoimento registrado pela Inquisição espanhola, que monitorava os sefarditas na Holanda, revela que três anos após sua proscrição, Espinosa frequentava a casa de um próspero comerciante, originário das ilhas Canárias, junto a outras personalidades do mundo ibérico radicados em Amsterdã. No único registro desses encontros, o depoente afirma que um jovem filósofo de sobrenome Espinosa lhe havia revelado seu desejo de conhecer a Espanha<sup>147</sup> (Révah, 1959, p. 68).

---

147 «*Spinosa es moço de buen cuerpo, delgado, cavello largo negro, poco vigote del mismo color, de buen rostro, de treinta y tres años de edad, y que de la pregunta no save otra cosa mas de averle oido decir a el mismo que nunca havia visto a Espana y tenía de-*

O interesse do filósofo pelo mundo ibérico era tal que em algum momento a partir de 1666, em seu período mais criativo, com a Ética e o *Tratado Teológico-Político* fervilhando em sua mente, Espinosa adquire uma obra intitulada *Voyage d'Espagne*<sup>148</sup>. Aquisição muito custosa para um polidor de lentes, uma vez que na Amsterdã da época um livro custava em média entre 3 e 6 florins e o salário anual de um tipógrafo girava em torno de 110 florins (Mechoulam, 1984, p.436). E na carta 19, endereçada a Blyenbergh, o filósofo afirma sua filiação ao acervo cultural ibérico ao declarar que poderia expressar melhor seus pensamentos se tivesse a possibilidade de usar a língua em que fora educado, isto é, as línguas portuguesa, e espanhola.

Juntamente com a *Korte Verhandeling*, a descoberta, em fins do século XIX, da lista de cerca de cento e sessenta livros que compunham a biblioteca de Espinosa foi a mais importante contribuição para os estudos de sua filosofia. O acesso a um número tão significativo de títulos ofereceu uma importantíssima chave de leitura da obra sob o princípio interpretativo de que todos os livros têm por origem outros livros. As interpretações hegemônicas, contudo, pouco insistiram em buscar os elementos filosóficos presentes nas obras dos autores espanhóis da biblioteca, classificando-as habitualmente como «obras literárias» voltadas para o «entretenimento». É o que diz Paul Villaud (1934) que, ao tratar da seção espanhola da biblioteca de Espinosa, afirma que «*notre véritable langue maternelle est celle dans laquelle nous lisons les poètes*» (p. 113). Uma tese centrada no elemento biográfico que afirma as raízes ibéricas de Espinosa em sua relação com a língua e a poesia, mas, ao mesmo tempo, afasta o problema do vínculo da filosofia com as obras de língua espanhola.

Que a língua espanhola tenha sido para Espinosa mais que uma língua poética é fato inconteste. Através dela ele absorveu, por exemplo, *Los Diálogos de Amor* de Leão Hebreu<sup>149</sup> e *La Institución de la religión cristiana* de

---

seo de berla. Y que todo lo que lleva dicho es la verdad, so cargo de su juramento, y que no lo dice por odio ni enemistad, sino por descargo de su conciencia y por ser verdad, y siendole leydo, dijo estar bien escrito y lo firme». Miguel Pérez de Maltranailla, Paso ante mi D. Fernando Gallego Calderon1. «Archive Histórico Nacional » de Madrid, Fonds Inquisition, livre 1.123 (sans foliation). in Révah I. S. Spinoza et le Dr. Juan de Prado, Paris, La Haya, Mouton, 1959, p. 68.

148 Brunei Antoine de, seigneur de Saint-Maurice *Voyage d'Espagne*, curieux, historique et politique : Fait en l'année 1655, Reveu, corrigé & augmenté, en cette nouvelle édition, [Amsterdã?] : [Elzevier], 1666.

149 Abarbanel Leon, *Los Dialogos de Amor / de mestre Leon Leon Albarbanel medico y*

Calvino. Obra em cuja edição que o filósofo possuía se observa uma desconcertante equivalência *Deus sive Natura*<sup>150</sup>. E a julgar pelos dicionários e pela gramática, a língua espanhola foi inequivocamente o ponto de referência para a absorção das demais línguas nas quais o filósofo procurou se instruir. Além do mais, a posse da Gramática Castellana, *Raetken Spaense Gramatica*, cujo subtítulo é *Instruccion, pàra quièn desèa deaprendèr perfectaménte à leér, escrivìr, i pronunciàr, la léngua española*<sup>151</sup>, sugere fortemente a índole intelectual e o desígnio de quem pretende possuir domínio dos expedientes da língua espanhola com vistas à escrita. O que é confirmado pelo professor de teologia da Universidade de Utrecht, Salomon van Til<sup>152</sup> (Revah, 1959, p.40) e por Pierre Bayle (1965, p. 292) quando afirmam que Espinosa efetivamente compôs um texto em espanhol chamado *Apo-*

---

*filosofo excelente. De nvevo tradvzidos en lengua castellana, y deregidos ala maiestad del rey Filippo – En Venetia : con licenza delli sveriori, 1568.*

150 «Yo confieso que se puede decir muy bien (con tal que el que lo diga, tenga temor de Dios) que Dios es naturaleza. Pero por quanto esta manera de hablar es dura y impropria, pues antes naturaleza es un orden y concierto que Dios a ordenado, cosa es muy mal y muy perjudicial querer en negocios de tanta importancia (los quales se devén tratar con toda sobriedad) embolver a Dios confusamente con el curso inferior de las obras de sus manos» Cf. Calvino, Juan *Institutiones, Institucion de la religion christiana; compuesta en quatro libros, y dividida en capitulos.* Por Juan Calvino ; Y ahora nuevamente traduzida en Romance Castellano, por Cypriano de Valera. – [London]: en casa de Ricardo del Campo, 1597.(Livro I, Cap. V, §5, p. 15) *apud* Villaud, 1934 p.57.

151 Raetken, Ulrick, *Raetken Spaense Grammatica*, Gramatica, o *Instruccion, pàra quièn desèa deaprendèr perfectaménte à leér, escrivìr, i pronunciàr, la léngua española* / Compuësta por Ulrike Raetken ... Gramatica, oe onderwysinge, voor die begeerigh zijn om perfect te leeren lesen, schryven en pronounceeren, de Spaensche tale. Uytgegeven door Ulrick Raetken, Amsterdá, Impresso por Jacob van Leest, 1653.

152 O principal, mais confiável e mais antigo testemunho que dispomos sobre o texto perdido da Apologia de Espinosa é o do Professor de Teologia de Utrecht, Salomon van Til. Em seu livro, *Hei Voor-Hof cler Heydenen* de 1684, ele afirma: « Puis, cet adversaire de la religion eut le premier l'audace de renverser l'autorité des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, et il essaya de montrer au monde comment ces écrits avaient été, à plusieurs reprises, transformés et modifiés par les efforts des hommes et comment ils avaient été élevés jusqu'à l'autorité d'écrits divins. Il exposa en détail ces idées dans une dissertation contre l'Ancien Testament rédigée en espagnol, sous le titre de « Justification de son abandon du Judaïsme », mais sur le conseil de ses amis, il conserva cet écrit par devers lui et entreprit d'insérer ces choses plus adroitelement et plus sommairement dans un autre ouvrage qu'il publia en 1670 sous le titre de *Tractatus theologico-politicus* ». Cf. Révah, 1959, p.40.

*logia para justificarse de su abdicación de la Synagoga*, como resposta à sua *damnatio*.

O acervo da biblioteca de Espinosa abarcava o suprassumo das letras produzidas na Espanha dos séculos XVI e XVII. Vinte duas obras em língua espanhola e nenhuma em língua portuguesa. O que não causa espanto, uma vez que a língua reservada era a língua da literatura e da instrução, obrigatória nas escolas elementares sefarditas. Ele possuía obras de Cervantes, Góngora, Gracián, Antonio Perez, Saavedra Fajardo, Quevedo, dentre outros. Acervo escolhido a dedo e que revela, além do gosto refinado, o conhecimento preciso do que se escrevia na Espanha da época. Livros que, na maioria dos casos, a julgar pelas datas de publicação, não foram fruto da herança paterna, mas aquisições do filósofo após sua ruptura com a comunidade judaica em 1656<sup>153</sup>. O que coloca a questão de buscar os vínculos filosóficos de Espinosa com a cultura ibérica, extrapolando a dimensão puramente biográfica, por si só estéril de conteúdo filosófico.

Os autores do *Siglo de Oro* da Espanha dos séculos XVI e XVII, que figuravam na biblioteca de Espinosa produziram, além de criações poéticas e literárias, diversos textos efetivamente filosóficos (de conteúdo moral, metafísico, político, etc), cujos vestígios podem ser encontrados no *corpus spinozanum*. É muito significativo que Espinosa se refira diretamente à Antônio Pérez (TP, VII, 14), e transcreva um trecho inteiro da obra monumental do Secretário de Felipe II, *Las obras y Relaciones*, no *Tratado Político* (TP, VII, 30). Mas se TP representa um local privilegiado para se observar «pontos de contato» do pensamento de Espinosa com Pérez e a cultura filosófica da Espanha barroca, nem por isso eles estão ausentes das outras obras.

A rigor, até mesmo obras que não figuravam na lista de livros da biblioteca de Espinosa foram seguramente lidas e podem ter deixado seus rastros nos textos do filósofo, como a elaboração da noção de morte como transformação advinda de *Don Quijote* (Migliari, 2012). Do mesmo modo não é possível ignorar a presença do aforismo 253<sup>154</sup> do *Oráculo Manual e*

153 O que é atestado, por exemplo, pela aquisição das obras de Quevedo em 2 volumes publicadas em Bruxelas em 1660 e os Poemas de Quevedo, também publicados em Bruxelas em 1651; E, por fim, pela aquisição de um dos maiores textos da política da Espanha da época barroca, *La Corona Gótica, castellana y austriaca, políticamente ilustrada* de Saavedra Fajardo publicado na Antuérpia em 1658.

154 «No allanarse sobrado en el concepto. Los más no estiman lo que entienden, y lo

*Arte da Prudência* de Baltasar Gracián (2006), - que afirma que os homens não estimam o que entendem e reverenciam o que não entendem -, como um dos argumentos basilares do *Tratado Teológico-Político*. Argumento que é continuamente reiterado enfatizando o desprezo do vulgo pelo conhecimento natural e a admiração pelo que ultrapassa sua compreensão. O uso que Gracián faz desse argumento envolve o jogo das aparências, a malícia e a destreza das ações nos ambientes das cortes. Já Espinosa o utiliza para atacar a concepção vulgar dos milagres, a suposta superioridade do conhecimento profético e o fantasioso caráter sobrenatural de que o poder político, por vezes, se reveste. O argumento, contudo, é o mesmo em suas diversas formulações.

### ***A agudeza paradoxal como estilo barroco***

Não se trata aqui de oferecer uma catalogação dos possíveis «pontos de contato», entre o pensamento de Espinosa e aquele dos autores de sua predileção. Mais que uma tese isolada, chama a atenção o *estilo* empregado por Gracián e por diversos autores da Espanha barroca do *Siglo de Oro*, na medida em que lançam mão do chamado *discurso agudo*. O *Tesoro de la lengua castellana*, o mais precioso dicionário que Espinosa possuía, explica o termo «*Agudo*» da seguinte maneira:

*Agudo. Lat. Acutus. Dizese principalmente del hierro coonq cortamos o punçamos, y de qualquier otra cosa que corte e fiera l'alma (...) dezimos agudo al que tiene iingenio sutil y penetrante. (...) Aguda vista la que alcança a ver muy de lexos, como la del Aquila. Tambpen las palabras que penetran hasta el coraçon; como el que iere de punta.* (Covarrubias, 1611, p. 22)

---

que no perciben lo veneran. Las cosas, para que se estimen, han de costar. Será celebrado quando no fuere entendido. Siempre se ha de mostrar uno más sabio y prudente de lo que requiere aquel con quien trata, para el concepto, pero con proporción, más que exceso. Y si bien con los entendidos vale mucho el seso en todo, para los más es necesario el remonte. No se les ha de dar lugar a la censura, ocupándolos en el entender. Alaban muchos lo que, preguntados, no saben dar razón. ¿Por qué? Todo lo recóndito veneran por misterio y lo celebran porque oyen celebrarlo». Gracián, Baltasar, *Oráculo Manual y Arte de la prudencia*, Biblioteca Virtual Universal, Editorial del Cardo, 2006, p. 51

Nas retóricas barrocas do século XVII, a *agudeza* é comumente entendida como uma metáfora própria da faculdade intelectual do *engenho*, que a produz como «belo eficaz» (Hansen, 2000, p. 319) ou como «efeito inesperado» capaz de produzir espanto e admiração para que o discurso realize sua finalidade de persuasão. Tais formulações típicas do *Siglo de Oro* se apoiam na tradição aristotélica<sup>155</sup> da leitura do *De Anima*, que estabelece no Livro III, «que a alma jamais pensa sem uma imagem», (διὸ οὐδέποτε νοεῖ ὄνειρον φαντάσματος ἢ ψυχῆς)» (Aristóteles, 2006, III, p.431). Sustenta-se assim que o discurso possui uma natureza metafórica, na medida em que os conceitos (*noeta*) são entendidos como «imagens mentais» uma vez que substituem (ou carregam consigo) os objetos da percepção (*aistheta*). Os signos, por suas vez, sejam eles verbais, orais ou escritos, ao carregarem e substituírem os conceitos, são entendidos, como «imagens das imagens mentais» (Hansen, 2000, p. 322).

Em um dos maiores tratados de retórica da época barroca, *Agudeza y Arte de Ingenio*, Baltasar Gracián (2019) estabelece uma tipologia básica das *agudezas artificiosas*. I - A agudeza da ação; II - A agudeza da palavra; III - A agudeza do conceito; Nessa classificação tripartite, aquela que envolve o conceito é sua forma superior. Trata-se de uma agudeza propriamente intelectual. «*Lo que es para los ojos la hermosura y para los oídos la consonancia, eso es para el entendimiento del concepto*». (Gracián, 2019, p. 7). E dentre as muitas agudezas conceituais a mais filosófica, diz Gracián, são as paradoxais, dado seu enorme poder retórico/cognitivo. Razão pela qual elas são também chamadas de «*monstros de la verdad*» e «*trofeos de la sutileza*» (2019, p.63) Gracián apresenta a seguinte definição da *agudeza*.

*Consiste, pues, este artificio conceptuoso en una primorosa concordancia, en una armónica correlación entre los cognoscibles extremos, expresa por un acto de entendimiento.* (Gracián, 2019, p.7)

A *agudeza* envolve então um efeito inesperado obtido pela condensação metafórica de cognoscíveis extremos e afeta a mente do leitor/ouvinte, inclinando-a a uma súbita intelecção. Termos e ideias distantes que, adequadamente postos juntos, fazem irromper a percepção num átimo, tornando plausível a possibilidade de juntá-los e produzindo um sentido capaz de maravilhar e persuadir, a *sutileza*. Efeito lancinante que reconduz ao sen-

155 Aristotelismo especialmente reforçado pelos sucessivos incrementos da *Ratio Studiorum* no sul europeu impulsionado pela Contra-Reforma.

timento da experiência originária da filosofia como θαυμάζειν. Enquanto junção de extremos, a *agudeza* tem como expressão máxima os oxímoros, a figura de linguagem que, escapando da dimensão puramente imaginativa, funde numa mesma expressão palavras e ideias de sentidos opostos.

Os oxímoros são de diversas naturezas e foram usados em larguíssima escala no barroco, em especial no mundo católico marcado pela Contra-Reforma. Eles foram empregados à exaustão nos textos e muitas vezes nos títulos de diversas obras, como na comédia de Lope de Vega «*El Cuerdo Loco*» (o louco sáo) ou como no tratado de Emanuele Tesauro, «*Il cannocchiale aristotelico*». Um agudo oxímoro metafórico que assimila o telescópio (*cannocchiale*), o principal instrumento da «nova ciência» galileia, e a referência a Aristóteles no campo da retórica. À semelhança do telescópio, a retórica teria suas lentes próprias e seria capaz de tornar visível o invisível, enxergar conexões insuspeitas na realidade e maravilhar as almas guiando-as ao que é superior à demonstração, ou seja, à revelação. As metáforas e demais figuras de linguagem, longe de constituírem ornamentos vazios, são, assim como em Gracián, instrumentos lógicos de conhecimento. A *argutezza* é il *ultimo sforzo dell'intelletto; vestigio della divinità nell'animo umano* (Tesauro: 1960, p.4).

## **Os oxímoros nas pequenas letras do sistema e o *estilo* da filosofia como agudeza lógica e retórica.**

A Ética Demonstrada em Ordem Geométrica é justamente considerada como exemplo emblemático do «racionalismo», exprimindo à perfeição a construção sistemática própria do espírito matematizante da época. Uma filosofia estruturada organicamente por ideias adequadas e definições genéticas com causas eficientes imanentes. Como se a obra magna de Espinosa fosse a mais genuína realização do «Αγεωμέτρητος μηδείς εισίτω», gravado por Platão no pórtico da academia. De onde a forma da filosofia ser adequada e necessária a seu conteúdo e a ordem do filosofar exprimir adequadamente o dinamismo e o sentido da progressão efetiva da realidade. Uma obra que revela a inteligibilidade absoluta da realidade provocando um sentimento de absoluta evidência, o que fez com que Jarig Jelles, no prefácio dos *Nagelate Schriften*, relativizasse a importância da história pessoal do filósofo para a compreensão de sua filosofia. E o próprio Espinosa teria pedido a seus amigos que seu nome não figurasse no frontispício da Ética querendo que suas ideias fossem consideradas por elas mesmas. Não

por acaso, na carta 76, ele afirma ter encontrado não a melhor filosofia, mas a verdadeira.

A filosofia envolveria assim um estilo impessoal, nunca adaptado à imaginação do leitor e conforme à certeza intrínseca. Ela se resumiria num conhecimento da ordem comum da natureza, que coincide com uma concatenação das idéias que se faz segundo a ordem do intelecto, como em EII prop. 18 esc., «ordem que é a mesma em todos os homens e pela qual a mente percebe as coisas por suas causas primeiras» (Espinosa, 2009, p.35). Um saber claro e distinto e, portanto, comunicável a todos. Daí a escolha de uma linguagem isenta de ambiguidades, neologismos ou translações dos significados, típicas das metáforas. Nesse sentido, a ordem geométrica atua também como uma seleção de leitores. Por isso E II prop. 40 esc. 1 afirma que os princípios da filosofia não são compreendidos por todos e que as noções comuns são claras e distintas «apenas para os que não sofrem de preconceitos» (Espinosa, 2009, p.41). O que explica a necessidade de falar ao alcance do vulgo, adaptando o discurso à sua capacidade de compreensão. (Espinosa, 2004) A filosofia, portanto, também se constitui como discurso capaz de promover a cooperação entre imaginação e razão, visando a comunicação com diferentes leitores.

É notável, nesse sentido, que o próprio título Ética demonstrada em ordem geométrica, exprima uma agudeza paradoxal, cujo efeito é exatamente o de um oxímoro, não para todos, mas para os que, por preconceito, concebem o homem na natureza como um «império num império». Ou seja, para os que entendem os afetos como distorções da ordem da natureza e que rejeitam a compreensão das ações e os apetites humanos com a mesma exatidão com que os geômetras compreendem as figuras e suas propriedades.

Do mesmo modo, Espinosa utiliza uma claríssima agudeza paradoxal, em um ponto nevrálgico, quando meticulosamente constrói a expressão e o conceito de «livre necessidade de Deus» presente em EI Def 7. O mesmo ocorre em EI prop. 17 cor2, em que a junção dos extremos é enfatizada, ganhando destaque retórico e conceitual. Agudeza paradoxal presente na noção de «causa livre» identificada como «livre necessidade». Expressão que configura um oxímoro, cujo efeito é tanto mais desconcertante quanto mais o leitor se encontra arraigado aos preconceitos.

Certamente a filosofia de Espinosa é estruturada por ideias adequadas que em hipótese alguma podem ser confundidas com figuras de linguagem

ou como simples produtos resultantes da manipulação de signos linguísticos, frutos da atividade corporal e imaginativa. As palavras, como estabelece TIE §89, são parte da imaginação e são signos arbitrários das coisas tal como se encontram na imaginação e não no intelecto. Contudo, a manipulação dos signos imaginativos e a utilização dos oxímoros da agudeza paradoxal, longe de restringir a experiência filosófica e negar a adequação e necessidade entre forma geométrica e conteúdo da doutrina, permite justamente um incremento da colaboração entre os gêneros de conhecimento. O uso dos oxímoros não indica, portanto, uma insuficiência da ordem geométrica, mas um meio de acesso aos diversos leitores-filósofos em seus diversos graus de compreensão, desde os menos habituados a contemplar as coisas por suas causas, como os que têm dificuldade de compreender uma noção comum. Trata-se de uma operação que, explorando as possibilidades da linguagem e do pensamento e levando-os ao paradoxo, acaba por inclinar a mente de modo a promover a dissolução dos preconceitos e, simultaneamente, estimular o pensamento. A agudeza paradoxal aparece, então, como possuidora de uma potência lógica e cognitiva, responsável pelas primeiras torções internas realizadas pelo sistema que tem por prática inverter as teses consagradas na tradição e combater os adversários com suas próprias armas.

Um brevíssimo mapeamento dos oxímoros no *Corpus Spinozanum* revela sua utilização em diversos contextos, como no terceiro capítulo do *Tratado Teológico-Político*, na expressão «governo de Deus ou fortuna» (*Directio dei sive fortuna*), em meio à reelaboração da noção de eleição divina. Também se observa uma agudeza na expressão «*naturae virtus*» (virtudes da natureza) utilizada para falar de afetos contrários à concepção comum de virtude, como o ódio, a ira ou a inveja, no Prefácio de *Ética* III<sup>156</sup>. Do mesmo modo, é possível observar um oxíromo cuidadosamente posicionado na quinta parte da *Ética* prop. 23 esc, na fórmula «sentimos e experimentamos que somos eternos», «(*sentimus experimurque nos aeternos esse*)». Fórmula que associa elementos excludentes e extremos, como a sensação e experiência, da ordem da duração e a eternidade, que não pode ser definida pelo tempo e não possui com ele nenhuma relação.

Está fora dos limites deste artigo oferecer uma catalogação minimamente detalhada dos oxímoros cuidadosamente construídos e posicionados ao

---

156 «É por isso que os afetos do ódio, da ira, da inveja, etc., considerados em si mesmos, seguem-se da mesma necessidade e da mesma virtude da natureza das quais se seguem as outras coisas singulares» .(EIIIPref.); (Espinosa, 2009, p. 50).

longo da obra e discuti-los no pormenor. Vale notar, contudo, que eles operam em diferentes níveis de sentido, utilizando diferentes elementos do discurso retórico, consagrados desde a antiguidade, como a *dispositio* ou a *elocutio*, a depender do tópico em questão<sup>157</sup>.

Vale dizer que Espinosa, ao construir sua filosofia, demonstra conhecer muito bem uma característica fundamental da agudeza paradoxal. A sutileza é, em boa medida, impulsionada pela escassez. A agudeza paradoxal deve ser usada como o sal, com «extrema raridade». (Gracián, 2019, p.64). Daí o efeito de que as palavras e conceitos são investidos tornando-os capazes de penetrar o coração ferindo-o com pontadas.

A utilização decididamente regrada, mas reiterada, dos oxímoros em momentos chave da obra, sugere que Espinosa opere seguindo, não necessariamente a *Agudeza y Arte de Ingenio* de Gracián, mas o espírito retórico do *Siglo de Oro* e da cultura barroca com a qual teve contato em sua formação e continuou a se instruir na sua vida holandesa, como sabemos por sua biblioteca.

O que emerge dessas análises, contudo, não é a presença dos oxímoros e da agudeza usados, como sal, nas «pequenas letras do sistema». Trata-se de perguntar se estamos diante de uma filosofia que é, essencialmente aguda e engenhosa e, portanto, oximórica em suas grandes letras e em suas principais teses. O que permitiria uma interpretação mais adequada da filosofia e, ao mesmo tempo, tornaria mais compreensível a enorme variedade de interpretações, por vezes opostas, a que a obra esteve sujeita nos últimos séculos.

---

157 Nas retóricas antigas, também presentes na formação dos modernos, e em particular na concepção do *Institutionis Oratoriae* de Quintilhano (35-95 a.c.) o discurso é comumente dividido em cinco elementos, onde se destacam: primeiramente a *inventio*, ou seja, a circunscrição do assunto que será abordado e a seleção dos argumentos que defenderão uma tese. Num segundo momento, a chamada *dispositio*, isto é, a organização dos argumentos, sua ordenação na estrutura do discurso. O terceiro elemento do discurso é a *elocutio*, correspondente da *lexis* grega. E em quarto e quinto lugar, a *memoria* e a *pronuntiatio* são elencadas como as fases finais do discurso (sobretudo no caso deste ser oral) e colaborando com as partes anteriores. Esses são os elementos básicos de como um discurso é considerado em sua dimensão retórica geral.

## **Referências bibliográficas**

- Aristóteles, Trad Maria Cecília (2006). *De Anima*, São Paulo, Editora 34
- Bayle, Pierre. Introduction and notes by Richard Popkin (1965). *Historical and Critical Dictionary*, San Diego, University of California
- Covarrubias, Sebastian (1611) *Tesoro de la lengua Castellana, o Española*. Por Luis Sanchez, Madrid.
- Espinosa, Baruch, Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. (2004). *Tratado da reforma da inteligência*, São Paulo, Martins, Fontes.
- Espinosa, Baruch, Tradução de Tomaz Tadeu (2009). Ética Demonstrada Segundo a Ordem Geométrica, Belo Horizonte: Editora Autêntica.
- Espinosa, Baruch, Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio, (2003). *Tratado Teológico-Político*, São Paulo: Martins Fontes.
- Gracián, Baltasar, (2019), *Agudeza y Arte de Ingenio*, Discurso II, Esencia de la Agudeza, version eBook kindle Spanish Edition ampliada de 1648,. [https://ler.amazon.com.br/?asin=B07TFVWQC7&ref\\_=kwl\\_kr\\_iv\\_rec\\_1](https://ler.amazon.com.br/?asin=B07TFVWQC7&ref_=kwl_kr_iv_rec_1)
- Gracián, Baltasar, (2006) *Oraculo Manual y Arte de la prudencia*, Biblioteca Virtual Universal, Editorial del Cardo, 2006
- Hansen, João Adolfo, (2000), *Retórica da Agudeza*, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Letras Clássicas, n. 4.
- Mechoulam, Henry, (1984) *Spinoza et L'Espagne*: Ediciones, Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Universidad de Salamanca.
- Migliari, G. (2012), *A morte como transformação: Uma aproximação entre Dom Quixote e a Ética de Espinosa*, Cadernos Espinosos, n.26.
- Oldenburg, Henry, Edited by A. Rupert Hall & Marie Boas Hall, (1966), *The Correspondence*, Volume II, 1663-1665, Wisconsin University Press Madison, Milwaukee.
- Réyah I. S. (1959) *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, Paris, La Haya, Mouton.
- Vulliaud, Paul. (1934) *Spinoza d'après les livres de la bibliothèque*. Édition des Equateurs, Malassis, Paris, Bibliothèque Chacornac.

Tesauro, Emanuele, a cura di Ezio Raimondi, (1960), *Il cannocchiale aristotelico*, in Trattatisti e narratori del Seicento, Milano-Napoli, Ricciardi, Einaudi.

*IV*

## **Ética y Ontología**

## La contingencia y lo político

*Natalia Sabater (UBA)*

El universo spinoziano se ve atravesado, como sabemos, por un determinismo inexorable que constituye lo real de acuerdo a las leyes mismas del ser absoluto. En función de esta tesis es que Spinoza afirma que en la naturaleza no hay nada contingente<sup>158</sup> y que «las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden que como lo han sido» (Spinoza, 2009, p. 89).<sup>159</sup> Así, la contingencia se define necesariamente como una forma de concebir y acceder a las cosas, como una perspectiva vinculada al conocimiento imaginativo que no tiene un estatuto ontológico sino que es producto de nuestra naturaleza finita, de nuestra parcialidad, desde la cual nos relacionamos necesariamente con el mundo que nos rodea y con los demás seres.

Spinoza aborda este concepto a partir de la idea de aquello que es *necesario* y de aquello que es *imposible*. «Se llama “necesaria” a una cosa, ya en razón de su esencia, ya en razón de su causa» (Spinoza, 2009, p. 89)<sup>160</sup> –explica el filósofo– demostrando que lo necesario es aquello cuya esencia

---

158 EIP29.

159 EIP33.

160 EIP33EscI.

y definición implica su existencia, aquello que es *causa de sí* o, también, todas las cosas que son causadas por algo necesario, por esa causa eficiente dada. Lo imposible, en cambio, es lo que implica contradicción en su esencia, lo que es esencialmente contradictorio, o aquello de lo que no existe causa externa dada alguna determinada a producirlo. Y, en función de ello, afirma:

Pero una cosa se llama «contingente» sólo con respecto a una deficiencia de nuestro conocimiento. En efecto, una cosa de cuya esencia ignoramos si implica contradicción, o de la que sabemos bien que no implica contradicción alguna, pero sin poder afirmar nada cierto de su existencia, porque se nos oculta el orden de las causas; tal cosa –digo– nunca puede aparecerse como necesaria, ni como imposible, y por eso la llamamos contingente o posible (Spinoza, 2009, p. 90).<sup>161</sup>

Así, la contingencia emerge como una expresión de la parcialidad, de la inadecuación inherente a la consideración de las cosas particulares desde nuestras ideas de afecciones.<sup>162</sup> Cuando imaginamos el mundo lo concebimos como contingente y corruptible, sin poder comprender aquello que de necesario y eterno posee, y llamamos «contingentes» a las cosas porque, en función de esta forma de conocimiento, no accedemos al entramado causal necesario que las determina y constituye. En su contribución del Octavo Coloquio, Vittorio Morfino (2012) abordó el concepto spinoziano de contingencia centrándose en su carácter epistémico o gnoseológico y diferenciándolo de consideraciones como la leibniziana, que define lo contingente como aquello cuya esencia no implica la existencia, otorgándole una dimensión metafísica. Allí, Morfino define a la contingencia como un “efecto” (2012, p. 34) en el sentido de una “sensación” que atraviesa y determina nuestra forma de considerar las cosas.

---

161 *Ibidem*.

162 Acerca de esto mismo Cf. Henry, 2008, p. 92, donde el autor dice: “Las ideas de la imaginación deben entonces lo que son a la disposición de los cuerpos exteriores respecto del nuestro, disposición esencialmente contingente y que no depende de nosotros. El estado de la conciencia es entonces el de una sumisión absoluta a causas externas que tienen bajo su dependencia nuestra vida afectiva, nuestros placeres y nuestros dolores”.

Aquí comparto esa tesis y entenderé a la contingencia como la *forma de habitar y considerar el mundo* asociada a las ideas de la imaginación, como la perspectiva a partir de la cual interpretamos a las cosas exteriores que nos rodean y desde la que construimos una proyección humana y recortada de todo lo que dura (García Ruzo y Sabater, 2024). Ésta no remite entonces –como sí lo hace la imaginación– a un conjunto de ideas sino a una dinámica de consideración *de* lo real y de existencia *en* lo real, a una manera de comprender lo que nos rodea, que inaugura un orden diferente al de la Naturaleza, un orden propiamente humano y modal. En tanto perspectiva humana que se traslada a las cosas, la contingencia asociada a la imaginación se vuelve un prisma desde el cual nos vinculamos con lo real, constituyendo un rasgo propio de la existencia y de la naturaleza humana y, así, una pregunta que nos resulta inescindible de lo ético y lo político. En este trabajo me interesa pensar el lugar de la contingencia, de esta óptica sobre el mundo, en el ámbito de la política, en la construcción de una comunidad y de un proyecto político. Porque es desde la perspectiva de la contingencia que tememos y esperamos, que concebimos nuestra existencia en la duración. Por eso, los distintos actores políticos disputan la interpretación de lo que se concibe como posible, del presente y el futuro, utilizando la perspectiva de la contingencia para afirmarse, para legitimarse.

Creo que es necesario combatir, desarmar y cuestionar muchas de esas interpretaciones y usos de la contingencia en la arena de la política para instalar otro horizonte de futuro posible, resultado de una forma de imaginar el mundo diferente, que pueda dialogar de otra manera con el conocimiento adecuado del mismo y nos permita construir una duración más plena y potente. Si bien la filosofía spinoziana nos insta constantemente a comprender el mundo e imaginarlo menos, a conocer las verdaderas causas y ejercitar nuestra razón, también resulta fundamental reflexionar sobre dichos usos de la imaginación y, específicamente, de la perspectiva de la contingencia, de la composición de una realidad y de una forma de habitarla en función de las ideas de afecciones.<sup>163</sup> Porque esta dimensión es

---

163 Respecto de la dimensión imaginativa de la gnoseología spinoziana, muchos intérpretes la han reivindicado como fundamental para nuestro despliegue en la existencia. A fin de mencionar algunos ejemplos de relevancia pueden considerarse los siguientes: Marilena Chauí sostiene que la imaginación es una potencia de la mente y no un vicio de ella, y que las imágenes en cuanto imágenes no contienen error alguno ya que son representaciones de afecciones reales del cuerpo propio (Chauí, 1999, p. 109). Lorenzo Vinciguerra realiza un estudio pormenorizado para defender que la imaginación, lejos de tratarse de una facultad «menor» del alma, condenada exclusivamente al error y al desvarío, posibilita

inescindible de nuestro ser humanos y, en ese sentido, se pone en juego necesariamente en el devenir de nuestra duración, en nuestras relaciones y en el despliegue de nuestra potencia.

La interpretación que se realice de la contingencia –de aquello que viene pero de lo cual desconocemos sus causas, su necesidad o imposibilidad– establecerá necesariamente un *tipo* de mundo en el que vivimos; será aquella lectura desde la cual concebimos lo real y en función de la cual establecemos con todo lo demás ciertas relaciones específicas. Entre estas interpretaciones, la religión atribuye lo que ocurre, lo que se desenvuelve en la duración y se manifiesta como posible, como expresión de la voluntad de Dios, como efecto del poder de un ser personal. Así, las cosas se nos presentan como contingentes porque dependen de la decisión de la voluntad divina. Esto nos exhorta a esperar premios y castigos, proyectando un mundo en el que la obediencia es el objetivo fundamental porque se dibuja como el camino hacia la salvación, que será concedida por aquel Creador, Soberano en el cielo. La utilización que hace la religión de este conjunto de ideas inadecuadas, del conocimiento imaginativo y de la perspectiva de la contingencia a él asociada, puede tener una función positiva, convirtiéndose en un elemento cohesivo que, en sus máximas del amor al prójimo y obediencia ciudadana, contribuya a la paz de los Estados (Spinoza, 1997).<sup>164</sup>

Sin embargo, el gran problema de esta interpretación –como Spinoza enfatiza ya en su Apéndice a la primera parte de la Ética y sobre todo en su *Tratado teológico-político*– es que nos vuelve proclives a la superstición, nos conduce a tratar de rendirle culto a esa divinidad personal para ser beneficiarios de los premios y escapar de los castigos, buscando la aprobación de aquellos que se proclaman depositarios de la autoridad de Dios e intérpretes de sus designios, convirtiéndose en una herramienta política de sometimiento (Spinoza, 1997).<sup>165</sup> La teología y sus referentes fundamentales, los teólogos, se afirman conocedores de aquello que experimentamos

---

el pensamiento del cuerpo (Vinciguerra, 2020). Louis Althusser despliega una lectura en clave materialista del pensamiento spinoziano que reivindica la dimensión del cuerpo como un componente fundamental de él y, por consiguiente, a la imaginación como su conocimiento correlativo (Althusser, 2007). Por su parte, Martial Gueroult señala que la función de este género es la traducción de la afección del cuerpo en imaginación mental y que esta tarea, necesaria y fundamental, no puede sino hacerla bien (Gueroult, 1974).

164 TTP, cap. XIV.

165 TTP, Pref., caps. XIV, XV, XVI, XIX, XX.

como contingente, se atribuyen la interpretación del porvenir, imponiéndose como la única autoridad para desentrañar los sucesos que nos rodean. Así lo expresa Marilena Chauí (2003):

La teología es la teoría imaginaria de la contingencia. Centrada en la imagen de una voluntad omnipotente y trascendente que crea y gobierna al mundo, la imaginación teológica propone explicaciones que mantienen el miedo y la esperanza, pues dejan a cada uno de los humanos suspendidos de los designios imprevisibles de un poder altísimo, y propone códigos de conducta a través de los cuales la voluntad humana se somete a la divinidad por medio de aquél que afirma saber interpretarla: el teólogo (p. 22).

Esta interpretación y utilización de la contingencia en manos de la teología nos arroja a una realidad en la que somos siervos, en la que acatamos aquello que otro nos ordena, en la que nos dejamos engañar dócilmente para luchar por nuestra propia esclavitud, en la que nos entregamos a merced de quienes detentan el poder, relegando incluso nuestra propia capacidad de imaginar un mundo.

A veces en alianza con los teólogos, a veces en oposición a ellos, también los Estados desde sus instituciones y a través de sus gobernantes se han propuesto controlar aquellas profecías políticas o religiosas de cualquier tipo que pretendían anticipar el devenir de la duración, «revelar» el futuro. Reinhart Koselleck (1993) en su libro *Futuro pasado* habla del pasaje del medioevo a la modernidad como un momento histórico en el que los Estados se convierten en los nuevos rectores de la vida humana, en los encargados de legislar sobre los individuos y salvaguardar la paz, para lo cual disputan la interpretación de la contingencia, el sentido de aquello que se nos aparece como posible. Dice Koselleck sobre esta coyuntura:

El Estado consigue, a la fuerza, convertirse en monopolio del dominio del futuro reprimiendo las interpretaciones apocalípticas y astrológicas. [...] Enrique VIII, Eduardo VI e Isabel de Inglaterra promulgaron prohibiciones estrictas contra cual-

quier tipo de estos vaticinios. A los profetas reincidentes les esperaba cadena perpetua (1993, p. 29).

Ello muestra que el sentido que proyectamos de la duración, la lectura que hacemos de la contingencia que inevitablemente emerge como perspectiva a partir del conocimiento imaginativo, es fundamental como elemento político, como principio rector en base al cual nos agrupamos, construimos comunidad, nos componemos o vinculamos con lo demás. Se convierte en la óptica desde la cual percibimos el mundo y a partir de la cual le otorgamos un sentido, dándole significado a nuestros encuentros modales (Vinciguerra, 2012). En tanto la imaginación es aquella forma de conocimiento más inmediata, legítima y necesaria, que se vincula con nuestro ser en el mundo, con nuestra esencia actual, con las interacciones que nos constituyen y, en fin, con nuestro ser humanos, la contingencia como aquella forma de percibir y concebir lo real se vuelve una pieza clave e ineludible de la vida ética y política. Cómo nos aproximamos a aquello que no conocemos, cómo decidimos entrar en relación con lo que se nos presenta abierto o incierto configurará necesariamente formas de existir y, por eso, el monopolio y control de la interpretación sobre la contingencia emerge como un territorio fértil para la construcción de un proyecto político, de una forma de asociación y convivencia.

Pienso que en la actualidad el debate y la pugna por la interpretación de la contingencia, por la lectura de un mundo que muchas veces no podemos descifrar, continúa siendo urgente. Los discursos fascistas y negacionistas cobran un vigor cada vez más preocupante y junto con el resurgimiento de las iglesias evangélicas y de las nuevas derechas señalan los acuerdos democráticos, los derechos conquistados y los últimos resortes de las instituciones como únicos responsables de una crisis civilizatoria global, prometiendo un futuro mejor, una salvación, totalmente ilusoria y profundizando a su vez el desastre en el presente. Condenándonos aquí y ahora, en base a esta interpretación del devenir y de la coyuntura humana, profetizan una salida, un supuesto mundo feliz que parece, justamente, imposible. Sin duda, combatir estos discursos desde la razón, desde el conocimiento adecuado y la comprensión de las verdaderas causas, del entramado de encadenamientos necesarios que estructuran el devenir de la duración, resulta fundamental y es, desde el ámbito de la filosofía, una batalla indispensable y un bastión de lucha contra el sinsentido o contra un sentido común vaciado, desfondado y absurdo. Sin embargo, también es importante llevar esa contienda al terreno de la imaginación y de la interpretación de aquello

que, a partir de este género de conocimiento, se nos aparece como contingente. Porque no todxs, no todo el tiempo, podemos guiarnos por las ideas adecuadas, por aquello que nos dicta nuestra razón. Porque la imaginación no deja de ser central para la proyección de una vida en común, para la percepción común de un mundo. Porque necesariamente consideraremos las cosas como contingentes y dotaremos de sentido ese hiato, esa privación, figurándonos una historia, un relato de aquello que nos rodea.

Además de ser aquel ejercicio de libertad por el cual obramos y conocemos adecuadamente lo real, creo que la filosofía debe ser también la encargada de reflexionar sobre otras formas de imaginar el mundo y de construir esa proyección de sentido, allí donde la contingencia emerge necesariamente como perspectiva humana desde la cual nos vinculamos con lo que nos rodea. ¿Cuál es esa proyección? ¿Cómo es ese mundo que imaginamos, aún cuando todo lo que comprendemos adecuadamente indicaría que esta crisis parece no tener vuelta atrás? ¿Cuál es la esperanza que nos mueve, que nos hace perseverar en la existencia? Aquella lectura de la contingencia por la que nos preguntamos, que se opone a los discursos de odio y de destrucción, no es (porque no debe ser) opuesta a la razón, ciega o necia a aquellas ideas adecuadas que por su certeza se imponen necesariamente en nosotrxs, sino que hace uso de la imaginación en su capacidad creativa, productiva, sin entronizar como verdadero lo inadecuado sino partiendo de la conciencia de lo que la razón comprende para proyectar, justamente, un orden de cosas *humano*, propio, que sea mejor, es decir más beneficioso para nosotrxs como individuos y como colectivo. Spinoza afirma en el esbozo de la proposición 17 de la segunda parte de la Ética:

Pues si el alma, al tiempo que imagina como presentes cosas que no existen, supiese que realmente no existen, atribuiría sin duda esa potencia imaginativa a una virtud, y no a un vicio, de su naturaleza; sobre todo si esa facultad de imaginar dependiese de su sola naturaleza, esto es, si esa facultad de imaginar que el alma posee fuese libre (2009, p. 142).<sup>166</sup>

El desafío sería poner en juego aquella potencia imaginativa que no se ve atravesada por la determinación exterior y, entonces, por la coacción,

sino que depende de nuestra sola naturaleza, siendo, en algún sentido, libre.

El arte es, sin duda, expresión de ese ejercicio virtuoso de la imaginación, que no nos hace caer en el error, que no confunde las ideas inadecuadas con las adecuadas imaginando como presente cosas que no existen, sino que nos propone una consideración distinta de lo real, que inaugura sentidos múltiples, que crea mundos diversos que nos obligan a poner en duda el *estatus quo* y aquel relato imaginativo opresivo bajo el que se disfraza la dominación. La filosofía, como tarea de cuestionarlo todo, como ejercicio crítico y liberador, también tiene la potencia de disputar la interpretación de la contingencia, la configuración de un horizonte proyectado para la propia vida, que nos invite a luchar por nuestra salvación, por nuestra libertad. Hoy más que nunca, no debemos claudicar en la labor de imaginar una realidad, de hilvanar juntxs, desde la esperanza, desde la alegría y el amor, aquella trama que nos agrupe bajo el signo del respeto, del cuidado mutuo, de la generosidad. ¿Cómo poner en ejercicio esa potencia imaginativa que Spinoza considera una virtud? ¿Sabemos cuál es la nueva historia, la interpretación actual del futuro, que puede conducirnos unidxs, contra la violencia, el negacionismo y la devastación? ¿Cómo articular esa construcción imaginativa con la búsqueda de conocimiento adecuado al que la filosofía nos exhorta? Son algunos de los interrogantes (no así de las dudas) que reverberan en torno a estas reflexiones y de los que quizás ya conocemos la respuesta.

## ***Referencias bibliográficas***

- Althusser, Louis. (2007). “La única tradición materialista”. *Youkali. Revista Crítica de las Artes y el Pensamiento*, 4, 132–154.
- Chauí, Marilena. (1999). *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Chauí, Marilena. (2003). *Política en Spinoza*. Buenos Aires: Gorla.
- García Ruzo, Agustina y Sabater, Nicolás. (2024). “Imaginación y contingencia. Un estudio de su rol y potencia al interior del sistema spinoziano”. *Anacronismo e Irrupción*, 14(27), 36–62.

- Gueroult, Martial. (1974). *Spinoza. II, “Dieu”*. Paris: Aubier.
- Henry, Michel. (2008). *La felicidad de Spinoza*. Buenos Aires: La Cebra.
- Koselleck, Reinhart. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Morfino, Vittorio. (2012). “Spinoza y la contingencia”. En D. Tatián (comp.), *Spinoza. Octavo coloquio* (pp. 23–40). Córdoba: Editorial Brujas.
- Spinoza, Baruch. (1997). *Tratado teológico-político* (trad. Atilano Domínguez). Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, Baruch. (2009). Ética demostrada según el orden geométrico (trad. Vidal Peña). Madrid: Alianza Editorial.
- Vinciguerra, Lorenzo. (2012). “Mark, Image, Sign: A Semiotic Approach to Spinoza”. *European Journal of Philosophy*, 20(1), 130–144.
- Vinciguerra, Lorenzo. (2020). *La semiótica de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.

## **Da ontologia da relação à trama política. A ontologia política espinosana**

*Ricardo Polidoro Mendes<sup>167</sup>*

Algumas vertentes do pensamento político centram suas análises no que chamamos de «forma» política, isto é, o regime político, as leis e instituições, ou seja, as instâncias legais que regulam as relações políticas a fim de produzir a «ordem» e o «bem comum», a «união» – penso, aqui, sobretudo, nas tradições republicana e liberal. Essas vertentes, então, consideram a política segundo procedimentos formalistas de regulação das relações sociais e políticas, pois a «forma» política regularia as relações do corpo social e produziria efeitos benéficos a ele e aos cidadãos. Assim, essas tradições ignoram qualquer reflexão sobre o sujeito político e a dinâmica que ele põe em marcha, bem como sobre a temporalidade e a territorialidade da comunidade política – ainda que pressuponham esses elementos em suas reflexões –, pois essas questões são tidas por abstratas, temas metafísicos e ontológicos que não concernem à política.

---

167 Doutorando pela Universidade de São Paulo e pela Università degli Studi di Milano-Bicocca. O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal de Ensino Superior (CAPES). Código do financiamento: 001.

Entretanto, a ontologia, enquanto investigação sobre o ser, não poderia ser mais fundamental à filosofia política, sobretudo em nossos dias. Afinal, indagar acerca do ser na política implica nos questionarmos sobre nós mesmos, sobre nossa relação conosco e com os outros, sobre nossas ações, sobre nossa relação com o tempo em que vivemos e o espaço que ocupamos. Logo, longe de se tratar de abstração ou idealismo, empreender uma investigação em termos de ontologia política significa nos questionarmos a respeito de nossa condição como agentes políticos e, por conseguinte, significa considerar a política não apenas como administração dos negócios públicos segundo a «forma política», mas também segundo a dinâmica política própria a cada comunidade – em outras palavras, é pensar não apenas a política, mas também o político.

Um dos autores que se voltou a essas questões e investigou a política em termos ontológicos foi Espinosa. Com efeito, embora em seu *Tratado político* (2009) o filósofo se dedique ao exame de regimes políticos – monarquia, aristocracia e democracia –, seu discurso não se limita a uma análise da «forma» política. Antes, a investigação do filósofo seiscentista se volta à condição ontológica dos agentes que os coloca em relação mútua e recíproca, e assim, abre a possibilidade de se pensar uma ontologia política e a instituição do campo político.

Espinosa se refere a essa relação ontológica já nas definições da primeira parte da Ética (2015), quando ele distingue duas formas do ser: a substância e os modos. Segundo a definição EI 3, Espinosa entende por substância «aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado», e, segundo a definição EI 5, ele entende por modos as «afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido» (Espinosa, 2015, p. 45).<sup>168</sup> A substância existe por si e é concebida por si, ao passo que os modos são afecções da substância, modificações dela e, portanto, eles são nela e são concebidos por ela. Assim, desde o início da Ética, Espinosa estabelece uma distinção entre duas formas do ser, mas não entre dois *seres* diversos, pois, na medida em que os modos são afecções da substância, há uma relação entre elas que não é a de uma exterioridade ou transitividade. Antes, as afecções são imanentes à substância, pois, como afirma Espinosa nas proposições EI 15 e EI 18, respectivamente, «tudo que é, é em Deus,

---

168 Quando nos referirmos à Ética, incluiremos a letra e seguida do número do livro em algarismo romano e o número da definição, axioma ou proposição em algarismo indo-árabico.

e nada sem Deus pode ser nem ser concebido» (Espinosa, 2015, p. 67), e «Deus é causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva» (Espinosa, 2015, p. 81), logo, segundo o corolário da proposição EI 25, «as coisas particulares nada são senão afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos, pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada» (Espinosa, 2015, p. 91). Enquanto afecções da substância, os modos são imanentes a ela, são nela e são concebidos por ela. Nesse sentido, há uma distinção modal e real entre um modo e outro, porém, enquanto afecções que exprimem os atributos de Deus de maneira certa e determinada, todos eles são parte da trama causal eficiente imanente da substância e, por conseguinte, inseridos nessa trama, os modos estão ontologicamente em relação entre si.

Entretanto, mesmo falar que os modos estão «em relação entre si» é equivocado, pois poderia parecer que há uma dinâmica entre eles, mas que eles continuam a ser entidades que permanecem fechadas em si mesmos, sem abertura para o exterior.

A questão é mais complexa, como podemos acompanhar no segundo livro da Ética, pois, ao se dedicar à demonstração da Mente humana, Espinosa se volta ao exame dos modos singulares e mostra que eles podem ser complexos, como ele afirma na definição EII 7: «por coisas singulares, entendo coisas que são finitas e têm existência determinada. Se vários indivíduos concorrem para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente causa de um único efeito, nesta medida considero-os todos como uma única coisa singular» (Espinosa, 2015, p. 127). O que caracteriza um singular, portanto, não é a simplicidade, mas a unidade do efeito, visto que diversas coisas finitas podem ser consideradas um singular caso se configurem de tal forma a produzir um único efeito. Assim, múltiplas coisas finitas podem se estruturar de forma a compor um singular, como Espinosa demonstra na «pequena física».

Após demonstrar na proposição EII 13 que o objeto que constitui a ideia da Mente é o Corpo (Espinosa, 2015, p. 149), o filósofo se dedica, primeiro, aos corpos em geral, para se voltar, posteriormente, ao Corpo humano. Assim, no axioma I da pequena física, Espinosa afirma que «todos os corpos se movem ou repousam», no axioma II, que «todo corpo se move ora mais lentamente, ora mais rapidamente», e por isso ele afirma, no lema I, que «os corpos se distinguem uns dos outros em razão do movimento e do epouso, da rapidez e da lentidão, e não em razão da substância» (Espinosa, 2015, p. 151). Os corpos não se distinguem em razão da substância porque

há uma única substância, ou seja, Deus, como indica a proposição EI 14 (Espinosa, 2015, p. 67). Ademais, como todos os corpos são modificações do atributo extensão, eles não se distinguem em razão da natureza. Antes, como eles se movem ou repousam, e se movem ora mais rapidamente ora mais lentamente, é essa diferença que os distingue. Os corpos, portanto, são dinâmicos, e nessa dinâmica eles se comunicam entre si, pois, segundo o lema III, «um corpo em movimento ou em repouso deve ser determinado ao movimento ou ao repouso por outro corpo, que também foi determinado ao movimento ou ao repouso por outro, e este por sua vez por outro, e assim ao infinito» (Espinosa, 2015, p. 153). Logo, há uma relação mútua entre os corpos pela qual eles se determinam ao movimento e ao repouso, pois, segundo a proposição EI 28 (Espinosa, 2015, p. 93), nenhum modo finito pode se determinar de maneira independente ou absoluta, mas um finito é determinado por outro, portanto, há uma relação de determinação mútua entre os corpos.

Essa dinâmica, por sua vez, pode se dar de maneira que corpos simples se configurem em corpos compostos, como Espinosa havia afirmado na definição EII 7. Com efeito, segundo a definição da pequena física,

quando alguns corpos de mesma ou diversa grandeza são constrangidos por outros de tal maneira que aderem uns aos outros, ou se se movem com o mesmo ou diverso grau de rapidez, de tal maneira que comunicam seus movimentos uns aos outros numa *proporção* certa, dizemos que esses corpos estão unidos uns aos outros e todos *em simultâneo compõem um só corpo ou Indivíduo*, que se distingue dos outros por essa união de corpos (Espinosa, 2015, pp. 155-7, grifos nossos).

Na dinâmica dos corpos, eles podem aderir uns aos outros e se unir de forma a comunicar reciprocamente a mesma proporção de movimento e repouso entre si, isto é, eles podem concorrer de forma a ocasionar um único efeito e formar, assim, um singular. Espinosa, então, assinala que um Indivíduo não é um corpo simples, mas uma multiplicidade formada por diversas partes que estabelecem certa proporção de movimento e repouso entre si e produzem um único efeito. Nesse sentido, na medida em que o Indivíduo é composto de partes, Espinosa afirma no lema IV que «se de um corpo que é composto de vários corpos, ou seja, de um Indivíduo, são separados alguns corpos, e simultaneamente tantos outros da mesma natureza ocupam o seu lugar, o Indivíduo manterá a sua natureza de antes, sem nenhuma mudança de sua forma» (Espinosa, 2015, p. 157). Ora, se o que define o Indivíduo é certa proporção de movimento e repouso entre as

partes que o compõem, se ele perder algumas partes, mas outras o integrarem na mesma proporção de sua forma, ou seja, na mesma proporção de movimento e repouso, ele se manterá.

Nesses termos, a questão não é que as coisas singulares estão *em relação* entre si como entidades que interagem exteriormente umas com as outras mas que permanecem fechadas em si mesmas. Como indica Vittorio Morfino (2022, p. 113), retomando uma ideia de Étienne Balibar, as coisas singulares *são relações*, elas são singularidades complexas abertas, em constante troca e comércio umas com as outras. Esse é o sentido de ser modo, de ser na substância e de ser concebido por ela, enfim de ser na intrincada trama causal imanente de relações.

Nesse sentido, gostaríamos de destacar dois dos postulados que Espinosa enuncia ao final de sua pequena física. O primeiro: «o Corpo humano é composto de muitíssimo indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais é assaz composto»; e o quarto: «o Corpo humano precisa, para se conservar, de muitíssimos outros corpos, pelos quais é continuamente como que regenerado» (Espinosa, 2015, p. 161). Espinosa, então, coloca as pessoas ontologicamente em implicação mútua, em comércio. As pessoas precisam de outros, umas das outras, do fora, para viver. E isso se a distinção dentro e fora ainda fizer sentido, como indica Morfino (2022, p. 96) em seu debate acerca dos conceitos de intersubjetividade e transindividuabilidade, porque não há um espaço de interioridade fechado do sujeito, mas uma trama de relações que estrutura o Indivíduo em uma abertura e comércio constante com outros.

Ora, é esse caminho ontológico que Espinosa seguirá em sua investigação política. No início do segundo capítulo de seu *Tratado político*, o filósofo seiscentista deduz a operação dos indivíduos da potência de Deus, pois, segundo ele, na medida em que Deus tem direito a tudo, o direito dele é sua própria potência, e portanto,

qualquer coisa natural tem por natureza tanto direito quanta potência para existir e operar tiver, pois a potência de cada coisa natural, pela qual ela existe e opera, não é outra senão a própria potência de Deus, que é absolutamente livre (Espinosa, 2009, §3 p. 12).

Os agentes são singulares, modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada, logo, seu direito é a potência de Deus expressa de forma finita e determinada. O discurso político es-

pinosano, então, se estrutura como uma ontologia política que considera os indivíduos em relação mútua, inseridos na trama causal imanente da substância.

Contudo, isso não significa que as interações humanas sejam pacíficas. Com efeito, no neste segundo capítulo do *Tratado político*, Espinosa demonstra que alguém pode estar sob a jurisdição de si se puder viver segundo seu engenho e repelir qualquer dano que lhe for feito, ou pode estar sob a jurisdição de outrem, se este o submeter fisicamente ou por meio de um engano (Espinosa, 2009, §§ 9-11, pp. 16-8). As relações humanas, portanto, podem acarretar a servidão, pois alguém mais potente pode submeter o outro seja por meios físicos, seja por meio de um engano. Assim, em um primeiro momento, a relação ontológica parece não assegurar nenhum vínculo social ou político, ou mesmo um vínculo benéfico aos indivíduos.

Entretanto, este é apenas um dos aspectos dessa relação. Se por um lado há a contrariedade e a servidão, por outro há a conveniência, pois, segundo Espinosa, «se dois se põem de acordo e juntam forças, juntos podem mais, e consequentemente têm mais direito sobre a natureza do que cada um deles sozinho; e quanto mais assim estreitarem relações, mais direito terão todos juntos» (Espinosa, 2009, p. 18). Se cada indivíduo é uma potência singular, um modo finito que expressa de maneira singular a potência infinita de Deus, se um ou mais se colocarem de acordo, juntos eles se tornam mais potentes do que seriam se considerados individualmente. Assim, se por um lado a relação ontológica entre os indivíduos possibilita a contrariedade, ela também possibilita a conveniência entre eles, pois eles podem se juntar e se tornar mais potentes para se conservarem. A contrariedade, portanto, não nega a vida social, pois, segundo Espinosa, como o indivíduo sozinho pode ser presa de outros, no estado de natureza o direito natural é nulo, por isso,

os homens sem o auxílio mútuo, dificilmente podem sustentar a vida e cultivar a mente. E, assim, concluímos que o direito de natureza, que é próprio do gênero humano, dificilmente pode conceber-se a não ser *onde os homens têm direito comuns* e podem, juntos reivindicar para si terras que possam habitar e cultivar, fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum de todos eles (Espinosa, 2009, §15, p. 19, grifos nossos).

A vida social, portanto, é necessária porque as pessoas precisam umas das outras para se manter. Logo, a relação ontológica não é moralmente boa, mas é útil e imprescindível, pois ninguém se basta por si só, visto que,

para se conservar, o Corpo humano precisa de outros corpos para se regenerar, e, para se conservar, o indivíduo precisa de outros.

Nesse contexto, resta saber como promover a conveniência e evitar a contrariedade, afinal, esse último tipo de relação é uma possibilidade aberta pela relação ontológica e pode prejudicar os indivíduos. Entra em cena, então, a instituição política, pois, segundo Espinosa,

onde os homens têm *direitos comuns e todos são conduzidos como que por uma só mente*, é certo que cada um deles tem tanto menos direito quanto os restantes juntos são mais potentes que ele, ou seja, não tem realmente sobre a natureza nenhum direito para além daquele que o direito comum lhe concede. Quanto ao mais, tem de executar aquilo que por consenso comum lhe é ordenado, ou é coagido a isso pelo direito. Este direito que se define pela potência da *multitudo* costuma chamar-se *imperium* (Espinosa, 2009, §§ 16-17, pp. 19-20, tradução modificada, grifos nossos).

A instituição do político, então, ordena as relações humanas em um sentido comum, pois ela é a instituição da *multitudo* enquanto agente político, isto é, como Indivíduo que se forma pela união dos atores que, juntos, se tornam mais potentes do que se considerados por si sós. Há, portanto, uma passagem do estado natural ao civil que é a instituição do estado civil e do direito da *multitudo* como direito comum dos indivíduos pelo qual todos passam a se guiar como que por uma única mente. A *multitudo*, então, não é uma massa homogênea e indiscernível, mas uma composição dinâmica de potências que se configuram como um único efeito, isto é, um agente político. A instituição da *multitudo*, portanto, é a ordenação da experiência dos agentes em um sentido comum, é a ordenação de suas relações ontológicas segundo a concordância para que a vida social e política possa se manter e conservar.

Assim, ao demonstrar que os indivíduos ontologicamente são relações na trama causal imanente da substância, Espinosa abre a possibilidade de pensarmos uma ontologia política que questione certos pressupostos a respeito da política e de nós mesmos. O humano não é um sujeito isolado da Natureza e dos outros, restrito a seu próprio espaço inviolável de interioridade – não é um império em um império (Espinosa, 2015, p. 233). Somos relações, estamos em comércio mútuo e íntimo uns com os outros. Como, então, pensar a política senão em termos de uma convivência? Afinal, como afirma a proposição EII 14 – a proposição imediatamente seguinte à «pequena física» – : «a Mente humana é apta a perceber muitís-

simas coisas, e é tão mais apta quanto mais pode ser disposto o seu Corpo de múltiplas maneiras» (Espinosa, 2015, p. 163). Em relação, afetamos e somos afetados, e a Mente percebe o que se passa no objeto de sua ideia, ou seja, no Corpo, por isso a Mente é tão mais apta a perceber as coisas quanto mais apto o Corpo é apto a afetar e ser afetado. Logo, para além da proceduralidade da administração dos negócios públicos, a política é contato conosco e com os outros, é ordenação das relações entre agentes, é instituição de um sentido comum da experiência.

Pensar em uma ontologia política segundo Espinosa é nos colocarmos em questão, é repensar nossa relação com nós mesmos e com os outros, é repensar que tipo de ação é necessária para estabelecer um sentido comum da experiência. Somos relações, não estamos apartados uns dos outros, ou mesmo da Natureza, não somos um império dentro de um império. Como nos foi indicado por Ericka Itokazu, a finitude é uma condição de cooperação, de concorrência, de convivência. A questão que se coloca, então, e que nos mobiliza é: qual tipo de ação é capaz de reordenar as relações humanas conforme a liberdade?

### ***Referências bibliográficas***

- Espinosa, Baruch. (2009). Tratado político (trad. Diogo Pires Aurélio). São Paulo: Martins Fontes.
- Espinosa, Baruch. (2015). Ética (trad. Grupo de Estudos Espinosanos). São Paulo: Edusp.
- Morfino, Vittorio. (2022). Intersoggettività o transindividualità. Milano: Manifestolibri.

# Responsabilidad ético-política en el derecho argentino: un análisis de la AUH en clave spinoziana

*Alex Lib (UBA)*

En este último tiempo, con el ascenso de las derechas a nivel mundial, encontramos que se impulsa a cada persona a responsabilizarse individualmente de todo aspecto de su vida y, por tanto, a responsabilizarse de qué tan vivible sea esa vida. Es por ello que el centro de este análisis radica en desarmar la noción de que las personas podemos pensarnos como individuos plenamente autónomos y ajenos a su contexto, así como la idea de que lo que logramos (o no) en nuestras vidas depende únicamente de las decisiones y acciones individuales. Sostenemos que la filosofía spinoziana posee un amplio sistema desarrollado en función de concebir una comunidad no individualista, además de la capacidad de enfrentarse con las ideas precedentes. Por ello, creemos necesario un estudio del concepto de responsabilidad dentro del sistema spinoziano a los efectos de rastrear cómo esta podría operar en políticas públicas argentinas. Para realizar esto, tomaremos como ejemplo paradigmático el programa *Asignación Universal por Hijo* (AUH) dado que refleja la forma en que el Estado argentino es capaz de asumir y distribuir responsabilidades en un marco de justicia social.

Pues bien, a pesar de que observamos que Spinoza no se dedica exclusivamente a la cuestión de la responsabilidad, afirmamos, no obstante, que es posible rastrear ciertas bases con las cuales elaborar lineamientos en torno a la misma. Al comenzar con la lectura de la Ética, encontramos un planteo que se corre de las nociones semejantes al sujeto único moderno, donde una perspectiva atomista o individualista nos predispone al entendimiento de la responsabilidad individual o personal que ha primado en las derechas. Por el contrario, Spinoza nos plantea una visión ampliamente relacional, donde cada individuo se encuentra necesariamente dentro de otro más grande y compuesto de otros más pequeños. Así, estos mantienen una dependencia y una vulnerabilidad respecto tanto de las partes que lo componen como del individuo que este conforma con otros.

Entonces, podemos sostener, desde un primer momento, que a los efectos de replantearnos qué es la responsabilidad, debemos, en principio, enfocarnos en determinar con qué noción de sujeto estamos tratando y cuál es su potencialidad respecto de ella. Para ello, deberemos reparar en el influjo de los tipos de conocimiento y en la agencia de los sujetos.

En primer lugar, en función de esta noción de un sujeto relacional, interdependiente y vulnerable –por necesidad, es decir, sin lugar a elección o suspensión de dicha vulnerabilidad–, una estudiosa del sistema spinoziano como J. Butler, al preguntarse por nuestro presente político, sugiere que:

[...] nuestra responsabilidad política y ética se afirma en el reconocimiento de que cualquier forma radical de autosuficiencia y soberanía irrestricta queda por definición desbaratada por procesos globales más amplios de los cuales forma parte, que ningún control total puede ser asegurado, y que un control final no es ni puede ser un valor último (Bulter, 2009, p. 15).

Lo primero queda claro en tanto nos contraponemos a la consideración de los actos de un individuo como punto de partida de un razonamiento ético, pero también político. Respecto a lo segundo, en la filosofía spinoziana no hay causas finales ni mandatos regulatorios trascendentes y, por tanto, no hay responsabilidad ideal estricta con la cual cumplir; no encontramos en este sistema un SuperYo que regule a través de la censura o la crítica constante. Aquí no se propone como objetivo plantear un deber ser o una máxima universal, sino que encontramos en Spinoza, más bien, una ética en el sentido aristotélico de *ethos*, una forma o un modo de vida que, según su planteo, entra en concordancia con la naturaleza (Cerezo Galán, 2016, p. 15).

Ahora bien, que no podamos obtener ni deseemos un control ético-político absoluto del sujeto no quiere decir que no podamos encontrar criterios que puedan sernos útiles o beneficiosos en el desarrollo de nuestras vidas. Según Cerezo Galán: «No hay, pues, en Spinoza una norma de la razón, capaz por sí misma de regular las pasiones, sino una estrategia vital y pragmática de canalizarlas en el orden civil» (2016, p. 26). Esto supone que, en cuanto nos acerquemos a tratar cuestiones como la responsabilidad o incluso plantear ciertas leyes, deberemos tener en cuenta que

[...] la razón práctico/utilitaria, en conjunción con el juego simpatético de los afectos, nos abre así a un nuevo estado y horizonte: el espacio de la vida civil. [...] No se da, por tanto, una génesis puramente racional del estado civil, como un constructo de mera razón, sino, inversamente, una maduración intersubjetiva de la razón en el elemento de la vida social (Cerezo Galán, 2016, p. 26).

De esta forma, Cerezo Galán (2016) nos indica que, si bien hay un componente racional, el orden civil no equivale a una comunidad racional en sentido normativo sino en un sentido genético/posibilitante. Con la crítica realizada en E4, P18, Esc. al racionalismo, Spinoza nos muestra que no es posible siquiera regular los afectos con la razón puesto que esta no inhabilita ni modifica los primeros. Lo que, en efecto, posibilita la razón aquí es que «[...] los hombres gobernados por la razón, es decir, los hombres que buscan su utilidad bajo la dirección de la razón, no apetecen para sí nada que no deseen para los demás hombres [...]» (Spinoza, 2022, p. 248). Es decir que la razón habilita un orden civil basado en la utilidad para cada individuo y en el despliegue de sus potencias. Así, el Estado surge como un mecanismo necesario para regular las interacciones humanas –y, por tanto, la responsabilidad– a través de normas que pretenden buscar el bienestar del individuo colectivo en su conjunto, pero también de cada una de sus partes.

No obstante, el primer problema que nos encontramos es que los individuos no nacen determinados a obrar según la razón necesariamente todo el tiempo, sino que gran parte de sus vidas están guiados por afectos e ideas inadecuadas. Así lo dice Spinoza en el TTP XVI, § 1:

No todos, en efecto, están naturalmente determinados a obrar según las leyes y las reglas de la razón, sino que, por el contrario, todos nacen ignorantes de todas las cosas, y antes de que puedan conocer la verdadera norma de vida y adquirir el hábito de la virtud, transcurre gran parte de su vida, aun en el caso de que reciban una buena educación (Spinoza, 1986, p. 333).

En este planteo filosófico se reconocen diferentes grados de conocimiento que van en concordancia con los grados de libertad; es decir que,

a mayor conocimiento, mayor libertad. Así, cuanto más libres seamos, también mayores responsabilidades tendremos, puesto que al conocer las causas que nos determinan, aumenta nuestro *conatus* y, con ello, la capacidad de poder responder ante esas determinaciones, es decir, de poder ser causa, de *ser responsables*. De esta forma, nos convertimos en agentes con capacidades tan dinámicas como los grados de conocimiento lo permitan.

Entonces, el problema central que se abre aquí –y que fue ya formulado por Cristina Abogado Compean– se plantea de la siguiente forma: «¿Es el sujeto de la imaginación un sujeto que, a pesar del desconocimiento de las causas de su acción, puede responsabilizarse por completo de las causas de su actividad en el mundo?, es decir, ¿podemos reconocer ese sujeto como un agente moral?» (2018, p. 7). Para esta autora, aquel que denomina “sujeto de la imaginación”, esto es, quien se rige primordialmente por este grado de conocimiento, es consciente de las acciones que realiza; es decir, no postula que este sujeto actúe inconscientemente sino solo de manera inadecuada.

Al respecto, Abogado Compean realiza una división analítica entre “sujetos de la imaginación” y “sujetos del entendimiento” que no es muy acertada, puesto que termina por establecer dos tipos de sujetos que, a nuestro entender, no pueden ser tales. Estos sujetos parecieran estar determinados a un cierto grado de conocimiento en específico, sin posibilidad de cambio al ser y estar –precisamente– sujetos a dichos grados.

Nos centraremos por un momento en el “sujeto de la imaginación” que postula esta autora: aquel que se desarrolla en todo momento en aquel sentido de la imaginación (Abogado Compean, 2018, p. 4). Debido a esta condición, a estos sujetos no les es posible ser causa adecuada, ser libres y, por tanto, –lo que aquí nos interesa– ser agentes responsables. Asimismo, sostiene que

[...] es también evidente que la totalidad en la que este sujeto actúa no le brinda, al menos necesariamente [...] las condiciones materiales a partir de las cuales pueda abandonar la imaginación misma y así realizar sus acciones a través del entendimiento, logrando entonces darse el carácter de lo verdaderamente activo, es decir, convirtiéndose en un verdadero agente moral (Abogado Compean, 2018, p. 6).

Esto último parece asemejarse a lo que sostiene Atilano Domínguez en su Introducción al TP cuando nos dice que «[...]la masa es temible por ser ignorante, pero no es responsable de su ignorancia, sino quienes le ocultan la verdad» (1986, p. 39). De esta forma, para ambxs autores, pareciera que la responsabilidad de que estos sujetos conozcan aún más –y, con ello, que puedan llegar a ser agentes reponsables– caería en manos del Estado o del individuo colectivo que los contenga.

Para situar esta problemática en un Estado y acciones concretas, tomaremos como ejemplo paradigmático la política de transferencia monetaria condicionada (TMC) más conocida en la Argentina: la AUH. «Durante las últimas dos décadas, las TMC se convirtieron en una herramienta masiva y de rápida implementación que los estados utilizan para perseguir ciertos objetivos de política social como combatir la indigencia, aliviar la pobreza y quebrar su transmisión intergeneracional» (García Valverde, 2016, p. 121). Con este tipo de políticas se proporcionan recursos monetarios a miembros vulnerables de la población con la condición de que estos cumplan ciertos requisitos. En el caso de la AUH, tales requisitos son la continuidad de las trayectorias educativas, el control de salud anual y el cumplimiento con el calendario obligatorio de vacunación de lxs menores de edad.

Pues bien, el conflicto surge aquí precisamente dado que «Estas condicionalidades introducen juicios de responsabilidad y desconfianza a los potenciales beneficiarios. [...] De esta manera, las TMC creen que las familias pobres tienen una fuerte responsabilidad por su propia situación» (García Valverde, 2016, p. 122). En este sentido, la TMC parece postular como principio que lxs destinatarixs de este beneficio no son, como diría Abogado Compean, “sujetos del entendimiento” capaces de ser responsables por la salud y educación de sus hijxs, ya que, de otra forma, no se consideraría necesario implementar este tipo de política. Esto genera ciertas estigmatizaciones sobre lxs beneficiarxs, por lo que su implementación es aún más compleja que la mencionada aquí. Pero lo que nos interesa en este trabajo es la noción de responsabilidad y de agencia que se les atribuye con estas políticas. En este sentido, encontramos que el Estado parece implementar las mismas en una lógica similar a la que plantea esta autora cuando afirma que:

[...] asumimos siempre al sujeto de la imaginación como un agente moral, aunque en estricto sentido, el supuesto agente

moral de la imaginación no debería asumir la responsabilidad que la totalidad le impone, al menos no si pensamos que no tiene aún el grado de libertad que le permita conocer enteramente los móviles de la acción que realiza. En este sentido, tendríamos que distinguir primero entre dos tipos de responsabilidades que derivan de las dos supuestas libertades –la de la imaginación y la del entendimiento. La primera es una responsabilidad únicamente imaginaria, es decir, si bien el sujeto es consciente de la acción efectiva que realiza en carácter fenoménico, no es consciente de la razón y las causas a través de las cuales realiza la acción. La segunda es una responsabilidad ligada al entendimiento, es decir, es una responsabilidad consecuente con la acción verdaderamente libre del sujeto (Abogado Compean, 2018, p. 9).

Con esta caracterización de los dos tipos de responsabilidad, pareciera darse lugar a la concepción de dos sujetos estáticos únicamente capaces de un solo tipo de conocimiento y, con ello, un solo tipo de responsabilidad y de libertad. Esta concepción puede dar lugar a una postura “paternalista” o de “tutelaje” de parte del Estado para con estos sujetos “inadecuados”. Es a este respecto que la autora se pregunta: «¿Es válido derivar del obrar del sujeto de la imaginación un sentido de responsabilidad que le rebasa y que corresponde, más bien, a un sujeto del entendimiento?» (Abogado Compean, 2018, p. 12). Se presenta aquí, entonces, un gran problema. Problema que, según entendemos, no está planteado de la forma más adecuada posible.

Contrariamente a la distinción establecida por Abogado Compean, sostenemos que los sujetos no están determinados exclusivamente por un grado específico de conocimiento. Desde una perspectiva spinoziana, estos grados –imaginación, razón e intuición– son dinámicos incluso en el transcurso vital de un mismo individuo. Como señala Spinoza (E2P35), por más que comprendamos racionalmente las causas de los fenómenos, por más que seamos “sujetos del entendimiento”, nunca dejamos completamente de imaginar, como cuando insistimos en ver el sol cercano pese a conocer su verdadera distancia astronómica. Esta inevitable persistencia de lo imaginativo, incluso en sujetos que han desarrollado la razón y la intuición, revela la coexistencia dialéctica de los tres géneros de conocimiento. Entonces, partiendo de la premisa de un sujeto con distintos grados de

conocimiento en diferentes momentos –pero con la capacidad de asequirlos todos– sostenemos que, al eliminar esta división analítica, se obtendría una comprensión distinta de su responsabilidad. Dado que dichos grados de conocimiento son dinámicos, es posible concebir también una *responsabilidad dinámica* en un mismo individuo, así como respecto de otros – la responsabilidad de uno no puede ser igual a la de otro cuando estos individuos se encuentran en diferentes posiciones de poder. Aquí no entendemos a la responsabilidad como un valor moral o una verificación de haber cometido una violación a las normas, sino como aquella contribución –incluso de manera indirecta– a mantener o modificar las condiciones estructurales de la existencia; esto es, consideramos que la responsabilidad es política y prospectiva<sup>169</sup>. En este sentido, habrá ciertas variables a tener en cuenta que determinan el dinamismo de la responsabilidad, a saber:

- a. el lugar del individuo en relación con lxs otrxs con quienes compone un individuo colectivo;
- b. el grado de conocimiento que pueda estar utilizando en determinado momento;
- c. qué tanta agencia y qué tanta libertad posea ese individuo;
- d. el influjo de los afectos en función de la posibilidad de considerar algo como deseable en un tiempo no inmediato;
- e. qué tanta participación democrática sea posible.

En una postura un tanto semejante, Ramos Alarcón propone que incluso «la responsabilidad moral del agente posee grados en la medida en que participa más o menos en la cadena causal del acto y de sus consecuencias y, en función de esos grados, el agente puede responder por (hacerse cargo de) los efectos positivos y negativos de sus decisiones» (2015, p. 21). Esta responsabilidad moral con grados en función de la agencia se distingue, para este autor, de la responsabilidad civil, siendo esta última legítimamente fortalecida a través de la utilización de premios y castigos por parte de lxs legisladores en función de la obediencia hacia la ley civil. Además, nos indica que «[...] la ley civil buscará la seguridad de la vida y del Estado, pero bien puede excluir el desarrollo moral de los agentes» (Ramos Alarcón, 2015, p. 17), lo que entendemos que entra en consonancia con la lógica

---

169 Ver Young, I. M. (2011). *Responsabilidad por la justicia*. Madrid, Ediciones Morata.

con cual se implementa la AUH. Sin embargo, más adelante afirma que precisamente “la vida civil abre la puerta a la vida ética” (Ramos Alarcón, 2015, p. 21). Cabe preguntarnos aquí cómo la ley civil, utilizando premios y castigos adaptados a las creencias del pueblo, puede ser capaz de fomentar la responsabilidad y, con ello, una mayor libertad de sus integrantes.

Si bien concordamos en el establecimiento de grados en la responsabilidad, creemos necesario que la ley civil –en tanto debe garantizar la convivencia humana– busque promover la responsabilidad y, con ello, la libertad de lxs integrantes del individuo colectivo que es el Estado. Pero, como miembros de este individuo colectivo, entendemos que es necesario no establecer lógicas de contraprestaciones que fomenten responsabilidades meramente individuales y basadas en creencias, puesto que ello va en detrimento del desarrollo del conocimiento, así como de la libertad. Por el contrario, el desarrollo del conocimiento, de la libertad y la responsabilidad de lxs integrantes del Estado se nos presenta como acuciante en tanto entendemos que ello aumentará el *conatus* no sólo de lxs integrantes sino también del propio Estado. Esto es algo que debería contemplarse en el marco teórico de las políticas públicas y ponerse de manifiesto en su implementación.

Un ejemplo que puede iluminarnos es la TMC chilena *Ingreso Ético Familiar*, la cual «adoptó un marco teórico multidimensional que permitía abrigar esperanzas con respecto a la promoción de la agencia. Tal marco estuvo formado por dos premisas básicas: que la pobreza no es unidimensional, sino que hay distintas causas que la producen y que, en segundo lugar, el combate a la pobreza extrema y a la indigencia exige una aplicación drásticamente focalizada» (García Valverde, 2016, pp. 127-8). Esta política ofrece entre sus acompañamientos asistencia psicosocial, acceso preferente a servicios públicos, participación en talleres de capacitación laboral, de finalización de estudios formales, «mayor y mejor información sobre las redes de protección y de servicios del estado, que experimenten una inclusión mínima en el funcionamiento del Estado y que ejerciten herramientas cognitivas básicas (autodiagnóstico, evaluación de alternativas, etc.) para lograr ciertos objetivos mínimos. Sus condicionalidades no se establecieron unilateralmente desde el Estado sino que fueron consensuadas parcialmente con el núcleo familiar: éste se comprometía, a través de un contrato familiar, a mejorar en algunas de las 53 dimensiones relevantes de la calidad de vida» (García Valverde, 2016, p. 128). De todos modos, si bien hubo un marco teórico –a nuestro parecer– un tanto más adecuado

que el de la AUH, no se lograron los objetivos propuestos dada la duración restringida del acompañamiento a dos años y a las dificultades en su aplicación, concluyendo en un pobre desarrollo de la agencia.

Sin embargo, entendemos que es posible aprender de experiencias de otras TMC, como la chilena, y revisar la propia con la aplicación de la AUH a los efectos de repensar los mecanismos utilizados en búsqueda de una mayor eficiencia que contemple la dimensión de agencia y de responsabilidad de lxs beneficiarixs. Cabe destacar que, en los 16 años transcurridos desde su implementación (2009-2025), la AUH no ha sufrido casi modificación alguna<sup>170</sup>. Acordamos con García Valverde al señalar que, «En la medida en que algunas políticas fomenten controles y castigos arbitrarios o que los “beneficiarios” sean objeto de desconfianza, la satisfacción de objetivos de desarrollo humano se alejará ya que el individuo será considerado más como un medio operativo y eficiente que como un fin en sí mismo, más como un medio para el desarrollo que como un fin en sí mismo al que se le deben políticas de desarrollo humano» (2016, p. 120). Por lo tanto, resulta necesario implementar un planeamiento integral en materia de políticas públicas que no solo aborde objetivos urgentes, como el cuidado de la salud y la reducción de la deserción escolar, sino que también contemplen objetivos de desarrollo humano integral. Este enfoque debería fomentar en los individuos mayores niveles de conocimiento, responsabilidad y libertad, al mismo tiempo que proyecte un horizonte en el que dichas políticas ya no sean necesarias. No obstante, también entendemos que lo planteado aquí no es tarea fácil, así como tampoco lo es utilizar otros grados de conocimiento. Surge, entonces, el interrogante acerca de la posibilidad de que sea el propio Estado quien se encuentre en un grado de conocimiento imaginativo.

## *Referencias bibliográficas*

Abogado Compean, C. (2018). «Imaginación y sujeto moral: El problema de la responsabilidad en Spinoza», *Círculo Spinoziano. Revista de Filosofía*, no. 1, abril-agosto 2018, pp. 3-12.

---

170 La única modificación ha sido la incorporación al programa de niñxs que asisten a escuelas de gestión privada. Pero, respecto de las cuestiones aquí tratadas –y de otras críticas y aportes a lo largo de estos años–, el programa de la AUH continúa siendo el mismo.

- Butler, J. (2009). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires, Paidós.
- Cerezo Galán, P. (2016). Razón, ciudad y democracia en Benito Spinoza. *Revista de Estudios Políticos*, 172, 13-45. doi: <http://dx.doi.org/10.18042/cepc/rep.172.01>
- Dominguez, A. (1986). “Introducción” en Spinoza, B. (1986), *Tratado político*, Alianza Editorial, Madrid.
- García Valverde, F. (2016). ¿Se promueve el desarrollo humano transfiriendo recursos a los pobres?. *Revista Ciência & Trópico*, 40(2). Recuperado de <https://periodicos.fundaj.gov.br/CIC/article/view/1607>
- Ramos Alarcón, L. (2015). Dos conceptos de libertad y dos conceptos de responsabilidad en Spinoza. *Revista Diánoia*, vol. 60, no.75. Ciudad de México.
- Spinoza, B. (2022). Ética demostrada según el orden geométrico. Colihue, Buenos Aires.
- Spinoza, B. (1986). *Tratado Teológico Político*. Alianza Editorial, Madrid.

# Ignorancia, educación y democracia (libertad) en Spinoza

*Antonio Miguel (Universidad Siglo 21)*

[...] mientras unos pocos lo deciden todo según su propio gusto, perece la libertad y el bien común. Los talentos humanos son demasiado cortos para poder comprenderlo todo al instante. Por el contrario, se agudizan consultando, escuchando y discutiendo y, a fuerza de ensayar todos los medios, dan, finalmente, con lo que buscan y todos aprueban aquello en que nadie había pensado antes. [...] (Spinoza, 2004, cap. IX, §14).

La tesis de este trabajo, si la brevedad permite la palabra tesis, se concentra en la relación que podemos establecer entre las tres palabras del título: educación, ignorancia y democracia. Encontraremos en Spinoza como punto de partida una defensa o *apología* —dice Atilano Domínguez— del vulgo ignorante. Hay al menos dos causas manifiestas de la defensa: la igualdad natural (nos referimos a la naturaleza naturada, *como cosas que son en Dios*) entre los hombres y los demás seres, y entre los sabios y los ignorantes; y el ocultamiento de la verdad por parte de los gobernantes bajo el argumento de la necesidad de que el Estado (*imperium*) guarde determinados secretos. Finalmente, por oposición a este último argumento —el ocultamiento de la verdad—, indagaremos lo que sucede si se le acerca el conocimiento al vulgo, se le da lugar al entendimiento y a una multitud libre. Intentaremos en esta última instancia alumbrar sobre los beneficios que le puede reportar al Estado no ocultar, sino impulsar el conocimiento.

Veamos en principio de qué se trata esta «defensa» o «justificación» del vulgo ignorante de la que hablamos. Para tales efectos, recurrimos al más conocido pasaje del *Tratado Político* (TP) donde el filósofo intenta desarticular y rebatir acusaciones que normalmente se hacen contra la plebe ignorante, a saber: «que no tiene moderación alguna; que causa pavor si no lo tiene; que o sirve con humildad o domina con soberbia; que no tiene verdad ni juicio» (Spinoza, 2004, cap. VII, §27). De manera sistemática y

ordenada, podemos encontrar renglones más abajo los argumentos presentados por Spinoza a cada una de estas descalificaciones.

Encontramos dos razonamientos principales, uno más general es que se le imputan al vulgo afectos tristes que todos poseemos y no sólo una parte de la sociedad, pues son naturales al hombre (soberbia en quienes mandan, por ejemplo). En este punto Spinoza señala lo que hoy llamamos coloquialmente «doble moral», y se expresa respecto a cómo actuar regido por las pasiones es bien visto en algunos y repudiado en otros, incluso cuando se trata de actos similares o al menos bajo los mismos afectos —algo muy vigente en la actualidad—. El segundo razonamiento va dirigido especialmente a desmontar la acusación de que la plebe carece en absoluto de verdad y de juicio, afirmación con la cual —en principio— Spinoza está de acuerdo. ¿Por qué? Porque de hecho la plebe carece de estos atributos, pero el punto a esclarecer según su declarado propósito de estudiar los afectos tal como se estudian las matemáticas, es cuál es la causa de la ignorancia. La plebe es víctima de los ocultamientos de quienes gobiernan.

Desglosemos entonces, someramente y con ayuda de otros pasajes del TP y del *Tratado Teológico Político* (TTP), estos dos argumentos que nombramos en los párrafos precedentes. No nos explayaremos demasiado debido a que la brevedad del artículo nos obliga a establecer un orden de prioridades, y esto es simple de entender, quizá por la reiteración a través de toda la obra spinoziana, quizá por la elocuencia del escritor.

«Que la naturaleza es una y la misma en todos [...]» (Spinoza, 2004, cap. VII, §27).

En el TTP queda clarísimo que no sólo no todos están por naturaleza determinados a obrar según reglas de la razón, sino que esa sería la excepción, la ley es que todos nacen ignorantes, todos nacen desprovistos de razón. Así, el hombre crece hasta conocer la verdad y adquirir el hábito de la virtud. En este sentido, Spinoza afirma que transcurre gran parte de la vida del ser humano antes de adquirir estos conocimientos y poder practicar la virtud, incluso —advierte— en la de quienes reciben la mejor educación (Spinoza, 2003).<sup>171</sup> Aquí, no sólo descubrimos una concepción de igualdad natural (en cuanto a ignorancia se refiere) sino que sirve a los

---

171 Se observa aquí con especial atención el cap. XVI.

fines de este trabajo anticipar un límite a la educación que no ofrece garantías incluso siendo la de más alto nivel.

Estos preceptos pueden ser refrendados bajo el siguiente razonamiento al que el filósofo nos conduce en su TP: si en la naturaleza humana existiese la misma posibilidad de elegir entre guiarse por la razón en lugar del ciego deseo, todos nos guiaríamos desde un principio por ella en procura de conservar nuestro ser y ordenaríamos sabiamente nuestros asuntos. Empero, esto no sucede.<sup>172</sup>

Que la plebe carece en absoluto de verdad y de juicio, no es nada extraño, cuando los principales asuntos del Estado se tratan a sus espaldas [...] (Spinoza, 2004, cap. VII, §27).

No se puede pedir a alguien que llegue a la verdad a la vez que se la oculta, ni se le puede pedir a alguien que eleve su juicio más allá de lo que las posibilidades de conocer le permiten. Pues con la escasa y, en ocasiones, deliberadamente tergiversada información sobre los asuntos públicos que le llega a la plebe le sería imposible lograr un juicio correcto, no basado más que en conjeturas. Desde luego que, sostiene Spinoza, si el vulgo cuenta con estos atributos a pesar de sus impedimentos, entonces sería más bien digno de gobernar que de ser gobernado.

Como hemos llamado la atención antes, la argucia de los gobernantes es que conducir determinados asuntos de manera secreta es útil para la sociedad y de hecho la beneficia. Lo cierto es que se trata de un sofisma que busca engañar bajo pretexto de la utilidad. La falta de transparencia en el gobierno sobre los asuntos comunes favorece el beneficio y privilegio de unos pocos. Por lo que entregar a algunos o a uno solo la administración del Estado sin condición alguna constituye una verdadera incoherencia, como señala Spinoza (2004), si pretendemos a la vez conseguir la libertad<sup>173</sup>.

Quien tuviese la posibilidad de llevar de esa forma los asuntos del Estado, se preocuparía más por sus riquezas que por el bienestar general de los súbditos, la paz y la seguridad que, es el fin último de los Estados (Spinoza,

---

172 En este punto es útil aclarar que se verá que la razón se corresponde con la naturaleza según lo expresado en TP, cap. III, §6.

173 El cap. VII, §29, es útil para los dos párrafos anteriores.

2004).<sup>174</sup> Los secretos y los engaños, por el contrario, desvirtúan ese fin propiciando el despotismo mediante la concentración del poder en pocas manos.

Spinoza por su parte, indaga por los fundamentos del mejor Estado, aquel en el que la obediencia se presenta como el deseo constante de respetar el común decreto de la sociedad y el vulgo deviene en una multitud libre (Spinoza, 2004).

Teniendo esto en consideración, en el mismo párrafo del TP en el que habla de por qué los gobernantes llevan en secreto algunos asuntos, deja abierta la pregunta de qué pasaría si no lo hicieran así. Intentaremos mediante una lectura particular, aunque sin dudas no tan original, argüir algunas razones por las que pareciera conveniente no ocultar los asuntos públicos al vulgo y, de hecho, sería deseable acercarlo al conocimiento del verdadero bien.

Advertimos inicialmente, que se ha de tomar presente en todo momento, como señala Spinoza, tanto los límites de la educación —que ya hemos resaltado— como los límites de la razón que son por todos conocidos pero que vale la pena recordar. La razón es deseable en cuanto a que como demuestra en la Ética, tiene gran poder para moderar los afectos tristes, las pasiones, pues estas dejan de serlo cuando formamos de ellas una idea clara y distinta (Spinoza, 1983). A pesar de esto, debemos remarcar la evidente diferencia entre el dominio absoluto del alma por la razón (como sostendrían los ilustrados) o del dominio total de los afectos (al modo de los estoicos), con la moderación de estos a través de su conocimiento. Además, a pesar de ser posible el camino de la razón y la moderación de los afectos, este resulta ser arduo, difícil y hasta incluso para los más dispuestos. Por eso, es inimaginable lograr persuadir a toda la multitud a que se rija exclusivamente por la razón (Spinoza, 2004).<sup>175</sup>

Luego de estas advertencias, debería quedar claro que lo deseable no es esto último, pues en palabras de Spinoza, *resulta tan fácil de decir como difícil de realizar*,<sup>176</sup> sino solamente acercar al vulgo al conocimiento.

---

174 Podemos tener en cuenta el cap. V, §2. Y ver también el cap. VII §3.

175 Cap. I, §5.

176 TP, cap. IX, §3. No se refiere al tema que aquí tratamos, sólo es útil y coherente en este texto el uso de la expresión.

Teniendo en cuenta que la suprema potestad yace no en cada uno sino en la multitud y que consecuentemente no se puede vivir según el propio sentir sino según el de esta última, surge un interrogante que Spinoza (2004)<sup>177</sup> recoge y es sobre la racionalidad del Estado. Es decir, ¿se corresponde con la razón actuar no según el propio juicio sino el de otro? La respuesta yace en la imposibilidad de la autonomía sin ayuda mutua, sin sociedad (*civitas*). Esto se resume en que sin derecho común el ser humano no podría ser autónomo, puesto que en soledad no logaría evitar la opresión de otros ya que es imposible que uno solo evite a muchos o a todos de manera permanente, como ya lo había señalado Hobbes (Spinoza, 2004).<sup>178</sup>

Spinoza nos habla en toda su obra de la necesidad de la ayuda mutua, y no sólo lo hace en pos de la seguridad colectiva como mencionamos. Lo hace también en el sentido de condición de posibilidad para el desarrollo y el beneficio del conjunto de la sociedad. Nos invita, por ejemplo, a pensar en la posibilidad de arar, sembrar y cosechar sin ayuda, como simples individuos. Sin dudas, no estamos capacitados para ello (Spinoza, 2003).<sup>179</sup> Pensemos un segundo en otras actividades que la sociedad contemporánea realiza: una empresa llevada adelante con el trabajo de un solo individuo; una película realizada por una sola persona; una educación sin escuelas, o peor aún, sin maestros. La naturaleza, la perseverancia en nuestro ser, inevitablemente desemboca en el establecimiento de acuerdos, de relaciones de ayuda mutua.

Acercar el conocimiento y la razón a la plebe —con las limitaciones naturales de esta y aquella— es una posibilidad que le permitiría llegar a este razonamiento. Entonces no trataríamos con el vulgo ignorante (sobre el cuál es necesario recordar las razones para no subestimarlo), sino con una multitud libre. «Por eso mismo, llamo libre, sin restricción alguna, al hombre cuanto se guía por la razón» dice Spinoza (2004, cap. II, §11). Y nos queda a nosotros por extraer de estos textos lo que el hombre libre puede hacer y cómo puede redundar eso en la sociedad.<sup>180</sup>

---

177 TP, cap. III, §6

178 TP, cap. II, §15.

179 TTP, cap. V.

180 Sobre el común decreto de la sociedad y la multitud libre que se trabajan en este párrafo y el anterior, es especialmente ilustrativo el texto de Rosales, M. (2020). La idiotez de la política. Sobre el común decreto de igualdad. En Rosales, M. *Spinoza-Hobbes. Entre retórica y necroscopia*. Bs. As.: RAGIF, p. 63.

En principio, el hombre libre sería capaz de comprender las causas de su obrar reduciendo su sujeción a los afectos, así como también entenderá la importancia de respetar los derechos comunes. Incluso, cuando el hombre se encontrase en el dilema de hacer algo por orden de la sociedad que no le reporta un beneficio exclusivo obedecería sin temor, sabiendo que el bien común es también el suyo (Spinoza, 2004).<sup>181</sup>

Un Estado en el que los hombres se guían bajo este entendimiento, se acercaría bastante al mejor Estado. Primero, porque sería el más natural al hombre, Spinoza nos dice que este es el Estado democrático. Segundo, y donde nos interesa hacer hincapié, porque todos los hombres libres estarían llevados a velar por la concordia y los derechos comunes. No velar por estos dos valores sociales conduce a los diversos males que provocan el debilitamiento del cuerpo político en su conjunto, como es propio de un Estado que no se ha constituido bien (Spinoza, 2004).<sup>182</sup>

Para finalizar, brevemente, hablaré en clave personal y contemporánea. La educación se descubre en el mundo actual no como remedio a todos los males, pero si como elemento fundamental de la democracia y el desarrollo. No digo esto desde una perspectiva crítica, sino desde el más sincero pragmatismo, como recordatorio de que todo es perfectible (incluso aquello aparentemente perfecto): abrir las puertas del conocimiento a toda la sociedad es sembrar libertad, sembrar desarrollo.

Si a algún distraído le pareciese anacrónico o demasiado romántico llegar a esta reivindicación mediante la lectura de Spinoza, nos es dado recordar que investigaciones de la más rabiosa actualidad versan sobre la importancia que en estos tiempos guarda la educación para el crecimiento de los países y del ser humano, como colectivo y como individuo.

He comenzado con una cita y terminaré con otra:

[...] hay que poner tales fundamentos al Estado, que de ahí se siga, no que la mayoría procuren vivir sabiamente (pues esto es imposible), sino que se guíen por aquellos sentimientos que

---

181 TP, cap. III.

182 TP, cap. V §1 para este apartado en general. TP, cap. V, §2 para este párrafo en particular.

llevan consigo la mayor utilidad del Estado. (Spinoza, 2004, cap. X, §6).

Esto me he dispuesto comprender mediante la iniciación en la lectura de Spinoza, y espero haber entendido bien. Sé, que adolezco de lo mismo que Casearius: soy aún «más amante de la novedad que de la verdad». <sup>183</sup> Estos conocimientos son para mí novedades, espero algún día poder discutir sobre la verdad.

### **Referencias bibliográficas**

- Del Canto Nieto, José Ramón. (2010). “*Natura naturans* y *natura naturata* en Spinoza y en David Nieto, haham de la comunidad sefardita de Londres a principios del siglo XVIII”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 27, 165–188.
- Rosales, Martín. (2020). “La idiotez de la política. Sobre el común decreto de igualdad”. En M. Rosales, *Spinoza–Hobbes. Entre retórica y necroscopia*. Buenos Aires: RAGIF.
- Spinoza, Baruch. (1983). Ética demostrada según el orden geométrico. Buenos Aires: Orbis.
- Spinoza, Baruch. (1988). *Correspondencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, Baruch. (2003). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, Baruch. (2004). *Tratado político*. Madrid: Alianza Editorial.

---

183 Expresión de la correspondencia.

# **Spinoza y el siglo XXI. Las nuevas supersticiones de una sociedad en ruinas**

*Dana Ibarrola Colman (UBA)*

## **Introducción**

Tal como permite sospechar el título elegido, lo que motiva este trabajo es la incidencia que puede tener Spinoza en tiempos actuales, y cómo sus reflexiones acerca de las supersticiones continúan hoy vigentes, atravesando nuestra realidad política. En lo que sigue, se realizarán algunas consideraciones acerca de la relación entre las supersticiones, la política argentina, y la deliberada manipulación de las creencias para ejercer la dominación de los individuos, produciendo pasiones tristes y despotenciadoras.

En Argentina, la religión oficial que contó con más porcentaje de fieles ha sido la Iglesia Católica, que para 1960 era aproximadamente el 90% de la población. Este dato es extraído del censo realizado en el año mencionado, en el cual, como ha ocurrido pocas veces, se incluyó la pregunta acerca de la religión (Gimenez Beliveau *et al.*, 2008, p. 79). Tiempo después, en 2001 un grupo de investigación de la UBA recolectó datos en la ciudad de Quilmes, y extrajo la conclusión de que allí «por primera vez, en nuestro

país [...] se quiebra el monopolio católico de los bienes de salvación, y se vive en una situación de pluralidad religiosa» (Esquivel *et al.*, 2001). Más allá de este dato y de nuestro país, podemos afirmar, sin demasiado conflicto, que la Iglesia ha perdido la fuerza que tenía hace unos siglos, y que desde la Ilustración en adelante, se ha ponderado la razón por encima de la fe. Sin embargo, como sociedad -y como humanos- necesitamos tener fe en algo. La pregunta es ¿en qué?. Walter Benjamin ya advirtió en 1921 que la estructura del capitalismo se comportaba como una religión (Benjamin, 2012), y la situación global actual pareciera mostrar que el nuevo dios erigido es el mercado o el dinero. No obstante, hay *otros dioses* de los que quiero hablar y que me preocupan por su naturaleza despotenciadora y anti comunitaria. Me refiero a las creencias pseudocientíficas o las *nuevas supersticiones*, como las he denominado, que hoy en día hallamos fácilmente abriendo alguna aplicación de red social sea Tik Tok, Facebook, X, etc. Lo cierto es que de «nuevas» no tienen nada, puesto que siempre hemos convivido con ellas. Aunque también es cierto que hubo un reciente resurgimiento, comprobable bajo observaciones del sentido común: todxs tenemos alguna persona conocida que se guía por los «signos del zodíaco» o que «tira las cartas», o por lo menos, tenemos conocimiento de que la actual secretaria general de la Presidencia es tarotista, con la influencia social que ello acarrea. En particular, algunas de las creencias sobre las que me interesa reflexionar son el terraplanismo, el movimiento antivacunas y la negación del cambio climático, como formas de negacionismo científico, que considero más políticamente nocivas y menos inocentes.

A los fines de hacer más claro el objetivo de este trabajo, presentaré brevemente el recorrido que seguirá. Primero abordaremos la cuestión de las pseudociencias y de su resurgimiento. Luego, desde el lente spinoziano, buscaremos las implicancias ético-políticas que tiene este nuevo auge y analizaremos su estrecha relación con las políticas neoliberales. Allí hablaremos de las pasiones tristes que construyen los discursos pseudocientíficos mencionados, que disgregan al individuo de su comunidad, atentando contra su potencia y la de los otros, al mismo tiempo que desvían su atención de las verdaderas causas de su despotenciación. Finalmente, en la misma línea, intentaremos pensar una salida colectiva, que reafirme nuestra libertad de expresión, sin cooptar la libertad de los otros, ni poner en peligro a la comunidad.

## De las pseudociencias o «nuevas supersticiones»

Comencemos entonces por definir lo que es una pseudociencia. La Asociación Médica Mundial (WMA en inglés), en su *Declaración sobre las pseudociencias y pseudoterapias en el campo de la salud* la define como «el conjunto de declaraciones, supuestos, métodos, creencias o prácticas que, sin seguir un método científico reconocido y validado, se presentan falsamente como científicas o basadas en evidencia»<sup>184</sup>. El componente nocivo es justamente, disfrazarse de científicas para lograr credibilidad. Pero al mismo tiempo, algunas de las creencias pseudocientíficas atentan directamente contra la ciencia, poniendo en duda sus afirmaciones y su legitimidad. Un ejemplo de ello es el terraplanismo, cuyas tesis principales son que la Tierra es plana, que hay una conspiración mundial que oculta el mencionado secreto y que los terraplanistas poseen los «verdaderos» conocimientos científicos. Todo esto lo podemos encontrar en la web de la *Flat Earth Society*<sup>185</sup>, la cual cuenta con un apartado informativo para los «nuevos integrantes». A su vez, los movimientos antivacunas proponen que las vacunas constituyen un riesgo para la salud, debido a que hay información oculta acerca de las mismas, y que ello es un motivo para negarse a su aplicación. Al respecto, la Organización Mundial de la Salud (2018) estima que el 30% del incremento en los brotes de sarampión a nivel mundial, se debe a estos movimientos antivacunas. Por último, el negacionismo del cambio climático -contra toda evidencia científica-, niega que existan cambios climáticos provocados por las acciones de los seres humanos en la naturaleza, y afirma, entre otras cosas, que el calentamiento global es una mentira. Como sea, no hace falta ir tan lejos para encontrarnos con este tipo de creencias: algunos personajes políticos de nuestro país lo han defendido fervientemente por redes sociales. Más adelante, abordaremos con mayor profundidad estas cuestiones.

Ahora bien, la pregunta que me interesa abordar es ¿por qué estos últimos años se han viralizado las pseudociencias? En primer lugar, he de señalar que entiendo a las creencias pseudocientíficas como aquello que Spinoza llamó superstición, que podría definirse como «una disposición a creer cualquier cosa» (Corona Cadena, 2011, p. 6). En el prefacio del *Tratado Teológico Político* (TTP), Spinoza afirma que «la causa que hace surgir, que conserva y que fomenta la superstición es, pues, el miedo» y

184 Recuperado de: <https://www.wma.net/es/policies-post/declaracion-de-la-amm-sobre-pseudociencias-y-pseudoterapias-en-el-campo-de-la-salud/>.

185 Véase: [https://wiki.tfes.org/Flat\\_Earth - Frequently\\_Asked\\_Questions](https://wiki.tfes.org/Flat_Earth - Frequently_Asked_Questions).

más adelante agrega que el ansia desmedida de los bienes inciertos de la fortuna hace a las personas «(...) fluctuar, de forma lamentable y casi sin cesar, entre la esperanza y el miedo, mostrándose propensos a creer cualquier cosa» (Spinoza, 1986, pp. 61-63). Con lo cual, la superstición sería la fluctuación entre la esperanza y el miedo, que nos lleva a ser poco rigurosos sobre nuestras creencias.

Recordemos ahora las definiciones de estos términos que ofrece el autor: «Def. XII: La esperanza es una alegría inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo». Mientras que en la Definición XIII afirma que «el miedo es una tristeza inconstante... etc» (Spinoza, 2011, p. 289). Dadas ambas definiciones, Spinoza concluye que «no hay esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza», puesto que quien tiene esperanza, duda de la realización de una cosa, y en tanto imagina algo que excluye la existencia de la cosa futura, se entristece, en esa medida. Es decir, quien tiene esperanza, tiene miedo de que una cosa no suceda. Y quien tiene miedo, tiene la esperanza de que esa cosa que odia, no suceda.

Entonces, si la superstición es causada por el miedo, el cual se funda en la incertidumbre, ¿cómo no iban a resurgir estas creencias en la era de la post-verdad, donde predomina lo incierto, y donde todo parece en ruinas?. Una sociedad que se ha desligado de la religión y de las verdades últimas, necesita un punto de apoyo, un horizonte que la guíe, y muchas veces, ese horizonte aparece en movimientos que prometen verdadero conocimiento, o verdadera salvación, como si la sombra de aquel Dios Padre todavía estuviese presente.

Dada la amplitud del tema que se propone, considero más útil reducir ahora el radio de análisis, limitándolo al contexto político argentino, y al uso que se hace de las pasiones tristes en nuestro país para la manipulación de las opiniones.

## **Superstición y pasiones tristes en la política**

Para poder pensar esto, es interesante el concepto «cámaras de eco» del filósofo Nguyen (2018), que es definido como «[...] estructuras sociales epistémicas en la que se han desacreditado activamente otras voces relevantes». Es decir, las cámaras de eco describen comunidades con ciertas creencias compartidas, que intencionalmente refuerzan la credibilidad sólo entre sus

miembros, mientras que excluyen las voces disidentes de quienes no pertenecen. No es una simple omisión de evidencia refutatoria, sino activa desacreditación de la misma. Retomando el ejemplo del terraplanismo, un miembro de esa comunidad epistémica tenderá a desacreditar la evidencia, ofrecida por científicos, de que la tierra es esférica. O un defensor del movimiento antivacunas, afirmaría que quien promueve las vacunas, está en contra de la salud de las personas. Esto convierte a las cámaras de eco en poderosas herramientas de manipulación de la información, que disgregan a los individuos en comunidades epistémicas cerradas. Hacer esto es aislarlos, impidiendo así que puedan formar individuos colectivos más potentes, que puedan vivir, desear, y pensar mejor.

En este sentido, las cámaras de eco operan ejerciendo una especie de dominación al igual que la superstición. Recordemos cuando Spinoza nos dice que Quinto Curcio ha señalado con acierto que «no hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición» (Spinoza, 1986, p.64). No obstante, no se debe pasar por alto que en este pasaje Spinoza está haciendo alusión a la religión, la cual si bien opera de manera similar, no es *lo mismo* que una creencia pseudocientífica. Revisemos. Anteriormente he equiparado las creencias pseudocientíficas a la superstición, luego señalé cómo operan las cámaras de eco en las mismas para promover la desinformación, y así ejercer la dominación que impide el aumento de la potencia de los individuos. De esta manera, ahora queda por responder: ¿cuál es la relación directa entre una creencia pseudocientífica y la política? Para ello quisiera traer a colación un texto del antropólogo Alejandro M. López (2020), donde aborda el debate entre la comunidad científica argentina y el terraplanismo. Allí, Lopez menciona el recorte presupuestario que se llevó a cabo en 2018-2019 bajo el gobierno neoliberal -tal como ocurre ahora-, como parte de su política para, supuestamente, «construir un estado eficiente» con críticas a la gestión previa de la ciencia acusándola de «poco realista, productora de investigaciones de poca calidad y sin impacto en el desarrollo del país». Esto repercutió en las redes sociales, así como lo hace ahora, creando una visión deslegitimada de la producción científica de nuestro país. Al mismo tiempo, en agosto de 2018, se confirma mediante medios periodísticos que la jefatura de Gabinete de Ministros del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, había contratado a una “coach astrológica” para entrenar funcionarios.<sup>186</sup> Y, en 2019, aparece la noticia

---

186 Recuperado de: <https://www.perfil.com/noticias/politica/el-gobierno-de-la-ciudad-contrato-una-coach-astrologica-para-entrenar-funcionarios.phtml>.

de que el Consulado General y Centro de Promoción de la República Argentina en Nueva York iba a auspiciar una presentación del libro sobre el «horóscopo chino 2019» de la astróloga argentina Ludovica Squirru.<sup>187</sup> Nos encontramos entonces con decisiones políticas orientadas a fomentar las creencias pseudocientíficas, mientras que el conocimiento científico se ve abandonado y aplastado de distintas maneras. En los términos de este trabajo, estas acciones pueden describirse como el hacer uso del poder político para encerrar, deliberadamente, a las personas en cámaras de eco; cámaras que las mantienen atadas a pasiones tristes, y que no les permiten pensar colectivamente en cómo podrían ser más libres. Dicho de otra manera, hacer eso es ejercer una *tiranía epistémica*.

Entonces ¿es que debemos ponerle un freno a este tipo de creencias a fin de salvaguardar el bienestar de la comunidad? ¿De qué forma podemos evitar esta tiranía?

## Una salida colectiva

Estas preguntas pueden responderse desde el TTP, puesto que allí Spinoza sostiene que en un Estado libre o democrático, «[...] es totalmente contrario a la libertad de todos adueñarse del libre juicio de cada cual mediante prejuicios o coaccionarlo de cualquier forma.» Al mismo tiempo, afirma que «[...] es imposible que la propia alma esté *totalmente* sometida a otro, ya que nadie puede transferir a otro su derecho natural o su facultad de razonar libremente y de opinar sobre cualquier cosa, ni ser forzado a hacerlo.» (Spinoza 1986, pp. 64-65). Es decir, para volver un poco al tema anterior, yo podría haberme criado en una cámara de eco y no saberlo. Nguyen se hace también esta pregunta. Nosotros, desde Spinoza, podemos apelar a nuestra racionalidad, que es un derecho «[...] al que nadie, aunque quiera, puede renunciar.» (Spinoza, 1986, p. 409). Es decir, debo razonar, y debo preguntarme ciertas cosas en determinado momento. ¿Y si estoy, ahora mismo, en una cámara de eco que sólo amplifica las ideas con las que ya simpatizo? Los algoritmos de Youtube son un claro ejemplo de ello: sólo me aparecen videos afines a los que suelo ver, y se evitan aquellos que sean radicalmente diferentes. Además de que con un simple *dislike*, puedo deshacerme de aquella información que no me agrada recibir. Las consecuen-

---

187 Recuperado de: <https://www.lanacion.com.ar/lifestyle/la-presentacion-libro-ludovica-squirru-consulado-argentino-nid2212178/>.

cias sociales operan de manera similar, puesto que resulta más fácil evitar a aquellos que opinan diferente, que sentarnos a discutir durante horas.

La salida posible que encuentro, es pensar en una suerte de *democracia epistémica*, por oposición a la *tiranía* de la que he hablado anteriormente. Esto puede clarificarse si pensamos en el Estado democrático de Spinoza, en el cual:

«Todos han hecho el pacto de actuar de común acuerdo, pero no de juzgar y razonar. Es decir, como todos los hombres no pueden pensar exactamente igual, han convenido en que tuviera fuerza de decreto aquello que recibiera más votos, reservándose siempre la autoridad de abrogarlos, tan pronto descubrieran algo mejor» (Spinoza, 1986, p. 417).

Con las creencias podemos realizar algo análogo: podemos adherir razonablemente a cierto conjunto de creencias que poseen «más votos» o que consideremos con mayores «creenciales epistémicas» (es decir, más creíbles), pero siempre debemos reservarnos el poder de juzgarlas y de abandonarlas en el caso de que hallemos algo mejor. Esto implica reflexionar críticamente acerca de aquello en lo que creemos, e intentar identificar las cámaras de eco que nos aíslan de otros. Así, estaremos un paso más cerca de desarticularlas, y un paso más cerca de la construcción de conocimiento que signifique un aumento de la potencia para todos.

Por tanto, la salida tiene que ver con una apertura a la discusión con el otro, tomándolo como sujeto racional, e intentando comprender sus argumentos y esclareciendo los propios; mostrando y hurgando también en los motivos que subyacen a ciertas creencias. Con ésto último, me refiero a preguntarse ¿por qué creen en esto o aquello? ¿qué buscan ahí? ¿es esta o aquella creencia una consecuencia de heridas sociales? ¿es consecuencia de la incertidumbre económica, quizás?

Quedan pendientes también las preguntas: ¿cuáles son las pseudociencias «nocivas»? ¿es lo mismo creer en el tarot, que en el terraplanismo? ¿y qué lugar ocupa el psicoanálisis? Considero que pueden esbozarse algunas respuestas apelando a sus consecuencias prácticas: en una democracia epistémica, cada uno puede adherir a las creencias que quiera, en tanto ello sea inofensivo para los demás. Es decir, puedo creer que las estrellas me ayudan a cumplir mis deseos porque eso me hace feliz, pero se vuelve un problema si ello hace que yo prejuzgue y maltrate a los demás por tener tal signo zodiacal. Spinoza captura muy bien este propósito cuando afirma que en el

Estado ideal sólo se perseguirían los actos, y las palabras quedarían impunes (Spinoza, 1986, p. 65), defendiendo así la libertad de expresión, más no la libertad de atentar contra los derechos de otros. Es decir, no se trata de prohibir a las pseudociencias, sino de diferenciar cuales son aquellas que despotencian a la comunidad, por la naturaleza de sus afirmaciones. En última instancia, se trata de construir una trama de creencias útiles para todos, en la que puedan convivir las diferencias, siempre bajo el paraguas de lo común.

A modo de conclusión, quisiera agregar que lo dicho hasta ahora pretende ser un pequeño puntapié, una vaga indicación del camino que considero viable. Tampoco esto significa que, a partir de una discusión racional podremos convencer, sin más, a un terraplanista de que está equivocado; sabemos que a veces la lógica no es suficiente. Sin embargo, en tanto académicos, cargamos con la responsabilidad de buscar esos otros caminos que sí puedan lograr un efecto. Es necesario reflexionar sobre nosotros mismos, pero también hacer reflexionar a los demás, disputando de distintas maneras aquellos «sentidos comunes» que se instauran como formas de dominación de las masas, y como formas de despotenciación colectiva. En este sentido, la lectura de Spinoza ofrece valiosas herramientas para pensar nuestra época actual, y para intervenir activamente en ella.

## ***Referencias bibliográficas***

- Benjamin, W. (2012). *El capitalismo como religión*. En *Angelus Novus* (H. A. Murena, Trad., pp. 128–132). Granada: Editorial Comares. (Trabajo original publicado en 1921).
- Corona Cadena, R. I. (2011). La superstición como perversión de la religión y de la política: una lectura de Baruch de Spinoza. *Intersticios Sociales*, (2). Recuperado de: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2007-49642011000200003&lng=es&tlang=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-49642011000200003&lng=es&tlang=es)
- Esquivel, J., García, F., Hadida, M. E., & Houdín, V. (2001). *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires: El caso de Quilmes*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

- Giménez Beliveau, V., Esquivel, J. C., & Mallimaci, F. H. (2008). Creencias religiosas y estructura social en Argentina en el siglo XXI. *Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación*, 124, 75–100.
- López, A. M. (2020). La batalla por el cielo: Reacciones públicas contemporáneas de la comunidad científica argentina al terraplanismo. *Cosmovisiones/Cosmovisões*, 1(2), 93–127.
- Nguyen, C. T. (2018). Echo chambers and epistemic bubbles. *Episteme*, 17(2), 141–161. <https://doi.org/10.1017/epi.2018.32>
- Spinoza, B. (1986). *Tratado teológico-político* (A. Domínguez, Trad.). Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1670).
- Spinoza, B. (2011). Ética demostrada según el orden geométrico (V. Peña, Trad., introd. y notas). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1677).
- World Health Organization. (2018). *Measles cases spike globally due to gaps in vaccination coverage*. Recuperado de: <https://www.who.int/news/item/29-11-2018-measles-cases-spike-globally-due-to-gaps-in-vaccination-coverage>

## **Sobre la teoría de la acción en la ciencia social spinozista**

*Boris Papez (UNSAM)*

Las actuales tentativas de conectar la obra de Spinoza con las ciencias sociales se sostienen en la renovación de los estudios spinozianos que tuvo lugar en Francia en la década de 1960. En este contexto, la prosperidad de las economías occidentales y la ampliación de las clases medias hacía cada vez más problemático el sostenimiento de posiciones basadas en el materialismo dialéctico, según las cuales el desarrollo de las fuerzas productivas generaría necesariamente las condiciones objetivas para la emancipación social y la abolición de las clases sociales. Frente a estas concepciones, la obra de Spinoza propiciaba una mirada de la historia sin fines trascendentes y sin un sujeto apriorísticamente definido; a la vez que enfatizaba el rol de los afectos en la vida social y política desde una perspectiva antimoralista. Luego de esta nueva serie de abordajes innovadores de la obra de Spinoza (Althusser et al, 1965; Gueroult, 1968; Deleuze, Guattari, 1972), se desarrollaron otros que encontraron en la teoría social un punto de apoyo para el pensamiento político. Entre ellos se destacan el análisis del reconocimiento en Spinoza a la luz de la sociología económica del don de Marcel Mauss (Matheron, 1969); la exposición de una teoría spinozista de la sociabilidad

(Balibar, 1985); o el estudio del *conatus* como el *habitus* cuya tendencia a la imitación afectiva es constitutiva de un cuerpo social (Bove, 1996).

A comienzos del siglo XXI, diversos investigadores franceses –entre quienes se destaca Frédéric Lordon como la figura más influyente– se apoyaron en estos antecedentes para definir el programa de una «ciencia social filosófica» spinozista. Para estos autores, la articulación de los estudios en teoría social con la teoría de los afectos de Spinoza posibilitaba la explicación del rol de los afectos en las estructuras sociales contemporáneas, contribuyendo así a reconsiderar las causas del cambio social, ya no a partir del pasaje de una sociedad histórica a otra, sino en razón de la sucesión de los modos de existencia que les son propios (Citton y Lordon, 2008; Lordon, 2013; Debray, Lordon, Ong-Van-Cung, 2019).

En un trabajo preliminar a la formulación de este programa, Lordon propone una explicación del cambio social a partir de una lectura de la fuerza conativa en Spinoza a la luz de la tendencia reproductiva del *habitus* bourdieusiano. Esta «teoría energética de la acción» (como Lordon la denomina), subraya que son el conjunto de disposiciones estructuralmente definidas (reflejadas en el *habitus*) las que inducen al *conatus* –el esfuerzo por perseverar en el ser– a adoptar un deseo concreto, independiente de la «voluntad» de quien lleva adelante la acción. Con dicho despliegue, el *conatus* no deja de expresar una potencia que varía en función de cada encuentro particular, lo que supone a su vez la expresión de una singularidad que al no seguirse de las estructuras, puede alterarlas en mayor o menor medida (Lordon, 2003a:127–133)<sup>188</sup>.

---

188 En el campo de la teoría social, la crítica a la presunta debilidad de los estructuralismos para explicar el cambio social se remonta a mediados del siglo XX. La búsqueda de una salida a este problema por medio de la conexión de una teoría de la acción con condiciones sociales de carácter más amplio ya se encuentra presente en autores como A. Touraine, P. Bourdieu, A. Giddens, J. Habermas o H. Joas, entre otros. Sin embargo, tras los años 90 la progresiva separación del saber utilitario del saber teórico llevó a la hegemonización de la sociología empírica, lo cual desplazó en gran medida los estudios de la acción por estudios de casos (en la sociología argentina pueden encontrarse excepciones a este movimiento, por ejemplo, en la teoría gonzaliana de la acción expuesta en *La picaresca en las ciencias sociales*, en el trabajo de E. Funes, o en los estudios sobre la acción moral de E. Dipaola). Ahora bien, la originalidad de la propuesta de F. Lordon consiste en retomar el problema clásico de la relación entre la *acción* y la *estructura* recurriendo a la teoría de la acción de Spinoza, la cual se despliega en una ontología de la necesidad, y por tanto, más allá de las contingencias empíricas. En tal sentido, la teoría spinoziana de la acción no puede sino ser actual.

En la mirada de Lordon, este «estructuralismo energético» (Lordon, 2003a; 2003b) remarca la desproporción entre el esfuerzo conativo y sus efectos: un gran esfuerzo puede no ser suficiente para alcanzar las consecuencias deseadas, mientras que un acto insignificante puede ocasionar efectos que desbordan toda intención. De tal modo, cuando la acción parte de una posición social desfavorecida, el esfuerzo nunca es proporcional al mérito, mientras que en el plano contrario el exceso de poder posibilita que un acto cualquiera devenga un acontecimiento. Ello hace de todo reconocimiento un desconocimiento (como señala Pierre Bourdieu), ya que las instituciones sólo reconocen (reconocer: dar trabajo) por el efecto del esfuerzo conativo, pero ignoran la línea que une este punto con el punto social de partida, que es lo que da valor real a las trayectorias individuales.

Las condiciones sociales de la potencia producen diferentes imaginarios. El *conatus* cuya potencia es estructuralmente negada causa un imaginario de la impotencia. En términos de Spinoza, esto es una «abyección» [*abjectio*] o una tendencia a estimarse en menos de lo justo (Ética, III, definiciones de los afectos, 29, explicación). En cambio, cuando el *conatus* se despliega en un plano social que ofrece las condiciones para el incremento de la potencia individual, el desconocimiento de estas condiciones puede generar un afecto que es denominado por Spinoza «vanagloria» [*gloria vana*], esto es, un contento de sí sustentado por el reconocimiento del vulgo (Ética, IV, 58, escolio). De tal manera, en ambos estados hay un imaginario social que está dado por el hecho de que los efectos del esfuerzo conativo tienden a hacer olvidar la relación entre estos y sus causas sociales<sup>189</sup>.

La desproporción [*disproportion*] entre el esfuerzo conativo y sus efectos señalada por Lordon encuentra un punto de contacto, en nuestra opinión, en el desajuste [*décalage*] señalado por Bourdieu (2016[1979]) entre las aspiraciones producidas por el sistema de enseñanza, y las oportunidades efectivas que este sistema ofrece. Al igual que otros autores franceses en los años 70 (como R. Castel o R. Boudon), Bourdieu llamó la atención sobre una serie de cambios en la estructura del sistema laboral que sucedieron

189 La imaginación que produce la ausencia de un conocimiento que ligue los efectos de la acción con sus causas sociales, sea por abyección o por vanagloria, ya era conocida por E. Durkheim. En sus palabras: «L'impuissance, en nous astreignant à la modération, nous y habitue, outre que, là où la médiocrité est générale, rien ne vient exciter l'envie. La richesse, au contraire, par les pouvoirs qu'elle confère, nous donne l'illusion que nous ne relevons que de nous-mêmes. En diminuant la résistance que nous opposent les choses, elle nous induit à croire qu'elles peuvent être indéfiniment vaincues» (*Le suicide*, II, 5, 2).

tras la democratización y masificación del acceso a la educación formal. Lejos de realizar la promesa de movilidad social ascendente, se presentaba una inflación de las titulaciones y una incapacidad sistemática para absorber la nueva oferta de trabajo, por lo que el desajuste entre la oferta y la demanda de trabajadores calificados devía en una competencia indirecta más intensa, y por tanto, en una creciente contratación de personal sobre-calificado (población que desarrollaba un tipo de *abjectio* singular, considerándose a sí mismos como fracasados [*ratés*], es decir, sujetos cuyo trabajo no guarda relación con sus estudios).

En este escenario, las disposiciones del *habitus* que definen el deseo del *conatus* ya no se diferencian estrictamente por el nivel de estudios (generalmente considerada la variable más importante en la definición de la posición social). El capital cultural, de común acceso, requiere cada vez más para su reconocimiento del capital social, cuyo carácter muchas veces heredado contribuye al bloqueo de la democratización de las oportunidades efectivas del sistema de trabajo. Así, el esfuerzo conativo no será reconocido (reconocido: valorado en el mercado de trabajo) porque el *habitus* está determinado por lo que Bourdieu llama un acto de tiranía [*tyrannie*], esto es: por la valoración de un capital cultural específico a partir de su contaminación con capitales que nada tienen que ver con él. De tal modo, el estudiante de derecho que, faltó de capital social, deviene animador cultural; o el intelectual mediocre que es reconocido por sus apariciones en programas de televisión (tales son los ejemplos dados por Bourdieu) reflejan una «potencialidad objetiva imposible» o, como explicó Lordon, una desproporción entre el esfuerzo conativo y sus efectos<sup>190</sup>.

---

190 El desajuste entre las aspiraciones promovidas y las oportunidades que el sistema efectivamente ofrece no reflejan un estado fijo del sistema social. Al contrario, las decisiones políticas tienen un impacto directo sobre este desajuste, al punto de que pueden llegar a destruir tanto las oportunidades de acceso al sistema como así también las propias aspiraciones al conocimiento común. Ello no necesariamente destruye la potencia del conocimiento (como sí sucedía en la imagen del «ingeniero taxista», popularizada en los años 80 en Argentina). Lo que hay, más bien, es la banalización de toda potencia. Desproporción absurda entre el esfuerzo conativo y sus efectos: el físico aplicará la física en su trabajo como mozo de un restaurante; la filósofa aplicará la filosofía a la venta de golosinas. Estas imágenes forman parte de la campaña *Cuidemos lo que funciona*, lanzada por la UBA en 2024, en un contexto de fuerte desfinanciamiento de la universidad pública en Argentina. Véase: <https://www.youtube.com/shorts/K46wiUmmHaA>; <https://www.youtube.com/shorts/d0N8RnoNEgc>.

Esta desproporción era de gran interés para el pragmatismo spinozista, dado que permitía explicar los actos como efectos de las posiciones previamente ocupadas en el espacio social<sup>191</sup>. Ahora bien, la «teoría energética de la acción» se reduce a un texto breve, siendo interrumpida por Lordon al considerarla, dentro del desarrollo de la ciencia social spinozista, «nada más que un punto de partida» para el desarrollo de una teoría de las instituciones (Lordon, 2003a:138). En sus trabajos posteriores Lordon no volvería a retomar esta teoría de la acción, pero sí articularía sus ideas principales con la teoría spinoziana de los afectos, poniendo el acento en las variaciones de la potencia que dan al *conatus* sus orientaciones determinadas (Lordon, 2013:98–104).

Dicho punto de partida, a menudo olvidado, sentó las bases para el desarrollo posterior de la ciencia social spinozista. Sin embargo, dar a esta teoría de la acción el valor que realmente tiene implica a su vez considerar los distintos caminos que abre para el pensamiento social contemporáneo. En nuestra opinión, la teoría spinoziana de los afectos es uno de los caminos que se sigue del estudio de la acción como *conatus*. Pero su desarrollo es indisoluble de los postulados spinozianos que afirman que la mente y el cuerpo forman parte de una misma sustancia (Ética, II, 7, escolio). Razón por la que tampoco hay diferencia alguna entre conocer y actuar, entre lo teórico y lo práctico (Ética, III, definiciones I-III). De tal manera, el *conatus*, además de implicar una acción, supone un esfuerzo de la razón. Spinoza llama a este esfuerzo *mentis conatus* (Ética, IV, 26, demostración)<sup>192</sup>.

---

191 La teoría spinoziana de la acción ha sido relativamente poco estudiada. En parte, esto se debe a que aristotélicamente la acción supone deliberación y elección; mientras que para Spinoza, en cambio, la acción se despliega en una ontología de la necesidad. En este marco, algunos estudios contemporáneos han buscado desarrollar un pragmatismo spinozista partiendo de la reconstrucción de un principio de contingencia (Levy, 2000; Koistinen, 2010). Para un análisis crítico de estos trabajos, puede consultarse un texto de M.J. Solé (2019a). Por su parte, la propuesta de Lordon (2003) se aleja de estos trabajos, dado que su lectura de la acción en Spinoza no deja de considerar su potencia en el marco de las condiciones que la determinan.

192 En la Ética, la noción de «acción» antecede a la de «afecto» (Ética, III, definiciones I-III). M.J. Solé (2019a; 2019b) remarca este orden conceptual para advertir sobre la tendencia de algunos estudios a desplazar la primera noción por la segunda. Frente a ello, la autora propone una demora en los términos spinozianos de «acción» y «conocimiento». Para nosotros esto es importante, dado que los afectos provocan afecciones o variaciones de la potencia que en el marco de la ciencia social spinozista expresan un modo del cambio social. Pero con las nociones de «acción» y «conocimiento» ello aún debe explicarse.

Por lo antedicho, entendemos que la teoría de la acción de Lordon presupone una teoría spinozista del conocimiento social: la *mentis conatus* implica igualmente una desproporción entre el esfuerzo conativo y sus efectos, dado que el esfuerzo natural por entender las cosas por medio de la razón no deja de estar afectado por pasiones y condiciones históricas particulares que determinan la acción y el conocimiento posibles.

En las sociedades que se organizan en torno a valores utilitarios, estas condiciones están definidas por una tendencia a la separación del saber teórico y el saber práctico. El segundo gana predominancia frente al primero a través de la formación breve y permanente, adaptándose así a los cambios de mercado y las innovaciones tecnológicas. Estas innovaciones trastocan drásticamente el modo en que se manifiesta la desproporción entre el *conatus* y sus efectos. A diferencia de los postulados de la teoría marxista, el trabajo (esfuerzo) ya no garantiza el valor: en el plano económico, el capital financiero, para reproducirse, lo que menos necesita es trabajo. En el plano cultural, el valor de los productos del capitalismo de plataformas no sigue la lógica del esfuerzo, sino del deseo. Pero no del deseo singular anárquico, sino de aquel que es orientado por el marketing y las preselecciones algorítmicas comunes<sup>193</sup>.

Ahora bien, la valorización de saberes prácticos y utilitarios puede llevar a una depreciación progresiva del saber teórico, que en determinadas condiciones puede traducirse en políticas orientadas a su erradicación. Ello impacta directamente en la capacidad de la ciudadanía para el desarrollo del pensamiento crítico, base de toda estabilidad en las sociedades democráticas y de todo ejercicio adecuado de los derechos civiles, políticos y sociales<sup>194</sup>.

En este escenario, la *mentis conatus* expresa justamente el esfuerzo por ligar el saber práctico y el saber teórico. El conocimiento que Spinoza llama de segundo género, referido a lo que «es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo» (Ética, II, 39), se alcanza a partir de la relación entre algunas de sus partes, razón por la que Gilles Deleuze lo entiende como un *savoir faire*<sup>195</sup>. Saber hacer que se complementa con

193 Puede encontrarse una crítica a la teoría marxista de valor en *La condition anarchique* [2018] de Lordon.

194 Para un análisis sobre el valor del saber teórico en las sociedades democráticas puede consultarse el trabajo *Not for profit* [2010] de Martha Nussbaum.

195 Mención realizada por G. Deleuze en el seminario *Sur Spinoza*, en la clase corres-

un saber de tipo singular, propio de la absoluta diferencia de los modos de efectuación de la potencia. Ahora, la *mentis conatus* tiende a ligar estos saberes prácticos con un saber teórico, con una *idea ideae* que da al conocimiento una certeza de su adecuación (Ética, II, 43, escolio). Es este esfuerzo lo que permite evitar la confusión de lo común con lo singular. Pero la potencia de este esfuerzo depende de condiciones que lo exceden, ya que una sociedad que elimina el saber teórico en detrimento del saber práctico y del saber utilitario siempre puede confundir lo común con lo singular, produciendo así la imagen de una potencia singular que carece de condicionamientos comunes. Ello no puede sino poner en peligro la conservación de aquello que es propio de la sociedad y cada una de sus partes.

El valor social del saber es histórico, y su variación refleja el ritmo del cambio social. La explicación adecuada de este movimiento –que excede las posibilidades de este texto– es una tarea que resultará fundamental para desplegar las consecuencias de la ligazón entre la teoría de la acción de Lordon y la teoría spinozista del conocimiento que se sigue necesariamente de ella.

### ***Referencias bibliográficas***

- Althusser, Louis et al. (1965). *Lire Le Capital*. Paris: Maspero.
- Balibar, Étienne. (1985). *Spinoza et la politique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bourdieu, Pierre. (2016 [1979]). *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bove, Laurent. (1996). *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin.
- Citton, Yves y Lordon, Frédéric (eds.). (2008). *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*. Paris: Éditions Amsterdam.

---

pondiente al 17 de marzo de 1981. La grabación de la clase está disponible en: <https://www.webdeleuze.com/textes/43>.

- Debray, Emmanuel, Lordon, Frédéric y Ong-Van-Cung, Kim (eds.). (2019). *Spinoza et les passions du social*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. (1972). *L'Anti-Œdipe*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Durkheim, Émile. (1897). *Le suicide*. Paris: Félix Alcan.
- Gueroult, Martial. (1968). *Spinoza I. Dieu (Éthique I)*. Paris: Aubier-Montaigne.
- Koistinen, Olli. (2010). “Spinoza on Action”. En O. Koistinen (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levy, Lúcia. (2000). “Considerações preliminares sobre as noções de ação e liberdade em Espinosa: contingência e temporalidade”. *Revista de Filosofia Política. Nova Série*, 6, 43–61.
- Lordon, Frédéric. (2003a). “Conatus et institutions: pour un structuralisme énergétique”. *L'Année de la régulation*, 7, 111–146.
- Lordon, Frédéric. (2003b). “Revenir à Spinoza dans la conjoncture intellectuelle présente”. *L'Année de la régulation*, 7, 147–166.
- Lordon, Frédéric. (2013). *La société des affects*. Paris: Éditions du Seuil.
- Matheron, Alexandre. (1969). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Solé, María José. (2019a). “El concepto de acción en Spinoza”. En D. Cápona González y B. Rojas Castro (eds.), *Spinoza. XIV Coloquio* (pp. 187–196). Valparaíso: Autoedición.
- Solé, María José. (2019b). “El conocimiento como acción. Exploración del concepto de filosofía en Spinoza”. *Síntesis. Revista de Filosofía*, 2(1), 23–44.
- Spinoza, Baruch. (2020). Ética. Madrid: Trotta.

## El negativo común de distintos retratos

*Ericka Marie Itokazu (Universidad de Brasilia)*

En «Por todas partes y en ninguna parte», Merleau-Ponty hace una intrigante descripción del siglo XVII, como si fotografiara a varios filósofos (Descartes, Spinoza, Leibniz y Malebranche) reuniéndolos en un único retrato en el que se revelaría el secreto del Gran Racionalismo: el infinito positivo. Un nuevo fundamento es el centro del Ser que proporciona la armonía entre el interior de la filosofía y su exterior, entre la ciencia y el mundo, proporcionándole una base común para el encadenamiento de relaciones causales y de tal manera que lo que es parcial estaría parcial o eminentemente contenido en el infinito positivo, sin permitir ningún germen de negación.

Ahora bien, tomando el infinito como el polo positivo de uno de los lados de la cuestión, ¿sería el polo opuesto, la finitud, su negación? Si entendemos la relación entre infinito y finito bajo el aspecto de la negación recíproca, podríamos incurrir en un gran problema, pues haría imposible la relación causal entre infinito y finito, ya que la infinitud no solo se opone a la finitud, sino que la vaciaría de realidad ontológica positiva, como expulsándola del centro del Ser, despojándola así de toda densidad ontológica al quitarle todas las propiedades que caracterizarían positivamente su esencia y su existencia, propiedades estas restringidas al polo opuesto.

Así, no habría una equivalencia posible entre términos que se niegan recíprocamente, es decir, no hay «comensurabilidad» entre la negatividad de la finitud y la infinitud positiva, no hay pasaje causal entre el no ser y el ser, no hay grados entre la nada y el ser, no hay posibilidad de pensar en una «proporción común». Cualquier pensamiento que intente servir de medio entre ambos supondría un salto metafísico entre la nada y el Ser, y todo principio de causalidad eficiente sería inaplicable, con lo que volveríamos a la inexplicable acción ex nihilo.

Por eso es completamente refutada por Descartes: lo que no es nada no puede ser el origen causal de lo que pueda llegar a ser. Si hay una causa primera, el origen de toda realidad, tendrá que tener la realidad máxima en la que estarían contenidas todas las realidades, en el caso cartesiano, eminentemente, pues ¿de dónde sacarían su realidad si no es de su causa? La causa debe tener tanta o más realidad que su efecto, por lo que la causa primera tendrá que ser del Ser Perfectísimo, el infinito en acto y al que no se le atribuye ninguna negación. Por eso, del ente infinitamente positivo, Descartes afirmará que ni siquiera Dios puede ser «sin causa», lo que exige que sea causa de sí mismo.

Desde el *cogito* somos una realidad existente, finita y tenemos la idea de infinito, la más clara y distinta de todas nuestras ideas, etc. Lo importante no son los pasos de la demostración, sino su fundamento: una cosa realmente existente, finita y perfecta, y otra cosa realmente existente, infinita y perfectísima, resolviendo así el problema del pasaje de lo infinito a lo finito. La diferencia del «*quantum* de perfección» establece la commensurabilidad entre los términos, porque es la cantidad de ser o realidad que sirve de término común para la demostración cartesiana. Desaparece el salto creacionista, pues siendo la causa primera infinitamente perfecta, sus efectos llevarán, a partir de ella, la realidad que allí estaba contenida, aunque en menor cantidad. Por eso el infinito positivo puede dar origen a la realidad creada por él, es decir, la finitud también será positiva.

Sin embargo, la finitud de la cosa pensante conlleva una ambigüedad importante: como Entendimiento, es una realidad finita positiva y en acto: el *cogito* es probatorio de ser una esencia pensante existente o una realidad objetiva dotada de realidad formal. Por otro lado, su principio de acción se encuentra en otra facultad, la Voluntad. Lo interesante es que la Voluntad como principio de acción libre adquirirá aires de «acción potencial», pudiendo actuar o no, es decir, podemos emitir juicios o suspenderlos, podemos actuar sobre el cuerpo o padecer de él. De este modo, si la relación

entre Dios y el yo pensante es de infinito positivo para la finitud positiva, la relación del yo pensante consigo mismo y con el mundo no se presenta de esta manera. Aquí es donde encontramos cierto grado de negación del ser, negación de actuar: la Voluntad es infinita, pero potencialmente, introduciendo ahora un principio de negación en el interior de la finitud positiva. El esquema es intrigante, porque la negatividad está en ambas facultades: finitud positiva del Entendimiento, pero sin principio de acción: una finitud positiva pero pasiva; in-finidad negativa de la Voluntad, su principio de acción, pero potencial.

De la relación entre estas dos facultades dependen nuestros aciertos y errores, nuestras acciones y nuestras pasiones que se hacen realidad en el interior de la finitud. Descartes dirá, en la *Cuarta Meditación*, que nuestros errores dan testimonio de lo que puede haber de imperfección en nosotros: la concurrencia de dos causas, el poder de conocer y el poder de elegir, es decir, el libre albedrío, es decir, nuestro Entendimiento junto con nuestra Voluntad.

Es a partir de este entrelazamiento que comprendemos lo que es la privación: lo negativo está dentro de la relación de la finitud consigo misma, se realiza en el mundo, determinando nuestras acciones concretas en el mundo histórico: entramos en el baile de los buenos y malos juicios y nos entrelazamos en nuestros múltiples pecados, errores y pasiones [este mundo que amo vivir]. En el concurso divino (entre Dios y nosotros) no existe relación causal entre la nada y el ser, sin embargo, es en el concurso de lo finito (en nosotros y entre nosotros) que podemos afirmar que «la nada pasa al ser» y precisamente porque allí encontramos los signos de la negación, las acciones humanas lo producen en el devenir como hechos humanos. La genialidad cartesiana se encuentra en esta negatividad creadora, ya que introduce una fisura ontológica en el fulcro de la unidad entre el pensar y el actuar. Salimos de la necesidad de las verdades de la ciencia y reencontramos lo posible y lo contingente en el ámbito de la ética, la política y, sobre todo, la historia.

La finitud es capaz de perfeccionamiento, de aumento de la realidad en un crescendo de ideas claras y distintas, y de contener las determinaciones de la Voluntad dentro de los límites de la razón. Con ello, Descartes garantiza tanto la posibilidad de ampliación sin fin del conocimiento (el progreso de las ciencias), como la posibilidad de intervención sin fin de las acciones de la *res cogitans* sobre sí misma, sobre su cuerpo y sobre el mundo, dando fundamento a tantos proyectos de la modernidad, pues

allí mismo, en el centro de su existencia, aún persiste un ingrediente de la negación, la apertura histórica que se realiza a partir de los infinitos grados de no ser que ella lleva consigo.

Sin embargo, hay que señalar que el ingrediente negativo en el interior de la finitud permite que su similitud (comensurabilidad) también se constituya como diferencia fundamental: la realidad finita nunca alcanzará la realidad infinita, distancia incommensurable dada la preservación de la negación, ahora como privación, en el interior de la finitud positiva. Podemos entender a Dios, pero nunca podremos comprenderlo. No importa cuánto avancen las ciencias, un *progressum ad infinitum*, jamás será la *omniscientia*. Así, el Dios veraz cartesiano permite el avance de las ciencias y, sin embargo, no es responsable de la historicidad de las acciones humanas sobre el mundo. Nos corresponde a nosotros la acción creadora histórica, casi toda ella entre ideas confusas y oscuras, restituyendo la importancia histórico-política de la sensibilidad y la imaginación. Sin embargo, aquí está la gran diferencia: el infinito positivo preservado en la omnisciencia, en nuestro mundo, se convierte en el aspecto teleológico de toda acción posible, imponiéndose como un horizonte nunca realizable en el que las verdades de la ciencia avanzan como luz guía de nuestras oscuras construcciones históricas. De acción creadora, nuestras experiencias errantes en el mundo histórico se subordinan ahora a las certezas del progreso de la ciencia...

¿Qué ocurre en el caso de Spinoza? Una inversión ontológica del concepto fundador. Spinoza no parte del infinito positivo cuya definición exige ser causa de sí mismo, como en Descartes, sino precisamente lo contrario: es de la realidad de la *causa sui* de donde se deduce el infinito positivo. Una *causa sui* no puede dejar de causarse a sí misma, pues si dejara de hacerlo, dejaría de ser y de existir. Así, es de la realidad de la causa de sí que comprendemos que ella nunca podrá ser idéntica a sí misma, porque si dejara de modificarse, dejaría de ser lo que esencialmente es: una potencia infinita de producción de una cadena causal infinita, en todos los géneros de realidad (sus atributos), de infinitas maneras (sus modos) en una producción incesante de diferenciaciones de sí.

Spinoza radicaliza el concepto de infinito positivo. Si lo absolutamente infinito es algo ya completo, dado y acabado (como la plenitud del ente infinito cartesiano, siempre idéntico a sí mismo en la *omniscientia* y por eso garantía del *progressum ad infinitum* de la ciencia), eso significa que la causalidad ha terminado su proceso, es decir, que el proceso de causalidad

infinita ha terminado, lo que sería una contradicción. Por eso, la esencia del infinito es potencia infinita y *actuosa* y no *in actu*, determinando continuamente una cadena infinita de producción que se sigue hasta su extremo «fin»: las cosas finitas. ¿Por qué las comillas? Pues bien, no puede existir el «fin» (término, límite) de la cadena, pues, si así fuera, la infinitud de la cadena causal sería finita, terminaría. Por eso Espinosa nos ofrece una definición innovadora de lo que es ser cosa finita: son «finitas las cosas que son limitadas [terminadas] por otras del mismo género» (EI, def.2) ;Qué podemos pensar a partir de esta definición? La finitud es una condición existencial de las cosas como interacción, coexistencia, determinación recíproca porque son del mismo género y, por eso mismo, pueden co-operar componiendo, con-currendo, con-vergiendo... Las cosas finitas no son su «punto final» porque realizan lo naturante en lo naturado por la interacción que son entre sí, de parte a parte y en todas partes. En resumen: él modo como «terminan» la *causa sui* se encuentra en la manera continua en que se «de-terminan» recíprocamente.

No hay nada indeterminado y todo es determinado hasta el infinito, por eso no existen facultades (Voluntad y Entendimiento), sino voliciones que son ellas mismas la afirmación de pensamientos y modos de pensar singulares, existencias finitas que, por definición, interactúan y se determinan recíprocamente, sin cesar, modificándose unas a otras. Así, ni Dios (el absolutamente infinito), ni las cosas finitas jamás son idénticas a sí mismas y se diferencian constantemente. Precisamente porque no niegan lo infinito, sino que, por el contrario, lo realizan, la finitud se da como un proceso incesante de cambio, no del devenir de Descartes, sino de la condición inter-existencial de potencias inter-actuantes. De eso resultan los movimientos del *conatus*, nuestra potencia de existir.

Spinoza afirma que la continuación de la existencia del *conatus* es «indefinida»: una afirmación (y no negación) continua del modo de las cosas finitas, es decir, la no-definición es una manera finita de afirmar positivamente su infinitud. Aclaro: en la carta 12, entendemos que podemos llamar «infinito o mejor dicho indefinido» a aquello que, «aunque no puede equipararse a ningún número, aún así puede decirse que es mayor o menor», como los movimientos de aumento o disminución de esas potencias de existir y actuar entrelazadas, y que, en continuas y recíprocas interacciones, favorecen o inhiben el *conatus* unas de otras, modificándose continuamente unas a otras, produciendo entre sí afecciones, rastros y vestigios corporales, ideas y afectos, determinando sus deseos. La definición de la

finitud es, por lo tanto, un proceso incesante y continuo de *de-finir* (*de-terminar*) en un complejo tejido entrelazado de vivencias, entre acciones y pasiones, entre ideas claras y distintas y muchas ideas confusas y oscuras en un movimiento perpetuo de determinaciones históricas.

Así, a diferencia de Descartes, se trata de una positividad plena: una infinitud positiva de interacción entre finitudes en el interior de la actividad del infinito positivo. Ahora bien, al final, no parece haber un retrato común de los infinitos positivos en Descartes y Spinoza, el retrato del infinito positivo en uno y otro es tan distante como distintos son los retratos de Parménides y Heráclito. La positividad ontológica en Spinoza atraviesa de punta a punta su filosofía sin que por ello haya ninguna identidad del ser con el ser, al contrario, porque no hay ninguna negación es que el infinito positivo nunca es idéntico a sí mismo. ¿Sería esta una filosofía en la que la negación no tendría lugar?

Spinoza cambia el status de los entes de razón cartesianos. El tiempo, el número y la medida dejan de ser entes de razón explicativos (herramientas intelectuales que utilizamos para la producción científica de ideas claras y distintas) y se convierten, sin vuelta atrás, en auxiliares de la imaginación (las herramientas propias de la sensibilidad y de la imaginación corporamental). Spinoza dirá que el término «entes» no es adecuado, porque no son ni esencias objetivas (no son ideas verdaderas, ni falsas o ficticias), ni tampoco son esencias formales (no son cosas, no tienen existencia). Despojados de toda realidad, sin esencia y sin existencia, sin ninguna densidad ontológica y en los bordes del no-ser, entre todos los auxiliares de la imaginación, solo uno de ellos, a saber, el tiempo, recibe en la Ética una parte entera dedicada a demostrar sus operaciones.

¿Por qué el tiempo es el único auxiliar de la imaginación que introduce la negatividad en el interior de una filosofía del infinito positivo? El número y la medida, aunque destruyen el concepto de cantidad continua (*partes intra partes*) fragmentándola en unidades discretas (*partes extra partes*) por lo que no se comprende cómo el movimiento puede resultar de la suma de reposos, sin embargo, solo el tiempo es capaz de destruir un concepto existencialmente fundamental: la duración.

Es absurdamente diferente decir que somos incapaces de producir ciencia física con el número y la medida, y comprender que somos completamente incapaces de concebir nuestra duración. Spinoza afirma que el conocimiento de la duración de nuestro cuerpo, tanto como el conoci-

miento de la duración de las cosas singulares fuera de nosotros, es «extremadamente inadecuado». El énfasis en «extremadamente» es sintomático: confundimos la duración con el tiempo, desconfigurando la continuidad de nuestra existencia, nuestra infinitud positiva. El movimiento continuo de la potencia de vivir en el flujo de sus tantos y expresivos movimientos existenciales (nuestras alegrías, tristezas y deseos) se convierten en *partes extra partes*, fragmentación del continuo en cantidades discretas temporales. El antes, el ahora y el después de nuestras vidas han perdido su conexión interna de *partes intra partes*. Como si, al tratar de entender cómo se da la continuidad de la vida por una suma de ceros, fuéramos incapaces de comprender cómo puede pasar una hora.

¿Qué es confundir la duración continua con la imagen de cantidad discreta del tiempo? En términos metafísicos: la potencia de existir y actuar se transforma en «poder para» actuar en el futuro, la *potentia* se convierte en *potestas*, una «facultad». La unidad inalienable entre la esencia y la existencia de la esencia actual (el *conatus*) se ha convertido en una relación *partes extra partes*: la identidad entre la potencia de existir y actuar se ha convertido en una impotencia para perseverar porque separada de la capacidad de actuar. Nos hemos convertido en una existencia *possible*, y las causas que la hacen actuar no son necesarias, sino *contingentes*.

Ya no existe un vínculo necesario entre todo lo que determina nuestros deseos, ni entre lo que nuestros deseos determinan de nuestras acciones, ya que, debido a esta división introducida por el tiempo, ahora imaginamos el pasado sin conexión con la acción presente, y esa sin conexión con el futuro. El ahora es la «nada» que separa el antes y el después. La causalidad necesaria se ha vuelto contingente y accidental. Nuestra esencia actual, el deseo como causalidad eficiente, se convierte en «capacidad potencial para» actuar, convirtiendo la identidad de nuestras voliciones (acciones) y pensamientos (ideas) en la distinción entre la capacidad para actuar, que depende de la capacidad de pensar... Es la nada que introduce la escisión entre el Intelecto y la Voluntad. El Intelecto se imagina a sí mismo como la capacidad de determinación posible de las acciones futuras cuyo resultado es completamente contingente. Así comprendemos cómo la privación condiciona nuestras acciones y creaciones en el mundo: la negatividad del tiempo puede traer fisuras en el interior de nuestra infinitud positiva. A partir de este conocimiento extremadamente inadecuado, la percepción de la existencia de uno mismo y de la existencia del mundo es la privación

como actividad creadora de nuestros hechos y construcciones históricas. Una privación praxi-poética, por así decirlo.

## Para concluir

En Descartes, lo negativo fundamenta la distinción entre Entendimiento y Voluntad, y explica cómo juntos son la causa del libre albedrío. En Spinoza, la operación de la negación explica por qué imaginamos la distinción entre nuestras ideas y acciones, y de esta manera, explica cómo imaginamos que el pensamiento precede a la acción y, por lo tanto, por qué imaginamos que las ideas preceden a los hechos, es decir, Spinoza nos explica cómo el trabajo de lo negativo produce la imagen del libre albedrío y del finalismo. En ambos casos, es el trabajo de la privación lo que permite la apertura a la acción histórica como creación humana: la nada se realiza con el devenir en todas partes y no existe en ninguna parte.

Consideremos, sin embargo, una gran diferencia: en Descartes, las acciones históricas anhelan el mismo progreso que las verdades de la ciencia porque son acciones libres, mientras que en Spinoza es porque se imaginan como acciones libres que subordinan el proceso histórico al progreso científico, y por eso mismo permanecen en la esclavitud. En todas partes los hombres se imaginan libres y, sin embargo, en ninguna parte comprenden lo que es la libertad.

Lo interesante es que, tanto en Descartes como en Spinoza, hay una apertura de la acción humana a la temporalidad histórica, pero si en Descartes lo negativo devuelve el finalismo al mundo de los hombres y define la libertad como poder para actuar, en Spinoza lo negativo explica por qué nuestra potencia de actuar se convierte en impotencia al ser pensada así, y así nos explica, *pari passu*, por qué luchamos con todas nuestras fuerzas por nuestra esclavitud como si fuera nuestra libertad. Un negativo común de distintos retratos.

## Referencias bibliográficas

Descartes, René. (2004). *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Campinas: Editora Unicamp.

Merleau-Ponty, Maurice. (2001). *Signos*. São Paulo: Martins Fontes.

Spinoza, Baruch. (2024). *Ética*. São Paulo: Edusp.

*V*

**Estética, Religión, Afectos**

## Spinoza íntimo. Una experiencia de escritura teatral

*Diego Tatián (UNSAM-CLES-CONICET)*

**Uno.** Antes de referir la experiencia a la que se alude en el título, me propongo un breve circunloquio en torno al vínculo que Spinoza mantuvo con el teatro y con importantes protagonistas del campo teatral de su tiempo, algunos de los cuales fueron sus amigos -o dejaron en su formación filosófica una marca decisiva, como es el caso de Francis van den Enden. El primer indicio del interés de Spinoza por el teatro lo encontramos en su biblioteca, donde constan las tragedias de Séneca, las comedias de Plauto, el teatro de Góngora, las comedias de Juan Pérez de Montalván. Maxime Rovère registra la existencia -y la autocensura- de un teatro judío en la comunidad sefaradita de Ámsterdam, que seguramente atrajo también su atención (Moreau-Vinciguerra, 2020, p77-78)<sup>196</sup>. No sorprende pues la inclusión del teatro entre las costumbres «propias del hombre sabio» en el escolio de Ética IV, 45.

¿Cuáles son los fines de la dramaturgia y cómo es el trabajo actoral en una república libre? En tanto potencia republicana anti-teológica orientada

---

196 Maxime Rovère, “Spinoza au théâtre”, en Pierre-François Moreau et Lorenzo Vinciguerra, *Spinoza et les arts*, L’Harmattan, Paris, 2020, pp. 77-78.

a una enmienda de las pasiones, el teatro era una práctica fundamental durante la política de Jan de Witt. Se trata de una institución republicana que disputaba la opinión pública, desarrollaba la imaginación colectiva, buscaba producir un gusto por la política activa y un deseo de libertad<sup>197</sup>. Por ello era considerado por los teólogos como un peligro para la ortodoxia -al igual que lo era la filosofía.

Entre 1642 y 1652 -unos años antes de su vínculo con Spinoza-, Van den Enden había abierto una galería de arte-librería llamada *In de Kosttwinkel* («En la tienda de arte»), donde comerciaba cuadros, estatuas, objetos raros, láminas, además de libros e impresiones. Que se trataba no sólo de una tienda de comercio de libros sino sobre todo de una galería de arte es corroborado por el inventario de objetos y piezas realizado con motivo de la liquidación en 1652, conservado en el Archivo de Ámsterdam (Meinsma, *Spinoza et son cercle*, Vrin, Paris, 2006, p. 136).

Fue tras quebrar con su negocio de arte que Van den Enden estableció en su casa sobre el Singel -uno de los principales canales del centro de Ámsterdam-, la escuela de latín donde frecuentaban jóvenes provenientes de familias liberales que se negaban a educar a sus hijos en las escuelas públicas, fuertemente controladas por el calvinismo ortodoxo.

Spinoza tuvo desde joven un vínculo estrecho con el mundo de las artes escénicas. Practicó el teatro en el taller de Van den Enden (quien conforme la *ratio studiorum* jesuítica recurrió al teatro pedagógico, en este caso como método de enseñanza de la lengua latina); según la investigación de Omero Proietti, en los años 1657-1658 el joven Baruch actuó en un conjunto de puestas dirigidas por Van den Enden en el Teatro Municipal de Ámsterdam (que había sido fundado en 1638): en las *Troades* de Séneca; en el *Philedonius* del propio Van den Enden; en *Andria* (donde representó al viejo Simón) y *Eunnuchus* (como Parmenón) de Terencio<sup>198</sup>. De hecho, fue en la puerta de ese mismo teatro -según transmite Pierre Bayle (Bayle,

197 Como ejemplo de ello, baste mencionar la repetida representación de una obra de Thomas Asselyn (tintorero y dramaturgo francés exiliado en Ámsterdam) sobre la revuelta napolitana de Masaniello. Según informa Pina Totaro, su pieza -un abierto elogio de la insurrección contra los opresores- llamada *Ascenso y caída de Masaniello o la revuelta de Nápoles* fue representada quince veces en el Teatro de Ámsterdam entre 1650 y 1669 (Pina Tottaro, “Masaniello, la Hollande est un autoportrait de Spinoza?”, en Pierre-François Moreau et Lorenzo Vinciguerra, *Spinoza et les arts*, cit., p. 29).

198 Cfr Omero Proietti, *Philedonius 1657. Spinoza, Van den Enden e I classici latini*, Università di Macerata, 2010.

P., 2010, p36)<sup>199</sup>- (quizá tras haber concurrido a la representación de una obra) donde Spinoza, aún antes de haber escrito ninguno de sus libros, pudo haber muerto apuñalado («atacado a traición por un judío»), de no haber sido por la protección de su capa.

Meinsma por su parte informa que en 1664 Rembrandt asistió a la puesta en escena por Van den Enden de una pieza teatral de Lodowijk Meyer (buen amigo de Spinoza), y que se inspiró en ella para la composición de *Lucrecia*<sup>200</sup> –pintura de 1664 cuya atribución al pintor del Rin ha sido no obstante recientemente puesta en duda.

En la escuela de Van den Enden y por mediación de Meyer, Spinoza había trabado amistad con el Dr. Johannes Bouwmeester –médico, latinista y filósofo—con quien el autor de la Ética mantuvo una amistad epistolar y personal. Había sido fundador del Teatro de la ciudad de Ámsterdam. Junto a Lodewijk Meyer y otros conocidos de Spinoza –como Andries Pels o Antonides van den Goes, con quien había sido asimismo condiscípulo la escuela de Van den Enden--, Bouwmeester creó en 1669 la academia de estudios teatrales *Nil volentibus arduum*: «Nada es arduo para el voluntario»--expresión de inspiración horaciana levemente modificada aquí, una asociación enigmática que ha sido estudiada, entre otros, por Roberto Bordoli<sup>201</sup>--, a cuyas reuniones no es imposible que Spinoza concurriera en algunas ocasiones. Se trataba de un grupo cuyos integrantes provenían del círculo spinozista, cuyo propósito era introducir en los Países Bajos el modelo del teatro neoclásico francés y crear las condiciones lingüístico-teatrales para una reforma intelectual y moral. En las actas de las reuniones conservadas se revela, en efecto, que muchas discusiones que en ellas tenían lugar versaban sobre la naturaleza del lenguaje. Una de las tareas que este colectivo literario se había propuesto era la redacción de una gramática general holandesa, y el 19 de mayo de 1671 hubo un encuentro sobre «naturaleza y propiedades de la lengua neerlandesa»(González Diegues, 2005, p24)<sup>202</sup>.

199 Pierre Bayle, “Diccionario histórico y crítico. Spinoza”, en *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, edición y traducción de Pedro Lomba, Trotta, Madrid, 2010, p. 36.

200 K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle*, cit., p. 140.

201 Cf. Roberto Bordoli, “Art publique et république à Amsterdam à l'époque de Spinoza”, en Pierre-François Moreau et Lorenzo Vinciguerra, *Spinoza et les arts*, cit.

202 Cfr. la Introducción de G. González Diéguez a Baruj Spinoza, *Compendio de gramática de la lengua hebrea*, Madrid, Trotta, 2005, p. 24.

A instancias de Meyer y--según una conjetura de Guido van Suchtelen (Van Suchtelen, 1987)<sup>203</sup>- del propio Spinoza, Bouwmeester realizó una traducción al holandés del clásico relato panteísta del filósofo hispanoárabe Ibn Tofail o Abentofail, llamado originalmente *Risala Hayy ibn Yaqzan fi asrar albikma al-mušrigiya* (*Epístola de Hayy ibn Yaqzan acerca de los secretos de la filosofía iluminativa*)<sup>204</sup>, más conocido como *El filósofo autodidacto* (*Philosophus autodidactus...*), según el título de la edición moderna -que incluye el original árabe y una versión latina- publicada en Oxford por el arabista inglés Edward Pococke en 1671<sup>205</sup>. La traducción de Bouwmeester

---

203 Guido van Suchtelen, “Nil volentibus arduum: Les amis de Spinoza au travail”, en *Studia Spinosana*, nº3, 1987.

204 Juan Domingo Sánchez Estop sugiere que Spinoza pudo haber conocido un comentario al relato de Ibn Tofail por Moisés de Narbona -y eventualmente también una traducción del cuento al hebreo que se le atribuye-, importante comentarista de Maimónides y de Averroes que circulaba en medios intelectuales judíos desde el siglo XIV (Juan Domingo Sánchez Estop, “Ibn Tufayl et Spinoza. Une rencontré en exil”, en *L'écho de la prise de Grenade dans la culture européenne aux XVI et XII siècles*, Actes du colloque de Tunis (1992), publicadas por Fatma Haddad-Chamakh y Alia Baccar-Boumaz, Túnez, Céres-Éditions, 1994, p. 280).

205 Única obra conocida de Abentofail, *El filósofo autodidacto* relata la vida de Hayy ibn Yaqzan, nacido en una isla desierta de la India bajo el ecuador. El niño habría sido criado por una gacela y, como Robinson, Hayy se viste con pieles de las bestias, construye una choza, cultiva alimentos y cría animales, pero antes, por espontánea inteligencia y curiosidad de las cosas del mundo, aprende la ciencia y descifra filosóficamente el universo hasta llegar a la visión intuitiva de Dios.

Un día llega a la isla un anacoreta llamado Asal con el propósito de apartarse de la sociedad humana, en busca del retiro y la soledad. Cuando Hayy ibn Yaqzan lo vio, “le pasó la mano por la cabeza y por los costados, lo acarició y le mostró un rostro alegre y contento, hasta que Asal perdió el miedo y vio que no intentaba nada contra él”. Aquí, la curiosidad del solitario no es sólo intelectual sino física: vivo deseo de lo desconocido, atracción por él. El peregrino enseña al nativo el lenguaje y, cuando lo logra, se maravilla de que Hayy haya llegado por medio de la razón natural más lejos en el camino de la verdad que él por medio de la religión, y se impone la obligación de servirlo e imitarlo. A su vez, Asal le describe el culto externo y los preceptos de la religión, en los que Hayy no encuentra nada contradictorio con lo experimentado en el éxtasis sublime logrado por la sola inteligencia. La incursión de ambos amigos por el mundo de los hombres -en efecto, hacia el final del relato emprenden un viaje a la isla habitada de la que provenía Asal para comunicar a sus pobladores la verdad tal y como había sido hallada por el filósofo autodidacta, esto es, de manera no alegórica-, acaba en fracaso dado que “los hombres son como las bestias”, al menos en su mayoría, sólo capaces de obedecer, de aspirar a premios y temer los castigos. Antes de volver a la soledad de su isla, Hayy comprende la necesidad política de las

fue tomada de allí, y finalmente publicada por Rieuwertsz en 1672 –la segunda edición de 1701 lleva las iniciales S. d. B. (que invertidas se leen B. d. S.)<sup>206</sup>. A su vez, W. Meijer menciona un ejemplar de las *Opera posthumā* de Spinoza que consta en la Biblioteca Rosenthaliana de Ámsterdam, encuadrado conjuntamente con la versión holandesa de *El filósofo autodidacto*<sup>207</sup>. Según transmite Renan, León el Africano adjudica a Ibn Tofail ser el creador de la herejía filosófica árabe y maestro de impiedad de Averroes, a quien habría instado a emprender el *Comentario* de la obra aristotélica<sup>208</sup>.

De inspiración spinozista, *Nil volentibus arduum* fue un centro de investigaciones teatrales, estudio sobre la lengua, traducciones y reforma cultural, en el que Spinoza mismo habría tenido una participación lateral.

**Dos.** Además de puramente artístico, el interés de Spinoza por el teatro fue filosófico, lingüístico y político. En el *Tratado teológico-político* hay tres ocurrencias importantes de la palabra *theatrum* vinculadas a la religión

---

alegorías, de los profetas y del culto externo para la “salvación de los ignorantes” –según un tópico clásico que se extiende desde la historia de la caverna platónica hasta el *Tratado teológico-político*. Hayy ibn Yaqzan advierte pues que la existencia de los muchos se halla definida por las pasiones y -aunque el texto no lo diga- es precisamente esa condición la que abre la vida política –inexistente en las islas de un solo habitante.

206 Cfr. K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle*, cit., p. 351.

207 Cfr. R. Ramón Guerrero “Filósofos hispano-musulmanes y Spinoza: Avempace y Abentofail”, en A. Domínguez (edit.), *Spinoza y España*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1994, pp. 129-131.

208 La historia narrada por León el Africano, afirma que Averroes habría dicho: “Un día, Ibn Tofail me hizo llamar y me dijo: ‘Oí hoy al emir de los creyentes quejarse de la oscuridad de Aristóteles y de sus traductores: ¡Plegue a Dios -decía- que se encuentre *alguno que quiera comentar estos libros y explicar claramente el sentido, para hacerlos accesibles a los hombres!* Tú tienes en abundancia todo lo que es necesario para tal trabajo; empréndelo. Conociendo tu alta inteligencia, tu penetrante lucidez y tu fuerte aplicación al estudio, espero que será suficiente. La única cosa que me impide encargarme es la edad a que ves he llegado, unido a mis numerosas ocupaciones al servicio del emir’. Desde entonces -añadía Averroes- concentré todos mis desvelos en la obra que Ibn Tofail me había encomendado, y he aquí lo que me llevó a escribir los análisis que he compuesto sobre Aristóteles” (citado por E. Renan, *Averroes y el averroísmo*, Madrid, Hiperión, 1992, p. 36).

[...] el mismo templo degeneró en teatro, donde no se es-  
cucha ya a doctores eclesiásticos, sino a oradores, arrastrados  
por el deseo, no ya de enseñar al pueblo, sino de atraerse su  
admiración, de reprender públicamente a los disidentes y de  
enseñar tan sólo cosas nuevas e insólitas, que son las que más  
sorprenden al vulgo. Fue, pues, inevitable que surgieran de  
ahí grandes controversias, envidias y odios, que ni el paso del  
tiempo ha logrado suavizar (Spinoza, 1986, p66)<sup>209</sup>.

A las conjuras (p. 354)<sup>210</sup> y a la persecución de los justos por el despo-  
tismo de Estado (*imperium violentum*):

¿Qué puede haber, insisto, más pernicioso que tener por  
enemigos y llevar a la muerte a hombres que no han cometido  
crimen ni fechoría alguna, simplemente porque son de talante  
liberal, y que el cadalso, horror para los malos, se convierta en  
el teatro más hermoso, donde se expone, ante el oprobio más  
bochornoso de la majestad, el mejor ejemplo de tolerancia y  
de virtud? Pues quienes tienen conciencia de su honradez no  
temen a la muerte como los malvados ni suplican el indulto  
del suplicio; lejos de estar angustiados por el remordimiento  
de una mala obra, consideran honroso, que no un suplicio,  
morir por una buena causa y glorioso morir por la libertad”  
(pp.416-417) <sup>211</sup>.

Dimensiones del “gran teatro del mundo” que Spinoza interroga en sus  
diversas manifestaciones, aunque Calderón no haya sido (como tampoco  
consta que lo hubieran sido Lope de Vega, ni Fray Luis de León, ni Miguel  
de Molinos...) uno de los autores españoles de su predilección.

---

209 (“Spinoza, *Tratado teológico-político*, versión de Atilano Domínguez, Alianza, Ma-  
drid, 1986, p. 66).

210 Cita de Quinto Curcio Rufo en el capítulo XVII: “Filipo estuvo más seguro en el  
campo de batalla que en el teatro; evitó muchas veces caer en manos de sus enemigos,  
pero no pudo evitar caer en manos de los suyos” (*Ibid.*, p. 354)

211 (*Ibid.*, pp. 416-417).

Invertir el asunto e indagar el interés de la obra y la figura de Spinoza en el mundo del teatro nos ofrenda un conjunto de obras recientes entre las que cabe mencionar las de Juan Pedro García del Campo (*Spinoza y la multitud. El resto falta* [2012]); Romeo Castellucci (*Ethica I. Sobre la naturaleza y el origen del entendimiento* [2013] y *Ethica II. Sobre la potencia del entendimiento o de la libertad del hombre* [2016]); Jorge Bilbao (*El pulidor de lentes* [2015]); Denis Guénoun (*Aux corps prochaines (sur une idée de Spinoza)* [2015]) o Sergio Santiago Romero (*Maldito Espinosa (lo que puede un cuerpo)* [2023]).

Proyecto concebido con Jorge Eines cierta tarde en el bar El Cairo de Rosario, en tanto, *Spinoza. El susurro del marrano* se inscribe en esa estela: se trata de un texto para teatro, escrito a cuatro manos entre Córdoba y Madrid durante 1923 y 1924, como ofrenda a la memoria de Gregorio Kaminsky, amigo común que nos presentó en algún momento de 2012.

La escritura teatral nos permitió practicar lo que Kant llamaba “historia conjetural”<sup>212</sup>, e imaginar episodios posibles de los que sin embargo no tenemos evidencia, como el presunto vínculo entre Spinoza y Rembrandt, la misteriosa visita del filósofo, a riesgo de su vida, al campamento francés en el verano de 1673, o la conversación que Spinoza y Leibniz mantuvieron en la buhardilla de La Haya el 18 de noviembre de 1676. Además de explorar la potencia de las ideas spinozistas para afrontar los dilemas del mundo contemporáneo, las escenas de *El susurro del marrano* fueron pensadas como una inspección de la intimidad. En este caso una intimidad perdida en el tiempo para siempre, que sin embargo nos concierne como si Spinoza fuera más un amigo con quien compartimos el mundo, que un simple objeto de estudio.

\*\*\*

---

212 Kant refiere que, derivada de indicios y no de hechos ciertos, una “historia conjetural” (o presunta) sería como “esbozar la trama de una novela” o como un “simple juego de la imaginación”. Sin embargo, resulta inevitable realizar conjeturas o presunciones respecto a las lagunas documentales de una historia cuyos datos empíricos se han perdido para siempre -por ejemplo, en la especulación sobre el “comienzo de la historia humana” (Immanuel Kant, “Comienzo presunto de la historia humana”, en *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, p. 67).

**Propuesta escénica.** *Spinoza. El susurro del marrano* plantea desde un principio una secuencia de escenas construidas a partir del texto escrito y un texto musical. Se apuesta por una escena sobria, en la que los instrumentos musicales cobran una presencia viva y participan en la historia como un personaje mediador.

Siete sillas que se distribuyen por el espacio, a diferente distancia pero con cierto equilibrio, hacen de soportes para cada instrumento, y en ellas reposan hasta que se les da uso por parte de los actores. Spinoza toca el acordeón, aludiendo al judío moderno, mientras que los otros instrumentos evocan al barroco. Así se entrelazan modernidad y antigüedad en un espacio sonoro múltiple. En cada silla habrá también un recurso de vestuario que será utilizado en la caracterización de los diversos personajes de la obra. La luz juega un papel fundamental, sostenida por focos a ras del suelo, entre las sillas y debajo de ellas, para enfatizar los matices de la presencia tanto de los instrumentos como del vestuario que anticipa el devenir de los personajes en escena.

**Jorge Eines** en dirección y dramaturgia. Formador de actores. Catedrático en interpretación. Director de teatro y teórico de la técnica interpretativa. Director y creador de la compañía «Tejido Abierto Teatro». En 2001, fundó la «Escuela de Interpretación Jorge Eines», aún activa. Ha dirigido espectáculos en Argentina, España, Colombia, Estados Unidos e Israel. Fue fundador y director durante quince años de «Ensayo 100 Teatro». Ha realizado seminarios para actores y docentes de teatro en España, México, Argentina, Chile, Colombia y Perú entre otros países. Algunas de sus direcciones más importantes como director son: *Tejido Beckett* (2010); *Ricardo III*, estrenada en Teatro Español Madrid en abril de 2010, y *Bodas de Sangre*, estrenada en el Centro Dramático Nacional en Madrid en diciembre de 2013. Es autor de exitosos libros sobre teoría de la interpretación teatral, entre los cuales se destacan *Repetir para no repetir* y *Hacer actuar*.

**Jesús Noguero** es un reconocido actor español que ha dejado una huella importante en el cine y la televisión de España. Su interpretación del personaje de Antonio en la película *Mar adentro* (2004), dirigida por Alejandro Amenábar, le valió el reconocimiento internacional y una nominación al premio Goya como Mejor Actor de Reparto. Noguero ha trabajado

junto a reconocidos directores y actores, consolidando su reputación como un actor versátil y comprometido con su oficio. Ha participado en producciones como *Biutiful* (2010), dirigida por Alejandro González Iñárritu, y *La isla mínima* (2014), dirigida por Alberto Rodríguez, entre otras. Su talento también se ha destacado en el ámbito televisivo. Interpretó al detective Rojas en la serie policial *Crematorio* (2011), basada en la novela de Rafael Chirbes.

**Jorge de Juan** es un actor, productor y director español, nacido en Cartagena. Titulado como actor por la Escuela Superior de Arte Dramático y por la British Theatre Association en Dirección y Producción. Como actor ha trabajado en más de 20 obras de teatro, 30 películas y series de televisión. Entre las obras en las que participó pueden mencionarse las siguientes. Teatro: *Bodas de sangre*, *Calígula*, *Edipo Rey*, *Macbeth*, *La ciudad y los perros*, *Ricardo III*, *Motor*, *Los 39 escalones*, *La Mujer de Negro* y *Hay que deshacer la casa*. Largometrajes: *Abre los ojos*, *La bicicletas son para el verano*, *El mejor de los tiempos*, *Silencio en la nieve*, *Talk of Angels*, *Uno de los diez de Hollywood*, *Beltenebros*, *Grimsby*, *Los constructores de la Alhambra*. Como director y productor ha trabajado en numerosos montajes y como productor, además de producciones realizadas en España, impulsó el Cervantes Theatre de Londres, primer teatro de habla hispana en la historia del teatro británico, sede de la Spanish Theatre Company de la cual es fundador.

**Luis Alain Basadre** es actor, compositor y músico. Estudió interpretación de guitarra en el Real Conservatorio de Música de Madrid e interpretación teatral en la escuela de Jorge Eines. Como músico obtuvo de manera consecutiva el tercer y segundo premio en la fase regional del concurso Intercentros Melómanos de los años 2016 y 2017 respectivamente. Participó en la composición musical de obras teatrales como *Frio Caliente*, *De Soledades y Alegrías* y *La Prudencia*. En *Frio Caliente* y *La Prudencia* trabajó además como actor y director respectivamente, con excelentes críticas tanto de crítica como de público.

La puesta de *Spinoza. El susurro del marrano* está prevista para 2026 en Madrid y Buenos Aires.

## *Referencias Bibliográficas*

- Bayle, Pierre. (2010). “Diccionario histórico y crítico. Spinoza”. En *Escrítores sobre Spinoza y el spinozismo*. Madrid: Trotta.
- Bordoli, Roberto. (2020). “Art publique et république à Amsterdam à l'époque de Spinoza”. En Pierre-François Moreau y Lorenzo Vinciguerra (eds.), *Spinoza et les arts*. Paris: Vrin.
- González Diéguez, Gema. (2005). “Introducción”. En *Spinoza. Compendio de gramática de la lengua hebrea*. Madrid: Trotta.
- Guerrero, Ramón. (1994). “Filósofos hispano-musulmanes y Spinoza: Avempace y Abentofail”. En Atilano Domínguez (ed.), *Spinoza y España*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Kant, Immanuel. (1997). “Comienzo presunto de la historia humana”. En *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Meinsma, Kuno O. (2006). *Spinoza et son cercle*. Paris: Vrin.
- Proietti, Omero. (2010). *Philedonius 1657. Spinoza, Van den Enden e i classici latini*. Macerata: Università di Macerata.
- Renan, Ernest. (1992). *Averroes y el averroísmo*. Madrid: Hiperión.
- Rovère, Maxime. (2020). “Spinoza au théâtre”. En Pierre-François Moreau y Lorenzo Vinciguerra (eds.), *Spinoza et les arts*. Paris: L'Harmattan.
- Sánchez Estop, Juan Domingo. (1994). “Ibn Tufayl et Spinoza. Une rencontre en exil”. En Fatma Haddad-Chamakh y Alia Baccar-Boumaz (eds.), *L'écho de la prise de Grenade dans la culture européenne aux XVIe et XVIIe siècles. Actes du colloque de Tunis (1992)*. Tunis: Cérès Éditions.
- Spinoza, Baruch. (1986). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Tottaro, Pina. (2020). “Masaniello, la Hollande est un autoportrait de Spinoza?”. En Pierre-François Moreau y Lorenzo Vinciguerra (eds.), *Spinoza et les arts*. Paris: L'Harmattan.

Van Suchtelen, Guido. (1987). “Nil volentibus arduum: les amis de Spinoza au travail”. *Studia Spinozana*, 3.

## Teatro, política, risa y melancolía.

*Guillermo Ricca (UNRC-CLES)*

Voy a hablar de un tema menor, podría decirse que se trata de una nota al pie de las cuestiones que venimos conversando en estos días

Aquello que intento rastrear aquí, en su huella bastante escondida, es la posibilidad de una risa política, una risa efecto del humor o, de aquello que los estudios en torno al humor definen como tal, vecina quizás de la risa ética que refiere Deleuze, a propósito de Spinoza. Es un esbozo, un ensayo destinado a pensar formas posibles de resistencia democrática que, tal vez, puedan inscribirse en el marco del capítulo IV del *TP* y de otros textos de Spinoza. De ahí el tono un tanto balbuceante de esta lectura.

En el seminario de 1977-1978, editado bajo el título *Seguridad, territorio, población* Michel Foucault llama la atención en torno a una mutación que tiene lugar en el paso del siglo XVI al siglo XVII, mutación que acontece entre el teatro y la política. Foucault identifica al drama isabelino como un teatro del golpe de Estado. Lo dice en estos términos: «Aparición, por lo tanto, de un teatro político cuyo reverso es el funcionamiento del teatro, en el sentido literario del término, como el lugar privilegiado de la representación política y sobre todo de la representación del golpe de Estado. Después de todo, en efecto, una parte del teatro histórico de

Shakespeare es teatro del golpe de Estado» (Foucault, 2006, p. 308). Un poco más adelante, Foucault completa el concepto: «Digamos en una palabra que en la época en que la unidad imperial del cosmos se disloca, la época en que la naturaleza se desdramatiza, se libera del acontecimiento, se deshace de la tragedia, creo que en el orden político pasa otra cosa, lo inverso» (p. 309). En el mismo curso, Foucault traslada esta teatralización de la política a Maquiavelo que es el primero en entender que gobernar es gobernar al pueblo, puesto que a los grandes que conspiran, en algún momento se los puede decapitar; en cambio el pueblo representa un peligro siempre latente porque es como la *cuarta pared* en el convivio teatral: a la vez cercano y distante. Ciertamente, la duración indefinida del gobierno sujeta a los avatares de la fortuna, al tiempo y a la ocasión, como dice Vittorio Morfino, implican cuanto menos cierta condición dramática de la política moderna (Foucault no duda en llamarla *trágica*). Pero más aún si se considera que, en Spinoza, la institución del campo político es absolutamente desacralizada y desinvestida de cualquier legitimación que no sea el conjunto de afectos o de pasiones capaces de imponerse unas sobre otras para instituirlo.

La biblioteca dramatúrgica de Spinoza es escueta: una edición del *Satíricón* de Petronio, dos volúmenes de la obra de Quevedo, *La Comedia famosa* de Pérez de Montalván, una edición de las *Tragedias* de Séneca y una edición en castellano de *Todas las obras* de Góngora. Es escueta, pero admite agrupamientos: el barroco español, un clásico latino y otro clásico que, a juzgar por la crítica pertenece a la sátira *menipea*, no latina. Sabemos también, por Steven Nadler que Spinoza formó parte de cierta *sociedad de amigos del teatro*, en Ámsterdam, sociedad que dirigía su amigo Ludwig Meyer.

Por su parte, Deleuze, en las dos únicas intervenciones en que se ocupa del *poeta satírico*, dice lo siguiente:

llamamos satírico al proceso por el que la regresión regresa ella misma, es decir, no es nunca una regresión sexual en superficie sin ser también una regresión alimenticia digestiva en profundidad [...] Haciendo él mismo mil ruidos y retirando su propia voz, el poeta satírico, el gran Presocrático en un solo y mismo movimiento del mundo, persigue a Dios con sus injurias y lo

hunde en el excremento. La sátira es un arte prodigioso de las regresiones (Deleuze, 1994, p. 249)

y, en *Diferencia y repetición*:

Por eso el tirano—para el poeta satírico—no sólo tiene cabeza de buey, sino de pera, de repollo o de papa. Nunca nadie es superior ni exterior a aquello de lo que se aprovecha: el tirano institucionaliza la necesidad, pero es el primer servidor de su sistema y la primera víctima instituida (Deleuze, 1998, p. 231).

Es decir, el tirano *es* su propia regresión desde la mirada satírica. Esa mirada le quita su máscara en el mismo gesto con el que el tirano se infatúa o se inviste.

¿Puede leerse el *Tratado Político* y, por qué no, otros pasajes de los escritos de Spinoza como un «prodigioso arte de las regresiones» en el sentido que propone Deleuze para el poeta satírico y en el contexto que describe Foucault? Creo que sí: desde la supuesta racionalidad de la política con sus regímenes mejores y peores a su condición necesariamente afectivo/pasional; de las ciudades ideales a las ciudades terrenales, de la *fábula* y la *edad de oro de los poetas*, a la realidad efectual y, no menos importante, de la ley natural al derecho natural. Desde allí es posible leer de otro modo la risa de Spinoza y valorar ciertos pasajes del *TP* no exentos de humor, incluso de un humor que tiene aires de familia con Shakespeare, sobre todo con *Hamlet*. Algo que no es sorprendente si se tiene en cuenta que el drama isabelino, como muestra Pollock, traduce muchos de los motivos y estructuras del carnaval medieval, es decir, se trata de un auténtico fenómeno popular, propio de la potencia de la multitud. Spinoza también parece tomar nota de ese fenómeno cuando refiere el paso del templo al teatro y del sacerdote al comediante, en el *TTP*. Pero también es posible, desde esta perspectiva, como veremos, interrogar la valoración de la risa y de sus especies, que Spinoza despliega en la *Ética*.

También es interesante observar que buena parte del léxico de la filosofía política de Spinoza es de filiación dramatúrgica. El uso de expresiones como “sátira” o *imitatio affectibus* remiten al léxico teatral. De hecho, se dice *comicus* al que imita con palabras y gestos; al bufón o comediante. La palabra *imitatio* es el femenino de *Imitor* que tiene usos clásicos que van

desde *imago* (imagen) a *simil* (semejanza) y *simul* (simulacro). Lo mismo podría decirse del uso de la palabra *fábula* por parte de Spinoza o de las referencias a la risa satírica como risa propiamente *befa* que encontramos en el prefacio a la parte III de la Ética y en el capítulo I del *Tratado Político*. Junto a estos pasajes también hay que ubicar la burla como una expresión de odio (E, IV, 45, cor1), a diferencia de la risa y de la broma que son buenas, a condición de no tener exceso (E, IV, 45, esc.).

En una apretada síntesis hay que decir que la risa satírica y la melancolía *fool* van de la mano en el drama isabelino. Jonathan Pollock sostiene que «El bufón y el melancólico se introducen en el escenario isabelino en el mismo momento: independientemente de que sean cómplices o antagonistas, el humor nace de su conjunción» (Pollock, 2003, p. 57). No hay antagonismo entre el melancólico y el bufón; su fusión da lugar al *Mome*. Concluye Pollock: «El humorismo nace cuando el bufón siente la mordedura de la billis negra o cuando el melancólico adquiere la disposición de un clown. Aparentemente Hamlet guarda el secreto, aunque intenten arrancarle el corazón de su misterio». Ese secreto no sería otro que la actuación (performance) de la propia pasión o, como dice Pollock la reacción a la *mordedura de la melancolía*. Según el propio Pollock esa sería la clave del discurso bufón que se consuma en el diálogo con el sepulturero y en el encuentro entre Hamlet y Yorick, un bufón muerto o, mejor, su calavera.

Si bien, como muestran numerosos estudios, el rechazo de la risa satírica por parte de Spinoza se refiere al género epidíctico de la retórica moralista de los predicadores y teólogos respecto de las pasiones humanas, propia de la retórica de Quintiliano y de la sátira latina, en la lectura de Deleuze, se da cuenta de otra tradición satírica, no latina sino menipea que puede ser una gramática del humor de Spinoza: Petronio, Séneca, Luciano de Samosata y Tomás Moro<sup>213</sup> son ríos que nutren esta corriente. Desde esta perspectiva, algunos pasajes del *Tratado Político*, de la propia Ética y de la correspondencia, como ya dije, pueden ser leídos también como una maquinaria que hace humor del delirio, de los delirios del poder, como sugiere la consideración de Deleuze acerca del poeta satírico. Una máquina de las regresiones de los delirios del poder.

Así como hay en su obra un rechazo de la burla y de la sátira, Spinoza rechaza con igual énfasis el culto de la vida impotente y triste en tanto

---

213 Moro fue un gran lector de Luciano de Samosata como lo atestigua su correspondencia con Erasmo.

expresión de melancolía y allí mismo afirma que, la risa y la broma son pura alegría y ésta es siempre señal de perfección. De ahí que deleitarse con comida, bebida, juegos, perfumes, teatro, música y plantas reverdecientes es propio y digno del «varón sabio» (Spinoza, 2023, p. 276-277).

Por otra parte, dispersos en la *Ética* y en el *TP*, hay otros pasajes que dan cuenta de este humor, como la consideración de Descartes respecto a la unión de alma y cuerpo por la glándula pineal, en el prefacio de *Ética* IV o, en una apretada síntesis de la doctrina de las pasiones, la conclusión que leemos, muy en línea con la poética de Aristóteles: «Pues, aunque todas estas cosas son incómodas, también son necesarias y tienen todas causas bien determinadas, mediante las cuáles intentamos comprender su naturaleza, y el alma (mens) goza con su conocimiento verdadero lo mismo que lo hace con el conocimiento de aquellas cosas que son gratas a los sentidos» (Spinoza, 1986, p85), como así también el memorable parágrafo 27 del capítulo VII que borra, a tono con Hamlet, las diferencias de naturaleza entre los que mandan y la plebe: «...La naturaleza es una y la misma en todos; sin embargo, nos dejamos engañar por el poder y la cultura [...] Lo característico de quienes mandan es la soberbia. Si se enorgullecen los hombres con un nombramiento por un año ¿qué no harán los nobles que tienen siempre en sus manos los honores? Su arrogancia, no obstante, está revestida de fastuosidad, de lujo y de prodigalidad, de cierto encanto en los vicios, de cierta cultura en la necesidad y de cierta elegancia en la indecencia» (p. 172).

O el no menos célebre pasaje del capítulo IV del *TP* relativo al derecho de guerra de la multitud: «aquella sociedad cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque sólo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que de sociedad» (p. 128).

Aquello que Deleuze identifica con la sátira menipea, propia de Petronio, cuyo *Satiricón* estaba en la biblioteca de Spinoza es lo que Pollock define como *humor* y que tiene su expresión acabada en el drama isabelino, en cuya máscara se transforma la vieja teoría de los humores corporales y de la bilis melancólica por la fusión de ambas. El humor así entendido implicaría un tipo de afecto democrático y la risa humorística bien puede ser inscripta en el *derecho de guerra de la multitud* que Spinoza describe en el capítulo IV del *TP*, puesto que la risa humorística sería una resistencia o reacción a la afección de tristeza propia de las maneras de la tiranía: respuesta, reacción aún pasiva, a la mordedura de la tristeza que el tirano

necesita expandir para ser lo que es. Resistencia a ceder el derecho natural, puede decirse. Algo que no está lejos y, a la vez, lo está, de la reconstrucción de la *hilaritas* en tanto afecto pasivo común que nos ofrece Laurent Bove en varios de sus textos. Tampoco está lejos de los estudios del carnaval medieval, en Mijail Bajtin o del Risus Pascalis en María Catherina Jacobelli.

*Hilaritas* es un término de difícil traducción en la obra de Spinoza. Vidal Peña y Caimi lo traducen como *placer* o *regocijo* y Pedro Lomba, como “jovialidad”. La *hilaritas* como afecto propio de la multitud democrática, a saber, una alegría serena que afecta de igual modo los cuerpos y las mentes y que siempre es buena porque no tiene exceso, parece superior al humor que sobrepuja como reacción aún pasiva a la tristeza que impone la dominación. En todo caso, ésta muestra que también puede haber una *actuación* del conflicto y del antagonismo que no sería menos necesaria ontológicamente que ese afecto que parece indicar cierto horizonte utópico, a pesar del realista Spinoza: así como Lordon se interroga acerca de si alguien ha visto a un ser libre en el sentido *raro* en que lo describe la Ética, no sería menos interesante la pregunta acerca de si alguien conoce un sujeto colectivo como lo describe Laurent Bove, anclado en la confianza y en la alegría común propia de la *hilaritas*. Un sujeto que no sea el pueblo hebreo, en un pasaje concreto de su historia teocrática, anterior a los privilegios de la tribu sacerdotal, es decir, anterior a la corrupción del deseo político de ese mismo pueblo. El propio Spinoza dice que la *hilaritas* es más fácilmente concebida que observada (Ética IV, 44, esc.).

Concluyo, provisoriamente:

La risa es disolvente, como muestra Milan Kundera en *El libro de la risa y del olvido*. Aquello que puede en tanto expresión corporal propia del humor es interrumpir, aunque sea, episódicamente, el *obsequium* que reclaman el tirano o el déspota a partir del miedo u otras pasiones tristes. Puede adoptar, en ocasiones, la forma de una auténtica estrategia del *conatus*, algo que Freud no dejará de considerar en sus indagaciones sobre el humor: sobre todo que ama la máscara, como en general, los afectos humanos que gustan de investirse, muchas veces incluso, con la expresión de su opuesto para economizar sufrimiento. Algo que no es ajeno al propio Spinoza, cuando refiere en Ética IV, 45 esc. que no menos locos que los que deliran creyendo tener presente un objeto ausente, son aquellos que mueven a risa, a saber, los que arden de Amor y sueñan noche y día con su amante o meretriz (E, IV, 44, esc). Al parecer hay una risa de Spinoza

que nace de la observación de la impotencia ajena, de la observación y comprensión de esa impotencia. Del mismo modo que el Satiricón causa risa como poema satírico cuyo objeto es la lujuria<sup>214</sup>. Parece que ante el delirio, ante la mordedura del delirio de la dominación—para utilizar aquí la metáfora de Pollock, la risa se impone en la *transitio* —siempre que la haya— propia de un cuerpo, sea el propio o el de la multitud. Algo que no contradice el famoso *non ridere, non detestari...* del prefacio de Ética III y del comienzo del *TP* o, en todo caso, invita a considerar las pasiones y los afectos bajo el prisma de la misma *transitio*, toda vez que Spinoza mismo advierte que «en su mayor parte, no tienen nombre... puesto que aún originadas en el Deseo, en la Alegría y en la Tristeza se les suele llamar con varios nombres por razón de las varias relaciones y denominaciones extrínsecas a ellos» (Spinoza, 2023, p. 233) según nos dice en la última explicación de las definiciones de los afectos, de Ética III.

La risa de los bufones y de los momes, tramada en la mordedura de la melancolía ¿no suele ser, de hecho, parte de las prácticas de resistencia? Los ejemplos abundan—desde Erasmo y Tomás Moro hasta... *El gran dictador* de Chaplin, muchas películas de Woody Allen; entre nosotros, de Macedonio a Puig, Lamborghini y Ricardo Zelarayán... o, más recientemente, Alejandro Zambra, en la literatura. Su potencia desintegradora, desestabilizante, su performática de la resistencia a las imposturas e investiduras delirantes de la dominación, me llaman la atención. La risa que provoca el humor, como hemos intentado exponer aquí, distinguiéndose de la risa satírica que Spinoza rechaza como mala, puede ser una interrupción de ese sentido y una forma de destitución de las máscaras infatuadas que toda dominación busca instaurar con su mito de referencia, sea cual sea.

## ***Referencias bibliográficas***

- Deleuze, Gilles. (1994). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles. (1996). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, Michel. (2006). *Seguridad, territorio, población*. México: Fondo de Cultura Económica.

214 Cf. Andrea Pac “El placer entre el regocijo y el exceso, Petronio en la biblioteca de Spinoza” en Spinoza VI Coloquio, Córdoba, 2009, Diego Tatián-Sebastian Torres, ed.

- Pac, Andrea. (2009). “El placer entre el regocijo y el exceso: Petronio en la biblioteca de Spinoza”. En Diego Tatián y Sebastián Torres (eds.), *Spinoza VI. Coloquio*. Córdoba: Ediciones Brujas.
- Pollock, Jonathan. (2003). ¿Qué es el humor? Barcelona: Paidós.
- Spinoza, Baruch. (1986). *Tratado político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, Baruch. (2023). Ética demostrada según el orden geométrico. Buenos Aires: Colihue.

## Spinoza en Gotas

*Orlando Perrota (UTN Avellaneda)*

La democracia se define como un sistema político en el cual la soberanía reside en el pueblo, que la ejerce directamente o por medio de representantes.

Está claro que la democracia es un medio, no un fin en sí mismo, es una metodología para tomar decisiones que afectan la vida de una sociedad, entonces la pregunta es:

¿Se pueden tomar decisiones, directas o indirectas, apropiadas en pos de alcanzar un buen vivir en comunidad, con la única condición de que sean tomadas por una mayoría de votos de los integrantes de la misma?

La pregunta es retórica, la respuesta es negativa, las razones pueden exponerse mediante otras preguntas retóricas:

¿Puede un cuerpo complejo, la sociedad, elegir libremente su destino si los cuerpos más simples que lo componen, las personas, no acceden mayoritariamente a un adecuado nivel de conocimiento?

¿Puede un pueblo ser realmente soberano si la mayoría de sus integrantes no son guiados, en buena medida, por la razón? Las respuestas son claras

en la Ética: «No puede decirse, en absoluto, que el hombre obra según la virtud, en la medida en que es determinado a hacer algo por el hecho de tener ideas inadecuadas, sino sólo en la medida en que está determinado por el hecho de entender» (Spinoza, 2012, p. 201) [...]

En nosotros, actuar absolutamente según la virtud no es otra cosa que obrar, vivir o conservar su ser (estas tres cosas significan lo mismo) bajo la guía de la razón, poniendo como fundamento la búsqueda de la propia utilidad» (p. 202) [...] «Los hombres sólo concuerdan siempre necesariamente en naturaleza en la medida en que viven bajo la guía de la razón (Ibíd., p. 208).

Demanda un esfuerzo sin dudas adquirir conocimientos, ideas adecuadas, es ardua la tarea de potenciar nuestro ánimo guiados por la razón y moderar así los afectos de tristeza. ¿Son suficientes las enseñanzas adquiridas en nuestra educación formal?

Hace 140 años se sancionaba la Ley 1420, que estableció la educación primaria común, gratuita, gradual, laica y obligatoria en Argentina; entonces se dio un intenso debate entre diferentes sectores políticos y religiosos sobre el rol del Estado y la Iglesia en el campo educacional.

No muy diferentes de aquellos debates que llevaron a la publicación del *Tratado Teológico Político* por parte de Baruch Spinoza, militando en favor de la experiencia republicana y en la separación de teología y filosofía.

Matemáticas, lengua y algunas nociones sobre otros temas constituyen el núcleo de la educación formal, cuya evaluación PISA corre por cuenta de una organización, OCDE, que coordina políticas económicas y sociales.

Sin dudas es necesario adquirir conocimientos para que cada uno pueda sumar su trabajo en busca de satisfacer las necesidades materiales, pero, ¿son estos conocimientos suficientes para una vida racional?

En el Apéndice de la misma -Parte IV- de la Ética, podemos leer en su Capítulo V:

No hay, por tanto, vida racional sin conocimiento adecuado, y las cosas sólo son buenas en la medida en que ayudan al

hombre a disfrutar de la vida del alma, que se define por ese conocimiento adecuado. Decimos que son, en cambio, malas las que impiden que el hombre pueda perfeccionar su razón y disfrutar de una vida racional (Spinoza, 2012 p. 242)

La herramienta democrática debería conducir a buenas decisiones si quienes la utilizan cuentan con conocimientos tales como: leer, escribir, sumar, restar, comprensión de texto, etc. Si, además, ya en pleno siglo XXI agregamos otras habilidades como manejar computadoras, celulares, aplicaciones de todo tipo e interactuar con la llamada inteligencia artificial, entonces el «sentido común», sin dudas, conferirá a quienes posean estas aptitudes, capacidad suficiente para tomar decisiones adecuadas para su vida personal y, por extensión, a través de la vía democrática, incidir en el rumbo de la vida comunitaria.

¿Está en lo cierto el sentido común? Demos un rodeo con la intención de responder.

En Argentina se avanzó en una cuestión sensible como es la sexualidad, generando mayor conocimiento sobre el tema en todos los niveles educativos, mediante la ley 26150 de Educación Sexual Integral-ESI con el propósito de:

ARTICULO 3º — Los objetivos del Programa Nacional de Educación Sexual Integral son:

- a) Incorporar la educación sexual integral dentro de las propuestas educativas orientadas a la formación armónica, equilibrada y permanente de las personas;
- b) Asegurar la transmisión de conocimientos pertinentes, precisos, confiables y actualizados sobre los distintos aspectos involucrados en la educación sexual integral;
- c) Promover actitudes responsables ante la sexualidad;
- d) Prevenir los problemas relacionados con la salud en general y la salud sexual y reproductiva en particular;
- e) Procurar igualdad de trato y oportunidades para varones y mujeres.

Pero, ¿por qué esta concatenación de temas? ¿Qué tienen que ver la ESI con la Democracia? El nexo está en los objetivos de la ley y en la premisa, no explicitada, de una enorme ignorancia sobre el tema, en los niños obviamente, en gran parte de los jóvenes y en muchos adultos también.

Las consecuencias de que muchos adultos con un primer nivel de conocimiento, sujetos a sus pasiones, piensen, actúen y transmitan esos conocimientos a otras generaciones, se manifiestan en los enormes daños sufridos por muchos niños, en los problemas de todo tipo que acucian a tantos jóvenes y en las secuelas que alcanzan a no pocos adultos.

Trabajosamente y con no poca resistencia, aún hoy a 18 años de su sanción, se sigue transitando el camino que nos va alejando de tabúes y prejuicios sobre este tema.

Pero, del resto de las cuestiones inherentes a la vida humana ¿sí tenemos conocimientos adecuados? pareciera que existe un convencimiento -palabra excesiva, más bien una despreocupación al respecto- de que alcanzamos la vida adulta con una comprensión suficiente acerca de nosotros y del entorno.

La premisa obvia de que los niños no nacen con esos conocimientos acerca de la sexualidad, es extensible al resto de afecciones que los seres humanos afrontamos desde nuestro nacimiento.

Dice Spinoza en Ética, Parte Segunda:

En virtud de todo lo antedicho, resulta claro que percibimos muchas cosas y formamos nociones universales: primero, a partir de las cosas singulares, que nos son representadas por medio de los sentidos, de un modo mutilado, confuso y sin orden respecto del entendimiento (Ver Corolario de la Proposición 29 de esta Parte) y por eso suelo llamar a tales percepciones «conocimiento por experiencia vaga»; segundo, a partir de signos; por ejemplo, de que al oír o leer ciertas palabras nos acordamos de las cosas, y formamos ciertas ideas semejantes a ellas, por medio de las cuales imaginamos esas cosas (Ver Escolio de la Proposición 18 de esta parte). En adelante, llamaré, tanto al primer modo de considerar las cosas como a

este segundo, “conocimiento del primer género”, “opinión” o “imaginación”(Spinoza, 2012, p. 94)

Son esas ideas inadecuadas las que van conformando un conocimiento precario, generación tras generación, impidiendo superar un modo de existencia que apenas logra lidiar con las pasiones.

Al tiempo que el sentido común y las evaluaciones «económico-sociales» sobre el conocimiento, centran su atención en las aptitudes para funcionar dentro del sistema, la filosofía, ese esfuerzo continuo, guiado por el amor al conocimiento, es tomado por gran parte de la humanidad como un ejercicio ocioso, o un pasatiempo improductivo.

Ni que hablar si, imaginemos, un grupo de personas se encierran cinco días entre sierras, ríos y arroyos para hablar de todas esas cosas «que tienen poco que ver con la vida cotidiana y que no sirven para nada». Fantasmales voces al grito de «Vayan a laburar, agarren la pala» podrían dejarse oír a través de las ventanas durante ese hipotético encuentro.

Pero también, de manera más elíptica, y políticamente correcta, se toman decisiones con el mismo sustrato ideológico, se aumentan las horas de matemáticas, se incluyen finanzas, tecnologías de la información, etc., bienvenidos todos estos saberes, me apresuro a aclarar, pero, ¿a expensas de las exigüas horas dedicadas a las materias humanistas?

¡Sí!, me parece recibir como respuesta, porque el sistema no necesita de seres humanos con pensamiento crítico sino con habilidades competitivas y productivas.

Esos son los mismos seres humanos que conforman el «pueblo» donde reside la soberanía para decidir el rumbo de la vida en común, gran parte de los cuales, nos susurra al oído Baruch: son arrastrados en distintas direcciones y no saben hacia dónde orientarse.

Es inútil pretender que la democracia esté a salvo de déspotas o preserve la memoria, si una gran parte de la sociedad no logra superar ese primer nivel de conocimiento, dependeremos de la buena intención de los dirigentes y como lo manifiesta de manera clara en el *Tratado Político*: «Un Estado cuyo bienestar dependa de la lealtad de algunas personas, y cuyos asuntos, para estar bien dirigidos, exijan que quienes lo manejan quieran actuar lealmente, no tendrá ninguna estabilidad». (Spinoza, 2014, p. 31). Ante esta situación dos caminos se abren, desechar cualquier intento para

superarla o ratificar nuestra pretensión de ser medianamente racionales y consecuentes con estos conceptos vertidos en la Ética

El bien que apetece para sí todo el que sigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios.

Demostración:

Los hombres, en cuanto que viven bajo la guía de la razón, son lo más útil que hay para el hombre (por el Corolario 1 de la Proposición 35 de esta parte), y de esta suerte (por la Proposición 19 de esta parte), es conforme a la guía de la razón el que nos esforcemos necesariamente por conseguir que los hombres vivan, a su vez, bajo la guía de la razón [...] (Spinoza, 2012, p. 211)

¿Pero qué podemos hacer para traducir ese deseo en acción? ¿Podríamos militar por una Ley EFI – Educación Filosófica Integral?

Podrá despertar sonrisas el juego de palabras, y sonar disparatada la idea, pero, ¿lo es? Claro que, disparatada o no, aunque muchos estemos convencidos de las palabras de Baruch en la Carta LXXVI de su *Epistolario*: «[...]no presumo haber descubierto la mejor filosofía, sino que sé que conozco la verdadera.» (Spinoza, 2018, p. 280)

Difícilmente logremos que su pensamiento sea divulgado masiva e institucionalmente, ¿entonces? ¿Nos conformamos con aprender para alcanzar una lúcida resignación o intentamos algo que logre sumar a muchos más seres humanos a cierto nivel de comprensión?

Resignarse no es una opción para que la democracia deje de ofrecer insatisfacción y mejore efectivamente nuestra vida individual y comunitaria.

Alguien lo definió como médico de la civilización, ayudemos a convertir, al menos, su pensamiento en la corriente filosófica del «sanitarismo mental», ya que Baruch no se propone tan solo interpretar el mundo sino propender a su transformación, como dirá Marx un par de siglos más tarde.

de, y si bien mostraba cierto escepticismo cuando escribía en el *Tratado Político*:

También hemos demostrado que la razón puede contener y gobernar las pasiones, pero hemos visto al mismo tiempo que el camino señalado por la razón es muy difícil, los que se persuaden de que es posible hacer vivir de acuerdo con la razón a las multitudes o a los hombres ocupados en las cosas públicas, sueñan con la edad de oro de los poetas, es decir, se complacen con la ficción. (Spinoza, 2014, p. 31)

También es cierto que no por ello dejó de pensar, escribir y actuar como si, aunque extremadamente difícil, la tarea no fuera imposible de lograr, al menos acotada a una cantidad suficiente de congéneres. Ese vestigio de optimismo se puede leer en otros párrafos del *Tratado Político*

Es posible que este escrito sea recibido con risas por los que adjudican a la plebe, únicamente, los vicios propios de todos los mortales. La plebe no tiene mesura; es temible cuando no tiembla; es un humilde esclavo o un arrogante dominador; no conoce la verdad, es capaz de juzgar, etc. La naturaleza es una y es común a todos. Pero nos dejamos engañar por el poderío y el refinamiento; de ahí que ante dos hombres que actúan de la misma manera, solemos decir que a uno le está permitido y al otro prohibido. (p. 83)

Más adelante en el Capítulo 9-14:

[...]cuando son unos pocos hombres los que deciden todo a su gusto, es la libertad, el bien común, lo que perece. El espíritu humano es demasiado obtuso para poder penetrarlo todo de golpe: deliberando, escuchando y discutiendo se aguza, y a fuerza de tantear, los hombres terminan por hallar la solución que buscan y que cuenta con la aprobación de todos, [...] (p. 114)

Y antes también en su *Tratado de la Reforma del Entendimiento*:

[...]Hablar según la capacidad del vulgo y hacer todo aquello que no constituye impedimento alguno para alcanzar nuestra meta. No son pocas las ventajas que podemos sacar de ahí, si nos adaptamos, cuanto nos sea posible, a su capacidad. Añádase a ello que, de ese modo, se dispondrán benévolamente a escuchar la verdad. (Spinoza, 2014, p. 104)

La licencia otorgada por el mismo Spinoza en esta última cita más todas las consideraciones mencionadas anteriormente, impulsaron mi atrevimiento para dibujarlo, animarlo y traerlo al Siglo XXI para que vuelva a charlar con amigos, como lo hacía siglos atrás en Holanda, pero ahora en un barrio cualquiera, de una ciudad cualquiera, al otro lado del Atlántico.

La idea es imaginar sus conversaciones con un grupo de hombres y mujeres que se van interesando por sus pensamientos, recreando dudas, interpretaciones, preguntas, que son las que he vivido y sigo viviendo yo mismo, en talleres, en libros que estudian su legado y en charlas que sigo manteniendo con quienes se sienten atraídos por su filosofía.

Un «Spinoza en Gotas», pequeñas dosis en videos que no llegan a los cuatro minutos de duración, para que la ansiedad de estos tiempos no amenace con «scrollear», el desafío es despertar el interés por estos temas, breves estímulos difundidos a través de su propio canal de YouTube: [https://www.youtube.com/@vida\\_ética](https://www.youtube.com/@vida_ética)

Si seguir cavando en las profundidades de sus pensamientos es tarea necesaria, priorizar el ancho para divulgarlas es lo que persigue este proyecto en marcha, abrir un sendero con herramientas de estos tiempos para incitar a adentrarse en el camino de una vida ética, cuantos más nos sumemos mayor potencia tendrá la comunidad en constante construcción.

Si todo lo excelso es tan difícil como raro, procuremos alcanzar, al menos, lo adecuado para un buen vivir, esa es la intención.

## ***Referencias bibliográficas***

- Spinoza, (2012) Ética, Madrid, Alianza.
- Spinoza, (2014), *Tratado Político*, Madrid, Alianza
- Spinoza, (2018) *Epistolario*, Colihue.

# El paso del *mythos* al *logos*, puntos de corte y continuidad.

*Ezequiel Detez (FFyL, UBA)*

## Introducción

En el presente trabajo nos proponemos establecer una analogía entre una antigua disputa clásica —la que opone la poesía y la filosofía— y una fundamental disyuntiva moderna —la que se propone distinguir las sagradas escrituras o el conocimiento revelado y la filosofía—. Creemos que este paralelismo no responde a un simple capricho, sino que puede arrojar luz sobre una problemática que ha surgido desde los inicios de la filosofía y que ha perdurado hasta los últimos siglos de nuestra era.

Nuestra finalidad es mostrar que los textos religiosos no son incompatibles con la práctica filosófica, sino que pueden ser medios o formas de expresión útiles y beneficiosas, pero que es necesario hacer un análisis crítico de ellos, que hay que estar advertidos de que la literalidad de ambos debe ser puesta en cuestión para evitar consecuencias perniciosas.

Si bien la temática es lo suficientemente amplia como para agotarla en un breve trabajo como el que aquí planteamos, bastará con señalar algunos puntos clave que sirvan para futuras investigaciones, ampliando así nuestra indagación. Para defender nuestra hipótesis, nos apoyaremos en las críticas que Platón realiza a la poesía tradicional en *República* y las vincularemos con lo expuesto en algunos capítulos del *TTP* de Spinoza.

## La *paideía* tradicional frente a la *paideía* filosófica

Las críticas que Platón dirige a la poesía en *República* sólo pueden ser comprendidas si las insertamos dentro de la reforma educativa que el filósofo ateniense busca llevar a cabo. Dado que los poetas habían monopolizado la formación de los jóvenes mediante relatos mitológicos, era necesario ocupar ese espacio educativo para transformar profundamente la edu-

ción de la polis. Pero, ¿cuál era el riesgo al que se exponían aquellos que se formaban con la poesía tradicional?

Si consideramos que los conocimientos transmitidos por los textos homéricos abarcan una vasta gama, desde saberes técnicos como la navegación, la medicina y las estrategias bélicas, hasta disciplinas como la gimnasia, la geometría, la gramática y la retórica, y, muy especialmente, la transmisión de valores cívicos, el problema radica en que unos malos maestros podrían incidir negativamente en sus discípulos, siendo muy difícil reparar ese daño.

Sin embargo, aquí radica el potencial de la poesía. Si bien puede ser perjudicial y dañina, utilizada adecuadamente puede ser de gran utilidad. Este potencial se configura, precisamente, hacia el final del libro II, como parte de un plan educativo integral para toda la polis, que comienza con la gimnasia y la música, y culmina con la formación filosófica (aunque esta última estará reservada solo para los futuros gobernantes). La formación musical, como sabemos, incluye también la poesía: el arte inspirado por las musas, el relato de fábulas. Por ello, es necesario supervisar qué relatos serán narrados a los jóvenes, censurando aquellos que resulten nocivos, como la épica homérica.

Dentro de las directrices propuestas por Platón, encontramos un énfasis en la representación de la divinidad y su naturaleza: no debemos concebirla como principio del mal, ni dotarla de rasgos antropomórficos, debilidades humanas o actos impíos.

En esta primera crítica a la poesía, podemos subrayar su rol formativo y el daño que puede causar a la ciudadanía si no es supervisada por la filosofía. En términos actuales, esta crítica a la poesía puede entenderse como una reflexión sobre las ficciones y la producción literaria destinada a la enseñanza escolar. El término *mimesis*, que generalmente se traduce como «imitación», abarca dos sentidos complementarios: en primer lugar, el poeta imita lo que quiere representar; en segundo lugar, los jóvenes imitan los comportamientos narrados en los relatos homéricos.

La respuesta platónica será que la nueva poesía debe imitar valores buenos, bellos y justos, ajustándose a los ideales que deseamos transmitir para una polis de esas características. El orden en la música de las composiciones residirá en la armonía del alma, cuyas melodías perdurarán a lo largo de toda la vida.

De lo dicho hasta aquí se desprende que la filosofía no se desprende completamente del mito, sino que lo utiliza a su favor. La filosofía platónica es, de hecho, un paradigma de poesía filosófica que no necesita mucha justificación aquí.

## El mundo a través del espejo

En *La República* X, Platón presenta un nuevo ataque a la poesía, pero desde una perspectiva diferente: hasta ese momento, las críticas se habían formulado desde un enfoque pedagógico, es decir, sobre la influencia de la poesía en la educación de los jóvenes. En este caso, Platón introduce una nueva dimensión vinculada a la ontología. Compara a los poetas con fabricantes de imágenes, como aquellos que toman un espejo y duplican el mundo reflejado en él. Al igual que los artistas, los poetas no son capaces de representar la realidad tal cual es, sino que imitan una apariencia: es decir, una imagen de una imagen. La distancia que el poeta tiene de la realidad revela la deficiencia de su *mimesis*.

Dado que los valores que los poetas transmiten están desconectados de las verdaderas causas y del conocimiento de las esencias, la poesía se muestra como algo censurable, pues nos ofrece una imagen distorsionada y ridícula de los héroes, lo cual debemos evitar.

Sin embargo, queda aún la mayor acusación contra la poesía: esta incide en aquella parte del alma que tiende a los excesos, la parte apetitiva e irracional. Según Platón, la poesía corrompe incluso a las mejores almas, nos engaña, nos hace simpatizar con los más crueles, nos induce a reírnos de lo más vil y a experimentar esas emociones de manera indirecta. Cuando escuchamos a Homero o vemos a los personajes actuar en el teatro, nos olvidamos de nosotros mismos y nos confundimos con los personajes. Sin embargo, cuando ya no estamos bajo ese influjo, consideramos reprochable lo que antes celebrábamos con entusiasmo.

Así, entendemos que la poesía no sólo es perjudicial para la formación de los jóvenes, sino que también pone en conflicto nuestro gobierno interior, incluso si hemos sido educados con los valores adecuados.

La propuesta final en lo referente a la poesía tradicional es que debe ser reformulada desde su base, para ser una aliada auxiliar a la filosofía. No se

trata de rechazar los mitos, sino de fundar unos nuevos, que nos aproximen a los valores que convienen a la organización de la polis.

Hasta aquí hemos esbozado algunas cuestiones que nos permiten ahora pasar a otro ambiente y clima cultural, el que lo encuentra a Spinoza, con su condena por herejía, donde creemos poder encontrar algunas similitudes en su propuesta filosófica, más específicamente en lo referente a los textos bíblicos y la actitud de la filosofía frente a ellos.

## **Somos libres y piadosos**

Desde el prefacio de su *Tratado teológico-político*, Spinoza sostiene que no solo es completamente posible ejercer el pensamiento libre en armonía con la religión, sino que, además, esto es deseable para garantizar la paz y la prosperidad del Estado. La libertad de pensamiento y la práctica filosófica no se oponen a la religión ni al culto; por el contrario, ambas pueden —y deberían— convivir de forma armoniosa si se aspira a un Estado estable y tolerante.

La filosofía no está en conflicto con la religión, ni le es opuesta, ni puede ser considerada perjudicial. El verdadero problema radica en que algunos teólogos intentan limitar el ejercicio del pensamiento filosófico: buscan censurar y silenciarlo porque pone en entredicho su autoridad. Un pueblo que reflexiona y cuestiona no se deja dominar con facilidad. Por eso, los teólogos atacan a la filosofía, tratándola como si fuera una herejía que amenaza la paz del Estado. Frente a esto, Spinoza se propone demostrar lo contrario: defender la filosofía y su valor. Para él, los verdaderos enemigos del pensamiento libre son precisamente los teólogos y la teología institucionalizada. En su camino, también reivindica a los auténticos profetas y rescata el valor de la religión cuando esta se reduce a sus principios fundamentales: el amor al prójimo y la obediencia moral. Es por ello que el filósofo se propone realizar un interesante estudio de las sagradas escrituras, de los profetas y de la opinión del vulgo sobre estos asuntos.

Desde los primeros dos capítulos se percibe una marcada división entre la teología y la filosofía. Mientras que la teología sostiene que la verdad ha sido revelada directamente por Dios a través de ciertos profetas —y que los teólogos son los únicos intérpretes legítimos de esa verdad, de la palabra divina y de la voluntad de Dios—, la filosofía adopta una postura más crítica. Esta nos invita a reflexionar sobre el origen de tales revelaciones y nos

muestra cómo la imaginación puede influir en nosotros, desviándonos del verdadero conocimiento de Dios.

Si la profecía es entendida como el conocimiento cierto revelado por Dios, entonces sería un conocimiento natural, es decir, las leyes que se derivan de la naturaleza, las cuales son necesarias e inmutables. Sin embargo, Spinoza utiliza esta idea para hacer un juego de palabras astuto: si aceptamos que la revelación o profecía es el conocimiento cierto que Dios comunica a los humanos, entonces el conocimiento filosófico o natural —que es el conocimiento de las leyes de la naturaleza— también podría considerarse una forma de revelación. En otras palabras, Spinoza equipara el conocimiento filosófico con el conocimiento divino, pues ambos son conocimiento cierto de Dios, entendido aquí como la naturaleza misma (Dios según Spinoza).

Este conocimiento sólo se alcanza mediante el uso de la razón humana, por lo que el ejercicio filosófico nos convierte en los agentes más aptos para conocer las leyes divinas. En contraste, el pueblo común, movido por temor o esperanza, desprecia el camino intelectual y se deja llevar por supersticiones. Los profetas, a su vez, exaltan un poder misterioso y sobrenatural, como si fueran diferentes del resto de los seres humanos. Spinoza no propone ningún poder sobrenatural especial ni un conocimiento divino fuera del uso racional que compartimos todos por participar de la misma naturaleza; su énfasis está en conocer las causas a través del entendimiento.

Surge entonces la pregunta sobre el lugar que debemos otorgar a las profecías y a las Sagradas Escrituras. Aunque nada impide que Dios se dé a conocer por medios distintos a la luz natural, Spinoza examina qué alcance tienen los pasajes bíblicos y cuáles son sus limitaciones. Es importante señalar que Spinoza nunca acepta la visión tradicional de Dios como un ser personal y antropomórfico que se «revela». Más bien, considera que las Sagradas Escrituras son la fuente más alta de conocimiento disponible para los humanos sobre Dios, y por ello propone acercarnos a ellas con la intención de analizar lo que realmente dicen, sin atribuirles un carácter sobrenatural distinto al conocimiento racional.

En primer lugar nos hallamos con los pasajes donde se dice que Dios se ha manifestado ante los profetas, Moisés y Samuel, mediante palabras o signos. Inmediatamente se concluye que la voz que aquellos hombres escucharon era producto de la imaginación, ya que la voz que escuchaban

era similar a la de otros y por eso en principio la confundieron. Lo mismo sucede cuando la figura de Dios se revela a través de sueños.

Es interesante observar el trabajo que realiza aquí el filósofo. Por un lado, ofrece una explicación racional de los hechos narrados en los pasajes analizados, mostrando cómo, mediante la imaginación, los profetas comunican su comprensión de la naturaleza divina. Pero, al mismo tiempo, les otorga cierto valor: en lugar de impugnar sus mensajes, los vuelve inteligibles, rescatando de ellos un contenido que puede y debe ser descifrado. En este sentido, el filósofo se presenta como un exégeta que guía al pueblo no mediante el temor o la superstición, sino a través del uso correcto del entendimiento.

Aquí ya puede trazarse un paralelismo con Platón: Spinoza reconoce el valor del contenido moral que los profetas transmiten —una certeza práctica orientada a una vida buena, expresada en máximas de conducta—, sin comprometerse en ningún momento con la idea de una revelación divina en sentido personal. De este modo, realiza un doble gesto. Por un lado, concede a los profetas una cierta legitimidad, reconociendo que sus enseñanzas contienen elementos valiosos. Por otro, limita el alcance de sus profecías, caracterizadoras como un tipo de conocimiento imaginativo, condicionado por las representaciones propias del profeta.

Así, Spinoza distingue lo que debe ser conservado —el contenido ético de las profecías— de aquello que debe ser puesto en duda —su pretendido origen sobrenatural. Rescata a los profetas, pero “rebaja” el carácter de sus mensajes. En contraste, reserva sus críticas más severas para los teólogos, a quienes presenta como agentes del poder más que como miembros auténticos de la comunidad. Mientras que los profetas comunican un saber moral útil para la vida, los teólogos buscan monopolizar la interpretación de lo divino, arrogándose una autoridad que no les corresponde.

El conocimiento de Dios, concluye Spinoza, no debe derivarse de revelaciones milagrosas, sino del conocimiento de las causas naturales.

Si atendemos al análisis de los hombres cultos y eruditos y lo que se dice de los profetas, resulta evidente que los primeros tienen una imaginación más templada, y que evitan mezclarla con el uso de operaciones intelectuales, mientras que los últimos hacen uso irrestricto de aquel poder imaginativo.

Pero resulta que ha habido tantas profecías como profetas, y que todos difieren entre sí, de lo que hace evidente que el llamado don profético jamás ha brindado mejores directrices a la hora de conocer la naturaleza divina.

De lo que se deduce que el conocimiento de las cosas naturales no debe buscarse en los libros de los profetas sin que ello implique que la filosofía sea una labor atea.

## **Los falsos intérpretes y la tarea filosófica**

En el capítulo VII el filósofo nos indica el mal uso que hacen de las sagradas escrituras los falsos intérpretes: en efecto estos hacen conformar su vida con las enseñanzas bíblicas. Lejos de buscar la beatitud como una guía para la conducta humana los teólogos insertan sus interpretaciones para encubrirlos bajo la autoridad de Dios. Spinoza denuncia el uso político y mezquino que estos hombres hacen para dominar al vulgo, sumado a esta empresa, los hombres corrientes se dejan llevar por la superstición antes que por la razón, siendo arrastrados por opiniones quiméricas y apartándose de las más útiles enseñanzas.

¿Cuál es el antídoto para un mal semejante? Se propone un método eficaz para hacer un uso adecuado de las Sagradas Escrituras: interpretarlas del mismo modo en que se interpreta la naturaleza, es decir, partiendo de hechos comprobables y llegando a definiciones precisas. El objetivo es construir una narración fiel que permita identificar principios sólidos a partir de los cuales puedan derivarse conclusiones legítimas, basadas en el verdadero sentido de las Escrituras.

En este enfoque, el filósofo desempeña un papel fundamental: rescata lo valioso y advierte sobre lo dañino. Se promueve así una cooperación entre distintas disciplinas que, aunque conservan su autonomía, no son incompatibles entre sí, sino que pueden coexistir y enriquecerse mutuamente.

De este modo los milagros y las revelaciones quedan exentos del conocimiento de Dios, ya que como ha demostrado en los capítulos previos, son fenómenos extraordinarios en los que se mezclan opiniones y juicios de los que los narran y describen.

Por último, para hacer una correcta interpretación no debe sumársele ninguna doctrina que no resulte de la lectura de las mismas escrituras.

## ***Mutatis mutandis***

Habiendo establecido los principales puntos de crítica a la poesía en el contexto griego y a la interpretación de los textos sagrados en el caso del filósofo neerlandés, pasamos ahora a examinar cómo la filosofía ha interactuado, de manera fluctuante, con la tradición religiosa. Al igual que la poesía desempeñaba un papel formador en la construcción de los caracteres que los ciudadanos debían imitar, los textos sagrados actúan como una matriz capaz de modelar el ánimo de los hombres comunes. De ahí la relevancia que ambos filósofos otorgan a la filosofía, ya sea como creadora de nuevos mitos o como exégeta de la ley divina. En ambas propuestas se denuncia la limitación epistemológica de los malos poetas y los falsos profetas, quienes, incapaces de expresar adecuadamente la naturaleza divina, muestran que son los filósofos quienes están mejor preparados para llevar a cabo esta tarea. Finalmente, cabe resaltar que ambas propuestas comparten una preocupación por lo irracional en el caso de Platón, y por lo pasional en el de Spinoza, ya que tales rasgos afectan negativamente al público, proponiendo el uso de la razón como respuesta liberadora para el pleno desarrollo de la vida humana.

Este análisis nos lleva a preguntarnos cuál es el problema de fondo en la relación entre la filosofía y otros saberes, como la poesía o la religión. Tanto Platón como Spinoza reconocen que estas formas de conocimiento y expresión cumplen un papel fundamental en la formación ética y espiritual del individuo y la sociedad, pero las ven también como potencialmente engañosas o insuficientes. Para Platón, la poesía y el mito tienen un valor pedagógico pero deben estar sometidos al escrutinio racional para evitar que lo irracional corrompa el alma. Para Spinoza, la pasión desmedida que pueden generar las interpretaciones religiosas es un obstáculo para alcanzar la verdadera comprensión de la naturaleza y la libertad humana, que sólo la razón puede proporcionar.

Entonces, ¿nos satisface esta visión de la filosofía como superior y correctora de otros saberes? Desde una mirada contemporánea, la respuesta podría ser ambivalente. Por un lado, la defensa del uso de la razón como vía para la emancipación humana y el esclarecimiento es una propuesta poderosa y aún vigente. Pero, por otro lado, esta perspectiva podría subestimar el valor intrínseco de otras formas de conocimiento y experiencia que no se reducen a lo racional o a la lógica formal. La tensión entre la filosofía y los saberes «no racionales» que plantean Platón y Spinoza sigue siendo un

tema abierto que invita a reflexionar sobre la pluralidad de modos en que los seres humanos comprenden y dan sentido al mundo.

En definitiva, profundizar en esta problemática nos permite entender que el vínculo entre la filosofía y otros saberes es complejo y dinámico, marcado por un equilibrio entre crítica y diálogo, exclusión y reconocimiento. Este equilibrio es crucial para pensar una convivencia intelectual que no solo valore la razón, sino también las múltiples dimensiones de la experiencia humana.

### ***Referencias bibliográficas***

- Platón. (2000). *República* (trad. C. Eggers Lan). Madrid: Gredos.
- Spinoza, Baruch. (1986). *Tratado teológico-político* (trad. Atilano Domínguez). Madrid: Alianza Editorial.

# **Incertezas. Del reconocimiento al resentimiento**

*Mariana Gainza (UBA-CONICET-UNSAM)*

## **I- El reverso de lo cierto**

Envié un título de compromiso para el programa de este coloquio, sin saber de qué iba a hablar. Incertezas, dije. Lo tomo entonces como punto de partida, asumiendo una dificultad, que es la de muchos y es la mía, para pensar con claridad y orientarse en este mundo difícil.

Spinoza es, sin embargo, el filósofo que nos ofrece una concepción fuerte, y a la vez enigmática, sobre la certeza:

Nadie que tenga una idea verdadera ignora que la idea verdadera implica una certeza suma (...) pues tener una idea verdadera no significa sino que se conoce una cosa perfectamente, o sea, del mejor modo posible, y nadie puede dudar de ello, a no ser que piense que una idea es algo mudo como una pintura sobre un lienzo, y no un modo del pensar, a saber, el hecho mismo de entender (...) ¿Qué puede haber más claro y cierto, como norma de verdad, que la idea verdadera? Ciertamente, la verdad es norma de sí misma y de lo falso, al modo como la luz se revela a sí misma y revela las tinieblas. (E, II, 43, esc.)

El lado *fuerte* de esa concepción podría llevarnos a homologarla con las ilusiones históricas del racionalismo que, al combatir los prejuicios y la sumisión a la autoridad que limitan los modos tradicionales de conocer, termina asumiendo la omnipotencia de la luz natural de la razón en su avance sobre cada rincón oscuro del universo. Sin embargo, el lado *enigmático* de la noción spinoziana de certeza la disocia del pujante racionalismo de su época y nos habla directamente a nosotros, en cuanto *comprendemos* esa experiencia a la cual Spinoza se refiere: la certeza tiene un cuerpo sensible, de manera que cuando entendemos algo sabemos que lo entendemos porque

existe una sensación de la intelección que acompaña el acto de nuestro entendimiento, nuestro entendimiento en acto. ¿Pero qué pasa entonces con la incertezas? ¿Cuál sería el reverso de la plena certidumbre que sentimos cuando tenemos una idea verdadera? ¿Hay una experiencia productiva de la incertidumbre que Spinoza pueda ayudarnos a pensar?<sup>215</sup>. Pero no voy a hablar hoy de esto... Dejo esta pregunta, entonces, como ruido de fondo, y sigo...

## II- El reverso del reconocimiento

Se describe habitualmente este tiempo de postpandemia, crisis, y guerras, en sus determinaciones subjetivas, apelando a un amplio arco de estados anímicos negativos, como el abatimiento, la desesperanza, la desesperación, la impotencia, la ansiedad; y reactivos, como el odio y la crueldad, la venganza, la revancha, la desconfianza o el resentimiento. El resentimiento, en particular, viene siendo considerado por distintos autores como una pasión que alimenta la expansión social y política de las ultraderechas mundiales, que les da su energía en tanto ideologías que reaccionan contra el progresismo –genéricamente calificado como “marxismo cultural”– y contra lo que es etiquetado como “corrección política” –un epíteto que sirve para atacar a un conjunto vago de políticas y discursos igualitarios, inclusivos, universalistas–. Valiéndose de la fuerza a la vez aglutinadora y desintegradora del resentimiento, el neoliberalismo fascistizado reacciona contra las funciones redistributivas de los Estados y las aspiraciones a la justicia social; mientras se trata, a la vez, de darle consistencia a un nuevo sujeto popular a través de la serie de interpelaciones antifeministas, homofóbicas, racistas, que componen lo que las ultraderechas denominan la “batalla cultural”. De esta manera, parecen saldarse los famosos debates sobre el peso relativo de la redistribución y el reconocimiento, al atacarse sin distinción las bases de la lucha por la igualdad en el terreno económico, social, político, civil y cultural.

¿Qué es lo que le da su fuerza al resentimiento? La misma palabra señala hacia la existencia de una repetición: volver a sentir un sentimiento reactivo, hostil, frente a alguien o algo. En cuanto no se trata simplemente de recordar lo que una vez se sintió, sino de la continua reexperimentación

---

215 Una experiencia que no sea, por supuesto, el famoso “hay que a aprender a vivir en la incertidumbre y disfrutarla” que recomendó el ministro de educación del gobierno de Macri en el año 2017.

de una emoción, más allá de las primeras circunstancias que la provocaron, se produce una renovación, una reproducción, una recarga del afecto original, que lo hunde cada vez más profundamente en la subjetividad, tornándolo más denso, más consistente, más durable. Por eso, se trata de una reacción, no inmediata, sino mediada: una reacción a una reacción, un afecto de segundo orden que supone que un primer sentimiento, una indignación o un enojo, se siente otra vez en un nuevo afecto. Un afecto, entonces, cuyo contenido es otro afecto.<sup>216</sup> A diferencia de un grito, que expresa de modo inmediato el dolor, la rabia o la desesperación que lo provocan (y, en ese sentido, puede ser pensado como un signo de esa afec-  
ción), los afectos de segundo orden orientan la atención hacia el aspecto complejamente mediado de los humores sociales. Para intentar entender los pasajes desde políticas del reconocimiento hacia políticas del resentimiento, entonces, hay que pensar en unos enojos largamente macerados, que le fueron dando consistencia a una reacción de amplio alcance. Terri-  
torio de lo mediado, diferido, estratificado. Afectos compuestos por afectos contradictorios; reacciones que prolongan o interrumpen otras reacciones. Donde el objeto al que las pasiones reactivas refieren se pierde, queda a distancia de la maraña afectiva en la que las imaginaciones traban su lucha. El “objeto” de los deseos y afectos sociales no se encuentra inmediatamente en el plano *real* donde lo buscamos.

Esa no correspondencia es la que de modo clásico planteó Wilhelm Reich (1972), frente al ascenso del fascismo en Alemania, con una pre-  
gunta que vuelve siempre en tiempos críticos: ¿Cómo explicar que en el momento más intenso de la crisis mundial, las masas se inclinaron a la derecha, y no a la izquierda? El argumento de Reich es muy conocido: mientras que el marxismo vulgar suponía que “una crisis económica de la magnitud de la de 1929-1933 tenía que producir inexorablemente la evolución ideológica hacia la izquierda de las masas afectadas”, resultó lo contrario: la crisis condujo a “una evolución hacia la extrema derecha de la ideología de las capas proletarizadas y de aquellas otras que se habían sumido en una miseria más profunda que nunca” (p. 18). El sentido común revolucionario chocó, entonces, contra una realidad que no había podido anticipar, “el triunfo, en lo más profundo de la crisis y de la indigencia, de la mística del nacionalsocialismo sobre el socialismo” (p. 16). De manera

216 Remito aquí al análisis de Rachel Jaeggi (2022). “Modes of Regression. The Case of Ressentiment”. *Critical Times* 5 (3), pp. 501-537. Disponible en: <https://read.dukeupress.edu/critical-times/article/5/3/501/315799/Modes-of-RegressionThe-Case-of-Ressentiment>

que es exactamente allí, “donde fracasa la explicación socioeconómica sin mediaciones” (p. 32), donde se abre un campo nuevo de investigación, que él intentó desarrollar como prolongación de la psicología de masas freudiana. A partir de aquella intervención, Reich fue reivindicado como aquel que, en vez de aludir al desconocimiento o a la ilusión para dar cuenta del fascismo, encaró los desafíos de una explicación considerando el deseo. Deleuze y Guattari plantearon en esos términos la rehabilitación tardía de Reich, en una asociación ya canónica con Spinoza [“el problema fundamental de la filosofía política sigue siendo el que Spinoza supo plantear (y que Reich redescubrió): «¿Por qué combaten los hombres por su servidumbre como si se tratase de su salvación? (...) ¿Por qué soportan los hombres desde siglos la explotación, la humillación, la esclavitud, hasta el punto de quererlas no sólo para los demás, sino también para sí mismos? (...) No, las masas no fueron engañadas, ellas desearon el fascismo en determinado momento, en determinadas circunstancias, y esto es lo que precisa explicación, esta perversión del deseo gregario” (1985, p. 36).

Sintonizando hasta cierto punto con este tipo de interrogaciones, Horacio González llamaba la atención en 2017 sobre la necesidad de pensar en la ruptura de las clases populares con su representación clásica, que se da en todo el mundo debido a que el concepto de interés de clase fue sustituido por la idea de pulsión, o de clases de pulsiones. Es decir, por el consumo de mitologías. La atracción por pasiones fantasmáticas colectivas y por fórmulas construidas para la credulidad inmediata surgida de amenazas indeterminadas. Esa indeterminación, repleta de bandos y proscripciones, momentáneamente ha triunfado. El ‘se robaron todo’ adquiere la dimensión de un grito de guerra (...), y una vez más nos vemos abrumados por una cuestión fundamental que toda sociedad atraviesa en los momento de mayor peligro: la confusión entre el mito y la realidad. La palabra corrupción hizo su magna cosecha, porque a diferencia de otras palabras menos bíblicas, ésta no está sujeta a la pausa necesaria entre significado y significante. Corrupción es una unidad maciza e impenetrable de significado y significante. Su sonoridad interna, su pictograma que sale de lenguas encendidas, su pronunciación afiebrada y martillante, todo en ella ya consagra el juicio preparado de antemano. La corrupción es un manchón siniestro y vacío, que basta invocárselo para reunir toda la significación kirchnerista.<sup>217</sup>

217 González, H. (31 de octubre de 2017). Derroteros. *Página12*. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/72541-derroteros>

La palabra “corrupción” en aquellos años macristas, y la palabra “casta” ahora, en tiempos Milei, son consignas instrumentalizadas contra todo lo que expresa o representa alguna lucha histórica o actual por la justicia social y la igualdad. En cuanto respuesta de algunos poderes y privilegios afectados durante la primera larga década de este siglo en América Latina logró, sin embargo, irradiarse más allá del núcleo original de la reacción. De ahí, la importancia de la apelación a la casta, como enemigo que debe ser asumido por la amplia capa de los damnificados por la crisis, la inflación, la precariedad y el deterioro general de las condiciones de vida. Y también, la relevancia de prestar atención a las tentativas de movilización del resentimiento, como afecto articulador de un sujeto popular que los profetas neofascistas buscan interpelar.

Quienes actualmente buscan analizar el ascenso global de las ultraderechas en clave de resentimiento, hacen un movimiento análogo al de la recuperación contemporánea de Reich, relanzando su pregunta: ¿Cómo es posible que el sufrimiento social, la indignación, las múltiples crisis (del capitalismo, del neoliberalismo, etc.) no desemboquen en movimientos emancipadores sino en tendencias reaccionarias, autoritarias y fascistas? (Jaeggi, 2022, p. 504). Ya no remiten a Spinoza o a la servidumbre voluntaria de La Boetie, sino a Max Scheler, quien, inspirándose en Nietzsche, trataba de entender la furia nacionalista en los tiempos de la Primera Guerra Mundial. Tratan entonces de actualizar las intuiciones de Scheler para pensar hoy la reacción neofascista en el contexto de la crisis del capitalismo neoliberal, abriendo la pregunta por cómo reconectar el malestar social con sus verdaderas causas, interrumpiendo la lógica de la descarga del odio en chivos expiatorios. Decía Scheler, en *El resentimiento en la moral*:

La máxima carga de resentimiento deberá corresponder a aquella sociedad en que, como la nuestra, los derechos políticos –aproximadamente iguales– y la igualdad social, públicamente reconocida, coexisten con diferencias muy notables en el poder efectivo, en la riqueza efectiva y en la educación efectiva; en una sociedad donde cualquiera tiene ‘derecho’ a compararse con cualquiera y, sin embargo, ‘no puede compararse de hecho’. La sola estructura social –prescindiendo enteramente de los caracteres y experiencias individuales– implica aquí una poderosa carga de resentimiento. A este factor se aña-

de este otro: que el sentimiento de venganza se convierte tanto más en resentimiento cuanto más se transforma en un estado permanente, continuamente ‘ofensivo’, y sustraído a la voluntad del ofendido; cuanto más es sentida la ofensa como un sino. Este caso se da, principalmente, cuando un individuo o un grupo sienten su misma existencia y condición como algo que, por decirlo así, clama venganza. (Scheler, 1938, p. 24)

### III- El reverso de la tolerancia

Una política del reconocimiento podría quedar asociada con cierta imagen de la reconciliación. En ese caso, el reconocimiento social funcionando fluidamente produciría una dinámica general de la adecuación, un ajuste entre posiciones, intereses, cultura e ideología, en virtud del cual la disposición compartida por todos a reconocer lo que cada uno es y a reconocer al otro, suspendería una dinámica de la distorsión, dominada por las falsas atribuciones y las falsas proyecciones. El reconocimiento sería, en ese caso, afín a cierta noción de *desalienación* presente en las ideologías de la transparencia o del sinceramiento; y que sería, más bien, un *desconocimiento* de la alienación, como base de un “pluralismo” represivo, dispuesto a reconocer las “diferencias”, es decir, las posiciones diferenciales de las que depende una sociedad jerárquica y desigual.

En cuanto la actitud de la *tolerancia* podría ser asociada con un reconocimiento de las diferencias de esa índole, la perspectiva de Spinoza fue muchas veces distinguida de esa tradición, llamando la atención sobre el hecho de que quien tolera conserva su disposición a despreciar. Goethe expresa, quizás, su spinozismo, cuando afirma que “tolerar significa ofender”, y que “la tolerancia sólo debería ser un estado de espíritu pasajero, que condujera al reconocimiento”<sup>218</sup>. Encontramos la misma sustitución de la *tolerancia* por el *reconocimiento* en autores como Filippo Mignini<sup>219</sup>

218 Goethe, J. W. “Máximas y reflexiones”. In: *Obras completas (tomo VII)*. Traducción de Rafael Cansinos Asens. Madrid: Aguilar, 2003, p. 329. Citado por Forst, R. “Tolerar significa ofender. Tolerancia, reconocimiento y emancipación”, en Forst, R. *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. Buenos Aires: Katz/Capital Intelectual, 2015, pp-149-170.

219 “¿Puede en verdad considerarse ‘virtud’ y llamarse ‘tolerancia’ al reconocimiento y al respeto al derecho ajeno? (...) Spinoza se sitúa más allá de los presupuestos teóricos de

y Diego Tatián<sup>220</sup>. Marilena Chauí, por su parte, llamó la atención sobre el hecho curioso de que las primeras y más intensas críticas que Spinoza recibió provinieron, precisamente, de defensores de la tolerancia religiosa y de la libertad de conciencia (como Blijenbergh, Velthuysen, Limborch, Oldenburg, Henry More, Boyle, Le Clerc o Bayle)<sup>221</sup>, de manera que resulta interesante preguntarse ¿por qué Spinoza se vuelve especialmente insopportable para los tolerantes?

Probablemente, sea por lo mismo que nos impide que lo consideremos sin reparos como un teórico del reconocimiento. Más bien, en cuanto pensador de lo que hay de problemático y ambivalente en todo lo que refiere a los asuntos humanos, sus abordajes se ubican exactamente en el *filo* de las cosas, en ese borde donde sus sentidos se bifurcan, de manera que la invitación que Spinoza nos hace –podríamos decir– consiste en considerar, de todas las cosas, tanto el anverso como el reverso. Esa orientación, que vuelve inconsistentes las tentativas de elaborar, en base a su filosofía, una “teoría positiva” de lo que sea (del reconocimiento, de la tolerancia, del deseo, de la libertad, etc.), nos ofrece en cambio una *perspectiva crítica* para pensar los problemas a los que esos términos apuntan.

Ese filo crítico spinoziano, que nos permite vislumbrar qué hay de cierto en la afirmación de que *tolerar es ofender*, también nos permite intuir que, en buena medida, *reconocer(se) es estar de acuerdo*. Por esta vía podemos entender, incluso, el hecho de que Axel Honneth acepte que las críticas al reconocimiento inspiradas en el spinozista Althusser tienen en principio un lado desafiante para quien, como él, pretende fundamentar en ese concepto una teoría de la constitución social y subjetiva, como reflexividad no coactiva capaz de apuntar más allá de la institucionalidad presente y manifestarse críticamente frente a la dominación política establecida<sup>222</sup>. Según

---

la idea de tolerancia. El ideal histórico de tolerancia resulta objetivamente criticado y superado, tanto en su posición teórica, como en su actitud ética”. Filippo Mignini, *Spinoza ¿más allá de la idea de tolerancia?* (Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2009), 113, 134.

220 “La libertad de conciencia, la diferencia de los cuerpos y su derecho a la existencia y a la expresión no admiten ser toleradas: solo admiten ser reconocidas”. Diego Tatián, “Formas del reconocimiento en Spinoza”, en *Spinoza, el don de la filosofía* (Buenos Aires: Colihue, 2012), 63-76.

221 Cf. Chauí, M. *La nervadura de lo real. Imaginación y razón en Spinoza*, México: Fondo de Cultura Económica, 2020.

222 Cf. Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Grijalbo, 1997.

la sugerencia althusseriana, el reconocimiento es el mecanismo elemental de toda sujeción ideológica: en los rituales del reconocimiento, los individuos son entrenados en una forma de relacionarse consigo mismos y con los otros que los prepara para realizar lo que se espera de ellos, es decir, para asumir voluntariamente los papeles que la división social del trabajo les reserva. Si se acepta este modo de ver las cosas, el sentido del término sobre el que Honneth pretende construir su teoría crítica de la sociedad resulta sustancialmente invertido: conformismo y adecuación al orden, aceptación de las expectativas institucionalmente consagradas y servidumbre voluntaria frente a los poderes vigentes. Las estructuras sociales del reconocimiento recíproco se convierten, así, en la matriz de la reproducción ideológica de la sociedad capitalista, y de ningún modo podrían considerarse como aliadas de la afirmación de un horizonte de liberación:

Althusser se sirve como es sabido del doble significado del concepto francés de '*subjectivation*' para aclarar su categoría de ideología: los individuos se convierten en sujetos, en el sentido de la adquisición de una conciencia de las propias responsabilidades y derechos, ante todo en la medida en que son sometidos a un sistema de reglas y atribuciones sociales que les otorga identidad social. Pues bien, al ser concebido en esta consideración el acto de reconocimiento según el modelo de la confirmación social, pierde repentinamente (...) toda connotación positiva y se convierte en el mecanismo central de toda ideología: reconocer a alguien significa inducirlo, en virtud de requerimientos repetidos y continuados de forma ritualizada, exactamente al tipo de autocomprensión que encaja adecuadamente en el sistema establecido de expectativas de comportamiento. (Honneth, 2006, p. 130)

La solución de Honneth frente a la objeción que le dirige desde el pasado la perspectiva althusseriana consiste en distinguir entre las *formas ideológicas* y las *formas adecuadas o moralmente justificadas* de reconocimiento, que serían aquellas capaces de enfrentar críticamente, en cada sociedad, las prácticas de humillación y menospicio.<sup>223</sup>

---

223 En la medida en que la teoría toma nota de las injusticias que laceran la pretendida plenitud de un orden, esto es, parte del registro de las “manifestaciones actuales de reco-

## IV- El reverso de la estima

El menosprecio (*despectus*) es definido por Spinoza junto con otras dos pasiones, la sobreestima (*existimatio*) y la soberbia (*superbia*), que forman una constelación que permite entender el “delirio” imaginativo que suelta amarras respecto de la justa apreciación de las cosas, en cuanto esas cosas son amadas u odiadas. Se trata de los mecanismos puestos en juego por lo que Francesco Toto, en un artículo esclarecedor, denomina la “economía de la estima” (2021, p. 5), que se activa en las luchas por el reconocimiento –unas luchas que envuelven tanto el desconocimiento de sí y de los otros, como el primado de las relaciones de rivalidad y competencia que la reproducción social de la dominación requiere–. Leemos en el escolio de la proposición 26 de E III:

Fácilmente acontece que el hombre se estime a sí mismo y estime la cosa amada en más de lo justo y, al contrario, en menos de lo justo la cosa que odia, y esa imaginación, cuando concierne al hombre que se estima a sí mismo en más de lo justo, se llama soberbia, y es una especie de delirio, porque el hombre sueña con los ojos abiertos que puede realizar todas las cosas que alcanza con la sola imaginación, a las que, por ello, considera como reales, y exulta con ellas, mientras no puede imaginar otras que excluyen la existencia de aquéllas y limitan su potencia de obrar. Así pues, la soberbia es una alegría surgida del hecho de que el hombre se estima en más de lo justo. Además, la alegría que surge del hecho de que un hombre estime a otro en más de lo justo, se llama sobreestimación, y, por último, se llama menosprecio, la que surge del hecho de estimar a otro en menos de lo justo. (Spinoza, 1988, p. 143)

La insuficiencia y el exceso en la estima de los otros y de sí se montan sobre la disposición imaginaria a *afirmar la presencia* de todo lo que resulta conveniente para cada cual y los suyos, así como de todo lo que desfavorece y entristece a aquellos que se odia; y, a la inversa, la disposición a *negar la*

---

nocimiento fallido o defectuoso”, por las cuales “se les escatima a los sujetos una forma fundada de reconocimiento social y con ello una condición decisiva de la formación de su autonomía” (Honneth, 2006, p. 131), el concepto de reconocimiento daría cuenta de su impulso crítico.

*presencia* de lo que desfavorece a uno y a sus cosas amadas, y fortalece a los que se odia –afirmaciones y negaciones que se dan independientemente de la *realidad* de lo que se afirma o se niega. El investimiento libidinal del mundo es indisociable, entonces, de eso que Spinoza describe como una especie de delirio, que hace a los hombres soñar con los ojos abiertos y darse la entidad real a lo que imaginan: ese “modo alucinatorio, onírico” de cumplimiento del deseo, que podemos asociar con el narcisismo, como una sobrevaloración del yo, guiada por el principio de placer, inseparable de la sobreinvestidura de la cosa amada y la desestimación de lo que se aborrece. La “economía de la estima”, entonces, según Toto produce esa subjetividad autorreferencial y solipsista, para la cual la cual la consideración o la desconsideración de los otros en relación a la consideración de sí mismo sólo pueden darse bajo la forma del exceso, como exaltación o devaluación que hace que en los modos socialmente dominantes de apreciar “las virtudes, los méritos y los derechos” de las personas y los grupos prime la *injusticia*.

Esa peculiar injusticia del juicio, que se expande y se generaliza cuando la forma de lo incierto toma cuerpo social, y reina esa dimensión opresiva de lo imaginario a la que me estuve refiriendo, las imágenes asociadas con el encierro en afectos negativos: la reiteración de una pasión que no se mueve, que se refuerza, que no se desplaza; las imágenes asociadas con el resentimiento reaccionario, que repite e intensifica una ira que se va hundiendo cada vez más profundamente en el sujeto; las imágenes asociadas con ciertas palabras-bloque (“corrupción”, “casta”), que suprimen la distancia entre el significado y el significante, unas palabras-bala infinitamente repetidas (“¡zurdos!”, “¡comunistas!”) que, al mismo tiempo en que son “disparadas” contra personas o grupos, destruyen al lenguaje público desde adentro, desacreditando la argumentación y bloqueando cualquier posibilidad de intercambio. Todas esas imágenes, sugiero, constituyen ese mundo de lo imaginario opresivo, inseparable de los modos de sujeción que cancelan las posibilidades de que se generen respuestas a la crisis con un sentido emancipador. Cuando el territorio de las mediaciones es tomado, cuando el intervalo, el hiato, la dilación (entre afectos primarios y afectos de segundo orden, entre un modo de imaginar y otro, entre lo que se supone que una palabra dice y lo que quiere significar, entre una pasión y un pensamiento capaz de entenderla, entre un pensamiento y un acto) resulta masivamente colonizado... O dicho de otra manera: cuando el espacio de ese desacople es abandonado por la natural dificultad para fluidificar los intercambios genuinos (culturales, afectivos, políticos), ese espacio acaba siendo el territorio que explotan una serie de “mediaciones”,

entre las cuales, las más nocivas y expropiatorias probablemente sean las que se realizan a través de las nuevas tecnologías digitales.

Pero hay otra lógica de la duplicación que abre posibilidades de quiebre de las lógicas de sujeción. Otra lógica, asociada con la dinámica de lo que Spinoza llama el “autómata espiritual”, cuando introduce su noción sobre la “idea de la idea”, que refiere a desplazamientos indisociablemente práctico-afectivos e intelectuales. “Los afectos humanos pueden ser incómodos, pero son necesarios y tienen causas bien determinadas. El alma goza con su conocimiento verdadero”. Es el mismo espacio entre los afectos, las ideas y las palabras que los dispositivos reaccionarios bloquean, el que puede abrirse para dar lugar a elaboraciones críticas que nos dispongan a comprender a los otros y a nosotros mismos como parte del pueblo que queremos ser.

### ***Referencias bibliográficas***

- Chauí, Marilena. (2020). *La nervadura de lo real. Imaginación y razón en Spinoza*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. (1985). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Forst, Rainer. (2015). “Tolerar significa ofender. Tolerancia, reconocimiento y emancipación”. En *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. Buenos Aires: Katz / Capital Intelectual.
- Goethe, Johann Wolfgang von. (2003). “Máximas y reflexiones”. En *Obras completas* (t. VII). Trad. Rafael Cansinos Asens. Madrid: Aguilar.
- González, Horacio. (2017, 31 de octubre). “Derroteros”. *Página/12*. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/72541-derroteros>
- Honneth, Axel. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Grijalbo.
- Honneth, Axel. (2006). “El reconocimiento como ideología”. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, (35).

- Jaeggi, Rahel. (2022). “Modes of Regression. The Case of Ressentiment”. *Critical Times*, 5(3). Disponible en: <https://read.dukeupress.edu/critical-times/article/5/3/501/315799/Modes-of-Regression-The-Case-of-Ressentiment>
- Mignini, Filippo. (2009). *Spinoza ¿más allá de la idea de tolerancia?* Córdoba: Encuentro Grupo Editor.
- Reich, Wilhelm. (1972). *Psicología de masas del fascismo*. Madrid: Ayuso.
- Scheler, Max. (1938). *El resentimiento en la moral*. Madrid: Caparrós Editores.
- Spinoza, Baruch. (1980). Ética. Trad. Vidal Peña. Madrid: Alianza Editorial.
- Tatián, Diego. (2012). “Formas del reconocimiento en Spinoza”. En *Spinoza, el don de la filosofía*. Buenos Aires: Colihue.
- Toto, Fabrizio. (2021). “Superbia, existimatio, and despectus: an aspect of Spinoza’s theory of esteem”. *Intellectual History Review*. <https://doi.org/10.1080/17496977.2021.2001885>

**Afectos, ciudad y vida cotidiana.  
Conceptos para el estudio histórico de los  
habitantes de la ciudad de San José, Costa  
Rica, entre 1960 y 1980**

*Héctor Ferlini Cartín*

## **Introducción**

El presente texto sirvió de base para la ponencia intitulada «Memorias de alegrías, tristezas, esperanzas y miedos de las y los habitantes de la ciudad de San José, Costa Rica, entre 1960 y 1980», presentada en el XIX Coloquio Internacional Spinoza: democracia, despotismo, memoria, realizado en Córdoba, Argentina, en el año 2024.

La ponencia, a su vez, es un recuento de algunos de los aspectos teóricos de una investigación más amplia, llevada a cabo como tesis de la Maestría Académica en Historia de la Universidad de Costa Rica (Ferlini Cartín, 2024), cuya defensa fue también en el año 2024, y que tenía como objetivo general analizar los afectos de los habitantes de la ciudad de San José, Costa Rica, en torno a la vida en la ciudad, para la comprensión de su vida cotidiana.

Como se ve en el objetivo anterior, hay un triple interés conceptual, a saber, los afectos, la vida cotidiana y la ciudad. El asunto central de este texto, entonces, es referirse a la manera como estos conceptos pueden imbricarse para producir un marco teórico que permita el estudio histórico de los afectos cotidianos de ciertos habitantes de una ciudad. Como modelo teórico, por supuesto, la relación entre estos conceptos puede aplicarse al estudio de otros casos y no se limita al estudiado en la susodicha tesis de maestría.

Empero, antes de ingresar a la exposición de los conceptos, es necesario hacer una breve aclaración metodológica, proclive a señalar cómo es posible recuperar o, quizás sea mejor decir, operacionalizar los afectos de los habitantes de una ciudad desde una perspectiva histórica. La respuesta breve es a través de la memoria. Es decir, la cuestión metodológica de la investigación consistió en averiguar por medio de testimonios de personas informantes, todas ellas adultas mayores que vivieron en San José entre 1960 y 1980, años del llamado Estado benefactor, cómo estas recuerdan que la ciudad, entre los años señalados, les afectaba cotidianamente. De tal manera, la necesidad de operacionalización añade un concepto más a la triple relación antes propuesta: la memoria.

## Los afectos

Los afectos fueron comprendidos, evidentemente, desde la filosofía de Spinoza, poniendo especial atención a la alegría y a la tristeza, en sentido genérico; a la esperanza, al miedo, a la seguridad y a la desesperación y a afectos no comunes, puntualmente, el regocijo (*hilaritas*) y la melancolía. Es ampliamente conocido qué entendía Spinoza (1987) por estos afectos, sus definiciones número 2, 3, 12, 13, 14 y 15, de la sección Definiciones de los afectos, de la tercera parte de la Ética, dicen lo siguiente, respectivamente: «la alegría es el paso del hombre de una menor a una mayor perfección» (p. 263), «la tristeza es el paso del hombre de una mayor a una menor perfección» (p. 263), «la esperanza es una alegría inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo» (p. 267), «el miedo es una tristeza inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo» (p. 267), «la seguridad es una alegría que surge de la idea de una cosa futura o pretérita, acerca de la cual no hay ya causa de duda» (p. 267)

y «la desesperación es una tristeza que surge de la idea de una cosa futura o pretérita, acerca de la cual no hay ya causa de duda» (p. 267).

En cuanto a los afectos no comunes, la definición no es tan directa como la de los anteriores y hay que extraerla negativamente, con base, principalmente en la idea que aparece en el escolio de la proposición 44 de la cuarta parte de la Ética:

los afectos que cotidianamente nos asaltan se relacionan, por lo general, con una parte del cuerpo que es afectada más que las otras, y, por ende, los afectos tienen generalmente exceso y sujetan a la mente de tal modo en la consideración de un solo objeto, que no puede pensar en otros; y aunque los hombres estén sometidos a muchísimos afectos -encontrándose raramente, por ello, a alguien que esté siempre dominado por un solo y mismo afecto-, no faltan, con todo, hombres a quienes se aferra pertinazmente un solo y mismo afecto (1987, p. 336).

Los afectos comunes son aquellos que «cotidianamente nos asaltan» y se refieren a la afección de una parte del cuerpo. Por su parte, los afectos no comunes son los que tienen su efecto sobre todas las partes del cuerpo al mismo tiempo, sumiendo a los individuos a un comportamiento constante y definiendo su personalidad. De este cariz son el regocijo (*hilaritas*) y la melancolía, al punto que es posible decir que un individuo melancólico, por ejemplo, hace todo o casi todo en su vida melancólicamente.

A propósito de la memoria, baste recordar que el referente principal son los escolios de las proposiciones 17 y 18 de la segunda parte de la Ética. Especialmente, en el del 18, Spinoza (1987) señala que la memoria «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 la mente<sup>224</sup> según el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo humano» (p. 142).

---

224 He modificado la traducción de Vidal Pea, de cuya edición he tomado esta cita, para que se lea mente en lugar de alma, pues en el original en latín Spinoza utiliza la palabra «Mente» (con mayúscula).

De la mano con estas conceptualizaciones es posible satisfacer la parte teórica del objetivo de analizar los afectos de los habitantes de la ciudad de San José, Costa Rica, en torno a la vida en la ciudad, para la comprensión de su vida cotidiana, en cuanto a la parte afectiva se refiere, y, también, tener una orientación clara con respecto al método de estudio, especialmente en conexión con la necesidad de operacionalizar historiográficamente los afectos. En otras palabras, gracias a la teoría afectiva de Spinoza se puede tener un marco referencial suficiente para preguntarle a los habitantes de una ciudad cómo dicho lugar le afectaba en un periodo de tiempo del pasado, qué elementos de la ciudad le producían alegría y tristeza, cuáles esperanza y miedo, qué lo llevaba a la seguridad o a la desesperación y, finalmente, quiénes y cómo eran los individuos singulares protagonistas de afectos no comunes, como el regocijo (*hilaritas*) y la melancolía.

Ahora bien, dado que la investigación historiográfica a la que se ha aludido tuvo como objeto los habitantes concretos de una ciudad en específico, en un periodo de tiempo definido, es imperativo, como se dijo antes, vincular la teoría afectiva a conceptos sobre la ciudad y lo cotidiano.

## Lo cotidiano

Una buena alternativa para abordar el concepto de lo cotidiano o la vida cotidiana es la obra de Henri Lefebvre, que, en el acervo marxista, es el más famoso y explícito esfuerzo por traducir la concreción del abordaje del capitalismo en un *corpus* de interpretación de las relaciones cotidianas. Lefebvre no escatimó palabras y plasmó sus pensamientos en los tres volúmenes de *Crítica de la vida cotidiana* (1958), en los que, quizás, una de las tesis más importantes es que la vida cotidiana, al ser parte de la realidad, puede ser conocida con métodos científicos, dentro de los cuales se enfatiza el materialismo dialéctico, por supuesto, sin menoscabo de otros acercamientos, como el discurso filosófico. El materialismo dialéctico trazaría las coordenadas de la exploración: estructura económica, historia de la lucha de clases, circulación del capital, trabajo constitutivo y alienado, praxis, revolución... mientras, a lo interno de ellas, habría espacio para la investigación de otros objetos que, condicionados por las coordenadas, no dejarían de tener cierta autonomía o funcionamiento interno propio y característico, como el uso de signos, los campos semánticos y la corrección lógica formal, los cuales exigen y permiten expandir el mapa de las preocupaciones e intereses marxistas a través de lo cotidiano.

Este mapa es el espacio social. Su dialéctica consiste en que él da cabida a la complejidad de la estructura, con sus coordenadas, y a los objetos y prácticas que se suceden en ellas, pero es también el resultado de la co-ordenación que producen las contradicciones de la base económica material en conjunto y tensión con los comportamientos de los individuos. Según Lefebvre, el espacio social es la difuminación de lo macro y lo micro, de lo público y lo privado, escisiones que adoptan en su internalidad mucho de su contraparte, por lo que, verbigracia, las lógicas del espacio laboral, su velocidad, división, lenguaje, etcétera, aparecen en los lugares íntimos de convivencia de los trabajadores, sus familias, sus hogares. En corto, la producción social del espacio es el ejercicio cotidiano por antonomasia y, también a la inversa, la cotidianidad es producir un espacio social.

En este sentido, a partir de la lectura marxista de Lefebvre, puede afirmarse que ningún espacio es un receptáculo que llenamos con nuestra presencia y la de nuestros objetos. Al contrario, es el desenvolvimiento de nuestra práctica en la producción de la objetividad. Para no morar en la generalidad, hay que decir que este espacio puede ser una ciudad o una zona rural. De modo que la base sobre la cual se pensó la complejidad de San José es un corolario del concepto de lo cotidiano.

## La ciudad

¿Qué es exactamente una ciudad? La respuesta también puede basarse en Lefebvre. Para él, sin embargo, conviene distinguir entre ciudad y urbanismo. En *El derecho a la ciudad* (2017), el urbanismo no aparece a través de una definición corta. Es, más bien, el resultado de un hilo argumentativo que trasmite este concepto como un proceso o desarrollo que integra, a la vez que segregá, a la sociedad, o a las sociedades a lo interno de un país, según los parámetros y las operaciones de una estructura social amplia. Es decir, el urbanismo es el medio como la estructura social se concreta en un espacio, para llegar a todos los lugares, pues, de acuerdo con Lefebvre, el campo también está sujeto a lo urbano. De modo que, en el capitalismo, el urbanismo es la manera como la sociedad organiza el espacio para plasmar en él la estructura social capitalista. Nótese que la organización es demostrativa de una intención, de un pensamiento teleológico, quizás no total, pero sí suficiente para convertir la intención en práctica. De esta forma, la organización que supone el urbanismo lo convierte en una ideología. En las sociedades capitalistas, entonces, Lefebvre ve en el

urbanismo la materialización de una ideología para convertir las ciudades, que han existido mucho antes de que el capitalismo surgiera, en el espacio donde las relaciones sociales capitalistas hacen su práctica.

Evidentemente, para que una ideología capitalista de organización del espacio social se pueda consolidar, es imprescindible la participación del Estado, y como los Estados son entidades sumamente complejas que integran muchísimas orientaciones políticas —convicciones sobre el bien común, creencias religiosas, etc., además de las ideologías netas de la producción económica—, si se quiere entender su influencia o fuerza organizativa sobre la ciudad o el espacio, en conjunto con otros actores sociales, como las empresas, los movimientos sociales o los partidos políticos, se le debe pensar de acuerdo con sus características históricas específicas y no solamente a partir de una base abstracta.

En fin, ¿cuál es el concepto de ciudad, o conviene decir, de la ciudad capitalista? Lefebvre (2017) lo define como el espacio de la simultaneidad, la conjunción y la convergencia de los procesos del urbanismo (p. 104). La ciudad capitalista es el espacio sintomático de la praxis de la lucha de clases en torno al proceso industrial.

A riesgo de que lo anterior no haya aclarado con satisfacción qué es una ciudad, puede echarse mano del pensamiento de David Harvey, quien, a su vez, escribe bajo la estela lefebreviana. En el primer capítulo de *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*, Harvey (2013) razona que la ciudad es el resultado del proceso de urbanización, al que señala como el medio que tiene la burguesía, en el capitalismo, para absorber el excedente de los procesos de producción de capital, es decir, la plusvalía. En palabras más llanas: la forma más fuerte que tienen los capitalistas, como clase social, de volver a invertir sus ganancias y hacerlas crecer. Harvey reconoce, desde luego, que existen otros modos de absorción del excedente, como la inversión en nuevas tecnologías, para hacer más eficientes los procesos de producción industrial, la publicidad, con el fin de acceder a nuevos mercados, etc., pero señala a la urbanización y a la producción de la ciudad que le es intrínseca como el más impactante a nivel global porque tiene el efecto material de la segregación y la división de clases que se hace visible en el espacio.

Basado en el razonamiento anterior, entonces, es posible afirmar que estudiar los afectos de los habitantes de la ciudad de San José, de 1960 a 1980, e incluso diez años antes, época del Estado de bienestar, en torno a

la vida cotidiana en la ciudad, no tiene que ver con un sentimentalismo individualista o un discurso sobre las emociones, que podría plantearse en términos de cómo le estresa la saturación de vehículos o la criminalidad a un individuo, por ejemplo, sino que se encuentra en el camino de cómo le afectó el capitalismo industrial emergente en Costa Rica a los habitantes de la ciudad de San José, porque la ciudad es el objeto resultante donde se da la simultaneidad, la conjunción y la convergencia de una ideología capitalista de organización espacial.

Simultaneidad, conjunción y convergencia de las contradicciones de clase, de la división del trabajo, de la industria, con el centro del poder político con sus instituciones, donde se toman decisiones que afectan al conjunto o a la mayoría de la población, y la información es creada administrada y difundida. Todas estas cuestiones, en realidad, facultan uno de los rasgos de las ciudades capitalistas, sin importar su tamaño, mayormente criticados por Lefebvre, el de la preponderancia del valor de cambio sobre el valor de uso en la organización del espacio. Con toda la presión del mercado, la abundancia de servicios, la necesidad de pagar rentas para vivir, para trabajar, la ciudad es, sobre todo, un centro neurálgico del valor de cambio. Pero esto es principalmente para la vida pública, donde los individuos tienen que vestirse de una labor que les ha encomendado la sociedad. Así, más allá de esta investidura, también hay espacio para el valor de uso, literalmente para usar el espacio que es la ciudad. ¿Cuándo sucede esto o bajo qué formas? En el habitar, en la vida cotidiana. Tampoco quiere decir esto que los habitantes de una ciudad están siempre completamente escindidos, por una parte, disponiéndose a enfrentar al colectivo con valores de cambio y, por otra, cuidando su intimidad en valores de uso. No. El valor de uso sufre asimismo las consecuencias del peso atmosférico de la estructura social capitalista y el paso del cambio al uso es constante y en ambos sentidos, progresá y regresa. El punto aquí es que los habitantes de la ciudad necesitan usar la ciudad como espacio de desenvolvimiento de la vida para seguir reproduciendo las condiciones sociales en las que están insertos. No escogen los espacios que habitan ni su lugar en la estructura social, las adoptan a la fuerza y los afectos responden.

## Conclusión

De acuerdo con lo desarrollado hasta ahora, el objetivo general de la investigación a la que este pequeño texto ha hecho referencia, o sea, analizar los

afectos de los habitantes de la ciudad de San José, Costa Rica, en torno a la vida en la ciudad, para la comprensión de su vida cotidiana, entre 1960 y 1980, es equivalente a determinar cómo el capitalismo de la época del Estado benefactor costarricense afectaba a los habitantes de la ciudad. ¿Qué de dicha vida en el capitalismo les producía alegría, tristeza, esperanza, miedo, seguridad, desesperación? ¿Qué individuos encontraban algún tipo de regocijo en aquella vida y cuáles otros se sumían en la melancolía?

Ciertamente, para una determinación semejante, la filosofía de Spinoza no es suficiente, en tanto el análisis de los afectos, sin una base social, sería sumamente abstracta. Por ello, fue necesario acompañar a la teoría afectiva spinoziana del soporte conceptual de otras teorías que permitieran entender el espacio y la vida cotidiana que se desenvuelve en él. Como este desenvolvimiento ocurrió en el pasado a individuos efectivos, el concepto de memoria es el basamento intelectivo de la operacionalización metodológica. Sin la conceptualización de la memoria y su relación con los afectos, sin duda sería más arduo historizar la afectividad.

¿Es posible a partir de esto último derivar una teoría de la historia con base en la filosofía de Spinoza? Por supuesto, para responder a esta pregunta, sería necesario discutir cómo la filosofía spinoziana aporta herramientas intelectuales para entender científicamente el pasado. De estas cuestiones surge otra: ¿cómo convertir los conceptos en objetos empíricos para su estudio científico? Quedará para otra ocasión.

## **Referencias bibliográficas**

- Ferlini Cartín, Hazel. (2024). *Alegria, tristeza y deseo. Historia de los afectos de los habitantes de San José en torno a la vida cotidiana en la ciudad, 1960–1980* [Tesis de maestría en Historia]. Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica.
- Harvey, David. (2013). *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Akal.
- Lefebvre, Henri. (1958). *Critique de la vie quotidienne* (3 vols.). Paris: L'Arché Éditeur.
- Lefebvre, Henri. (2017). *El derecho a la ciudad*. Madrid: Capitán Swing.

Spinoza, Baruch. (1987). Ética demostrada según el orden geométrico.  
Madrid: Alianza Editorial.

# Algunos comentarios sobre etología, movilidades y afecciones en Spinoza

*José Basini (Universidade Federal do Amazonas, Brasil)*

## 1. Introducción

Formas de vida diferentes exigen formas de comunicación diferentes, lo diferente como lo no existente, o no imaginado aún, o dicho de otra manera sobre formas posibles imaginadas o no. Eso fue, tal vez, lo que Spinoza tradujo como etologías. No la comprendió como una comparación de comportamientos animales y humanos, eso sería una moral antropocéntrica. La etología no es una etiología, es por sobre todo una ética que respeta las velocidades diferenciales, así como las lentitudes y los reposos. Una salida a través de la «vía» de la inmanencia para una teoría de la comunicación para antropológica, entendiendo ésta como una gramática de descomposición en relación a cualquier visión antropocéntrica que quiera subordinar lenguajes. Las grandes teorías de la Ética, dice Deleuze (2013) refieren a la unicidad de las substancias, la univocidad de los atributos, inmanencia, paralelismo. El camino de la ética se hace en la inmanencia. Pero como humanos tenemos solo dos atributos para conocer, la extensión (cuerpo) y el pensamiento (Spinoza, 2007, p. 236). Pues bien, conocemos a partir de los efectos, siempre dentro de los lenguajes experimentales que comprenden el uso de percepciones altamente subjetivas. Un punto o nodo de convergencia puede ser lo cromático, la cualidad de una superficie, la perspectiva visual y espacial. En otras palabras, la conveniencia que define un sentido para la afección como lo que me afecta y en esa dimensión me interesa, no me deja indiferente.

## 2. El mundo propio

Es en esa perspectiva que Deleuze (2013) dentro de su filosofía de la inmanencia y su reescritura spinoziana, refiere a Uexküll (1933) y la percepción etológica de este para problematizar el «mundo propio» de los diversos animales. Uexküll & Krisat (Uexküll, 1933, p. 25) sostienen que los animales

son sujetos que registran, distinguen y actúan, y como tales, poseen un mundo-de-percepción y un mundo-de-acción. Ambos constituyen una unidad integrada que corresponde al mundo propio del sujeto.

Dos aspectos fundamentales de este hallazgo es la salida a dos importantes trampas: el antropocentrismo o mascotismo y el mecanicismo del modelo maquínico. En el primer caso la crítica estriba en pretender asociar los animales al comportamiento humano, a la subordinación, mimetización e a instancias caprichosas de todo tipo, como el caso del mascotismo.

En segundo término, se trata de diferenciar el mecanismo de una máquina y las especificidades de los seres orgánicos, de su individualidad y las formas propias de vivir, de producirse a sí mismo, de desplegar su vitalismo.

Uexküll mostró a través de diversos ejemplos que el plano de construcción de un organismo no está situado fuera de si como el de una máquina. Su tesis se inscribe en la afirmación que los organismos se construyen por sí propios. (Portmann apud Uexküll, 1933, p. 19)

### **3. Movimiento, cuerpos y para-antropología**

También Verdú (2020) entiende que para Spinoza la etología debe ser comprendida dentro de la noción de ethos, concepto que luego la antropología cultural se apropió desde una noción más substantiva que refiere a modos culturales particulares, pero que en Spinoza parecería estar situado desde una perspectiva más amplia. Dicho de otra forma, se trata de superar fronteras disciplinares para ingresar en una para-antropología reflexiva. con los diversos sistemas y modos de vida orgánica. Una antropología reflexiva según Ghasarian (2007) objetiva realizar una crítica a las formas vernáculas de la etnografía. Ya una para-antropología no sólo se interesaría por lo que se ha llamado de relación entre humanos y no humanos o también de más-que-humanos sino un sistema relacional y comunicacional amplio entre seres que cooperan y operan -dentro de un vitalismo- que se vinculan en un diagrama inmanente. También una para-antropología coloca los límites de estudios antropológicos y abre la posibilidad a estudios que van más allá de lo disciplinar. Entendemos que la inmanencia se vincula a la conexión, ya el diagrama a un plano en sentido geométrico. «Ya no se trata de la afirmación de una substancia única, se trata del despliegue de un plan común de inmanencia» (Deleuze, 2013, p. 149). Pienso que esta

provocación spinoziana podemos establecer sistemas de valores singulares que puedan ser relacionales, atendiendo al mundo propio de los lenguajes, entendiendo estos como afectos, la creación de vidas que se comunican y construyen su mundo. Asimismo, estamos expectantes de posibilidades asertivas entre la atracción de seres. En ese sentido la afección se realiza y se corresponde con diferentes modos de ser y de percibir el mundo. Claro está que aquí viene el asunto de la velocidad que destaca Spinoza dentro de un plano de inmanencia, ni todos los seres se mueven llevados por los mismos extractos, deseos y contingencias espacio-temporales. El cuerpo entonces se definiría a partir del movimiento, por una cinética y no por una forma o por funciones. Desde esta clave es que se codifican las metáforas geográficas de la longitud y la latitud, para mostrar los diferentes ritmos del movimiento incluyendo la lentitud y el reposo.

Lo relevante del movimiento es su demostración, como decían los eleáticos «el movimiento se demuestra andando» (Zenón de Elea 490/485a.C - 430 a.C), y precisamente desde esa inquietud, la movilidad desafía un único conocimiento aparejado al dualismo; o en otro sentido, a los modos extensión y pensamiento; en otras palabras, lo que se encuentra anclado en el mundo propio de un organismo. La etología es una clave en este sentido para acceder a un tipo de comunicación a partir del estudio de las composiciones de relaciones o de poderes de cosas diferentes. Ahora bien, la composición es un acierto, no un secuestro ni una captura, opera por atracción entre seres diferentes que se afectan buscando utilidades que le son propias a su ser. No obstante, esa asociación es un desafío en términos espacio-temporales.

#### **4. Composiciones y cuerpos**

El tornarse lo que uno es, según el dictado de Píndaro, y que subtitula el *Ecce Homo*, la obra póstuma de Nietzsche (2003), se realiza en medio de composiciones, de atracciones, relaciones y afecciones entre diferentes seres en contexto de necesidades universales y dentro de un plan de inmanencia. Los hábitos se instalan por las rutinas que buscan los seres animales y humanos; como analiza Uexküll (1933), son facilitadores para los mundos propios, pero éstos existen y se mantienen en el tiempo (categoría arbitraria para un pensamiento multi-especies) por la potencia relacional que converge en el vitalismo. El tornarse lo que uno es, es una construc-

ción, no un mecanismo sobrepuerto desde una interioridad como lo puede ser la versión socrática del conocer.

La cuestión fundamental del movimiento se explica en la conversación que Spinoza inicia problematizando «¿qué es un cuerpo?», y cómo se relacionan los cuerpos entre sí. Un cuerpo atiende a una importante variedad de situaciones abstractas, tamaños, formas perceptivas, organizaciones. Si bien el cuerpo comporta una infinidad de partículas no constituye para Spinoza una substancia, al igual que el pensamiento, es un modo.

El cuerpo es reconocido a través del movimiento en instancias que detallan aspectos relativos a la velocidad, la lentitud y también el reposo – o la in-movilidad del movimiento. Todos estos aspectos no son secuencias definidas, ellos son elementos no formados. También el cuerpo se reconoce por la intensidad que imprime. El primer aspecto es cinético, el segundo dinámico. (Deleuze, 2013, p. 150). Deleuze (2013) explora categorías del campo geográfico que referencia en su estudio a partir de usos de lenguaje propios de la Edad Media europea. Ellas refieren a la longitud y la latitud. La longitud es la cinética de los cuerpos en cuanto la latitud es la potencia de ellos, su intensidad, su fuerza de existir, el poder de afectar y ser afectado.

El cuerpo como modo actúa de forma individual, así como el pensamiento, -el otro modo-; ambos poseen dimensiones propias, y no se definen por funciones, formas, u órganos. Es lo que no comprende Niels Stensen cuando acusa a Spinoza de promover una «religión de los cuerpos» y no de las almas, que en consecuencia lleva a reducir el amor al prójimo a «acciones necesarias para la conservación del individuo y la propagación de la especie» (Spinoza 2007, p. 260). Del mismo modo que a Stensen, Spinoza responde a G.H. Schuller (p.236) frente a la descalificación y la acusación, argumentando sobre las limitaciones del conocimiento humano, también expuestas en la proposición 7 de la segunda parte de la Ética: «(...) el poder de entender del alma, se extiende solo a las cosas que contienen en sí esta idea del cuerpo o que de la misma se siguen. Pero esta idea del cuerpo no implica ni expresa ningún otro atributo de Dios fuera de la extensión y del pensamiento» (Spinoza 2007, p. 238 ).

La molestia de Spinoza se expresa con mayor contundencia con los «teologastros», aquellos pastores que apelan a la mentira y a la distorsión de los argumentos teológicos. Así como no distinguen lo que proviene del campo teológico y del filosófico. A pesar de ello, Enrique Oldenburg, trata

de convencer a Spinoza que publique sus obras más allá de su aguzada cautela. (2007, p. 40).

## 5. Conatus y etología

Tal vez lo que los teologastros ocultaban o no deseaban comprender era el significado del *conatus*, su potencia de vida más allá del primado de una salvación individual. En la otra perspectiva, la ética se constituye como una verdadera etología, ella compromete un amplio programa basado en relaciones que incluyen diferentes tipos de vida y singularidades llevando en consideración la noción de afección<sup>225</sup>. El territorio común de la afectación es el interés común. Esa afección que posee un vínculo importante con lo útil, también propicia ser un ser mejor ya que me vincula a otros seres, a la propia naturaleza dentro de un plan inmanente. En lugar, por consiguiente, de evitar la muerte, y esa pretendida salvación del alma que sería otra forma de muerte, Spinoza reflexiona que persistir en la vida es una forma de resistencia colectiva, de perfeccionarnos colectivamente a lo largo de la vida. El *conatus* como percepción y deseo de continuidad es la definición de un categórico vitalismo que enfrenta la especie humana inmersa en la naturaleza tal como Spinoza la comprende. En este sentido, dice Deleuze (2013) que el vínculo no se establece por género ni por especie sino a partir de una etología, una composición de cuerpos que definen con más claridad que la ética es una cuestión etológica.

## 6. Nietzsche y Spinoza: como alguien se torna lo que es

Puede insinuarse que conocer el cuerpo favorece una importante salida de las pasiones tristes

---

225 «Pero si el hombre se encuentra en medio de individuos constituidos de tal modo que concuerdan con la naturaleza, por ese mismo hecho, su poder de acción será aumentado y fortalecido. Pero si él, por el contrario, se encuentra entre ellos, y ellos no concuerdan con la naturaleza, no será una gran alteración de sí mismo y él podrá adaptarse a ellos. Todo hombre existe por derecho soberano de la Naturaleza. En consecuencia, por el derecho soberano de la Naturaleza, todo hombre realiza los actos que resultan de la necesidad de su naturaleza. Y, en consecuencia, por el derecho soberano de la Naturaleza todo hombre juzga lo que es bueno y lo que es malo, velar por su utilidad según su manera de vivir, se esfuerza en conservar lo que ama, y de destruir aquello que él odia» (Spinoza (2022) *De la droite manière de vivre*, cap. VII, p. 23, trad. J.-G. Pratt, Paris: Allia; traducción castellana nuestra).

Nietzsche (2003) en un pasaje de la obra póstuma *Ecce Homo O como alguien se torna lo que es* desarrolla la noción del «nuevo fisiólogo», en otras palabras, de cómo utilizar el cuerpo como una expresión de conocimiento. Spinoza por otro lado traería un relevante asunto sobre la inmanencia de los cuerpos (no apenas humanos), y un perturbador cuestionamiento para el dualismo cuerpo/alma, y la subordinación en términos trascendentales del cuerpo en relación al alma. Spinoza preguntaría, por tanto: ¿cuánto puede un cuerpo? Dice Nietzsche que el nuevo fisiólogo es aquel que trae lucidez en los momentos de debilidad, decadencia y enfermedad. Ambos pensadores participan de la crítica a un cierto humanismo que alimenta la lástima o la pena de los otros, o de buscar refugiarse en el resentimiento. Este tipo de crítica se configura como un recurso del propio vitalismo para desnudar la naturalización de los valores cristianos basados en la muerte: sufrimiento, culpa, resentimiento, lástima, y de cierta forma de entender la compasión y la esperanza. A esto Spinoza va llamar de pasiones tristes. Por el contrario, la persistencia de la vida constituye un camino para perfeccionarse, de cierto modo, el camino para tornarse uno mismo, como una expresión radical de la singularidad, según el dictado de Píndaro que refiere Nietzsche: como un destino, y contrario a la noción socrática del «conócte a ti mismo». Poder, potencia, perspectiva para Nietzsche van en aquella línea de raciocinio.

## 7. El nuevo método

Spinoza concibe un método que desenmascara los asuntos moralistas. Ese nuevo método se asienta sobre la base del vitalismo, de nuevas composiciones. La paradoja es que esas composiciones desafían otras construcciones (se salen de ellas y las descomponen), como lo son: la gravedad acusatoria, la culpabilidad, la lastima y el resentimiento, que alientan los teologastros. Hay un desvío importante en su obra para hablar de Dios, de la naturaleza y de la religión. Él lo hace desde una concepción ética, fuera de la moral. Robando las ideas estéticas de Nietzsche diríamos que recurre a lo bueno que existe en la levedad, en la alegría y amabilidad que ella irradia. Si en Nietzsche, se trata de ir «más allá del bien y del mal»<sup>226</sup>, en Spinoza el

---

226 Podría pensarse que la crítica de Spinoza al humanismo consiste en ir contra la especie o desinteresarse de ella. Spinoza evidencia todo lo contrario cuando insta a la búsqueda de virtudes como a la justicia, la discreción y el respeto por los ausentes (Cfr. Deleuze, 2013; 2008, p. 32-34)

«afuera» está más allá del hombre como centro, de su construcción antropológica civilizatoria, pero sin deslindar la potencia que conecta a los humanos por medio de la expresión que envuelve el *conatus*.

## **Referencias bibliográficas**

- Deleuze, Gilles (2008). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, Gilles (2013). *Spinoza: filosofía práctica*. Buenos Aires: Tusquets.
- Ghasarian, Christian (2008). *De la etnografía a la antropología reflexiva. Nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Nietzsche, Friedrich (2003). *Ecce homo. Como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Spinoza, Baruch (2007). *Epistolario*. Buenos Aires: Colihue.
- Spinoza, Benedictus de (2010). Ética. Ed. bilingüe latín/portugués. Belo Horizonte: Autêntica.

---

La crítica de Spinoza reside en la forma que se utilizaron ciertos valores para favorecer los poderes políticos y religiosos contemporáneos, tergiversando su significado. Es entendible entonces que Spinoza haya iniciado el proyecto de una nueva Ética y de nuevos tratados político – religiosos.

Ahora bien, ¿cuál es la importancia de mantener la naturaleza de la especie humana? Se trata, en primer lugar, de que los humanos podamos conservar nuestro ser: en eso radica la felicidad; segundo, que la virtud esté vinculada a desear, eso es lo más útil, y en tercer lugar, que quién se entrega a la muerte se opone a su propia naturaleza, que es persistir en la vida. No obstante, no se trata solo de sobrevivir sino de mejorar, perfeccionarse. Esa perfección se consigue fuera de sí mismo, en la composición, ya que, si dos individuos totalmente de la misma naturaleza se unen entre sí, componen un individuo dos veces más poderoso que si estuviesen separados. Nada es más útil al hombre que el hombre; los hombres, nada pueden desear que valga más para la conservación de su ser, que todos estén de acuerdo en todas las cosas, de modo que las mentes y los cuerpos compongan una mente y un cuerpo. (Cfr. Spinoza, 2022, p. 40)

Spinoza, Benedictus de (2014). *Obra completa IV. Compêndio de gramática da língua hebraica*. São Paulo: Perspectiva.  
Spinoza, Benedictus de (2022). *De la droite manière de vivre*. Paris: Allia.

Uexküll, Jakob von (1933). *Dos animais e dos homens. Digressões pelos seus próprios mundos. Doutrina do significado*. Lisboa: Livros do Brasil.  
Verdú, Mateus (2020). «Deleuze, Espinoza e nós: acerca do Tratado da Etologia». *Linha Mestra*, 41, pp. 280-288. doi: <https://doi.org/10.34112/1980-9026a2020n41p280-288>.



## XVIII Coloquio **Internacional Spinoza**

# Spinoza: democracia, despotismo y memoria

Sebastián Torres  
Bautista Alberione Schiavi  
Agostina Aldana Griguol  
Yamil Román González Bustos  
Camila Rocío Torres  
Pilar Zárate  
Cristina Póleman  
Marcela Rosales  
Emanuel Carlos Baldacci  
Ramiro Gentile  
Daniel Santos Da Silva  
Nicolás Lona Kleinert  
Carlos Mauricio Ferolla  
Esteban Domínguez  
Luis César Guimaraes Oliva  
Pablo Pires Ferreira  
Fernando Alfón  
Rodrigo Miguel Benvenuto  
Francisco Cardozo  
Natalia Romé  
Carolina Re  
Francisco Ferraz  
Natalia Sabater  
Ricardo Polidoro Mendes  
Alex Lib  
Antonio Miguel  
Dana Ibarrola Colman  
Boris Papez  
Ericka Marie Itokazu  
Diego Tatíán  
Guillermo Ricca  
José Parrota  
Ezequiel Detez  
Mariana De Gainza  
Hector Cartín  
José Basini

El XIX Coloquio Internacional Spinoza, realizado en Villa Giardino del 2 al 6 de diciembre de 2024, propició un espacio de encuentro, discusión y debate entre intelectuales, investigadores y estudiantes de Argentina, Brasil, Colombia, Chile, Venezuela y Costa Rica. Reunió un conjunto heterogéneo de lecturas de la obra de Spinoza y una reflexión activa sobre sus efectos teóricos en el abordaje de nuestra realidad social, política y cultural.

El libro *Spinoza: democracia, despotismo, memoria* recoge y proyecta esas discusiones como una invitación a leer a una figura central para el pensamiento filosófico moderno, como lo fue Spinoza. Al hacerlo desde los márgenes geográficos y teóricos construidos durante varios años a través de un espacio de encuentro entre disciplinas diversas y campos del saber en América Latina, los textos habilitan mojones de reflexión en torno del derecho, la política, la epistemología, la ética, la ontología, la estética y la religión. Su publicación busca ampliar el acceso a los debates que se desarrollaron durante los días del Coloquio, contribuyendo a la consolidación de un spinozismo latinoamericano entendido como un proyecto teórico abierto y en curso, en diálogo con otras tradiciones globales de estudio.



ISBN 978-987-688-641-3



9 789876 886413



Universidad Nacional de  
**Río Cuarto** | Secretaría  
Académica