

Spinoza

Decimosegundo Coloquio



Valentín Brodsky
Gisel Farga
Gonzalo Gutiérrez Urquijo
Agustina Viñas
(comps.)

Spinoza

Decimosegundo Coloquio

"Spinoza y los otros"

Valentin Brodsky,
Gisel Farga,
Gonzalo Gutiérrez Urquijo,
Agustina Viñas,
(comps.)

Spinoza, decimosegundo coloquio : Spinoza y los otros / Cecilia Abdo Ferez ... [et al.] ; compilado por Valentín Brodsky ... [et al.]. - 1a ed . - Córdoba : Universidad Nacional de Córdoba, 2017.

Libro digital, Book app for Android

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-950-33-1381-7

1. Ética. I. Abdo Ferez, Cecilia II. Brodsky, Valentín , comp.

CDD 170



Imagen de tapa: Albert Eckhout, *Mulher tapuia*, 1641. Óleo sobre tela, 272 x 165 cm. Museo Nacional de Dinamarca, Colecciones Etnográficas.

Diseño y diagramación: Gonzalo Gutiérrez Urquijo

Este libro ha sido producido en el marco del proyecto SeCyT-UNC 2016-2018: "Spinozismo contemporáneo. Ontología, realismo, democracia"

Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-SA 4.0)



Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

Adaptar — remezclar, transformar y crear a partir del material

Para cualquier propósito, incluso comercialmente

El licenciante no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:

Atribución — Usted debe darle crédito a esta obra de manera adecuada, proporcionando un enlace a la licencia, e indicando si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo del licenciante.

CompartirIgual — Si usted mezcla, transforma o crea nuevo material a partir de esta obra, usted podrá distribuir su contribución siempre que utilice la misma licencia que la obra original.

No hay restricciones adicionales — Usted no puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Índice

Primer Trayecto: Spinoza y los otros

Aliter Hobbesius. Spinoza e il suo “altro” <i>Stefano Visentin</i>	8
Cuerpo-Alteridad: del “vestigio” en Spinoza a la “huella” en Derrida <i>Mariela Oliva Ríos</i>	19
E os outros? Narcisismo em Freud e Spinoza <i>Leon Farhi Neto</i>	28
Los otros de Spinoza <i>Eylem Canaslan</i>	37
(De)construyendo el muro <i>Marcela Rosales</i>	44

Segundo Trayecto: Spinoza y Deleuze

Gilles Deleuze, Spinoza e a passagem do infinito ao finito: a essência do modo <i>Evandro Pereira da Silva</i>	52
Deleuze e Espinosa: Plano de Imanência, Campo Transcendental e Singularidade Impessoal <i>Bárbara Lucchesi Ramacciotti</i>	60
Algo se refleja y no es tu sombra: La pintura en la filosofía de Spinoza <i>Lucia Gambetta</i>	68
Problematizando las emociones entre Davidson y Deleuze/Guattari <i>Cristina Pósléman</i>	74
Matrices vitalistas <i>Gonzalo Gutiérrez Urquijo</i>	81
Gilles Deleuze, por un spinozismo radical <i>Arturo Aliaga Caravajal</i>	89

Tercer Trayecto: Los afectos

Prestigio, afectividad y efectividad en política <i>Sergio Rojas Peralta</i>	99
La naturaleza de los afectos. Una lectura a partir de la libídine <i>Ana Leila Jabase</i>	107
León Hebreo y Spinoza: el amor, lo otro y lo mismo <i>Lucía Gerszenzon</i>	117
El amor intelectual en la práctica sociológica. Heterodoxias <i>Alejandra Meriles</i>	126

Cuarto Trayecto: El problema de la subjetividad

Fernand Deligny, Spinoza e “o homem-que-nós-somos” <i>Mauricio Rocha y Marlon Miguel</i>	136
La «común naturaleza». Sobre Vico y Spinoza <i>Riccardo Caporali</i>	143
La autoconservación en el TRE de B. Spinoza <i>Eduardo Álvarez Mosquera</i>	151
O conceito de indivíduo em Espinosa e suas consequências para a prática do psicólogo em instituições <i>Luíz Renato Paquiela Givigi</i>	157
La contribución de Spinoza a un debate actual: ¿hay una voluntad libre? <i>Miriam van Reijen</i>	165

Quinto Trayecto: Política y actualidad

Coyunturas críticas <i>Mariana Gainza</i>	173
Spinoza y Schmitt: en torno a la forma y lo informe <i>Cecilia Abdo Ferez</i>	181
Ódio de classe e retrocesso político-jurídico <i>Alexandre Pinto Mendes</i>	191

La linea dura de Spinoza sobre el nacionalismo democrático <i>Wim Klever</i>	198
Spinoza, o obstáculo do anacronismo e a pesquisa jurídica no Brasil <i>Joao Mauricio Martins de Abreu</i>	216

Sexto Trayecto: Varia

¿Qué significa entender? Spinoza ante Nietzsche <i>Raúl E. de Pablos Escalante</i>	224
La araña en su red: Spinoza en la obra de Nietzsche <i>Gonzalo Ricci Cernadas</i>	232
Política Radical: breve comunicação entre Espinosa e Winstanley <i>Felipe Jardim</i>	240
A clássica problemática acerca da Razão e Fé na filosofia de Spinoza <i>José Soares das Chagas</i>	248
Deus e Natureza: sobre a função das proposições iniciais (5-8) da <i>Ética</i> I de Spinoza à luz da <i>Breve Tratado</i> . <i>Felipe Andrade</i>	258

Primer Trayecto

Spinoza y los otros

Indeterminada y abierta, la expresión “Spinoza y los otros” que convocó al **XIIº Coloquio Internacional Spinoza** a la vez invierte y radicaliza el motivo “Spinoza y nosotros” del Coloquio 2014 en Río de Janeiro –que invitaba a una exploración de la actualidad del spinozismo en relación a los grandes problemas del mundo contemporáneo, así como también a una indagación de su fecundidad para pensar con él la singularidad del presente latinoamericano. ¿Quiénes son los “otros” de Spinoza? ¿Cuál es el lugar de lo extraño y lo exótico en la filosofía de la inmanencia? ¿Es posible pensar la diferencia como avatar de lo común? ¿Somos acaso nosotros mismos esos otros? Spinoza y nosotros / Spinoza y los otros se nos presentan así como términos en conjunción para la continuidad de una investigación colectiva.

Diego Tatián

Aliter Hobbesius. Spinoza e il suo “altro”

Stefano Visentin

1. Quale modernità?

La storiografia filosofica della prima modernità si è soffermata a lungo e con diverse modalità sulla coppia Hobbes-Spinoza, contrapponendo il pensiero politico dei due autori attraverso una molteplicità di interpretazioni: Spinoza liberale vs Hobbes assolutista¹, Spinoza democratico vs Hobbes anti-democratico², Hobbes fondatore della scienza politica moderna vs Spinoza “altermoderno”, secondo un duplice tracciato che da un lato vede il filosofo inglese dare avvio alle vicende storiche del potere statale –la linea Hobbes-Rousseau-Hegel– mentre quello olandese inserirsi nella linea “selvaggia” (la via della potenza sociale) inaugurata da Machiavelli e proseguita da Marx (Negri)³. Il mio intervento si colloca all'interno di quest'ultimo percorso, cercando però di problematizzare uno schema che nella riflessione negriana appare un po' troppo rigido, per mostrare invece da un lato come i due filosofi condividano un piano di riflessione comune, e dall'altro come Spinoza “lavori” all'interno dello spazio teorico hobbesiano per distinguersene attraverso quella che proporrei di definire una critica immanente, ovvero una operazione di graduale presa di distanza che, tuttavia, è piuttosto un'opera di emendazione che non una netta separazione. In questa direzione mi sembra vada anche una osservazione di Etienne Balibar, in un saggio del 1992⁴, secondo la quale Spinoza non scrisse mai un “anti-Hobbes”, benché in tutte le sue opere abbia sviluppato delle critiche determinate alla filosofia hobbesiana: ecco, questo aspetto della “determinazione” delle critiche a Hobbes è significativo dell'operazione spinoziana che vorrei cercare di mettere a fuoco. Spero, così facendo, di poter portare alla luce alcuni aspetti del metodo con cui il pensatore di Amsterdam si confronta con l'alterità, o per meglio dire con la “sua” alterità –potremmo dire: con ciò che gli è a un tempo molto vicino, ma anche che appare in ultima istanza incompatibile con il suo progetto filosofico-politico.

Per quanto riguarda il primo punto, ovvero lo spazio comune che i due filosofi condividono (e sulla base del quale è anche possibile misurare la loro distanza), credo si possa facilmente individuarlo nell'apertura –un vero e proprio squarcio– prodotta nell'universo tardo-medievale dall'opera di Machiavelli. La rottura di Machiavelli con l'universo delle categorie etiche, politiche e antropologiche del suo tempo è nota: al principio dei “luoghi naturali” di ogni realtà vivente, e dunque anche degli esseri umani, Machiavelli contrappone l'autonomia del desiderio e il suo carattere disordinante⁵; alla gerarchia degli ordini la radicale uguaglianza tra gli individui⁶; alla ricerca della

concordia da parte del pensiero politico umanista la dissimetria produttiva del conflitto tra le parti della città⁷. Tanto Hobbes quanto Spinoza si muovono all'interno di questo orizzonte, nel quale la politica è innervata dal carattere ineliminabile dell'attività desiderante umana, che trascina con sé una problematica radicalmente nuova: dal desiderio infatti deriva, ci dice ancora Machiavelli, una “mala contentezza” che è possibile ritrovare terminologicamente nel *discontent* hobbesiano⁸ (e, per altri versi, anche nella *tristitia* spinoziana). L'emergenza di un mondo disordinato, nel quale la ragione –tanto individuale, quanto collettiva– è spesso costretta a soccombere alle passioni, ovvero a porsi al loro servizio, dove le istanze di legittimazione tradizionali vengono sottoposte a critiche devastanti, e dove le spinte emancipatrici rischiano sempre di capovolgersi nel loro contrario, è dunque il testimone che Machiavelli consegna a Hobbes e a Spinoza; si potrebbe dire che la “maledizione” alla quale soggiace l'opera machiavelliana venga ereditata anche dai due filosofi, che però reagiranno sul piano esistenziale con modalità differenti: l'inglese (trovandosi peraltro in un paese assai più turbolento) prima fuggendo all'estero, e poi cercando la protezione di Carlo II Stuart; l'olandese ritirandosi in uno spazio sempre meno “visibile”, per trovare nell'anonimato la propria difesa, nella convinzione che sia possibile godere di un certo grado di libertà anche in una piccola stanza presa in affitto.

2. Hobbes in Olanda: una breve ricostruzione

Sappiamo che i due filosofi conoscevano almeno in parte l'uno l'opera dell'altro. Di Hobbes rimane famoso l'aneddoto biografico, secondo il quale, dopo aver letto il *Trattato teologico-politico*, avrebbe affermato “*I durst not write so boldly* (Io non avrei osato scrivere così audacemente)”⁹; di Spinoza abbiamo due citazioni in cui compare il nome di Hobbes, oltre a numerose riflessioni nei due scritti politici che dialogano implicitamente con l'opera dell'inglese. Nella biblioteca di Spinoza era presente il *De cive*, e molto probabilmente egli aveva letto anche il *Leviatano*, tradotto in olandese nel 1667 dal suo conoscente Abraham van Berkel¹⁰. Inoltre va sottolineato che l'opera di Hobbes aveva avuto una ricezione in terra olandese molto particolare, per certi versi analoga a quella di Machiavelli¹¹. Da un lato, infatti, nell'ambiente universitario i due autori erano stati spesso accomunati in un unico attacco virulento da parte degli studiosi appartenenti alla tradizione politica aristotelica recuperata dal calvinismo; dall'altro invece, al di fuori delle università, si levavano voci di apprezzamento del pensiero hobbesiano, ad esempio quella del medico cartesiano Lambert van Velthuysen (1622-1685), che nella sua *Epistolica dissertatiode Principiis Justi, et Decori, continens Apologia pro tractatu clarissimi Hobbaei De Cive*¹², cerca di armonizzare l'antropologia hobbesiana con la dottrina cristiana attraverso la distinzione tra il piano della rivelazione e quello

delle leggi naturali, che sono sì create da Dio, ma sulla base di un principio di trasformazione dinamica della natura umana, nella quale la libertà gioca un ruolo decisivo. Più radicale è la posizione di Adriaan Koerbagh (1633-1669), studioso di diritto e di medicina e amico di Spinoza, che nell'opera intitolata *Een ligt schijnende in Duystere Plaatsen* (Una luce che brilla in luoghi oscuri, 1668)¹³ oppone al progetto di dominio teologico-politico la costruzione razionale del patto sociale messa in atto da Hobbes, che permette ai governanti e ai sudditi di non subire l'influenza perniciosa delle autorità religiose. Infine i fratelli Johan (1622-60) e Pieter (1618-1685) De la Court¹⁴, considerati i principali teorici del repubblicanesimo olandese seicentesco (citati da Spinoza nel *Trattato politico*, cap. VIII, § 31¹⁵), nelle *Consideratien van Staat* (1660), il loro scritto più sistematico, delineano una sintesi antropologica secondo la quale gli uomini nello stato di natura seguono il loro nudo interesse, e nel farlo sono mossi più dalle passioni che non dalla ragione; e concludono affermando che questo “è stato dimostrato in maniera più ampia e più chiara da Thomas Hobbes nel *De cive*”, il quale ci insegna che “nello stato naturale l'uomo è un lupo per l'altro uomo (*homo homini lupus in statu naturali*)”¹⁶.

La presenza di Hobbes –in particolare del *De cive*– nel dibattito politico olandese dalla parte dei sostenitori degli Stati Generali conferma così quella peculiare convergenza tra assolutismo e repubblicanesimo che Catherine Secrétan ha definito “una figura dell'emancipazione”¹⁷ della prima modernità. In questo contesto di un uso partigiano, anche se talvolta “ammorbidito” nelle sue posizioni più radicali, della teoria politica hobbesiana, si colloca anche la lettura di Spinoza, per il quale dunque gli scritti del filosofo inglese costituiscono un'arma da scagliare contro i pregiudizi e l'autorità dei teologi, in nome di un'organizzazione sociale e politica che tragga la sua legittimazione dalla natura umana, piuttosto che da una fittizia trascendenza divina.

3. Un diritto “*sartum tectum*”

Dei due passi dell'opera spinoziana in cui è citato il nome di Hobbes, quello presente nella lettera a Jarig Jelles del 4 giugno 1674 è senza dubbio il più commentato¹⁸. La ragione è ovvia, dal momento che qui Spinoza risponde proprio a una domanda esplicita sulla differenza tra la sua politica e quella del filosofo inglese. Di questa risposta è importante innanzitutto sottolineare come la differenza che Spinoza evidenzia si colloca in una cornice comune, che è quella del diritto naturale: un diritto naturale segnato per entrambi da un desiderio privo di vincoli etici o razionali, che si muove in uno spazio aperto e tendenzialmente conflittuale, o quantomeno disordinato¹⁹ (in realtà Hobbes definisce il diritto naturale attraverso un riferimento alla “*recta ratio*”, ma si tratta di altra cosa rispetto a una concezione sostanzialista della razionalità: la “*retta ragione*” hobbesiana, infatti, altro non è se non uno strumento ad uso

delle passioni²⁰). A partire da questo piano di condivisione Spinoza misura la differenza tra la propria riflessione politica e quella hobbesiana, fondandola sul fatto che il rapporto tra diritto civile e diritto naturale assume nell'opera di ciascuno un carattere peculiare e irriducibile. Non si tratta di contrapporre la compresenza spinoziana di diritto naturale e diritto civile alla loro reciproca esclusione in Hobbes; in Hobbes infatti il diritto di natura continua a essere presente nello stato civile, se non altro nella forma del diritto all'autoconservazione, cioè come elemento di resistenza (non giuridificabile) al potere sovrano. Invece in Spinoza il modo in cui il diritto naturale si mantiene anche dopo la costruzione della comunità politica svolge un ruolo del tutto diverso. Il testo della lettera recita: “*Ego naturale ius semper sartum tectum conservo*”, un'affermazione di cui Augusto Illuminati ha proposto una bella interpretazione: *sartum* è infatti il participio passato del verbo *sarcio*, che significa “rammendare”, “riparare”; Spinoza quindi concepisce il diritto naturale non come un bene da conservare integro, come se si trattasse di un'essenza originaria e intangibile dell'individuo, bensì come un elemento dinamico sul quale occorre sempre intervenire, allo scopo di renderlo efficace in qualsiasi congiuntura politica²¹.

Per comprendere la ragione per cui Spinoza mantiene il diritto naturale anche nello stato civile, è necessario rivolgersi alla prima citazione di Hobbes (prima, si intende, in ordine cronologico), molto meno commentata dagli studiosi, che si trova in una nota al capitolo XVI del *Trattato teologico-politico*. Dopo aver costruito una società politica democratica attraverso il trasferimento pattizio delle potenze individuali²², Spinoza evidenzia subito i limiti reali di un potere così istituito, che sono definiti dalla capacità (dalla *potentia*) di chi governa di ottenere l'approvazione dei sudditi; per questo che il miglior governo è quello detenuto da molti uomini, poiché “è [...] pressoché impossibile che la maggioranza di una singola assemblea, specialmente se numerosa, convenga in un'unica assurdità”²³. E tuttavia Spinoza vuole sgombrare ogni dubbio intorno al fatto che un *imperium absolutum* – che cioè non prevede forme codificate dal diritto di controllo del potere sovrano (ad esempio il dualismo monarca-Parlamento sostenuto dai repubblicani inglesi, o il governo misto apprezzato dai calvinisti olandesi) –, ancorché democratico, non produca degli schiavi, anziché dei sudditi: “Ma forse qualcuno penserà che in tal modo noi rendiamo schiavi i sudditi”²⁴. Prima però di continuare la lettura del testo spinoziano è necessario volgersi ad Hobbes.

4. Libertà e schiavitù, ragione e paura

Infatti il passo seguente del *Trattato* spinoziano riprende quasi testualmente il cap. 7, § 4 del *De cive*: “Alcuni ritengono necessario che vi sia in qualche luogo, nello Stato (*commonwealth*), un potere sovrano; ma dicono che, se esso

spettasse ad un solo uomo o consiglio, ne deriverebbe che tutti i cittadini sarebbero degli schiavi (*slaves*)”²⁵. Hobbes risponde negando che la soluzione possa essere quella di introdurre una forma mista di stato (“una forma di Stato mista delle tre specie dette, ma diversa da ciascuna di esse”²⁶), poiché attraverso di essa, anche se potesse esistere (e Hobbes non lo pensa), “non si sarebbe con ciò promossa affatto la libertà dei cittadini. Infatti, finché re, magnati e popolo consentono fra di loro, la soggezione dei singoli cittadini è tanto grande da non potere essere maggiore”²⁷. Per comprendere come Hobbes definisca la differenza tra suddito e schiavo, occorre passare al cap. IX, § 9: “Che io sappia, nessuno scrittore ha mai spiegato che cos'è la libertà e cosa la schiavitù”. Segue la famosa definizione di libertà come “assenza di impedimenti al moto”, da cui il filosofo inglese conclude che “in questo senso, sono liberi tutti gli schiavi e i sudditi che non si trovano in catene o in carcere”²⁸. A questa definizione di libertà naturale, però, il testo aggiunge subito dopo quella di libertà civile:

La libertà civile consiste in questo, che nessun suddito, figlio di famiglia o schiavo, sia impedito dalle pene prescritte dallo Stato, dal padre o dal signore [...], di fare ed usare tutto ciò che è necessario per difendere la vita e la salute. Perciò non vedo di cosa possa lamentarsi uno schiavo, per essere privo della libertà; a meno che non sia una sventura l'essere trattenuti dal nuocersi²⁹.

Da cui Hobbes conclude, alla fine del paragrafo: “La differenza fra un libero cittadino e uno schiavo consiste in questo, che il LIBERO serve solo lo Stato, lo SCHIAVO anche un concittadino. Ogni altra libertà è esenzione dalle leggi dello Stato, ed è riservata a chi ha il potere”³⁰.

Come osserverà Hobbes con una chiarezza ancora maggiore nel *Leviatano*, l'uomo è libero non soltanto quando usa il suo potere per seguire i dettami della ragione, ma anche quando è mosso ad agire da una passione, come ad esempio la paura: per questo “Paura e libertà sono compatibili”³¹, dal momento che la paura altro non è se non un impedimento interno, una passione che limita il potere di un individuo, ma non la sua volontà. Enfatizzando il carattere autodistruttivo della libertà naturale, Hobbes istituisce così la possibilità di una libertà civile che, se da un lato si contrappone all'ideale repubblicano di libertà come autogoverno o come limitazione del governo monarchico, dall'altro può trovare luogo –nel senso materiale di uno spazio fisico di movimento– anche (soprattutto) nello Stato governato da un sovrano assoluto. La libertà del suddito non è qualitativamente diversa da quella di chi vive nello stato di natura; la differenza è piuttosto quantitativa, nel senso che la libertà naturale, infinita in linea di principio, è in realtà costantemente limitata e minacciata di fatto, mentre la libertà del suddito è senz'altro limitata, ma tali limiti sono sempre riconoscibili, poiché sono quelli imposti dalla legge del sovrano, alla istituzione della quale i sudditi, mossi da una “paura comune”, hanno

acconsentito. Il libero consenso di ciascun individuo alla genesi del potere sovrano produce pertanto una sorta di disciplinamento (che per certi aspetti è una forma di auto-disciplinamento)³², tale per cui la libertà naturale si rende da un lato conforme –ovvero, letteralmente, dotata della medesima forma– a quella di ogni altro individuo, e dall'altro compatibile con il potere assoluto del sovrano.

Se, a questo punto, torniamo al TTP, possiamo osservare come Spinoza continui il suo confronto con Hobbes, operando un graduale ma decisivo spostamento delle definizioni del filosofo inglese in una direzione nuova, a partire dalla distinzione tra schiavo e libero:

si ritiene che schiavo sia chi agisce secondo un ordine e libero chi si comporta a modo suo (*qui animo suo morem gerit*): ma ciò non è vero in assoluto, poiché in realtà colui che è a tal punto trascinato dal suo piacere (*a sua voluptate*) da non poter né vedere né fare ciò che gli è utile, costui è davvero uno schiavo, e libero è solo colui che vive con animo puro sotto la sola guida della ragione³³.

Questa distinzione ridisloca la definizione di libertà rispetto al dettato hobbesiano, misurandola non sul grado di indipendenza (perlopiù immaginaria) individuale rispetto al mondo esterno, bensì sulla capacità di cui ciascuno dispone di incontrarsi con questo mondo secondo un criterio di razionalità. Si tratta cioè di modificare gradualmente il modo di pensare la libertà, passando da un'immagine dell'uomo come soggetto dotato di una libertà originaria che deve essere salvaguardata per quanto è possibile (o parzialmente ceduta per poterne conservare una parte), a un'altra che invece ne sottolinea il carattere plastico e in continua trasformazione, e che quindi invita a valutarla sulla base degli effetti che l'azione umana produce. Infatti, scrive ancora Spinoza, "l'azione a seguito di un ordine, ovvero per obbedienza, certo toglie in qualche modo la libertà, ma non rende immediatamente schiavi, mentre è il movente dell'azione (*actionis ratio*) a farlo"³⁴.

Proprio a partire dall'individuazione della causa dell'agire libero nella *potentia ratiocinandi*, Spinoza può assegnare alla libertà un carattere collettivo, che supera l'individualismo metodologico hobbesiano; infatti, poiché una potenza comune e condivisa è sempre maggiore di una potenza individuale e isolata, la libertà di cui ciascuno può godere all'intero di una collettività ordinata è sempre maggiore di quella di cui egli dispone da solo; cosicché

in una società politica (*in Republica et imperio*) nella quale il bene dell'intero popolo – e non quello di chi comanda – è legge suprema, colui che obbedisce in tutto alla sovrana potestà non deve essere definito schiavo e inutile a se stesso, ma suddito; è perciò massimamente libera quella repubblica, le cui leggi sono fondate sulla sana ragione³⁵.

La libertà dipende quindi dal grado di armonizzazione dei diritti individuali

nella costituzione di un diritto collettivo piuttosto che dalla maggiore o minore persistenza del diritto di ciascuno, quindi da una logica (del) comune piuttosto che dallo sforzo di un uomo isolato nella sua autoreferenzialità³⁶. In tal senso la compatibilità tra libertà dei sudditi/cittadini e il potere dei governanti poggia su basi profondamente diverse da quelle presentate nell'opera hobbesiana, come dimostra proprio la nota 33, in cui compare il riferimento al filosofo inglese:

In qualunque città (*civitate*) un uomo sia, egli può essere libero. Infatti l'uomo è certamente libero nella misura in cui è guidato dalla ragione. Ma la ragione persuade indubbiamente alla pace (N.B. diversamente la pensa Hobbes), e questa, d'altra parte, non può essere raggiunta ove non si conservino inviolati i diritti comuni della città (*civitatis*)³⁷.

Il richiamo è alla prima legge di natura hobbesiana, che nel *De cive* è così definita: “La prima e fondamentale legge di natura è che si deve cercare la pace, quando la si può avere, e quando non si può, si devono cercare aiuti per la guerra”³⁸. Poiché le leggi di natura sono dettami della retta ragione, ne segue che per Hobbes è la ragione stessa a consigliare di attrezzarsi per la guerra, nei casi in cui non sia possibile ottenere la pace. Ad un primo sguardo la critica di Spinoza sembra incomprensibile, dal momento che anch'egli concepisce lo stato di natura come uno spazio e un tempo pericoloso, dove gli individui temono per la loro sicurezza, e di conseguenza risulterebbe necessario che la ragione consigliasse loro di armarsi e di stringere alleanze; il fatto che Spinoza non consideri plausibile tale opzione non nasce quindi da una visione idilliaca dello stato naturale, bensì dalla convinzione dell'irrazionalità di un simile dettame. Mentre per Hobbes la razionalità assume una valenza universale solo nella misura in cui è ‘garantita’ dal potere sovrano³⁹, per Spinoza invece la ragione è una costruzione immanente alla collettività e della comunicazione transindividuale, e dunque risulta potenziata dalla vita in comune e dalla produzione di diritti condivisi; di conseguenza soltanto una passione (dettata magari dalla cattiva immaginazione di un individualismo solipsistico) potrà spingere l'uomo ad armarsi. Questo ovviamente non significa che ciò non accada, ma soltanto che si tratta di una reazione passionale alla paura e alla insicurezza, e non di una decisione razionale. Per tale motivo secondo Spinoza la paura non può mai essere pienamente compatibile con la libertà, poiché essa produce sempre (anche quando funziona come strumento di coesione sociale) un decremento di potenza –e dunque di razionalità e di libertà– nell'individuo. Pertanto il passaggio dalla libertà naturale a quella civile in Spinoza non si attua, come in Hobbes, attraverso una rideterminazione quantitativa della medesima libertà –che passa attraverso la cesura del patto e la ricomposizione successiva nello stato civile–, bensì ne richiede una trasformazione qualitativa, che procede attraverso un lento rimodellamento dei rapporti umani e delle

passioni e delle immaginazioni della collettività: una libertà anch'essa da conservare “*sarta tecta*”, cioè costantemente rammendata ed emendata.

5. Conclusioni

Nel crogiolo della lotta politica olandese del XVII secolo, il riferimento ad Hobbes riveste un ruolo importante nella lotta dei pensatori repubblicani contro la fazione calvinista filo-orangista, come strumento per fondare una sovranità assoluta degli Stati Generali tendenzialmente democratica e tollerante. Anche il *Trattato teologico-politico* assume l'orizzonte antropologico e politico tratteggiato dal filosofo inglese, e tuttavia “lavora” al suo interno, con interventi determinati e spesso impliciti, per modificarne alcuni assunti che egli ritiene inaccettabili. Al tentativo hobbesiano di salvaguardare la libertà naturale disciplinandola attraverso l'istituzione di un potere sovrano assoluto, Spinoza oppone una concezione dinamica che non cerca la strenua difesa di una presunta libertà umana immutabile, bensì la trasformazione/liberazione degli individui attraverso un processo di emancipazione collettivo. L'istituzione di un consenso che “paralizza” la libertà viene sostituita dal tentativo costituente di organizzare il movimento di una libertà “necessaria” (in quanto la variazione è iscritta nel *conatus* dell'uomo) che apre la via al potenziamento della vita umana all'interno di una moltitudine ordinata.

Per questa ragione Spinoza nella lettera a Jelles prende le distanze dal dispositivo costruito da Hobbes per istituire attraverso una consensualità silenziosa (perfezionata nel meccanismo di autorizzazione del cap. 16 del *Leviatano*⁴⁰) quel “dio mortale” che congela le libertà individuali nel presente atemporale di una pace come tempo residuale rispetto alla guerra⁴¹; una pace definita nel TP come “*solitudo*”⁴² per la sua forza inerziale, che impedisce qualsiasi mutamento nei rapporti tra i cittadini e i governanti. Quello che invece cerca Spinoza, attraverso la dinamicizzazione di tali rapporti, è la costruzione di una “misura”⁴³ capace di riconoscere le variazioni interne alla moltitudine assorbendone le tensioni e i conflitti in una cornice di leggi e diritti comuni, e di una comune libertà. In questo senso si può dire che, nel rapporto con il “suo” altro, Spinoza compie un'operazione di “mobilitazione” dei concetti (una mobilitazione che, mi arrischio a dire, senza poterlo dimostrare, è il senso più profondo del *mos geometricum* dell'*Etica* come processo di autoemendazione del sapere), arrischiata ma aperta a una trasformazione produttiva della conoscenza e, con essa, delle forme di vita; l'audacia che era mancata ad Hobbes, la troviamo così dispiegata coraggiosamente nelle pagine del filosofo olandese.

Notas

- ¹ Si veda *pars pro toto* Lewis S. Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Boston, Beacon Press, 1958, pp. 182-5.
- ² Ad esempio Steven B. Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, New Haven and London, Yale University Press, 1997, pp. 126 ss.
- ³ Una contrapposizione presente non soltanto nel testo che Negri dedica a Spinoza, ovvero *L'Anomalia selvaggia* (Milano, Feltrinelli, 1981), ma anche nel successivo *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Carnago, SugarCO, 1992.
- ⁴ Balibar, "L'institution de la vérité. Hobbes et Spinoza", in Daniela Bostrenghi (a cura di), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, Napoli, Bibliopolis, 1992, pp. 3-22; citazione da p. 15.
- ⁵ "La natura ha creati gli uomini in modo, che possono desiderare ogni cosa, e non possono conseguire ogni cosa" (Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, libro I, cap. 37, in Id., *Tutte le opere*, Firenze, Sansoni, 1971, p. 119).
- ⁶ "Tutti gli uomini, avendo avuto uno medesimo principio, sono ugualmente antichi, e de la natura sono stati fatti ad uno modo" (Machiavelli, *Istorie Fiorentine*, libro III, cap. 13, in Id. *Tutte le opere*, cit., p. 701).
- ⁷ "In ogni città si trovano questi dua umori diversi; e nasce da questo, che il popolo desidera non essere comandato né oppresso da' grandi, e li grandi desiderano comandare e opprimere il popolo" (Machiavelli, *Il principe*, cap. IX, in Id., *Tutte le opere*, cit., p. 271).
- ⁸ Così Gianfranco Borrelli, *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Napoli, Cronopio, 2009, cap. II, pp. 65 ss.
- ⁹ Cfr. Edwin Curley, "I durst not write so boldly', or How to read Hobbes' theological-political treatise", in *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, cit., pp. 497-593.
- ¹⁰ Cfr. Michiel Wielema, "Abraham van Berkel's Translations as Contributions to the Dutch Radical Enlightenment", in Sonja Lavaert and Winfried Schröder (eds.), *The Dutch Legacy: Radical Thinkers of the 17th Century and the Enlightenment*, Leiden-Boston, Brill, in corso di pubblicazione.
- ¹¹ Si vedano Catherine Secrétan, "La réception de Hobbes aux Pays-Bas au XVIIème siècle", *Studia Spinozana* 3 (1987), pp. 27-46; Wiep Van Bunge, *From Stevin to Spinoza. An Essay on Philosophy in the Seventeenth-Century Dutch Republic*, Leiden, Brill, 2001.
- ¹² Amstelodami, apud Ludovicum Elzevirum, 1651.
- ¹³ 't Amsterdam, Gedrukt voor de Schrijver, 1668 (traduzione in inglese: *A Light Shining in Dark Places*, Leiden, Brill, 2011).
- ¹⁴ Sui fratelli De la Court si veda il volume di Arthur Weststeijn, *Commercial Republicanism in the Dutch Golden Age. The Political Thought of Johan and Pieter De la Court*, Leiden-Boston, Brill, 2012; più specificamente sul loro pensiero politico cfr. Stefano Visentin, *Between Machiavelli and Hobbes. The Republican Ideology of Johan and Pieter De la Court*, in Lavaert and Schröder (eds.), *The Dutch Legacy*, cit.
- ¹⁵ "In effetti il valore dei re emerge di più nella guerra che in pace, e coloro i quali vogliono regnare da soli debbono fare il massimo sforzo per avere dei sudditi poveri; per tacere delle altre cose a suo tempo osservate dall'autorevolissimo (*prudētissimus*) olandese Van Hove" (Baruch Spinoza, *Tractatus politicus*, ed. it. a cura di Paolo Cristofolini, Pisa, Ets, 1999, p. 185; da qui in poi citato come TP).
- ¹⁶ De la Court, *Consideratien van Staat, ofte Polityke Weeg-schaal*, Amsterdam: Jacob Volckersz, 1661, p. 22.
- ¹⁷ Catherine Secrétan, "La démocratie absolue, ou la défi politique des lumières radicales", in

ed. Secretan, Tristan Dragon, Laurent Bove (eds.), *Qu'est-ce que les Lumières "radicales"?* *Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, pp. 343-354.

¹⁸ “Per quanto concerne la politica, la differenza tra Hobbes e me, di cui chiedi, consiste in questo: il lascio il diritto naturale sempre nella sua integrità e sostengo che in una città il potere sovrano ha più diritto sul suddito solo nella misura in cui ha più potere di esso. E questo ha sempre luogo nello stato di natura” (Lettera a Jelles del 2 giugno 1674, tr. it. in Spinoza, *Opere*, a cura di Filippo Mignini e Omero Proietti, Milano, Mondadori, 2007, p. 1420).

¹⁹ Hobbes, *De cive*, cap. 1, § 9: “Ciascuno per diritto naturale giudica se i mezzi a cui ricorre o le azioni che sta per compiere siano o no necessari alla conservazione della sua vita o delle sue membra” (tr. it. a cura di Tito Magri, Roma, Editori Riuniti, 1992, p. 85; da qui in poi citato come DC). Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cap. XVI: “Tra gli uomini, quindi [...], colui che non conosce ancora la ragione, o che non ha acquisito l'abito della virtù, vive per supremo diritto secondo le leggi della sola appetizione, tanto quanto colui che dirige la propria vita seguendo le leggi della ragione” (tr. it. a cura di Pina Totaro, Napoli Bibliopolis, 2007, p. 373; da qui in poi citato come TTP).

²⁰ “Per retta ragione nello stato naturale degli uomini non intendo, come molti fanno, una facoltà infallibile, ma l'atto di ragionare, cioè il ragionamento, proprio di ciascuno e vero, riguardo quelle proprie azioni che possono tornare a vantaggio o a danno degli altri uomini” (DC, cap. 2, § 2, nota, p. 90).

²¹ Augusto Illuminati, *Spinoza disobbediente*, in Riccardo Caporali, Vittorio Morfino, Stefano Visentin (a cura di), *Spinoza: individuo e moltitudine*, Cesena, Il ponte vecchio, 2007, pp. 203-13.

²² “Il diritto di una tale società si chiama democrazia, la quale quindi si definisce assemblea universale degli uomini e detiene collegialmente il sommo diritto a tutto ciò che può” (TTP, p. 381).

²³ TTP, p. 383.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ DC, p. 146. Qui come più avanti ho modificato la traduzione, traducendo *slave* con “schiavo” anziché con “servo” per conformità con la traduzione del TTP e con il significato del termine nel dibattito dell'epoca.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Ivi, p. 147. Sulla critica del *De cive* alle forme miste di governo cfr. Quentin Skinner, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 104 ss.

²⁸ DC, p. 163.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Ivi, p. 164.

³¹ *Leviathan, or The Matter, Forme and Power od a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill*, cap. XXI, § 3 (tr. it. a cura di Raffaella Santi, Milano, Bompiani, 2001, p. 345; da qui in poi citato com e L).

³² Sul Leviatano come ad un tempo “corpo disciplinato” e “corpo disciplinante” si veda Mario Piccinini, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in Giuseppe Duso (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 1999, pp. 123-141, in particolare p. 137.

³³ TTP, cap. XVI, p. 383.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Ivi, pp. 383-5.

³⁶ Così la proposizione 73 di *Etica IV* recita che “L'uomo che è guidato da ragione è più libero

nello Stato (*in civitate*), dove vive secondo un decreto comune, che nella solitudine, dove obbedisce soltanto a sé stesso (*ubi sibi soli obtemperat*)” (tr. it. a cura di Emilia Giancotti, Roma, Editori Riuniti, 1988, p. 483. Sul nesso tra questo passo e il concetto di libertà espresso TTP si veda Stefano Visentin, *La communis libertas nel Tractatus theologico-politicus*, in Daniela Bostrenghi et als. (a cura di), *Spinoza. La potenza del comune*, Hildeseim, Olms Verlag, 2012, pp. 151-64.

³⁷ TTP, p. 385 (traduzione modificata).

³⁸ DC, cap. 2, § 2, p. 90.

³⁹ Sempre nel DC, cap. II, § 1, nota, Hobbes scrive: “fuori dallo Stato [...] non si può distinguere la retta ragione dalla falsa, se non paragonandola alla propria” (p. 90).

⁴⁰ L, pp. 265-73 (“Persone, autori e cose personificate”).

⁴¹ L, cap. 13, § 8, p. 207: “La natura della guerra non consiste nel combattimento effettivo, ma nella disposizione verso di esso che sia conosciuta e in cui, durante tutto il tempo, non si dia assicurazione del contrario. Ogni altro tempo è pace”.

⁴² TP, cap. 5, § 4, p. 83: “Una città la cui pace dipenda dall'inerzia dei sudditi, che si lasciano condurre come pecore per imparare soltanto a servire, piuttosto che città potrà chiamarsi deserto (*solitudo*)”.

⁴³ Va ricordato che nella lettera a Jelles Spinoza afferma proprio che il diritto dei governanti si fonda sulla “*mensuram potestatis*”, ovvero sulla misura di potere con la quale essi oltrepassano il potere dei sudditi.

Cuerpo-Alteridad: del “vestigio” en Spinoza a la “huella” en Derrida

Mariela Oliva

“El sí-mismo creador se creó para sí el apreciar y el despreciar,
se creó para sí el placer y el dolor. El cuerpo creador se creó
para sí el espíritu como una mano de su voluntad.”
Nietzsche, *Así habló Zaratustra*

Hacer filosofía (hoy) es adentrarse en un laberinto donde inevitablemente no existe más la referencia a un dios o un semidios, o quizá se presenta como espectro y permanece en su ausencia el inevitable acto de pensar con otro(s), entre otro(s). Así quiero pensar el cuerpo y su implicación como registro de alteridad, de ser-en y con el otro, a través de estos dos acontecimientos que ha dado el quehacer filosófico, Spinoza y Derrida, vestigio y huella. Refiero por acontecimiento a eso perturbador que dirá Žižek es ya el gesto de algo traumático, de algo que reconfigura el presente, que sucede sin causa aparente, como de la nada, “el efecto que parece exceder sus causas”¹. Dos hombres de origen judío que se distancian en la temporalidad y epocalidad (siglo XVII y siglo XX), pero que nos han heredado trazas de esto humano que somos para habitar las miradas, los silencios, los vínculos y permitirnos con ello, reflexionar la actualidad de nuestros dilemas éticos y políticos, porque sí, aunque lugar común, somos y nos hacemos *humanos demasiado humanos*, en el lugar y el habitar de ese *de-venir* a la existencia que es ya la promesa que sopesa nuestro *por-venir*.

Si en Spinoza el vestigio se constituye como capacidad de afección y por tanto necesaria inclusión del otro y en Derrida la huella no es más que aquello posible, las marcas que en su ausencia permiten la significación de lo que en su vacío acontece, me pregunto si es posible dar cuenta no sólo de la distancia entre ambos pensamientos sino la posible cercanía, es decir que en su trazo exista un gesto común al tiempo que se piensa la exclusión o inclusión del otro en su diferencia y alteridad. ¿Hay algo que en su acontecimiento existencial, su inversión y escritura les acerque en tal noción?

La inversión ética que establece Spinoza en su obra y específicamente en su ya célebre escolio a la prop. IX de la tercera parte de la *Ética*², remite al deseo que nos constituye como singularidades y a la composición de subjetividad(es) resultado de un proceso intensivo que se expresa en nuestra existencia en la duración y cuyo sentido es la problematización de uno mismo en relación al

otro. Dicha problematización o condición de estar conduce necesariamente a aquello que se desconoce del cuerpo y por lo tanto de la *mens* o alma, es decir remite tanto a las composiciones/descomposiciones con los otros como al conocimiento que se alcance de la vida afectiva, en dicho proceso cuyo esfuerzo da cuenta de la capacidad de cada cosa de perseverar en la naturaleza la noción de vestigio es fundamental para comprender la vida práctica.

En Derrida, la huella no es ni perceptible ni imperceptible, su lógica es la de la desaparición y a partir de ella es posible la *differance-diferenzia*, ¿qué implica esta lógica en términos de cuerpo-alteridad? Tal como lo desarrolla en sus textos, no se trata de pasar de un logocentrismo a un grafocentrismo, pero sí alejarse al menos de la representación de la comunidad que el logocentrismo ha gestado.

La alteridad Spinoza

En mi texto *La inmanencia del deseo*³ donde propongo la lectura de la subjetividad en Spinoza bajo tres estados o movimientos expresivos, a saber la tensión en la inmediatez, la intensidad en la duración y el vínculo en la multitud o colectividad, sostengo que en su propuesta ética el filósofo holandés, además de deificar la propia experiencia afectiva hace de ella el proyecto en sí de éste modo de ser, de esta modificación que nos determina. Es decir, aspira a la presencia de una subjetividad cuya composición luminosa se transforma y se expresa en el gozo de la existencia a través del entendimiento colectivo, desde esa perspectiva es que se juega la noción de vestigio como la necesaria inclusión del otro en tanto signo y reenvío, cuya materialidad constituye la realización de mi potencia.

Esta claro que para el pensamiento de Spinoza todo conocimiento ha de estar al servicio o subordinado a nuestra realización ética, de ahí la beatitud o Amor intelectual de Dios, por lo que la adecuación de nuestras ideas no sólo transita por una realidad cognitiva sino que ésta es ya la expresión y materialización del deseo que me constituye. Esto significa que el deseo es anterior a la idea, es decir que el conocimiento es un proceso de emancipación que se expresa en ese territorio inmanente que es el cuerpo, por lo que nuestro derecho a la existencia en términos de singularidades se expresa en dicho conocimiento sensible y su implicación actual es nuestra vía para la libertad.

En el libro dos de la *Ética* Spinoza aclarará desde un principio este sentido e iniciará su teoría del conocimiento definiendo el cuerpo y estableciendo 5 axiomas que otorgarán el juego geométrico de las proposiciones que le seguirán. De dichos axiomas recupero el IV y V que remiten a los Postulados posteriores de su física general.

IV. Tenemos conciencia de que un cuerpo es afectado de muchas maneras.

V. No percibimos ni tenemos conciencia de ninguna cosa singular más que los cuerpos y

los modos de pensar.

Dos cuestiones importantes quedan establecidas bajo estos dos axiomas y que darán lugar a las proposiciones 11 y 13 del mismo libro; uno que el cuerpo es afectado de muchas maneras y dos que el hecho de tener conciencia no implica conocimiento alguno, lo que significa que la mente es la idea del cuerpo y no otra cosa distinta a él y siendo este modo singular una cosa entre cosas, remite al hecho de que este modo finito se encuentra determinado por ser parte de la Naturaleza infinita y que tal conciencia no implica el conocimiento adecuado del cuerpo, sino tan sólo que el cuerpo existe tal como lo sentimos⁴, y agregará que no podremos entender distintamente la naturaleza de la mente humana, es decir la producción de sus ideas, si no se conoce primero de manera adecuada la naturaleza del cuerpo⁵. En tanto modos, la capacidad o aptitud para ser afectado y afectar de múltiples maneras da cuenta no sólo de nuestra capacidad de pensar y producir ideas sino de padecer y actuar, decir que nadie hasta ahora ha podido determinar la potencia del cuerpo, es correspondiente a decir que tampoco lo sabemos del alma.

El poder de autoafirmación del modo finito humano pasa por la capacidad de la razón de formar un concepto claro de las pasiones y esto va implícito en el hecho de que el alma humana es producto de la reflexión del cuerpo, así como de las afecciones del mismo. Así, cuando Spinoza en el desarrollo de los cuerpos compuestos y por tanto de las cosas singulares en tanto individuos, dice que un individuo compuesto puede ser afectado de muchas maneras conservando su naturaleza⁶ postulará lo siguiente:

IV. El cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos cuerpos, y es como si éstos lo regenerasen continuamente.

V. Cuando una parte fluida del cuerpo humano es determinada por un cuerpo externo a chocar frecuentemente con otra parte blanda, altera la superficie de ésta y le imprime una suerte de vestigios del cuerpo externo que la impulsa⁷.

Siguiendo estos dos postulados significa que al ser y devenir vida, existencia y afirmación en la duración somos maneras de ser, partes entre partes, modos finitos, resultado de múltiples encuentros que constituyen nuestra experiencia física y mental. Bajo la correspondencia psicofísica que establece Spinoza entre los eventos mentales y corporales, los cuerpos y sus ideas correspondientes trazan las modificaciones del modo singular, es decir las impresiones que son huellas o vestigios en el propio cuerpo se encuentran bajo la dinámica de constantes encuentros o desencuentros, *ocursuss*, donde las afecciones serán esas imágenes que envuelven los afectos y nos permiten mantenernos y perseverar en la existencia, es decir que las relaciones de los cuerpos constituyen simultáneamente su forma y su esfuerzo por mantenerse en la existencia. No hay cuerpos sin actividad constituyente, puesto que existen en

tanto que afectan y son afectados, así conocer un cuerpo es siempre conocer una determinada práctica corporal, esto es la relación entre estar afectado y afectar define el espacio de inscripción de prácticas corporales que los cuerpos están llamados a ejercer en tanto fábrica e ingenio⁸.

En este sentido la noción de vestigio, huella o traza implica esta capacidad de los cuerpos de afectar y ser afectados, entonces tales huellas son a su vez huellas afectivas, acá opera el desplazamiento del deseo, esto es el primer género de conocimiento, la imaginación. Nuestro padecer o actuar, nuestra delimitación bajo los límites de la finitud que somos se expresan en tales imágenes y estas serán la fuerza para la posible realización de nuestro entendimiento, el agenciamiento (entiendo capacidad de acción), es posible por dichos registros imaginarios. Las afecciones son primero imágenes y del cuerpo sabemos lo que no es, pero tal determinación es condición de la impronta de los otros cuerpos exteriores, presencia de la otredad y de la necesaria unión y utilidad que aumenta o disminuye nuestra capacidad de actuar. La noción de vestigio es ya también construcción de ideas inadecuadas, de memoria, por lo que tiene un lugar central en la teoría de la imaginación y en lo general respecto a su rol en lo teológico-político. Spinoza será claro al decir que nosotros no erramos por ello, sino que tenemos tan sólo idea de los efectos pero desconocemos las causas, es decir producimos ideas incompletas, parciales y que las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más propiamente nuestro cuerpo y no la naturaleza de los cuerpos exteriores, nuestra producción de pasiones muestra así nuestra propia condición más que un conocimiento propio o de los otros, pero sin ello sería imposible pretender un conocimiento y menos aún la vivencia y experiencia de nuestra aptitud afectiva, así como la utilidad de las relaciones que nos determinan. Nuestra fuerza de existir y ser causa adecuada de nuestros afectos, esto es de actuar, se da porque soy en tanto cuerpo y soy en tanto otro. “El cuerpo humano puede padecer muchas mutaciones, sin dejar por ello de retener las impresiones o huellas de los objetos, y, por consiguiente, las imágenes mismas de las cosas...”⁹. Es aquí donde los afectos en tanto transiciones o pasajes aumentan o disminuyen mi potencia de actuar, por lo tanto la expresión de nuestra perfección o realidad como modos en la existencia va estar determinada por los vínculos que me permitan mantenerme en la existencia, constituirme y esforzarme por satisfacer mi potencia.

Los vestigios no son origen, ni mero recuerdo del pasado, son las huellas que darán lugar en su constante transformación a mi habitar la poética de la libertad, que es ya en acto el rasgo afectivo con otro y es donde se juega esa verdad de la pasión que hace posible la pasión de la verdad¹⁰, resonancia de una composición reflejo de la creatividad o plasticidad de mi existencia. El sentido entonces, está dado en las relaciones y composiciones, en las huellas y en las modificaciones, por lo que no hay un *cogito*, no soy yo quien piensa sino la cosa

piensa en mí¹¹. Hace falta por ello la razón que en su construcción común conduzca tal experiencia, tal vivencia al ámbito del conocimiento que tendrá que ser dar cuenta del error y por tanto transformar las pasiones en afectos donde el otro es en su singularidad la posibilidad de mi eventual libertad. Requiero de los otros para comprender esa tensión en la inmediatez, esa escucha de la intensidad en la duración y el vínculo en la multitud, puesto que ningún afecto puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de la idea de una afección del cuerpo contraria a la afección que padecemos y más fuerte que ella¹², y puesto que tenemos la capacidad de ordenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del entendimiento¹³, habremos de buscar entonces aquellos vínculos y afectos que me sean útiles pero ya desde un proceso de adecuación que permita satisfacer nuestra potencia afectiva, ahí daré cuenta que no hay nada más útil para el hombre que el hombre mismo, reconocer la alteridad y singularidad es asunto imbricado donde el ego céntrico-centrado, de cierta manera se desdibuja.

Podríamos decir que para la ética spinoziana, la alteridad no es exclusión del otro, sino ser en otro no de manera externa sino inclusivamente. Un modo se mantiene en la existencia, se conserva y persevera por la comunicación constante con otro-s, es decir andamos con los vestigios del cuerpo o los cuerpos de otro, por lo que yo estoy en otro y otro esta en mí. Se traza la interioridad inmanente,

Esta interioridad verdadera no implica el exilio de toda acción de los cuerpos exteriores y la expulsión de las imágenes. Una huella no es obligatoriamente la señal de una intrusión, de una alienación. Cuando llevan a las ideas adecuadas, las huellas y las imágenes son, al contrario, expresiones de una fuerza y no de una esclavitud de la imaginación¹⁴.

En dicha fuerza radica la afirmación de la vida y el amor a la existencia que reivindica Spinoza, es decir afirmar o decir sí es ser en y con los otros, tal es la condición misma de la inmanencia en su ontología, ser parte y modificación de la potencia absoluta que es Dios o la Naturaleza.

Será en el registro inmanente de la alteridad-interioridad donde el conjunto de *conatus* que somos, de ingenios y cuerpos, desde los cuales podemos comprender y vivir los límites de la existencia, una especie no sólo de eternidad sino también de estética del otro existente en acto y me refiero a estética en el sentido de una experiencia de lo sensible como acto en cuya creatividad se teje la trama no sólo de nuestra vida afectiva sino de la vida en su infinito, de ahí los remedios para la libertad que plasma en el libro V de la *Ética*. Deseamos el entendimiento y a los otros, desde ahí nos autodeterminamos, sin autodeterminación no hay para el holandés condiciones posibles para lo común, de ahí la sabiduría del vestigio.

La alteridad Derrida

Derrida discute con la escritura de toda una tradición filosófica y concretamente la *differenzia* constituye el acontecer deconstructivo. En su trabajo de la huella entendida desde su obra la *Gramatología*, pasando por *La Diseminación* y en general a lo largo de toda su escritura, la huella en Derrida implica un origen tachado, un sistema de inscripciones, la huella es:

Marca que señala que los significados de un significante sólo pueden emerger en su relación con otros significante y que todos los signos llevan consigo los “rastros” de otros signos, que, por lo demás, están ausentes y presentes a la vez: ausentes en tanto no están ahí, pero presentes en tanto dejan un “rastro”, una huella en el proceso de significación¹⁵.

Derrida apunta a lo largo de todo su recorrido filosófico a los indecibles desde los márgenes del propio texto de la metafísica, en sus principios de identidad y ser que coincide plena y totalmente consigo mismos, donde la oposición sería ese no ser externo, un ser sin fisuras que esta siempre presente a sí mismo, es decir disloca la escucha de los supuestos significados de las categorías que la filosofía ha engendrado, para mostrar desde dentro de ella misma sus fisuras, es decir las grietas que la resquebrajan, la quiebran y no porque esto sea un método crítico, sino una estrategia de lectura y escritura que en su desvío se encuentra inscrito el cauce mismo de la temporalidad metafísica y del lenguaje. Hay en la huella la posibilidad del sentido que siempre escapa, que difiere, “La huella es la *differenzia*” que indica la aporía entre lo empírico puro y la formalidad del idealismo trascendental, la huella “no sólo es la desaparición del origen”, no participa de las oposiciones y por tanto “no depende de ninguna plenitud sensible, audible o visible, fónica o gráfica. Es por el contrario, su condición”¹⁶. Es decir, no hay origen ni representación posible. Ser-traza lleva inscrito la suspensión, la interrupción que constituye la propia escritura, incluso la psique misma como escritura, la huella como “...aquello que no se deja resumir en la simplicidad de un presente”¹⁷. Al preguntarse ¿por qué la huella? Derrida plantea que la deconstrucción de la presencia pasa necesariamente por la deconstrucción de la conciencia, esto es por la no reductibilidad de la noción de huella, puesto que la presencia-ausencia de la huella, “lleva en sí los problemas de la letra y del espíritu, del cuerpo y del alma y de todos los problemas cuya afinidad primitiva hemos recordado”¹⁸, será entonces donde establezca también su entendimiento de la “Archi-escritura” como escritura en general, “...como forma de inscripción en general que la metafísica reprime justamente porque va en pos de un sueño de presencia plena, ya sea la del sujeto presente para sí mismo o la del objeto presente físicamente y sin mediaciones de esquemas conceptuales”¹⁹. Será en este sentido

que objetará al propio Spinoza su planteamiento del entendimiento como el modo infinito inmediato de la sustancia, incluyendolo en la lógica, para él hasta Hegel, de una teología del concepto absoluto del logos²⁰.

En alusión a su texto *La difunta ceniza*, Derrida resume su reflexión sobre la huella y apunta a su vez al juego que ésta tiene con la Alteridad como irreductible, como infinitamente otra, la alteridad como ausencia, pues no hay ética sin ausencia, sin lo que queda abierto, en el por-venir.

De ahí esta suerte de “polílogo”, un número de voces indeterminadas a propósito de estos textos de ceniza, o sobre la ceniza, en el curso de los cuales yo intenté... o alguien intentó mostrar que las palabras que yo había privilegiado hasta aquí como: huella (trace), escritura, gramma... se encontraban, de hecho, mejor designadas por “ceniza”, por la siguiente razón: la ceniza es evidentemente una huella –en general se piensa, como primera figura de la huella, a aquella del paso, en el camino, en el encaminamiento, del paso que deja una marca (empreinte), una huella (trace), o un vestigio–; pero “ceniza” expresa mejor lo que quise decir con la palabra huella (trace), a saber, algo que resta sin restar. Que no está presente ni ausente; que se destruye a él mismo, a sí mismo, que se consume totalmente, que es un resto sin resto. Es decir, algo que no es. ... ¡La ceniza no es! eso significa que ella testimonia sin testimoniar. Si se puede decir así, ella testimonia la desaparición del testimonio. Testimonia la desaparición de la memoria. ... La ceniza es la destrucción de la memoria; es un olvido absolutamente radical, no solamente el olvido en el sentido de una filosofía de la conciencia, de una psicología de la conciencia, e incluso el olvido en la economía del inconsciente por represión. La represión no es el olvido. La represión vigila la memoria. La ceniza es una no-memoria absoluta, si se puede decir así...²¹

Estar vivo es estar al mismo tiempo abierto a la muerte, y esto es decir que estamos dislocados, hay amenaza y riesgo; desde la propuesta de Derrida habrá que pensar que toda vida en común esta atravesada por ausencias y hace falta pensar la alteridad desde la separación porque nosotros nunca somos nosotros mismos y el otro no es sino un irreductible.

Conclusiones

Intentaré concluir algo en espera de eso abierto que me deja esta reflexión en proceso, quizá el gesto común entre ambos autores sea su insistencia en la presencia-ausencia de la huella, en el reenvío y su irreductibilidad, pero principalmente en la necesidad del olvido y en la apuesta ética y política contra la idea de un sujeto pleno de conciencia y por tanto de una teología del Ser y su “alteridad”, en el caso de Spinoza a la trascendencia y en el caso de Derrida a la metafísica de la presencia. Sin embargo, es el problema de la temporalidad y el

lugar del infinito lo que los distancia, que aquello que para Spinoza es ya la composición del cuerpo en tanto vestigio de un flujo de sentido, sea para Derrida ruptura y dislocamiento en lo psíquico o en el texto como el cuerpo mismo de la escritura, la pérdida de las dicotomías, de las oposiciones, del deseo que no se completa.

Son infinitos los modos, las afecciones de la esencia que en la actualidad e inmanencia de la potencia se expresan, más son finitas las maneras de su actuar singular; serán los vestigios, aquellas afecciones que en sus pasiones sean posibles de ser transformadas en afectos, porque en su esfuerzo se va la existencia misma, porque en su entendimiento se alcanza la potencia del deseo, o porque en precisamente la huella el desgarró de nuestra imposible subjetividad, un ausente que se cuele, ahí donde nada es posible y cuya alteridad es eso, un acontecimiento, un desarraigo.

Quizá dar-me, dar-nos al encuentro de un gesto común, de una sincronía no sea más que el acto de una infidelidad, siguiendo la frase de Derrida, nunca se deja de traicionar la singularidad del otro a quien se dirige, como si se tratase del riesgo invisible en el contacto, y entonces “la actividad de los filósofos consiste en huir”²² a propósito de la manera en que piensan el acto de pensar.

Notas

¹ Zizek, Slavoj, *Acontecimiento*, traducción Raquel Vicedo, Editorial Sexto Piso, Madrid, España 2014, pág. 17.

² “Que nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos”. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción Vidal Peña, Editorial Tecnos, Madrid, 2007. En adelante citaré esta traducción.

³ Oliva Ríos, Mariela, *La inmanencia del deseo. Un estudio sobre la subjetividad ética y el amor a la existencia en Spinoza*, Colección Palabras Autónomas, Editorial Gedisa-Uacm, Ciudad de México, México, 2015.

⁴ Cfr.: E2P13Corolario.

⁵ *Ídem*, Escolio.

⁶ EII Lema VII.

⁷ EII Postulados.

⁸ Cfr.: Vinciguerra, Lorenzo, “Les corps affecte” en el artículo *Pour une physique des traces: Spinoza avant Derrida*, Université de Reims.

⁹ EIII Postulado II.

¹⁰ Cfr.: Vidal Peña, *Op.Cit.* Introducción.

¹¹ Ver: TBII, 16, &5 en Spinoza, *Tratado Breve*, traducción de Atilano Domínguez, Alianza editorial, Madrid, 1990.

¹² E IV Proposición 7, Corolario.

¹³ E V Proposición 10.

¹⁴ Jaquet, Chantal, *From I to Self: The recasting of interiority in Spinoza*, Artículo titulado “Del yo al sí: La refundición de la interioridad en Spinoza” traducido por Mathieu González y publicado en Revista Pensamiento Político, Edición #6, UDP, 2016.

¹⁵ Yébenes, Zenia, *Breve introducción al pensamiento de Derrida*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2008. Glosario.

¹⁶ Derrida, Jacques, *De la gramatología*, Traducción de O. Del Barco y C. Ceretti, Editorial Siglo XXI, México, 1998. Edición digital de Derrida en castellano, págs. 60-62.

¹⁷ *Ídem*, pág. 68.

¹⁸ Cfr. *Ídem*, págs. 71-72.

¹⁹ *Op.Cit.*: pág. 147.

²⁰ No entraré en esta importante polémica puesto que no se trata aún en el presente artículo de reflexionar sobre las omisiones, sino sobre los aspectos en común.

²¹ Derrida, Jacques, “Il n’y a pas le narcissisme” (autobiographies), en *Points de suspension*. Entretiens, Galilée, 1992.

²² Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Editorial Cactus, 2da. Edición, Buenos Aires, 2008, pág. 325.

E os outros? Narcisismo em Freud e Spinoza

Leon Farhi Neto

Para pensar a questão dos outros em Spinoza, nosso ponto de partida é o narcisismo em Freud. A noção de narcisismo ocorre em diversos textos de Freud, e a sua definição oscila bastante. O narcisismo não é exatamente um conceito bem-determinado. Então, será preciso forjar um conceito geral de narcisismo¹.

Em linhas gerais, ao narcisismo correspondem duas disposições psíquicas: o “*narcisismo primário*” e o “*narcisismo secundário*”². O *narcisismo primário* é uma espécie de narcisismo ontológico original. Ele corresponde a uma primeira experiência pré-individual de ser, em continuidade ininterrupta e afirmativa³. Não é o ser mesmo que é ontologicamente ilimitado, mas essa primeira experiência que o ser faz de si. O *narcisismo primário* seria a primeira disposição psíquica do si em sua experiência de ser, um *autoerotismo*, um amor de si, um afeto bem-distribuído de fruição de todo o corpo em cada uma de suas partes em si mesmas, sem privilégio de nenhuma⁴.

Mas o si vai apartar-se desse modo primário de ser, dessa fruição autoerótica, por meio de uma série de experiências, pelas quais passa o ser, experiências que Freud chama de *danos narcísicos*⁵. Na ontogênese do Eu, o feto e, depois, o recém-nascido⁶ e a criança experimentam, como uma série de *danos* à sua plenitude e felicidade originárias, as diversas *perdas corporais* pelas quais passam: o nascimento, o afastamento do seio materno, a defecação, as proibições, as perdas amorosas, a morte de pessoas queridas e a imagem da sua própria e inevitável *mortalidade*. O Eu psíquico, resultante desses danos narcísicos, é a consciência trágica de si, a consciência de que há um limite para a continuidade do ser do si, que separa o Eu dos outros⁷. O Eu é a consciência da finitude.

A consideração radical da morte como a verdade da existência nos coloca em uma disposição avessa à disposição originária do narcisismo, à qual damos o nome de disposição trágica. Essa disposição surge do reconhecimento de que há algo além do Eu, uma outra realidade, que permanece inflexível ao nosso desejo e separada dele, algo de outro a que, muito pelo contrário, como a uma lei de natureza, nosso ser se submete necessariamente.

Em seu traço trágico extremo, essa realidade insuperável é a necessidade do acontecimento da nossa própria morte⁸. Por isso, Freud considera o ponto nevrálgico do narcisismo a crença na “*imortalidade do Eu*”⁹. A todo instante, a

experiência da realidade nos ensina que nós vamos morrer. Mas isso não afeta o *si inconsciente*. O inconsciente não abandona a crença na imortalidade, e, de fato, nunca pode abandoná-la, pois o inconsciente não conhece a negação¹⁰. Quer dizer, a *disposição trágica* apenas se superpõe ao *narcisismo primário*, sem eliminá-lo.

O Eu surge do si junto com a ideia do outro e a demarcação mental entre o interior e o exterior. É por meio do outro que o si percebe a descontinuidade do seu ser. É por meio do outro que o si se torna a própria consciência dessa descontinuidade, se torna Eu. Confrontado ao outro, o *amor de si*, aquela primeira fruição indefinida do ser, torna-se amor do Eu, no qual o Eu é o sujeito e o objeto. Esse amor do Eu, que pressupõe o limite marcado do outro, é o *narcisismo secundário*.

*

Além da *disposição narcísica primária* (a experiência da plenitude de ser) e da *disposição trágica* (o reconhecimento da necessidade da finitude), o narcisismo secundário é uma terceira disposição psíquica, que chamamos de *disposição mágica*.

Quando a *disposição trágica* (a morte como realidade da vida) não se sustenta no Eu como verdade, o princípio de realidade, que é o alicerce próprio ao Eu, cede à fantasia. O fantástico vem encobrir a realidade trágica, protegendo o Eu daquilo que lhe é insuportável, impensável, inaceitável¹¹. Após experimentar a essência da alteridade, para negá-la, o Eu cria as fantasias que passam a dominá-lo: a crença no sobrenatural, as religiões, a megalomania, o racismo, o nacionalismo, o humanismo, a crença no progresso e na ciência. Assim, o fluxo *reativo* da fantasia penetra a realidade na forma de uma *disposição mágica*.

Essa *disposição psíquica mágica* não é um retorno ao narcisismo primário. Sob o princípio da realidade, o Eu não pode retornar à disposição narcísica primária, senão no sono sem sonhos ou com a sua própria destruição. Essa seria a dinâmica da pulsão de morte¹². Mas dessa pulsão de morte, o Eu se salva justamente pela intensidade do narcisismo, que desvia a pulsão de morte para fora do Eu, como agressividade, vontade de poder¹³, sadismo¹⁴.

Uma maneira de apreendermos a *disposição mágica* é o estudo dos povos primitivos. O narcisismo dos povos primitivos expressa-se no animismo, na magia e na onipotência das ideias. O que está em jogo, nos primitivos e virtualmente em cada um de nós, é a confusão que se estabelece entre as nossas imagens psíquicas e a realidade exterior, de tal modo que projetamos narcisicamente nossos desejos sobre a realidade. E enxergamos, pensamos e constituímos o nosso mundo a partir da fantasia que nos domina.

O primitivo narcisista em nós se caracteriza pela crença na onipotência de

suas ideias, e por uma atitude frente ao mundo que, no que diz respeito às relações entre a realidade e o pensamento, nos aparece como uma “superestimação” da imaginação. No seu modo de ser mágico, o primitivo narcisista acredita agir sobre a realidade, e ter o poder de transformá-la magicamente conforme o seu desejo, por meio de uma ação sobre as suas ideias, pela potência absoluta de seu pensamento.

Em nossa confiança desmedida na ciência e na tecnologia, em nosso desejo cego de conhecer, manipular e dominar a natureza, em nossa vontade de saber, ainda podemos perceber a atuação da nossa crença narcísica, primitiva e fantástica, na onipotência das ideias¹⁵. Nossa vontade de saber é a negação megalomaniaca da realidade trágica, a não-aceitação do minúsculo lugar que ocupamos na realidade da natureza.

*

Para resumir, em Freud, temos inicialmente a *disposição primária do narcisismo*, o amor de si, que é o afeto fundamental do simples ser em si, antes do choque de realidade que, com a formação do Eu, vai constituir a *disposição trágica*. Disposição trágica que, sendo insuportável, cede à reação da *disposição mágica* manifesta nas fantasias, na megalomania, na vontade de negação do outro, na confiança superestimada na onipotência dos desejos e das ideias.

Agora, passemos a Spinoza.

*

Spinoza oferece um retrato completo disso que chamamos de *disposição trágica* na parte IV da sua *Ética*. Para ele, nossa “força, a força pela qual perseveramos no existir, é limitada e infinitamente superada pela potência das causas externas” (e4p3; cf. também e4ax, e4p2). Quer dizer, nossa *disposição trágica* e necessária é resultante do jogo de potências entre, por um lado, um modo finito de ser que, tanto quanto pode (*quantum in se est*, e3p4), afirma sua existência e, por outro, a potência infinitamente superior da natureza restante, que, em certa medida, nega essa sua afirmação, estabelecendo os limites existenciais do modo finito.

Assim, para Spinoza, nossa limitação não é essencial, não é uma autolimitação, mas a finitude é uma determinação necessária da nossa existência no espaço-tempo. Nosso modo de existir “envolve uma negação” (e3p3s), mas essa negação da parte que somos é uma negação da nossa afirmação indefinida na existência (e3p8); negação que, apesar de ser exercida desde fora (e3p4), determina necessariamente nosso modo existencial de “ser finito” (e1p8s1)¹⁶.

A finitude é a determinação necessária da nossa existência num local e

num tempo (e5p29s). A determinação necessária de nosso modo de ser pelo *nexus* infinito de causas finitas (e1p28, e1p29) coincide exatamente, sem restos nem falhas, com a intensidade de nossa afirmação na existência, nosso perfeito desejo. Qualquer resto, qualquer falha, qualquer discrepância entre aquele *nexuse* nosso *conatus* implica imediatamente na nossa morte.

A morte nos espreita a todos. Independentemente de nossa natureza, de nossa virtude ou potência, ela fatalmente nos alcançará, em algum lugar, mais cedo ou mais tarde. E, com a nossa morte, acabarão as nossas lembranças, a nossa percepção de nós mesmos e do mundo, a nossa consciência, que é um efeito de nossa existência afetiva (e5p21).

O fim da vida que se segue à morte é uma verdade que não podemos negar, sem cairmos na ilusão e no delírio. Pelo contrário, no processo de constituição de nossa verdadeira liberdade, salvação ou suprema felicidade (e5p36s), nós precisamos reconhecer que não somos mais do que isso: uma parte finita da natureza.

A dificuldade que se impõe a partir do reconhecimento de nossa disposição trágica é a humildade (*humilitas*). Mas a humildade não surge em nós da consideração de uma ideia verdadeira positiva. O afeto da humildade só surge da consideração imaginária de nossa impotência ou fragilidade (e3defaf26). Essa consideração é imaginária, porque a impotência de nosso ser em si mesmo é, positivamente, um nada. Nossa impotência é somente a consideração que fazemos daquilo que desejaríamos ser, ou deveríamos ser, mas não somos, ou seja, da consideração de um Eu ideal, não atual. Na humildade, medimo-nos pelo que supomos nos faltar, não pelo que somos afirmativamente, não por nossa perfeição afirmativa, mas por nossa imperfeição imaginada.

Se imaginamos a nossa própria morte e a morte dos nossos amados, sob o afeto da humildade, na consideração não do que somos, mas do que desejaríamos ser, isto é, imortais, somos afetados de uma melancolia profunda, que precisa ser combatida. E, de fato, a combatemos, mas, em geral, pelo caminho reativo da soberbafantasia, por uma fantasia que não afirma a realidade, mas a nega. Em nossa humildade melancólica, apelamos para a ilusão de alguma espécie de imortalidade religiosa, e associamos a ela a ideia de nossa salvação, numa ideia imaginária e cativa do que significam a nossa felicidade e liberdade.

O religioso só permanece em sua existência humilde, porque a compensa com o delírio de uma vida além da morte corpo. A humildade pura, desacompanhada de soberba, é raríssima nos humanos (e3defaf29exp). Ao considerar-se imortal, o religioso está afetado de soberba (e3p26s). É um Eu que, movido pelo amor do Eu (*amore sui*, e3defaf28), faz de si uma imagem que despreza a realidade, no delírio do ilimitado.

A humildade e a soberba são os afetos que resultam da consideração imaginária da *disposição trágica*, tendencialmente melancólica, e da reação

fantasiosa a essa melancolia. A essa reatividade ilusória corresponde o que anteriormente caracterizamos como *disposição mágica*. O soberbo é o narcisista secundário que, depois de experimentar de modo imaginário, em sua humildade, a realidade trágica, recolhe-se e refugia-se numa imagem do Eu idealizada, mágica, que, então, torna-se vital para que ele possa suportar a sua existência, a ponto de ele passar a odiar tudo aquilo que se apresente como uma ameaça a essa imaginação. Esse ódio do narcisista a tudo que contraria a sua megalomania constitui o *ódio teológico* (TTP; Prefácio, §9).

É desta situação, desse impasse de uma existência presente melancólica, contrabalançada por uma instável esperança fantasiosa de uma imortalidade e de uma alegria futura, que precisamos nos afastar eticamente. A instabilidade dessa soberba da imortalidade decorre de que, para a maioria dos crentes, no fundo, ela é apenas uma esperança compensatória, jamais, uma segurança. Todo crente não megalomaníaco vive no temor de alcançar, no juízo final, ao invés da felicidade eterna, a condenação absoluta e de ser lançado ao fogo eterno.

Isso quanto ao narcisismo secundário. Mas, e o narcisismo primário, como ele aparece em Spinoza? Uma primeira marca do narcisismo primário aparece no afeto da *hilaritas*, a alegria que afeta o corpo na sua totalidade e igualmente em todas as suas partes (e3p11s, e4p42). Embora seja rara nos adultos (e4p44s), a *hilaritas* é o afeto próprio ao bebê. Na *hilaritas*, o bebê, uma vez satisfeitas as suas carências, que são poucas e básicas, goza sossegado da plenitude da sua existência¹⁷.

Esse gozo de ser, próprio ao ser do bebê, é a experiência de uma existência plena, à qual nada falta; uma plenitude que todos nós já experimentamos de algum modo em nossas vidas. A *hilaritas* é certamente uma paixão. Ela não depende exclusivamente da natureza do bebê, mas da sua relação com os outros. Mas desses outros, como de si mesmos, os bebês têm muito pouca consciência (e5p39s). Na paixão da *hilaritas*, o bebê satisfeito ama o ser em si mesmo, indiferente ao Eu e ao outro.

Uma segunda marca do narcisismo primário é a aquiescência, o contentamento consigo mesmo. *Acquiescentia in se ipso* ou amor de si (*philautia*) é o afeto oposto à humildade, portanto, é uma alegria que surge da contemplação de si mesmo, de sua própria potência de agir ou *conatus*, que é a essência do ser na sua atualidade, o si próprio do modo finito (e3p55s e e3defaf25).

Na sua presença contínua, o *conatus* nunca falha ou falta, e assim a *acquiescentia in se ipso* é uma alegria que está sempre à nossa disposição. Em cada instante e local da nossa existência, podemos, em princípio, contemplar o si em seu engajamento existencial e, com isso, abrir o caminho para a alegria em nossas vidas afetivas pelo amor de si, que não é o amor de um objeto que falta, mas a alegria que se acompanha de uma causa interna sempre presente

(e3p30s), o próprio si.

Com certeza, no jogo passional do Eu e dos outros, o amor de si essencial perde a sua medida, e se torna a base transfigurada do amor do Eu, tal como se manifesta na soberba (*superbia*), na autoestima excessiva (*vangloria*, e4p58s) e no desprezo dos outros (*despectus*, e3defaf22). Mas, e é esse o nosso ponto crucial, para Spinoza, a *acquiescentia in se ipso* é um fundo afetivo que pode aflorar, ressurgir de sob o balanço afetivo da fortuna, para um si agitado pelo fluxo contínuo dos acontecimentos.

Spinoza defende que a *acquiescentia in se ipso*, o gozo de ser em si, pode mostrar-se por meio de uma prática de si que, apesar de muito árdua (e5p42s), se dá a partir da ideia de Deus existente em todos nós (e2p47), e que, portanto, está ao alcance do esforço de cada um de nós. Aliás, essa *acquiescentia*, nós todos já a experimentamos, mas de maneira encoberta e confusa (e2p47s). De alguma maneira, todos nós sentimos e experimentamos essa *acquiescentia* no si como uma presença que não pode ser suprimida em cada uma de nossas disposições e afetos, a presença insuperável e eterna do ser (e5p23s).

Nesse caminho da ideia verdadeira em nós, da ideia da natureza do ser, mesmo reconhecendo a disposição trágica de nossa *Acquiescentia in se ipso*, a *acquiescentia in se ipso*, o contentamento consigo mesmo, vai, progressivamente, se despojando da ideia do Eu, referindo-se primeiramente a Deus, no amor para com Deus (*amor erga Deum*, e5p15, e5p16), que é uma alegria que o Eu experimenta acompanhada da ideia da realidade na sua totalidade. Em seguida, no desenvolvimento adequado dessa ideia, desdobra-se, ou manifesta-se, o *amor intellectualis dei* (e5p32c), que é a fruição da realidade na sua eternidade. Mas essa fruição já não é aquela que experimenta um sujeito (Eu) por um objeto além dele (Deus). O *amor intellectualis dei* não tem sujeito nem objeto (e5p36, e5p36c, e5p36s). Não é uma disposição passiva relacional, que se dá entre um e outro ente, mas uma disposição sem Eu nem Outro, uma disposição ativa do simples ser, a verdadeira experiência da liberdade, salvação e felicidade eterna (*beatitudo*).

O conhecimento de si que surge dessa prática de si intelectual, e se desdobra da ideia de Deus em nós, portanto, não tem nada a ver com o Eu e a consciência de si, como tradicionalmente a compreendemos¹⁸. Porque o conhecimento de si não é um resultado cativo da imaginação, sob o aspecto da duração, mas a experiência ativa do real como expressão da eternidade.

Assim, em Spinoza, por trás do jogo do narcisismo secundário, do jogo libidinoso do Eu e do outro, por baixo mesmo da disposição trágica, há um afeto eterno sem sujeito e sem objeto, que é o afeto ativo e a ideia do simples ser. Reencontramos, então, pela prática intelectual da ideia de Deus em nós, aquilo que afirmamos caracterizar o narcisismo primário, o gozo eterno da existência (pois sem começo, sem fim e que não se mede pelo tempo).

*

A questão que surge, e perturba esse gozo narcísico em sua plenitude, é a seguinte: – até que ponto, o *amor intellectualis Dei* não é a suprema inteligência do real, mas uma espécie de fuga, uma *disposição mágica*, que se fundamenta na crença na onipotência da ideia?

Quando Spinoza, numa carta a Albert Burgh, declara que o verdadeiro é índice de si mesmo, que o verdadeiro não requer nada além de si mesmo para se mostrar em verdade, e que ele tem certeza de que a sua filosofia é a verdadeira, isso não é a expressão da sua crença na onipotência dos seus pensamentos? Quando em sua ética, Spinoza expressa que a via da felicidade é uma via intelectual e se desdobra de uma ideia verdadeira, isso não é uma expressão da sua crença na onipotência da ideia?

Não seria o programa ético de Spinoza, “o conhecimento da união que a mente tem com toda a Natureza” (TIE, §13), alcançado no terceiro gênero de conhecimento, apenas uma transposição racionalizada da *unio mystica*¹⁹? Não seria a árdua via proposta por Spinoza apenas o encobrimento racionalizado da negação da disposição trágica, a negação radical da alteridade, negação dos outros e simultaneamente do Eu, sob uma aparência intelectual? Não estamos na presença da nostalgia de uma continuidade já experimentada, mas perdida? A ciência intuitiva, o *amor intellectualis Dei* e a *beatitudo* não seriam tão somente a resistência mágica, reacionária, narcisista à realidade da morte e da finitude, encoberta por um discurso racionalizante?

Aquilo em que o ser humano livre menos pensa é a morte (e4p67). Mas isso não quer dizer que, no fundo, ele a nega? O sábio spinozista, a verdadeira liberdade encarnada, não seria, de fato, um narcisista secundário reativo, uma versão intelectualizada do religioso em suas fantasias? O *amor intellectualis Dei* não acarreta a negação do papel dos outros na constituição do nosso Eu e da nossa salvação política?

*

Não é difícil, a partir dos textos de Spinoza, apresentar respostas a estas questões. Como dedicados spinozistas, poderíamos repetir que a proposta de Spinoza, na medida em que visa à liberdade e à suma felicidade, não pretende combater a melancolia com ilusões e fantasias, mas pela simples afirmação política da alegria eterna de existir, no reconhecimento do que há de eterno na finitude. Que amar a realidade total, na sua variação e na sua aparição para nós como contingência política, é a condição imprescindível da felicidade. Que a ciência intuitiva não elimina a imaginação, apenas transfigura a maneira com que a experimentamos. Que o ético não suprime o político. Que, por dentro da ética, está o reconhecimento da existência, em tudo o que ela tem de presente e

conflituoso. Que, portanto, o si só se manifesta e se percebe no núcleo incontornável do jogo dinâmico do Eu e dos outros.

O visado por nossas dúvidas, porém, não se esclarece ao modo de uma questão de exegese; trata-se aí de questionar a verdadeira experiência que nós fazemos desses textos. Spinoza está convencido de não estar iludido. Mas, e nós, que pretendemos pensar com ele?

Notas

¹ O forjado, aqui, para além de Freud, é: (1) a *distinção* entre o Si e o Eu; (2) a insistência na *indistinção* entre autoerotismo e narcisismo primário. Freud fala do narcisismo ora como uma fase do desenvolvimento do instinto sexual, intermediária, entre o autoerotismo e a escolha de objeto externo; ora como uma etapa do próprio autoerotismo; ainda, como um estágio da alocação do instinto sexual do qual o autoerotismo seria a prática manifesta. Ou seja, algumas vezes o autoerotismo serve como noção primeira para a definição do narcisismo, outras, dá-se o inverso. Isso nos indica a imbricação dessas duas noções.

² FREUD, Sigmund. *Introdução ao narcisismo* [1914]. In: *Obras completas*. Vol. 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. P. 51-81. Obs.: nas notas de rodapé, quando o autor não é explicitado, os textos entre aspas são sempre de Freud.

³ A atitude afirmativa como traço fundamental do ser aparece, de maneira invertida, na formulação: “não encontramos nenhum ‘não’ vindo do inconsciente”. *A negação* [1925]. In: *Obras completas*. Vol. 16. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. P. 281.

⁴ “As manifestações das tendências sexuais podem ser reconhecidas desde o início, mas nos seus começos elas não se dirigem ainda a nenhum objeto exterior. Cada uma das tendências, das quais se compõe a sexualidade, busca o prazer sem se preocupar com as outras, e encontra a sua satisfação no próprio corpo do indivíduo”. *Totem et tabou*. Paris: Payot, 1965 [1913]. P. 137.

⁵ *Conferir*: A organização genital infantil [1923]. In: *Obras completas*. Vol. 16. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. P. 173, nota 2.

⁶ “Com o ato de nascer passamos do narcisismo absolutamente autossuficiente à percepção de um mundo exterior variável e ao começo da busca de objetos”. *Psicologia das massas e análise do eu* [1921]. In: *Obras completas*. Vol. 15. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. P. 94.

⁷ “A oposição entre subjetivo e objetivo não existe desde o começo”. *A negação*. Op. cit. P. 279.

⁸ Freud opõe explicitamente o “reconhecimento da necessidade” ao “narcisismo humano”. *Totem et tabou*. Op. cit. P. 143.

⁹ “No ponto mais delicado do sistema narcísico, a imortalidade do Eu, tão duramente acossada pela realidade [...]”. *Introdução ao narcisismo*. Op. cit. P. 37.

¹⁰ “[...] no inconsciente cada um de nós está convencido de sua imortalidade”. *Considerações atuais sobre a guerra e a morte* [1915]. *Obras completas*. Vol. 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. P. 230.

¹¹ “Críticos insistem designar como ‘profundamente religioso’ alguém que admite o sentimento da pequenez e impotência humana em face do universo, embora tal sentimento não seja o que constitui a essência da religiosidade, e sim o passo seguinte, a reação a ele, a busca de remédio para ele”. *O futuro de uma ilusão* [1927]. In: *Obras completas*. Vol. 17. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. P. 270.

¹² *Conferir: Au-delà du principe de plaisir*. Paris: Points, 2014 [1920].

Para Lasch: “Foi a sua crescente preocupação com o narcisismo no sentido ‘primário’ que levou Freud na direção da sua controversa hipótese de um instinto de morte, melhor descrito como uma nostalgia de um equilíbrio absoluto – o princípio Nirvana”. LASCH, Christopher. *Afterword: The Culture of Narcissism Revisited* [1990]. In: *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing expectations*. New York: W. W. Norton, 1991. P. 240.

¹³ Vontade de poder: o instinto de morte desviado para fora como instinto de destruição ou apoderamento pela libido. O problema econômico do masoquismo. Op. cit. P. 191.

¹⁴ Sadismo: uma pulsão de morte expulsa do Eu pela influência da libido narcísica. Au-delà du principe de plaisir. Op. cit. P. 154.

¹⁵ “Na concepção científica do mundo, não há mais lugar para a onipotência do ser humano, que reconheceu sua pequenez e se resignou com a morte, como ele se submeteu a todas as outras necessidades naturais. Mas na confiança na potência do espírito humano, que conta com as leis da realidade, reencontramos ainda os traços da antiga crença na onipotência”. *Totem et Tabou*. Op. cit. P. 136.

¹⁶ Há em Freud e Spinoza duas concepções distintas da essência humana. Em Spinoza, as essências dos humanos implicam, por si mesmas, apenas a afirmação. Em Freud, porém, a existência humana é constituída pelo dualismo essencial entre pulsão de vida e pulsão de morte.

¹⁷ É Laurent Bove quem nos sugere a observação da *hilaritas* no bebê. Mais ainda, como nós o faremos, ele relaciona a *hilaritas* ao *conatus* e ao “amor de si essencial”. *La stratégie du Conatus*. Paris: J. Vrin, 1996. P. 108.

¹⁸ O conhecimento de si é “o oposto da consciência de si”. YOVEL, Yirmiyahu. *Spinoza et autres hérétiques*. Paris: Seuil, 1991. P. 216.

¹⁹ Yovel fala de uma racionalização, mas de uma “transposição racional do ideal d’*unio mystica*”. Ibid. P. 221. Mas ele reconhece que a salvação spinozista, exatamente como a fantasia religiosa, visa a uma “superação da finitude”. P. 222. E que Freud analisaria a filosofia de Spinoza e, aliás, todas as filosofias, como “expressão do narcisismo”. P. 466.

Los otros de Spinoza

*Eylem Canaslan*¹

Como un filósofo de la inmanencia, la cual no posee exterioridad por su propia naturaleza, ¿Spinoza puede tener algún otro en sentido negativo? En este artículo considero a esta pregunta, y le doy una respuesta afirmativa. Intento detectar quiénes son los otros de Spinoza, y averiguar las razones por las que son así. Las examino bajo tres titulares: aquellos a quienes Spinoza excluye, aquellos a los que marginaliza, y aquellos a quienes exotiza.

Antes que todo, quisiera agradecer a los organizadores del coloquio, la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Córdoba, al Grupo Argentino de Estudios Spinozistas y a Diego Tatián. Estar junto a ustedes es una experiencia privilegiada que afecta profundamente mi alma. Siento, al mismo tiempo y con la misma intensidad, el entusiasmo de estar en Argentina, en América Latina por primera vez, la timidez de estar frente a importantes filósofos cuyas interpretaciones dejaron un gran impacto en mi entendimiento de Spinoza, y la confianza de estar entre amigos spinozistas. De una manera muy extraña, me siento en casa. América Latina nunca fue *terra incognita* para las personas de Turquía. No es solamente el sentimiento de afinidad como “los otros del mundo” frente a EEUU y Europa, o la similitud entre nuestras tumultuosas y dolorosas historias. Hay una fuente mucho más positiva: las luchas por la libertad en su continente siempre estuvieron en la imaginación colectiva de los movimientos sociales en Turquía; siempre fueron una fuente de esperanza e inspiración para nosotros. Hablar, hoy, sobre Spinoza, en un continente como éste, implica un gran honor y una gran alegría para mí.

Quiero empezar con las preguntas de la convocatoria: “¿Quiénes son los otros de Spinoza?”, “En la filosofía de la inmanencia, ¿hay lugar para lo extraño y exótico?”, “¿Somos esos otros?”. Tengo que admitir que esas preguntas y el título me hicieron sentir extraña y confusa al principio. También me agitaron, como cada buena pregunta lo hace. Porque me permitieron notar que hasta ahora me he estado absteniendo de reunir al nombre de Spinoza y al problema de la otredad, y de aceptar que *incluso* Spinoza pueda (tener) un otro (u otros). Luego de esta confrontación inicial, me di cuenta de otra cosa: estas preguntas estaban señalando una nueva fase en las investigaciones spinozistas. Ellas estaban indicando que necesitamos un diálogo con el mismo Spinoza, necesitamos hacerle preguntas directamente. Este momento del diálogo es diferente de cuando lo entendimos, interpretamos, o hicimos uso de su

pensamiento. En más de 300 años, nuestro mundo ha cambiado mucho. Hemos visto muchas cosas que Spinoza no logró ver: el desarrollo tardío del colonialismo, ocupaciones postcoloniales, resistencias, la abolición de la esclavitud, la caída de los últimos imperios, el nacimiento de la clase obrera, el capitalismo industrial, el darwinismo, el marxismo, la invención del automóvil y del aeroplano, el feminismo, el psicoanálisis, el estructuralismo, los movimientos artísticos, los Estados-nación, las guerras mundiales, los genocidios, el descubrimiento de la física cuántica y de la energía nuclear, la Guerra Fría, viajes espaciales, contaminación ambiental, globalización, cambio climático, especies en extinción, vegetarianismo/veganismo, movimientos ambientales, internet, capitalismo cognitivo, disolución de la familia nuclear, el movimiento LGTB, el post-estructuralismo, una población mundial sobrepasando los 7 billones, descubrimientos neurocognitivos... Nuestras preguntas, tal como nuestras experiencias, han aumentado; nuestros discursos han cambiado. Mientras, percibir el encantamiento de las cosas se ha vuelto, a la vez, más fácil y más difícil. Es más fácil, porque en una era en la cual las cosas, los cuerpos, ideas y afecciones circulan en todo el mundo a una velocidad increíble, estamos conectados a cada otro con una inmediatez/inmanencia que no podría haber sido imaginada en el siglo XVII. Es más difícil, porque las cosas y sus encantamientos se han multiplicado infinitamente. Por un lado, las relaciones de poder se han transformado, complejizándose; por el otro, la visibilidad y el derecho de las comunidades y los individuos más oprimidos, gracias a sus luchas, han aumentado. Y quizás esta situación nos ha dado la oportunidad de detectar los “prejuicios” del propio Spinoza, de ver los límites de su *Weltanschauung* y, en cierto modo, de ser incluso más spinozistas que Spinoza mismo.

El título del coloquio atrajo mi atención a uno de los más importantes de estos aspectos: el problema de la otredad en Spinoza. De hecho, algunos de nosotros somos los exóticos, desconocidos, u otros de Spinoza, si no de todo el spinozismo. Constituye un problema en relación a la perspectiva de la inmanencia, la cual no posee exterioridad por su propia definición. En esta ponencia voy a hablar de los otros de Spinoza, bajo tres títulos: *exclusión*, *marginalización* y *exotización*. Al hacer esto, no voy a mencionar a aquellos a quienes Spinoza critica, porque cada criticismo, cada polémica es un hablar *con*, un reconocimiento en sentido hegeliano. Recordando a los dos términos que Spinoza frecuentemente utiliza en su texto más pedagógico, el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, él trata de enseñar (*docere*), de instruir (*tradere*) a sus adversarios. En este sentido, los católicos, los judíos, los deístas, los teólogos, los utópicos, los defensores del libre albedrío, o los monárquicos, no son los otros de Spinoza.

Entonces, ¿quiénes son sus otros? Empezaré por aquellos a quienes expresamente excluye: primero, no quiere que todos lean sus trabajos. En el

“Prefacio” del TTP escribe que no recomienda su tratado al lector no-filosófico, “ni al vulgo ni a todos aquellos que son víctimas de las mismas pasiones”². Luego aparece una exclusión más problemática: aquellos que son *sub alterius imperio*, en otras palabras no *sui juris*, son excluidos (*secluderentur*) por la democracia de Spinoza. Estos son “los peregrinos, puesto que se supone que dependen de otro Estado”; “a las mujeres y los siervos, que están bajo potestad de los varones y de los señores, y también a los niños y a pupilos mientras están bajo la potestad de los padres y de los tutores”; y “ante todo, quienes son infames a consecuencia de un crimen o de algún género vergonzoso de vida”³.

Después, vienen aquellos a quienes Spinoza *marginaliza* debido a varias razones: a los ateos quienes “suelen buscar inmoderadamente honores y riquezas”⁴; aquellos quienes podrían demandar “leyes que como la que prohibiera matar a los animales estarían fundadas más en una vana superstición, y en una mujeril misericordia, que en la sana razón”⁵. Otro tema marginal para Spinoza es el suicidio. Primero, expresa sus dudas sobre si un hombre que se ahorca puede ser definido como humano⁶, es decir, un ser que se esfuerza por perseverar en su ser por su propia naturaleza y cuya esencia es la conciencia de este esfuerzo. Para Spinoza “los que se suicidan son de ánimo impotente, y están completamente derrotados por causas exteriores que repugnan a su naturaleza”⁷. Además de estos, en la Carta 23 donde Spinoza responde a las preguntas de Blyenberg sobre la debilidad por naturaleza, dice que si alguien piensa que “puede *vivir más cómodamente*⁸ en la horca que sentado a su mesa, obraría muy neciamente si no se ahorcase”⁹. Evidentemente, aquí, Spinoza hace una ironía hipotética con el objetivo de exponer las bases contradictorias en las preguntas de Blyenberg.

Finalmente están aquellos quienes no han sido marginalizados o excluidos pero simplemente permanecen *extraños* o *exóticos* para Spinoza. El primer ejemplo es el exótico de la alucinación mencionada en la Carta 17 sobre los efectos de la imaginación. Aquí Spinoza le cuenta a Balling cómo la imagen “de cierto brasileño negro y sarnoso” lo perseguía, por unos momentos, después de despertar de un sueño muy profundo, al amanecer. Dice que únicamente pudo deshacerse de esta imagen del “Etiope” por un trabajo deliberado¹⁰. Esta narración, que no contiene una explícita atribución negativa, es mediadamente comparable a otra exotización en Spinoza: el exótico inmediato de Spinoza son los turcos (o los musulmanes, en el lenguaje de la época). Su profeta, para Spinoza, es evidentemente un “impostor”¹¹; la Iglesia Mahometana “aventaja muchísimo” a la Iglesia Romana en “engañar al pueblo y constreñir el ánimo de los hombres”, puesto que “en su Iglesia no ha surgido ningún cisma”¹². También, debemos recordar al señalamiento en el TTP:

A fin de evitar, pues, este mal [la inconstancia política], se ha puesto sumo esmero en adornar la religión, verdadera o falsa, mediante un pomposo ceremonial que le diera

prestigio en todo momento y le asegurara siempre la máxima veneración de todos. Los turcos lo han conseguido con tal perfección que hasta la discusión es tenida por un sacrilegio, y los prejuicios, que han imbuido en sus mentes, no dejan a la sana razón lugar alguno, ni para la simple duda¹³.

Ciertamente, todas estas otrerizaciones no son equivalentes y deben ser evaluadas en sus contextos. Además, algunas de ellas son más problemáticas que otras. Debido a la falta de espacio, discutiré una por una brevemente. La advertencia del autor del TTP es quizás más entendible de todas ellas. ¿Cuál es la preocupación de Spinoza? Creo que es algo más que elitismo. No hay duda de que aquí el autor intenta protegerse, pero de hecho toma precaución no contra las posibles reacciones que provengan de la gente común, sino de los doctos. Después de todo, la gente común no podría leer un libro escrito en latín. Entonces, podemos asumir que Spinoza quiso decir: “Mi lector instruido, no reacciones ante mi libro como lo podría hacer la gente común, esto es, con odio inculco, la más simple, fácil y común emoción”. La exclusión (especialmente la exclusión de la mujer) en la democracia de Spinoza es mucho más problemática. Dado que no puedo entrar en detalle, me limito a decir solo esto: hoy, la dimensión exclusiva de la democracia de Spinoza debe y puede ser criticada desde la perspectiva spinozista de los principios ontológicos no jerárquicos y de su igualitario derecho al poder. También debe ser problematizado bajo la guía de una metodología que estudie la historia a la luz de las luchas sociales. Durante mucho tiempo, a través de sus luchas, las mujeres han incrementado su poder, expandido sus derechos y removido los clichés sobre ellas que han infectado al último párrafo del TP. Eso es: hoy, incluso la democracia spinozista necesita ser revisada.

Con respecto al ateísmo debe señalarse que, antes de la Ilustración francesa, este término tenía una connotación muy negativa y desacreditada. Durante la época de Spinoza, la noción de Ser estaba profundamente embebida en la metafísica teológica, ser ateo significaba no ser un filósofo. Por eso Spinoza se sintió realmente ofendido por la acusación de ateísmo, ya que estaba relacionada a una implicación peyorativa. En relación al problema animal, la posición de Spinoza es suficientemente clara. Incluso cuando rechaza la perspectiva antropocéntrica judeo-cristiana (donde los animales son creados para el beneficio de los seres humanos) y afirma que humanos y animales tienen derechos iguales por sobre el otro en el estado de naturaleza, también afirma que, debido a que su naturaleza es diferente a la humana (es decir: porque no tienen conciencia, aunque sí tienen sentimientos), en el estado civil podemos usarlos como queramos¹⁴. Por lo tanto, para Spinoza, “derechos de los animales” sería un término vano. Aún así, tengo que añadir que, hoy, su mirada podría asociarse con ciertas formas de la promoción del bienestar animal, si no incluso con las del activismo por los derechos de los animales. Llegando al último tema

bajo el título de la marginalización, en E, IV, p20 esc., Spinoza trata el tema del suicidio de una manera más detallada. Es importante notar que no se acerca al tema desde una perspectiva moral o religiosa, sino que lidia con él como si fuera un problema geométrico. Para Spinoza, decir que un ser (cuya esencia es *conatus* para vivir) puede tener tendencias suicidas es contradictorio en sí mismo. Es como decir que dentro de la geometría euclidiana, el interior de los ángulos de un triángulo no siempre suman 180°. Es una posición muy diferente comparada a las de las tradiciones judeo-cristiana e islámica en las que, ya sea el suicidio o la eutanasia, son uno de los peores pecados, equivalente al asesinato. Es más, refiriéndose a Séneca menciona una suerte de suicidio forzado, realizado “deseando evitar un mal mayor por medio de otro menor”¹⁵. Basado en este reconocimiento, a pesar de que Spinoza no lo hace por sí mismo, creo que es posible inferir a la eutanasia como a un derecho concedido en la ética spinozista.

Y ahora algunas palabras sobre los exóticos de Spinoza. Primero, “cierto brasileño negro y sarnoso”. Esta expresión, que enfatiza el color de la piel antes que la nacionalidad (en el mismo fragmento, Spinoza también dice “etíope”), podría ser considerada como proto-racista, si no “racista”, dado que el racismo no había sido aún inventado propiamente. Pero, desde otro punto de vista, podría ser visto como una confusa, ensoñadora, consciencia de las relaciones de poder asimétricas nacidas del encuentro entre el hombre blanco y los habitantes indígenas de las “nuevas” tierras. En cualquier caso, el brasileño permanece como “otro”, distinto, extraño a Spinoza. De hecho el tema de la carta es muy apropiado para una exotización como esa. La imaginación permanece como otra a la razón, también el negro a lo blanco, y el “salvaje” a los “civilizados”. Por último, pero no menos, ¿cómo podríamos considerar la antipatía de Spinoza hacia los musulmanes? Además de los pasajes citados más arriba, deberíamos tener en cuenta que, ante los ojos de sus críticos cristianos, Spinoza no era lo suficientemente hostil al Islam. Para Velthuysen, por ejemplo,

... de su posición [como autor del TTP] se infiere que el Corán también es equiparable con el Verbo de Dios. Y al autor no le queda un solo argumento para demostrar que Mahoma no fue un verdadero profeta, puesto que también los turcos cultivan las virtudes morales prescriptas por el profeta, acerca de las cuales no hay disputa entre los pueblos; y según la doctrina del autor, no es infrecuente en Dios que también a aquellos pueblos a los que no ha impartido los oráculos dados a los hebreos y a los cristianos, los conduzca, por medio de otras revelaciones, al sendero de la razón y de la obediencia¹⁶.

Con esta respuesta, entendemos que Spinoza no está ofendido por su injuria:

... en cuanto atañe a los mismos turcos y a los demás gentiles, si adoraran a Dios mediante el cultivo de la justicia y la caridad hacia el prójimo, creo que tendrían el espíritu mismo de Cristo y serían salvados, cualesquiera sea la opinión que tengan, por

ignorancia, sobre Mahoma y los oráculos¹⁷.

En esta respuesta, de hecho, Spinoza simplemente repite la tesis de una religión universal y minimizada del TTP. De acuerdo con la distinción que él hace entre la religión real basada en la justicia y el amor al prójimo, y la religión vana basada en supersticiones, entre la religión piadosa y la institucionalizada, a diferencia de la mayoría de sus contemporáneos cristianos ortodoxos teólogos-ideólogos, Spinoza concluye que la salvación es posible también para los musulmanes. Pero lo que quiero destacar es otra cosa: dice también que en la historia del Islam no hubo cisma, es decir, no hubo oposiciones o desacuerdos. Como si todos los musulmanes fueran apolíticos o asociales *autómatas*, incuestionablemente dóciles a la autoridad. Como si en las tierras donde vivieron mayormente musulmanes, no hubiera un movimiento social, resistencia o lucha contra la opresión. Como si en el pensamiento islámico no hubiera una interpretación heterodoxa o un movimiento herético. Aquí, aplicando la metodología de la singularidad (o, por su nombre clásico, el tercer género de conocimiento) contra Spinoza mismo, podemos decir esto: con estas líneas, Spinoza describe a la historia musulmana “abstractamente, o sea, superficialmente”, a saber: no como la entiende sino como la imagina¹⁸. Por eso es que los musulmanes continúan pareciéndole exóticos.

En este artículo, he sido afectada por los que fueron excluidos, marginalizados o exotizados por Spinoza, de una u otra manera, en distintos grados. Analicé el problema dentro de los límites de “los otros del propio Spinoza”, sin referirme a su filosofía. No fui a los detalles, ni tampoco examiné los ejemplos de más arriba con la profundidad que se merecían. Al concluir este trabajo, quisiera aclarar sólo un punto: otra pregunta importante para mí es si, en la filosofía de Spinoza, hay algún lugar que genere otredad. Creo que cualquier respuesta a esta pregunta, debe tener en cuenta al más poderoso pero, al mismo tiempo, al más frágil concepto de la filosofía spinozista: “pacto natural”. Creo que este concepto, que es una de las piedras fundamentales de la ontología y de la ética spinozistas, si no ha sido explicado e interpretado cuidadosamente, puede instaurar algunas dificultades e implicar algún tipo de otredad. Pero eso es un tema para otro artículo. Gracias por escucharme y por su paciencia.

Traducción de Alejandra Meriles

Notas

- ¹ Universidad de Kirkl.
- ² Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, trad. de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 73.
- ³ Spinoza, B., *Tratado Político*, trad. de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 1986, cap. 11, § 3, pp. 245-246.
- ⁴ Spinoza, B., “Carta 43”, en *Epistolario*, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2007, p. 185.
- ⁵ Spinoza, B. *Ética. Demostrada según el orden geométrico*, trad. de Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional, 1980. E, IV, p37, esc1, p. 240.
- ⁶ E, II, p49, esc, p. 139.
- ⁷ E, IV, p18, esc, p. 226.
- ⁸ El énfasis es mío.
- ⁹ “Carta 23”, *op. cit.*, p. 125.
- ¹⁰ “Carta 17”, pp. 77-78.
- ¹¹ “Carta 43”, p. 189.
- ¹² “Carta 76”, p. 281-282.
- ¹³ TTP, “Prefacio”, p. 64.
- ¹⁴ E, IV, p37, esc1, p. 240.
- ¹⁵ E, IV, p20, esc, p. 228.
- ¹⁶ “Carta 42”, p. 184.
- ¹⁷ “Carta 43”, p. 189.
- ¹⁸ E, I, p15, esc, p. 53.

(De)construyendo el muro

Marcela Rosales

"que infinitas generaciones
levanten infinitamente un
muro infinito..."

J. L. Borges

"pero cuando cae la noche,
tú estás sentado ante tu ventana,
soñando con el mensaje"

Franz Kafka

I

Este escrito que presento retoma una cuestión que he venido tratando en ponencias anteriores, centradas en la afirmación formulada por Giorgio Agamben¹, según la cual el supuesto indiscutido de la teoría política moderna es el enlace entre *factum loquendi* y *factum pluralitatis*. La intuición que me guió desde el inicio fue que este enlace pervive en el pensamiento contemporáneo a través de ciertas categorías dominantes procedentes de paradigmas político-cognitivos hoy en crisis, pero de los que parecíamos no poder salir.

Indagar por la constitución de la urdimbre discursiva que conforman ficción, historia y deseo humano, desde una mirada inevitablemente contemporánea y atravesada además por textos literarios, me llevó a intentar algunos cruces, no siempre de sencilla justificación, con la esperanza de contribuir a un objetivo planteado desde el inicio: procurar, al menos, subvertir el sentido de las categorías políticas modernas, si es que no logramos aún concebir conceptos nuevos, adecuados a los acontecimientos presentes. Con esa idea, como en las pasadas oportunidades, propondré un texto de Kafka como clave de lectura, pero también, en esta ocasión, utilizaré al propio autor -Franz Kafka-, como una figura histórica en la que podrían encontrarse algunas similitudes con la de Spinoza, que sugieren nuevas lecturas sobre sus respectivas escrituras.

En una de mis ponencias², contrapuse la afirmación de Spinoza³, “el verdadero fin del Estado es la libertad”, con la de un personaje de Kafka que advierte que “el sentimiento de la libertad es uno de los más sublimes y puede producir un engaño estúpido”⁴. Para Pedro “el Rojo”, el mono de “Informe para la Academia”, que creía que su liberación del cautiverio dependía de reproducir el lenguaje del amo, salir de la jaula e ingresar en la sociedad exigía incorporar el nomenclador humano.

Spinoza y Hobbes, sostuve en los siguientes escritos, están, hasta cierto punto, de acuerdo en que la convivencia humana depende de que se establezca un código de signos común, que permita realizar compromisos mutuos de no agresión y desarrollar en paz un conocimiento adecuado o cierto de las causas. Según Spinoza, quienes no hablan la lengua nacional, carecen de potestad para intervenir en los asuntos públicos⁵.

Esto me llevó a preguntar qué representa para Spinoza esa multitud otra -silenciada por no autónoma-, integrada por mudos, extranjeros, mujeres, niños, interdictos, dementes y servidores, y dentro de la cual -yendo más allá de Spinoza, pero no más allá del diseño geoeconómico y político moderno-, se encuentra la multitud de pueblos americanos. Para responder a esa cuestión, me enfoqué en una carta suya a Pieter Balling, donde Spinoza describe lo que llamé su “imagen del Otro”⁶. Me gustaría en esta ocasión, retomar desde ese punto, desde la carta hasta la correspondencia en general, para indagar sobre la relación de la escritura y la lengua con la pertenencia nacional-territorial. Dice Kafka:

¡Cómo se le pudo ocurrir a alguien que las personas pueden comunicarse entre ellas mediante cartas! En una persona que está lejos uno puede pensar, y a una persona que está cerca uno puede agarrarla -todo lo demás va más allá de la capacidad humana. Escribir cartas, significa desnudarse ante los fantasmas, algo que estos esperan ávidamente.

Me pregunto, entonces, ante qué fantasmas se desnuda Spinoza en aquella carta a Balling, cuando describe la imagen de ese hombre callado, extranjero, americano, brasileño, desconocido, evocada en su ensueño. La figura de un paria, un excluido, un rechazado, ¿no es acaso también la imagen de sí mismo, de su propio otro, aquel que Spinoza representa para la comunidad religiosa, de la cual es expulsado en su juventud?

Kafka por su parte, lidiando con sus propios fantasmas, dirá de sí mismo en una carta: “Un caso difícil...¿Soy acaso un jinete de circo sobre dos caballos?”. Max Brod, el amigo a quien le pide “que todo lo dejado tras de mí...sea quemado sin ser leído”, escribe: “Las historias de K se hallan entre los documentos más típicamente judíos de nuestro tiempo”. Más tarde, George Steiner destacará “la traslucidez del alemán de Kafka, su quietud inmaculada”, y Hannah Arendt afirmará que su obra “habla la prosa alemana más pura del siglo”.

Estos datos que refiero, aparecen en un ensayo de Judith Butler⁷, donde analiza los argumentos de los principales actores intervinientes en el proceso jurídico llevado adelante por el legado de la obra de Kafka, que su amigo Max no sólo no quemó, sino que encomendó a su vez a su secretaria, y al fallecer ésta en el año 2007, pasó formar parte de la herencia de sus hijas, quienes

decidieron que el total de los manuscritos se pusiera a la venta, determinándose su valor exclusivamente por su peso. Devenida mercancía la escritura de Kafka, dos interesados intervienen en el pleito, la Biblioteca Nacional de Israel, que reclama la obra como un “activo cultural” del pueblo judío, y el Archivo Alemán de Literatura de Marbach, representado por abogados israelíes, que además de argumentar que esa institución posee ya la mayor colección de manuscritos del autor, sostiene que Kafka pertenece a la “literatura alemana”, o más específicamente, al lenguaje alemán.

Estos argumentos suprimen, como bien advierte Butler, la importancia del multilingüismo -el trasfondo de checo, yiddish y alemán- que converge en la prosa de Kafka, así como también lo que yo llamaría la dimensión fantasmática que atraviesa la obra. Le escribe Kafka a Milena:

Podría más bien reprocharte por haber tenido una opinión demasiado buena de los judíos que conoces (incluyéndome) -hay otros!- algunas veces quisiera meterlos a todos como judíos (incluyéndome) en el cajón de un baúl de ropa sucia, luego esperar, luego abrir el cajón un poco, para ver si ya se han sofocado todos, si no, cerrar el cajón nuevamente y así sucesivamente hasta el final.

A diferencia de los dos contendientes que disputan su legado, Kafka no tenía en absoluto resuelta la cuestión de su pertenencia, como identificación con un nosotros-pueblo, en el moderno sentido que aúna lengua, nacionalidad y territorialidad estatal. En una carta a Felice (1912) por ejemplo, le confirma su promesa de viajar juntos a Palestina; pero años después cuando la relación termina, le escribe que no sólo no piensa ir, sino que cree que quienes lo hacen están persiguiendo un “sueño”, una ilusión. “No soy un sionista”, le escribe en 1917. Y antes, por carta también a Grete Bloch, afirma: (estoy) “excluido de cualquier comunidad espiritual por virtud de (un) judaísmo no-sionista (admiro el sionismo y me da náuseas), no practicante”.

Ya en su diario, en 1914, se cuestionaba: “¿Qué tengo en común con los judíos? Apenas tengo algo en común conmigo mismo y debiera permanecer muy quieto en un rincón, contento de que puedo respirar”. Estos textos y otro de su diario, en que habla de todo lo que ha emprendido y dejado inconcluso en su vida, incluyendo “idiomas, Germánica, anti-sionismo, sionismo, (y) hebreo”, irán cimentando la interpretación de Butler sobre la presencia de una “poética de la no-llegada (que) invade su obra y afecta, cuando no aflige, sus cartas de amor, sus parábolas sobre viajes, y sus reflexiones explícitas tanto sobre el sionismo como sobre la lengua alemana”.

En relación a esta última, la lengua alemana, y su celebrada “pureza” en la gramática y en la sintaxis de la obra de Kafka, Butler perspicazmente advierte que su escritura (literaria), no la de las cartas, de tono neutral en la superficie, sin resonancias afectivas, es precisamente lo que le permite separar lucidez y

horror. Sintaxis y tema están en guerra, dice Butler; la claridad, rigurosidad y objetividad de la expresión, abren espacio a la instalación del horror en lo cotidiano, y quizás también a un cierto “pesar inefable”, agrega. Tal vez, pienso, esa “poética de la no-llegada” que lee Butler, expresada en metáforas espaciales, sea en la obra de Kafka, la heterotopía⁸ necesaria para una poética del afecto, que su contexto epocal atravesado por el odio, relegaba a ficción, acaso para encubrir la propia raigambre ficcional de su pretendida racionalidad antropogeopolítica.

II

Con respecto a Spinoza, la cuestión de la lengua, la escritura y la pertenencia, o no pertenencia, nacional-territorial, aparece reactualizada en el libro de Henri Meschonnic, *Spinoza poema del pensamiento*, sobre el cual podríamos extrapolar el título del texto de Butler, modificándolo, pues se plantea allí una extendida controversia sobre a quién pertenece Spinoza, desde el punto de vista de la lengua. Entre otros autores, cita a Misrahi, para quien Spinoza sería “el judío de Sartre”: “Spinoza es judío porque nació en una sociedad judía, porque piensa contra los conceptos judíos, y porque es visto como judío desde el exterior: finalmente este judaísmo no es un judaísmo religioso”⁹.

Para Meschonnic sin embargo, lo que aún no ha sido suficientemente observado, como es posible señalar en esa cita, es la conexión entre los conceptos que expresan el pensamiento de Spinoza, el cuerpo y el lenguaje, particularmente en su sonoridad y expresividad afectiva. No se ha prestado adecuada atención a que Spinoza piensa “la implicación recíproca máxima” que hay entre lenguaje y pensamiento. Relación que para Meschonnic, supone el continuo de lo que un cuerpo -e.d. su poder de afectar y ser afectado-, le hace al lenguaje -en ritmo y prosodia-, y por ende al pensamiento, al movimiento mismo de su sistematicidad.

Según su investigación, que se fundamenta a su vez en biógrafos y comentaristas, abrevando en las obras publicadas, correspondencia, manuscritos y biblioteca, son al menos 9 las lenguas que están presentes en las lecturas de Spinoza. Sin embargo, salvo algunas cartas en neerlandés, Spinoza elige el latín para su escritura, aunque no como una hiper lengua o no-lengua, abstracta y deshistorizada, sino acaso por la “impersonalidad de la forma” que sería -interpreta Meschonnic- lo que le permite traer al lugar del sujeto, al lugar del autor, al pensamiento mismo. Como en el *dictum* de Mallarmé, a quien cita: *el poema es el enunciado*, o también en las Crónicas: *el canto es el que canta*. “En Spinoza, como en el poema que es un poema, el sujeto es la subjetivación, el sujeto es su pensamiento”, dice Meschonnic. Pensamiento vuelto acto del lenguaje, que se convierte por esto también en un acto ético-poético-político.

Latín de época la lengua elegida y empleada por Spinoza, lengua situada,

dialectal, mezclada, atravesada por sus otras lenguas, lengua de manuscritos destinados al fuego¹⁰ una vez publicados, de acuerdo a la costumbre de la época; ese fuego solicitado por el remitente y denegado por su destinatario, en el caso de los manuscritos de Kafka. Y entre las lenguas que pasan por el latín de Spinoza está el hebreo, al cual accede a su vez desde el latín, para advertir que sus reglas gramaticales “cansan más de lo que instruyen”, al constatar que no le sirven para “expresar los afectos del alma, que, cuando estamos hablando, con la voz, o con el rostro indicamos habitualmente”¹¹.

Podría conjeturarse aquí cierta presencia fantasmática de la comunidad que, al excluirlo, le niega doblemente afectividad y pertenencia. La imposibilidad de hacer de los acentos bíblicos indicadores de afectos -como lo hacen las inflexiones de la voz en el habla- termina por reforzar, según Meschonnic, el papel del afecto en el lenguaje, en una poética del pensamiento, que se vuelve en Spinoza una poética del afecto. Lo cual lo lleva a concluir que ésta es:

(la) Ironía de la historia del pensamiento del lenguaje, es esto lo que hace del ritmo como continuo del cuerpo-lenguaje, el judío del signo. En el sentido del significante escamoteado, errante. (...) En el sentido de una escucha de todo eso a lo cual el signo es sordo. (...) Es esta relación entre el cuerpo y el lenguaje, el ritmo y el afecto del pensamiento, lo que hace de Spinoza a la vez el judío del judío, y el judío de los judíos. Y ¿qué significa judío? ...es lo que allí él toma, incluso si hace de eso lo que sólo él es, fuera de las religiones. La fuerza de la unidad afecto-concepto y *Natura*. Encima de la policía de las ortodoxias como el judío de Chagall encima de los techos¹².

Me pregunto si a la inversa de lo que planteé en Kafka, esta poética del pensamiento, entendida por Meschonnic, como poética-ético-política del afecto, podría ser vista como la heterotopía de una “poética de la no-llegada” -tomando la expresión de Butler-, asociable al inacabado e inacabable *imperium* democrático del Tratado Político.

III

Hubo una muralla, relata Kafka¹³, construida durante siglos por miles de generaciones, para proteger al pueblo de “los otros”, *los pueblos del Norte, que nadie ha visto nunca, pero se sabe por sus imágenes en algunas pinturas, que son monstruos de rostros condenados montados en caballos salvajes*. Sin embargo el Mando -que nadie sabe dónde se ubica ni quiénes lo integran- ordenó que el trazado de la muralla fuera discontinuo. De modo que acaso su propósito fuera otro. Un sabio dijo que sería el cimiento de una nueva torre de Babel. Pero por el diseño semicircular de la muralla, podríamos imaginar que tal vez la torre ideada por el Mando no era vertical, sino horizontal, extendiéndose desde sus intersticios a todo el orbe. Uno de los constructores explica:

nuestro país es tan grande, que ninguna leyenda excede su grandeza, el firmamento apenas lo abarca. La grandeza del Emperador en cuanto tal sobrepasa todos los techos del mundo. (...) En torno a él se estrecha la brillante y sin embargo oscura multitud de los cortesanos. (...) siempre ansiosa por derribarlo). (Sin embargo), de esas luchas...el pueblo no se entera nunca; como los que siempre llegan tarde... ¹⁴

Una leyenda, precisamente, expresa muy bien esta situación: el Emperador a punto de morir envía a un súbdito ubicado en los confines del imperio una carta con un mensaje. El mensajero se afana por llevarla a destino, “pero la multitud es grande (y) los aposentos infinitos”. De modo que los mensajes del emperador nunca llegan a tiempo, aunque no sólo por esos obstáculos edilicios. Tampoco las cartas enviadas de una provincia a otra lo hacen. Ocurre, dice el constructor, que “el dialecto de aquella provincia difiere del nuestro; sobre todo en su forma escrita nos parece muy arcaico”, a pesar del esfuerzo del mensajero en gestos e inflexiones de voz.

En consecuencia, el pueblo “no sabe qué Emperador está reinando...en la escuela se aprenden muchas cosas por orden cronológico, pero la incertidumbre general es tan grande que hasta el mejor alumno sucumbe a ella (...) Las batallas más remotas de la historia se están librando ahora mismo y, con la cara encendida de emoción, el vecino te trae las últimas noticias a tu casa”¹⁵. El narrador culpa de esto al gobierno que “...no ha sido capaz de configurar las instituciones con suficiente nitidez, para que obren directa y constantemente, hasta los últimos confines de la nación. Por otro lado -agrega- también hay que reconocer en ello una falta de fe y de imaginación, por parte del pueblo”¹⁶.

Y es que el pueblo del narrador, además de gozar de una saludable autonomía -en sentido spinoziano- respecto de las imágenes, parece practicar un anacronismo y un plurilingüismo geodemocrático que desactiva el poder del Uno. Para situar esto que digo, en línea con mis anteriores textos donde exploré algunos sentidos “otros”, posibles, de la palabra “idiota” -ese otro nombre del excluido de los asuntos políticos-, se podría vislumbrar en este pueblo, que sabe “hacerse el idiota” ante los caprichos del Emperador, una potencia política democrática capaz de subvertir críticamente -e.d., de resignificar cotidiana e inacabadamente- la representación monolingüe y uniforme que una escalaridad espacio-temporal excluyentemente “nacional”, impone.

De esta manera, cuenta el narrador, el pueblo “lleva una vida bastante libre, sin imposiciones”, bajo la determinación de sus propias costumbres. La debilidad de nuestro concepto de Emperador, concluye, “pare(ce) ser uno de los lazos de unión más fuertes de nuestro pueblo; si se me permite, me atrevería a decir que es ni más ni menos, el suelo que pisamos”. Concepto muy distante, por cierto, del que tenía de sí mismo el histórico Qin Shi Huang- “Primer” Emperador de China-, cuando ordenó aquellas dos vastas “operaciones que de un modo secreto se anulan”¹⁷: la edificación de la Gran Muralla y la quema de

todos los libros anteriores a él; para encarnar en el Uno -en todo tiempo y lugar-, el hecho social y el hecho de hablar.

Tal vez, pienso mientras llego al final del cuento, el Mando que “no es el Emperador”, no sea otro que el pueblo mismo. Una multitud spinoziana que acaso ha comprendido que la única manera de protegerse no de los otros, sino de la estupidez -más humana que occidental-, es construir, infinitamente, una muralla discontinua donde se torne posible habitar, en babélica algarabía, brindando hospitalidad a “todo aquello del mundo que desconocemos”¹⁸. Entre retórica y necroscopia, *Library*¹⁹, una heterotopía social-política donde puedan convivir nuestros infinitos y siempre fragmentarios lenguajes.

Notas

¹ Agamben, G., *Medios sin fin*, Pre-Textos, Valencia, 2001, p. 59.

² Rosales, M., “El *factum loquendi* como criterio de inclusión/exclusión social. El uso de la palabra del amo como servidumbre voluntaria”, en Lorio, N. y Torrano, A. (comps.) *Servidumbres voluntarias*, Brujas, Córdoba, 2010, pp. 63-69.

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

⁴ Kafka, F., “Informe para una Academia”, en *América. Relatos breves*, Hyspamérica, Buenos Aires, 1985, p. 382.

⁵ Spinoza, B., *Tratado Político*, Alianza, Madrid, 2004, pp. 136-7 y p.196.

⁶ Rosales, M., “La multitud otra o de la eterna tempestad. De Spinoza a Calibán”, en Tatián, D. (comp.), *Spinoza. Octavo Coloquio*, Brujas, Córdoba, 2012.

⁷ Butler, J., *¿A quién le pertenece Kafka? y otros ensayos*, Palinodia, Santiago de Chile, 2014, pp. 7-31.

⁸ Pienso en el sentido que da Foucault al término “heterotopía” en *Las palabras y las cosas*, más que en *Des espaces autres*: “las heterotopías son inquietantes, probablemente porque socavan en secreto el lenguaje (...) desecan el discurso, paran las palabras en su trayectoria, se oponen a la mismísima posibilidad de la gramática en su fuente; disuelven nuestros mitos y esterilizan el lirismo de nuestras frases.”

⁹ Misrahi, R., *L'etre et la joie*, p. 234, cit. en Meschonnic, H., *Spinoza poema del pensamiento*, co-ed. Tinta Limón-Cactus, Buenos Aires, 2015, p. 340.

¹⁰ Spinoza arroja por sí mismo al fuego una traducción propia al flamenco, ya avanzada, del Antiguo Testamento, según cuenta Colerus. Colerus/Lucas, *Vies de Spinoza*, Allia, 1999, p.69, cit. En Meschonnic, p. 236.

¹¹ “Compendio de gramática de la lengua hebrea”, cap. IV, cit. por Meschonnic, op.cit.

¹² Meschonnic, H., op.cit., p. 343.

¹³ Kafka, F., “La construcción de la muralla china” en *América. Relatos Breves*, Hyspamérica, Buenos Aires, 1985, pp.409-422.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 418.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 419.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 422.

¹⁷ Borges, J. L., “La muralla y los libros”, en Diario “La Nación”, 22 de octubre de 1950.

¹⁸ Tomo esta expresión de David Cohen, en el XIIº Coloquio Internacional Spinoza, realizado en Vaquerías, Córdoba, 2015.

¹⁹ Foucault, M., “Language to Infinity” en *Aesthetics, Method, and Epistemology. Essential works of Foucault 1954-1984*, The New Press, New York, 1998, vol. II, p. 100.

Segundo Trayecto
Spinoza y Deleuze

Gilles Deleuze, Spinoza e a passagem do infinito ao finito: a essência do modo

*Evandro Pereira da Silva*¹

Deleuze no livro *Spinoza et le problème de l'expression*, nos conduz para a concepção do que Spinoza chama: uma essência de modo. Assim, este artigo tem por objeto de investigação mostrar preliminarmente no seu escopo, o que Deleuze aborda sobre a teoria do modo finito; mas precisamente sobre a essência do modo, enfatizando a passagem do infinito ao finito. Nesse particular, torna-se evidente que toda essência é essência de alguma coisa; Deleuze nos diz que uma essência de modo é a essência de alguma coisa que precisa ser concebida no entendimento infinito. Em conclusão preliminar nos direcionamos para a concepção em que Deleuze ressalta: uma essência de modo existe, é real e atual, «*la esencia de modo es pura realidad física*». O que é notório entendermos como as essências formam um sistema ou mesmo um conjunto atualmente infinito; e, então, apreendermos como o *modo existente* tem uma duração.

Introdução

Spinoza nos conduz no final do primeiro livro da *Ética* a uma última tríade da substância. Verifica-se que, partindo das provas da potência, a tríade da substância se expõe assim: 1) a essência da substância como potência absolutamente infinita de existir; 2) a substância como *ens realissimum* existindo por si; 3) um poder de ser afetado de uma infinidade de maneiras, que correspondem a essa potência, necessariamente preenchido por afecções, das quais a própria substância constitui a causa ativa. Agora, evidentemente não é necessária uma ordem numérica dessa exposição. Mas, essa terceira tríade assume seu lugar ao lado das duas anteriores e, devemos uma atenção com certo rigor, pois, em distinção com a primeira, ela não significa a necessidade de uma substância que tenha todos os atributos. Em distinção com a segunda, aparece à necessidade que tenha essa substância de existir absolutamente. Assim, denota-se aqui a necessidade, para essa substância existente, de produzir uma infinidade de coisas. Significa dizer que a substância não se contenta em nos fazer passar aos modos, ela se aplica a eles ou especificamente se comunica com eles. Ademais, o próprio modo vai apresentar imediatamente, como nos evidencia Deleuze, a tríade: *esencia de modo como potencia; modo existente*

*definido por su cantidad de realidad o de perfección; poder de ser afectado de un gran número de maneras*². Portanto, podemos dizer que no primeiro livro da *Ética* temos o desenvolvimento de três tríades que encontram seu princípio na expressão, a saber, a substância, o absoluto, a potência.

Spinoza nos diz que cada atributo exprime uma certa essência eterna e infinita; nesse contexto, é importante tratarmos sobre a essência que corresponde ao gênero do atributo. Porque, cada atributo exprime a essência da substância, propriamente revela seu ser ou sua realidade. Daí o *exprimir a essência da substância* constitui na afirmação que uma essência de modo existe, é o que nos insere na concepção de Deleuze: «*la esencia de modo es pura realidad física*». Podemos dizer que a essência de modo está na configuração em que cada atributo exprime a infinidade e a necessidade da existência substancial, isto é, a eternidade. Portanto, *la esencia de modo* é real e atual, denota dizer que ela é potência; a ela corresponde a configuração que apresenta-se um certo poder de ser afetado. Pois, o modo é parte da natureza, e aqui assimilando que seu poder é sempre preenchido por dois pontos fundamentais: 1) afecções produzidas pelas coisas exteriores (denominadas de afecções passivas); 2) afecções explicadas por sua própria essência (denominadas de afecções ativas).

Assim, nos deslocamos para a distinção entre a potência e o ato, na condição do modo, desaparece em benefício de uma correlação entre duas potências que são igualmente atuais, a saber: 1) potência de agir e 2) potência de sofrer. É certo que essas duas potências variam em razão inversa, todavia, sua soma é constante, e, segundo Deleuze, – constantemente efetuada. Deleuze, então, nos diz que isso esclarece porque Spinoza pode apresentar a potência do modo, especificamente, como um invariante idêntico à essência (já que o poder de ser afetado é constante), e como estando sujeita a variações, no acontecimento onde a potência de agir ou força de existir “aumenta” ou “diminui”; observadas as relações que se apresentem a proporção das afecções ativas que contribuem para preencher esse poder a cada instante.

Destarte, a cada instante, o modo é tudo aquilo que ele pode ser, sua potência e sua essência, nesses termos, ele não tem outra potência a não ser atual. Não obstante, cabe ressaltar que os modos se distinguem quantitativamente, pois cada modo exprime ou especificamente explica a essência de Deus, conseqüentemente, essa essência se explica ela mesma pela essência do modo; por sua vez, se divide de acordo com a quantidade apropriada a esse modo. Assim, os modos de um mesmo atributo não se distinguem pelo seu posto ou pela sua proximidade; e, mesmo não se distinguem pelo seu distanciamento de Deus. Todavia, os modos se distinguem quantitativamente, pela quantidade ou capacidade de sua essência concernente e individualizada, pois ela participa sempre diretamente da substância divina. Já que em Spinoza, assemelhar-se a subsistir uma hierarquia entre três

concepções distintas, a saber, o modo infinito imediato, o modo finito mediato e os modos finitos.

La esencia de la substancia como potencia absolutamente infinita de existir

Deleuze nos diz que o infinitamente perfeito como próprio deve ser ultrapassado na direção do absolutamente infinito como natureza. Para ele as dez primeiras proposições da *Ética* de Spinoza revela-se efetivamente que Deus existe necessariamente. Todavia, porque o absolutamente infinito constitui possível ou não contraditório. Para Deleuze, esse é o procedimento spinozista no qual, entre todas as definições do início da *Ética*, consideradas nominais, é demonstrado que a definição «6» constitui real. Significa que essa própria realidade é constituída pela coexistência de todas as formas infinitas; agora, é bem certo que introduzem sua distinção no absoluto, sem introduzir o número. Entretanto, as formas constitutivas da natureza de Deus, não obstante, têm o infinitamente perfeito apenas como propriedade, o que podemos dizer que são a expressão do absoluto.

Neste aspecto, Deus é representado como infinitamente perfeito, no entanto é constituído por essas formas mais profundas; significa dizer que Ele se exprime nessas formas, nesses atributos. E aqui, Deleuze sinaliza que o procedimento de Leibniz consisti em ser semelhante, no sentido em que mantém a mesma ultrapassagem do infinito na direção do absoluto. Entretanto, longe de afirmar que o Ser absoluto de Leibniz seja o mesmo de Spinoza. Não obstante, trata-se de demonstrar a realidade de uma definição e, conseqüentemente, atingir uma natureza de Deus para além da propriedade. Mas, é preciso observar que essa natureza é constituída por formas simples e distintas, em que Deus se exprime e que exprimem, elas mesmas, qualidades positivas infinitas. Contudo, tanto em Leibniz quanto em Spinoza, observa-se que é a descoberta de quantidades intensivas ou de quantidades de potência, que são mais profundas do que as quantidades de realidade, que por sua vez transformam os procedimentos a posteriori, efetivamente introduzindo neles a expressividade³.

Es en este sentido que Spinoza nos conduce a una última tríada de la substancia. Partiendo de las pruebas de la potencia, el descubrimiento de esta tríada ocupa todo el final del primer libro de la *Ética*. Ella se presenta así: la esencia de la substancia como potencia absolutamente infinita de existir; la substancia como *ens realissimum* existente por sí; un poder de ser afectada de una *infinitud de maneras*, correspondiente a esta potencia, necesariamente repleta por las afecciones cuya causa activa es la substancia misma⁴.

Em relação ao infinito no que concerne na ética em Spinoza temos o absolutamente infinito e o infinito no seu gênero, o que nos leva para o conceito

de substância. Uma substância *existente em si e por si*, ou seja, *infinita e eterna*. Conforme a proposição VII – “A natureza da substância pertence o existir”; e, pela proposição VIII – “Toda substância é necessariamente infinita”⁵. O absolutamente infinito⁶ constitui como uma substância que consta de infinitos atributos, sendo que cada atributo exprime uma essência eterna e mesma infinita. No que refere ao infinito no seu gênero, para este, há a negação de infinitos atributos. Então, temos Deus como a substância única, eterna, absolutamente infinita.

Para Spinoza, Deus é causa livre, necessária e imanente de todas as coisas; sendo livre, age apenas sob a necessidade interna de sua essência. E como necessária, sua potência é idêntica a sua essência. E, sendo imanente, Deus, não se separa de seus efeitos, contudo, neles se exprime e eles o exprimem. Assim, Deus causa a si mesmo e, causando seus atributos. Em resumo, os atributos causam os modos infinitos imediatos, estes causam os modos infinitos mediatos; por sua vez, os modos infinitos mediatos causam os modos finitos; e, os modos finitos causam-se uns aos outros. E nesse sentido, a potência de Deus é imanente ao mundo. Sendo que a essência do mundo constitui imanente a Deus.

Como podemos observar, Deus constitui como causa imanente a realidade; ou seja, ademais, a Natureza Naturante constitui imanente para a Natureza Naturada. Nessa concepção, o mundo é infinito e eterno, pois exprime a essência e a potência de Deus. E nesse exprimir de essência e de potência temos a necessidade e liberdade não como ideias opostas, mas de complemento. Visto a Liberdade como a manifestação espontânea e mesmo necessária da potência interna da essência da substância e, sobretudo, da potência interna da essência dos modos finitos. Segundo Chauí, “a Liberdade não é, pois, escolha voluntária nem ausência de causa (ou uma ação sem causa), e a necessidade não é mandamento, lei ou decreto externos que forçariam um ser a existir e agir de maneira contrária à sua essência”⁷. Então, em termos de liberdade, podemos dizer que um ser é livre quando, por necessidade interna de sua essência e de sua potência, nele se identificam sua maneira de existir e de agir? Para tal questão podemos inferir que precisamos mostrar a passagem do infinito ao finito e, sobretudo, ao conceito de substância dado por Spinoza.

Este contexto nos insere na concepção que toda essência é essência de alguma coisa, especificamente nos conduz a entender a essência como potência; aquilo do qual ela é essência; sobre o poder de ser afetado que corresponde a ela. Precisamente, sobre aquilo de que a essência consisti sempre uma quantidade de realidade ou de perfeição. Diante disso, é possível dizer que uma coisa tem mais realidade ou perfeição quando ela pode ser afetada com um maior número de maneiras, assim, a quantidade de realidade encontra sempre sua razão em uma potência, efetivamente ocorre idêntica à essência. Uma amostra a posteriori desse contexto, parte da potência própria aos seres finitos,

como requisito procuramos a condição sob a qual um ser finito tem uma potência, todavia, obtemos a potência incondicionada de uma substância absolutamente infinita. E, neste aspecto, Deleuze interpreta que uma essência de ser finito só é potência em relação a uma substância da qual esse ser constitui o modo.

A passagem do infinito ao finito: a essência do modo

É preciso, portanto, reconhecer que uma essência de modo, podemos designar – grau de potência, exprime-se eternamente conforme uma relação graduada. Atentamos a entendermos que o modo, no entanto, não passa à existência antes que uma infinidade de partes extensivas constitua atualmente determinada a entrar nessa mesma relação. Nesse sentido, entender sobre a essência⁸ do modo exige a passagem do infinito ao finito. Porque, essas partes podem ser determinadas a entrar em uma outra relação; sobretudo, porque elas se integram a um conjunto infinito. Temos uma relação maior ou menor, que efetivamente corresponde a outra essência de modo e, conseqüentemente, compõe a existência de um outro modo. Abre-se aqui um caminho para a teoria da existência em Spinoza. Essa teoria comporta três elementos, a saber, a essência singular (que propriamente constitui um grau de potência ou de intensidade); a existência particular (sucessivamente composta de uma infinidade de partes extensivas); a forma individual (corresponde a relação característica ou expressiva que é apropriado eternamente à essência do modo). No entanto, para a forma individual, temos que uma infinidade de partes se relacionam temporariamente a essa essência.

¿Qué es lo que Spinoza llama una esencia de modo, esencia particular o singular? Su tesis se resume así: las esencias de modos no son ni posibilidades lógicas, ni estructuras matemáticas, ni entidades metafísicas, sino realidades físicas, *res physicae*. Spinoza quiere decir que la esencia, en tanto esencia, tiene una existencia. *Una esencia de modo tiene una existencia que no se confunde con la existencia del modo correspondiente*⁹.

Agora, da própria essência, em um primeiro momento não podemos dizer que ela seja um possível; também não diremos que a tendência do modo não-existente, efetivamente em virtude de sua essência, seja passar para a existência. Aqui nos direciona a dois pontos de oposição entre Spinoza e Leibniz. Posto que em Leibniz, a essência, também podemos dizer a noção individual, constitui uma possibilidade lógica, que por sua vez não se separa de uma certa realidade metafísica; especificamente, de uma *exigência de existência*, ou seja, de uma tendência à existência. Todavia, em Spinoza, a essência não constitui uma possibilidade, entretanto, possui uma existência real que lhe é própria; assim, o modo *não-existente* não precisa de nada e nada exige, contudo

é concebido, no entendimento de Deus, como sendo o correspondente da essência real. Contudo, não configura realidade metafísica, também não uma possibilidade lógica, assim, a essência de modo é pura realidade física.

Para Deleuze, a essência de modo tem um poder expressivo, no entanto esse poder expressivo deve ser compreendido de uma maneira muito diferente de Leibniz¹⁰. Uma essência de modo constitui uma *pars intensiva*, e não uma *pars totalis*. Daí a abordagem que o estatuto das essências de modos permanece relacionado a um problema propriamente na filosofia em Spinoza, isso na interpretação de uma substância absolutamente infinita. Especificamente, onde encontra-se o problema da passagem do infinito ao finito. Na interpretação que a substância assume a identidade ontológica absoluta de todas as qualidades, ou seja, a potência absolutamente infinita. Nesses termos, configurando como potência de existir sob todas as formas e, de pensar todas as formas; sem esquecer que os atributos são as formas ou qualidades infinitas e, ademais, são indivisíveis. Assim, o finito não constitui substancial, ao mesmo tempo não é qualitativo. Segundo Deleuze, não pode consistir na aparência, pois o finito é modal, na referência que é quantitativo.

Não obstante, Deleuze ressalta que toda qualidade substancial tem uma quantidade *modal-intensiva*, sendo ela mesma infinita; pois ela se divide atualmente em *uma infinidade de modos intrínsecos*. Assim, diz Deleuze sobre a teoría del modo finito:

Bien parece ser así en Spinoza: las esencias de modos son modos intrínsecos o cantidades intensivas. El atributo-cualidad permanece unívocamente lo que es, conteniendo todos los grados que lo afectan sin modificar la razón formal de ellos; las esencias de modos se distinguen pues del atributo como la intensidad de la cualidad, y se distinguen entre ellas como los diversos grados de intensidad. Podemos pensar que, sin desarrollar explícitamente esta teoría, Spinoza se orienta hacia la idea de una distinción o de una singularidad propia a las esencias de modos en tanto tales. La diferencia de los seres (esencias de modos) es a la vez intrínseca y puramente cuantitativa; puesto que la cantidad de la que se trata aquí es la cantidad intensiva. Sólo una distinción cuantitativa de los seres se concilia con la identidad cualitativa del absoluto. Pero esta distinción cuantitativa no es una apariencia, es una diferencia interna, una diferencia de intensidad. De manera que cada ser finito está supuesto expresar el absoluto, según la cantidad intensiva que constituye su esencia, es decir, según su grado de potencia¹¹. La individuación en Spinoza no es ni cualitativa ni extrínseca, es cuantitativa-intrínseca, intensiva. En ese sentido, bien hay una distinción de las esencias de modos, a la vez en relación a los atributos que las contienen y unas en relación a otras. Las esencias de modos no se distinguen de manera extrínseca, estando contenidas en el atributo; no por ello dejan de tener un tipo de distinción o de singularidad que les es propio, en el atributo que las contiene¹².

Agora, esses modos intrínsecos, contidos todos juntos no atributo, é visto como sendo as partes intensivas do próprio atributo; decorre que eles são as

partes da potência de Deus, configurado pelo o atributo que as contém. Assim, cabe ressaltar que os modos de um atributo divino participam necessariamente da potência de Deus; visto que sua própria essência é uma parte da potência de Deus, efetivamente um grau de potência ou parte intensiva. Nesse contexto, a redução das criaturas ao estado de modos surge como sendo a condição sob a qual sua essência constitui potência. E, de fato os modos na sua essência, consisti em expressivos. Significa dizer que eles exprimem a essência de Deus, cada um segundo o grau de potência que compõe sua essência. Porque, a individuação do finito, para Spinoza, não parte do gênero ou da espécie para o indivíduo, do geral para o particular; parte da qualidade infinita para a quantidade correspondente, que se divide em partes irreduzíveis, efetivamente intrínsecas ou intensivas.

Considerações preliminares

De forma preliminar, observa-se que tanto em Spinoza quanto em Leibniz a posição de um infinito atual na Natureza constitui importante. Verifica-se que não há nenhuma contradição entre a ideia de partes últimas absolutamente simples e o princípio de uma divisão infinita, ainda que essa divisão seja atualmente infinita. Ademais, um atributo não tem apenas uma quantidade intensiva, tendo em vista que possui uma quantidade extensiva infinita. Para Deleuze, essa quantidade extensiva constitui atualmente dividida em uma infinidade de partes extensivas; notadamente essas partes são partes extrínsecas, que agem do exterior umas sobre as outras e se distinguem do exterior. Contudo, todas juntas e em todas as suas relações, formam um universo em infinita mudança, correspondente à onipotência de Deus. Agora, sob determinada conexão, elas formam conjuntos infinitos maiores ou menores que correspondem a determinados graus de potência, e, nesse sentido, correspondem a uma essência de modo. Porque, elas ocorrem sempre por infinidades de partes que sempre corresponde a um grau de potência, ainda que menor seja: o conjunto do universo correspondente à *Potência* que compreende todos os graus.

Notas

¹ Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Mestrando em Filosofia na Universidade Estadual do Ceará - UECE. E-mail: epssilva@bol.com.br.

² Cf. Deleuze, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*. Traducido del francés por Horst Vogel. España, Muchnik Editores, 1968, pp. 89.

³ Deleuze (1968, p. 322 – 323), nos indica: «Ahora bien, sean cuales sean las diferencias entre Leibniz y Spinoza, y en especial sus diferencias en la interpretación de la expresión, es un hecho que ambos se sirven de ese concepto para superar, a todos los niveles precedentes, lo que estiman ser la insuficiencia o la facilidad del cartesianismo, para restaurar la exigencia de una razón suficiente que opera en el absoluto. No que retrocedan más allá de Descartes. Hay para ellos adquisiciones del cartesianismo que no pueden ser puestas en cuestión: aunque no fuera, precisamente, sino las propiedades de lo infinitamente perfecto, de la cantidad de realidad, del claro y del distinto, del mecanismo, etc. Spinoza y Leibniz son post-cartesianos, en el sentido en que Fichte, Schelling, Hegel son post-kantianos. Se trata para ellos de alcanzar el fundamento en el que se originan todas esas propiedades precedentemente enumeradas, de redescubrir un absoluto que este a la medida del «relativismo» cartesiano. ¿Cómo proceden, y por qué el concepto de expresión es el más indicado para esta tarea?»

⁴ Deleuze, *op. cit.*. 1968, p. 89.

⁵ *Ética* I, proposição VIII. Cf. Spinoza, Benedictus de. *Ethica – Ética: edição bilíngue latim-português*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

⁶ Ver *Ética* I, Def. VI.

⁷ Chauí, Marilena. *Espinosa – uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995. p. 52.

⁸ «Una esencia de modo existe, es real y actual, incluso si no existe actualmente el modo del que es la esencia. De donde la concepción que Spinoza se hace del modo no-existente: éste jamás es una cosa posible, sino un objeto cuya idea está necesariamente comprendida en la idea de Dios, como su esencia está necesariamente contenida en un atributo. La idea de un modo inexistente es pues el correlativo objetivo necesario de una esencia de modo. Toda esencia es esencia de alguna cosa; una esencia de modo es la esencia de alguna cosa que debe ser concebida en el entendimiento infinito.» Cf. Deleuze, 1968, pp. 185. Em relação a atributo ver nota «8», pp. 185-186.

⁹ Deleuze, 1968, p. 184.

¹⁰ Deleuze nos diz que «Se ha dado a veces, de las esencias según Spinoza, una interpretación exageradamente leibniziana. Así Huan, *Le Dieu de Spinoza*, 1914, p. 277: las esencias «abrazan cada una desde un punto de vista particular la infinitud de lo real y representan en su naturaleza íntima una imagen microscópica del Universo entero». Ver Deleuze, 1968, p. 191.

¹¹ «Se hallaría en Fichte y en Schelling un problema análogo, de la *diferencia cuantitativa* y de la *forma de cuantitabilidad* en sus relaciones con la *manifestación* del absoluto». Cf. Carta de Fichte a Schelling, octubre 1801, *Fichte's Leben* II, Zweite Abth. IV, 28, p. 357.

¹² Deleuze, 1968, p. 190.

Deleuze e Espinosa: Plano de Imanência, Campo Transcendental e Singularidade Impessoal

*Bárbara Lucchesi Ramacciotti**

Introdução

A expressão “plano de imanência”, um dos componentes centrais do construtivismo filosófico de Deleuze e Guattari, é definido, em *O que é a filosofia* (2001), como um platô que dá consistência aos conceitos filosófico, ou seja, como “expressão pré-filosófica e simultânea” da natureza e do pensamento. Apesar das duas faces, isso não significa que um plano de imanência corresponda à estrutura do pensamento e a natureza à totalidade de referência. Esta é a base da polêmica entre fisicalistas e noologistas, que sempre remetem a imanência a um fundo: seja a matéria do Ser, seja a imagem do pensamento. Contudo, somente quando “a imanência não é mais imanente a outra coisa senão a si que se pode falar de um plano de imanência”, observam os autores. Este é o sentido da imanência que atribuem à teoria espinosana da substância única (Parte I da *Ética*), posto que Espinosa é apontado como “o único filósofo” que “sabia plenamente que a imanência não pertencia senão a si mesma”¹.

No texto “Imanência: uma vida” (1995), Deleuze emprega o termo imanência no sentido de “plano de imanência” para definir o “campo transcendental”, que é concebido como “a imanência absoluta em si mesma”, pois “não depende de um objeto e não pertence a um sujeito”.² Deleuze ao interpretar a teoria espinosana da substância única imanente à luz de seu conceito de “plano de imanência” faz uma atualização de Espinosa para o debate filosófico contemporâneo, na medida em que visa por meio de sua leitura da filosofia da imanência ampliar o conceito fenomenológico de campo transcendental, que considera ainda preso às sombras do dualismo sujeito-objeto na figura da consciência transcendental. Portanto, pretendemos, partindo das leituras de Deleuze sobre a teoria espinosana da substância única imanente³, verificar o nexo entre os conceitos deleuzeanos de plano de imanência e de campo transcendental, tendo por referência os textos já mencionados.

1. Plano de Imanência

Se o construtivismo filosófico possui dois aspectos complementares: um plano

de imanência e a criação de conceitos, qual o estatuto do plano de imanência? Em primeiro lugar, Deleuze e Guattari (2001) definem os conceitos filosóficos como totalidades fragmentárias, ou seja, os conceitos são uma multiplicidade criada para responder a um problema determinado, por isso todo conceito possui uma história e carrega componentes ou pedaços vindos de outros conceitos filosóficos. Apesar de todo conceito ser uma totalidade fragmentária, a filosofia que os cria se apresenta sempre como um Todo não fragmentado e aberto em termos de um plano. Este plano opera como um platô que sustenta e dá consistência aos conceitos, isto que é designado pela expressão “plano de imanência”, pois o plano não é traçado para fora e para além do próprio horizonte dos conceitos e acontecimentos constitutivos de um projeto filosófico.

Para compreender a definição do plano de imanência como o horizonte dos conceitos e não como um simples conceito criado, precisamos retomar a leitura deleuzeana da teoria espinosana da substância única imanente. Para Deleuze, a substância única não deve ser compreendida como o conceito central da filosofia espinosana, mas como o plano que sustenta todo o edifício conceitual da *Ética* construído *more geométrico*. Contudo, apesar de ser o horizonte dos conceitos e operar como causalidade única de todas as coisas existentes, a substância única não pode ser confundida como uma causa final e transcendente separada dos entes por ela criado, tal como a ideia teológica de Deus. Ao contrário, Espinosa demonstra na Parte I da *Ética* que a substância única nada mais é do que a causalidade eficiente imanente a todos os atributos infinitos e modos finitos. A tese da causalidade eficiente-imanente é chave para compreender a noção espinosana de substância única como um “plano de imanência”, pois o plano efetiva-se como um “plano modal”, isto é, como um plano ou um espaço geométrico ocupado pela multiplicidade de corpos e de indivíduos singulares em relação.

Apesar da substância única, infinita e imanente se expressar em infinitos atributos infinitos e modos finitos, desta infinidade expressiva só conhecemos o pensamento e a extensão pelo fato do ser humano ser a união de um corpo e de uma mente. Neste viés, Deleuze e Guattari (2001) observam que o plano de imanência tem duas faces: o pensamento e a natureza, o *Noûse* a *Physis*. Isto não significa que o plano de imanência como horizonte conceitual corresponda à estrutura do pensamento ou ao campo do sujeito e a *Physis* corresponda à totalidade de referência ou ao campo do objeto. O plano de imanência está pressuposto como solo do próprio pensamento, por isso deve ser entendido como pré-filosófico: “Se a filosofia começa com a criação de conceitos, o plano de imanência deve ser considerado como pré-filosófico”⁴.

Partindo da hipótese da redução da história da filosofia ao ponto de vista de instauração de um plano de imanência, os autores (D&G) destacam duas posições gerais: “os fisicalistas, que insistem sobre a matéria do Ser, e os noologistas, sobre a imagem do pensamento”⁵. O X do problema da história da

filosofia é resumido por D&G nos seguintes termos: “Cada vez que se interpreta a imanência em relação 'a' algo, produz-se uma confusão do plano com o conceito, de modo que o conceito se torna um universal transcendente, e o plano, um atributo no conceito”⁶. Contudo, somente quando: “a imanência não é mais imanente a outra coisa senão a si que se pode falar de um plano de imanência. Um tal plano é talvez um *empirismo radical*: ele não apresenta o fluxo do vivido a um sujeito, e que se individualiza no que pertence a um eu”⁷. Ainda neste texto, Espinosa é considerado o único filósofo que: “sabia plenamente que a imanência não pertencia senão a si mesma, e assim que ela era um plano percorrido pelos movimentos infinitos, preenchido pelas ordens intensivas”⁸.

Com a teoria da expressividade da substância única, Espinosa não rompe apenas com o dualismo substancial cartesiano e com a filosofia do sujeito enquanto consciência da identidade solipsista cindida do corpo, da natureza e do mundo, mas funda o campo da filosofia da imanência e da expressividade dos corpos e mentes como singularidades múltiplas e simultâneas. Esta inovação espinosana sem precedentes significa a abertura de uma outra via para o pensamento fora do paradigma da lógica da identidade e dos dualismos entre: sujeito-objeto, razão-experiência, mente-corpo, consciência-natureza, homem-mundo etc. Entretanto, tal solução não foi muito compreendida e explorada pelo discurso filosófico da modernidade, posto que até hoje o debate teórico gira em torno da aporia sobre o fundamento, isto é, na disputa entre fisicalistas e noologistas. Foram diversas as soluções propostas para o problema do dualismo sujeito-objeto. O idealismo de Kant visou ultrapassar a polêmica clássica entre racionalistas e empiristas, ao propor a síntese entre razão e experiência operada pelo sujeito transcendental, assim como a Fenomenologia de Husserl estabelece a intencionalidade da consciência como superação da cisão entre sujeito e objeto. Contudo, ambos mantiveram a consciência transcendental como o fundo do fundamento, seja como condição de possibilidade de todo conhecimento (Kant) seja como o fundo originário de (Husserl).

Deleuze reconhece, desde a *Lógica do Sentido*, publicada em 1969, que não podemos recusar a revolução copernicana na filosofia operada por Kant, que ao estabelecer o campo do sujeito transcendental como condição de possibilidade do conhecimento, rompe definitivamente com o realismo ingênuo das “Essências” da metafísica da substancialidade. “Mas a questão de saber como o campo transcendental deve ser determinado é muito complexa”, observa Deleuze⁹. A solução kantiana dá ao campo transcendental: “a forma pessoal de um Eu, de uma unidade sintética da apercepção”. Husserl também pensa a gênese da significação desde: “o posicionamento de um sujeito transcendental que conserva a identidade subjetiva e que se contenta em decalcar o transcendental a partir dos caracteres do empírico”¹⁰. Deleuze sublinha que,

Sartre propõe¹¹: “um campo transcendental impessoal não tendo a forma de uma consciência pessoal sintética ou de uma identidade subjetiva”¹². Não obstante, Sartre ainda mantém a determinação de uma “consciência impessoal”, o que é ainda problemático, pois reúne em uma mesma expressão os termos consciência, que remete a uma instancia de autocentramento, enquanto o termo impessoal, implica em uma dissolução do Eu, do Ego e da suposta unidade e identidade da pessoa como consciência. A esse respeito Deleuze se posiciona:

Procuramos determinar um campo transcendental impessoal e pré-individual (...). Este campo não pode ser determinado como o de uma consciência: apesar da tentativa de Sartre, não podemos conservar a consciência como meio ao mesmo tempo em que recusamos a forma da pessoa e o ponto de vista da individuação. Uma consciência não é nada sem síntese de unificação, mas não há síntese de unificação de consciência sem forma do Eu ou ponto de vista da individualidade (Ego)¹³.

A solução deleuzeana para esta aporia reside no conceito de *singularidade*, chave para pensar um campo transcendental impessoal e pré-individual. As singularidades são “os verdadeiros acontecimentos transcendentais”, pois “presidem à gênese dos indivíduos e das pessoas: elas se repartem em um 'potencial' que não comporta por si mesmo nem Ego (*Moi*) individual, nem Eu (*Je*) pessoal, mas que os produz, atualizando-se, efetuando-se”¹⁴. Para Deleuze, “somente uma teoria dos pontos singulares” está “apta a ultrapassar a síntese da pessoa e a análise do indivíduo tais como elas são (ou se fazem) na consciência”¹⁵. A filosofia transcendental, seja a via kantiana seja a via da fenomenologia de Husserl, tem em comum com a metafísica tradicional, a imposição da alternativa: ou há “um fundo indiferenciado, sem-fundo, não-ser informe, abismo sem diferenças e sem propriedades – ou então um Ser soberanamente individuado, uma forma fortemente personalizada. Fora deste Ser ou desta Forma, não tereis senão o caos”¹⁶. O acordo entre a metafísica e a filosofia transcendental reside no fato de conceberem as singularidades determinadas ou aprisionadas por um Ego individual (*Moi*) supremo, no caso do conceito metafísico de Ser, ou um Eu pessoal (*Je*) superior (Homem-Deus), no caso da forma sintética finita da Pessoa posta pela filosofia transcendental.

2. Campo transcendental e Singularidade Impessoal

No texto “*Imanência: uma vida*” (1995), Deleuze define o primeiro traço do campo transcendental: “ele se distingue da experiência”, pois “não remete a um objeto nem pertence a um sujeito (representação empírica)”¹⁷. O campo transcendental “se apresenta como pura corrente de consciência assubjetiva, consciência pré-reflexiva impessoal, duração qualitativa da consciência sem eu”. E complementa: “fala-se de empirismo transcendental, em oposição a tudo

aquilo que faz o mundo do sujeito e do objeto”¹⁸. Como entender tal empirismo? Não se trata de um “empirismo simples”, de um apelo à sensação, observa Deleuze. O campo transcendental deve ser definido, por conseguinte, “pela pura consciência imediata sem objeto nem eu”, como aumento e diminuição da potência.

Contudo, para Deleuze, a concepção espinosana do modo humano como coisa singular determinada pela variação da quantidade de potência ainda faz apelo à consciência. Podemos atribuir este apelo à definição espinosana da mente humana como consciência do *conatus*, ou seja, como ser cômico do esforço de perseverar no seu ser, o que implica a consciência do aumento ou da diminuição da potência interna: “A Mente, tanto enquanto tem ideias claras e distintas como enquanto as tem confusas, esforça-se para perseverar em seu ser por uma duração indefinida e é cômica deste seu esforço” (EIII, P9)¹⁹. Apesar de apontar este limite, Deleuze emprega a expressão “plano de imanência”, tendo por referência a teoria espinosana da substância única imanente, para substituir a noção de consciência pelo conceito de campo transcendental: “na falta da consciência, o campo transcendental se definiria como um puro plano de imanência, pois escapa a toda transcendência do sujeito bem como do objeto”²⁰.

Deleuze retoma neste último texto sintético publicado em vida em 1995, um argumento já citado, da obra de 1991, quando sublinha que Espinosa foi o único filósofo que “sabia plenamente que a imanência não pertencia senão a si mesma”²¹. Agora enfatiza: “Em Espinosa, a imanência não está *na* substância, mas a substância e os modos estão na imanência”, isso quer dizer que “a imanência absoluta é em si mesma: não está em alguma coisa, não é imanente a alguma coisa, não depende de um objeto e não pertence a um sujeito”²². Para que não reste dúvidas, esclarece:

A imanência não se refere a uma Coisa Qualquer como unidade superior a todas as coisas, nem a um Sujeito como ato que opera a síntese das coisas: é quando a imanência não é mais imanência a outra coisa além de si que se pode falar de um plano de imanência²³.

Para compreender a inovação do conceito deleuzeano de campo transcendental neste texto de 1995 precisamos reunir alguns fragmentos dos conceitos de plano de imanência e de singularidade. O primeiro remete, como visto, à teoria espinosana da substância única e imanente, mas no lugar da concepção espinosana de mente, enquanto consciência da variação do *conatus*, Deleuze coloca a ideia da “pura imanência” como vida, tendo por referência a concepção de Fichte de campo transcendental²⁴:

Dir-se-á da pura imanência que ela é UMA VIDA, e nada mais. Ela não é imanência à

vida, mas a imanência que não está em nada é ela mesma uma vida. (...). É na medida em que ultrapassa as aporias do sujeito e do objeto que Fichte, em sua última filosofia, apresenta o campo transcendental como *uma vida*, que não depende de um Ser e que não está submetido a um ato.²⁵

O passo dado por Fichte faz com que o campo transcendental se torne: “um verdadeiro plano de imanência que reintroduz o espinosismo no mais profundo da operação filosófica”²⁶. Neste ponto, Deleuze retoma o conceito espinosano de “coisa singular” ou “essência singular”²⁷ para examinar a noção de vida impessoal e recolocar o conceito de singularidade pré-individual e impessoal como expressão do campo transcendental ou do plano de imanência: “A vida de tal individualidade se apaga em proveito da vida singular imanente a um homem que não tem mais nome, apesar de não se confundir com nenhum outro. Essência singular, uma vida ...”²⁸. A vida do indivíduo deu lugar a uma vida impessoal ao mesmo tempo singular, pois depende de um “*puro acontecimento* liberado dos acidentes da vida interior e exterior, ou seja, da subjetividade e da objetividade do que acontece”²⁹.

Para examinar o conceito aparentemente paradoxal de singularidade impessoal e pré-individual um dos pressupostos citados por Deleuze é o conceito espinosano de essência singular, especificamente a dedução do modo humano, tema abordado no curso sobre Espinosa de 17 de fevereiro de 1981: “relação, potência e modo do indivíduo” (Deleuze, 2009). Neste curso, Deleuze observa que o conceito espinosano de “indivíduo” enquanto coisa singular quer dizer três coisas: 1. Ele é relação; 2. Ele é potência; 3. Ele é modo. “O indivíduo enquanto relação”, observa, nos remete a um plano que pode ser designado sob o nome de composição”³⁰. Todo indivíduo está em relação de composição com outros indivíduos em um plano de imanência. O indivíduo sendo potência, significa que ele não é forma, pois a forma é característica da substância única imanente, ele é potência, ou seja, é um modo singular que existe enquanto um esforço (*conatus*) de perseverar no ser. Toda potência é um esforço de “tender a um limite”, tender a um contorno. Neste ponto, Deleuze apresenta a diferença entre a teoria platônica do limite da forma ou das ideias como o contorno das figuras (ver Platão, *Timeu*) e a teoria dos estóicos do limite dos corpos, como limite da ação. O limite de um corpo, de um indivíduo é o limite de sua potência, é o limite de sua ação e não de seu contorno como figura-ideia. Por último, o indivíduo sendo modo finito da substância infinita, isto significa que ele é grau, ou seja, é uma quantidade que remete a uma qualidade, a um atributo de uma substância, portanto, é modo finito e determinado de uma substância infinita que se expressa em infinitos atributos infinitos.

Considerações Finais

Um dos fios condutores do conceito de singularidade impessoal, conceito que visa substituir ou ampliar a noção fenomenológica de campo transcendental circunscrita à ideia de consciência transcendental,³¹ reside, portanto, nessa leitura deleuzeana da gênese do indivíduo enquanto modo finito ou essência singular. Em razão da complexidade do tema e do limite desse trabalho, só apontamos alguns fragmentos de conceitos que tecem os contornos do conceito deleuzeano de singularidade impessoal tendo como ponto de partida o exame da expressão plano de imanência.

Aqui é importante observar que a noção de singularidade impessoal ultrapassa os limites da relação sujeito-objeto e os contornos do Eu, da Pessoa, da Consciência. O contorno da singularidade-impessoal implica: na ideia de relação do indivíduo ou dos corpos singulares entre si em um plano de imanência, na ideia de potencia como limite da ação, o que remete a variação da potência do *conatus* e na ideia de modo finito, que só existe como expressão singular de uma substância infinita imanente. Por isso, que na *Lógica do Sentido* (2011), Deleuze afirma que as singularidades entendidas como acontecimentos-singulares não são modos da consciência, cuja síntese de unificação se manifestaria na forma do Eu ou do indivíduo; as singularidades “presidem à gênese dos indivíduos e das pessoas”³², produzem o Eu-individual, mas não se reduzem às figuras da consciência.

Notas

* GEE-USP, profa.UMC-SP, GT-Deleuze ANPOF.

¹ DELEUZE & GUATTARI. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto A. Muñoz. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001, p. 66.

² DELEUZE. *Imanência uma vida*. Mimeo, 2015 (pp.1-2). “Último texto publicado por Deleuze na revista Philosophie, no 47, setembro de 1995, p.3-7. Ele também se encontra na coletânea *Deux regimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Paris: Minuit, 2003, p.359-363” (Notas e tradução de Sandro Kobol, 2015).

³ Refiro-me sobretudo aos textos: *Espinosa e o problema da expressão* (1968) e *Espinosa e a filosofia prática* (1970/2002), que foram objeto de outros trabalhos: Cf. RAMACCIOTTI, Bárbara Lucchesi. *Deleuze: a filosofia prática de Espinosa*. In Livros do XV Encontro Nacional ANPOF: Filosofia Contemporânea. São Paulo, ANPOF, p.45-56, 2013. Disponível em: <<http://www.anpof.org/portal/index.php/pt-BR/2014-01-07-15-22-21/textos-xv-encontro-nacional-anpof>>; *Deleuze e Chauí: leituras paralelas sobre a Ética de Espinosa*. São Paulo: Cadernos Espinosanos, São Paulo (USP), nº 29, p.11-25, jul-dez 2013; *Deleuze: Como criar um corpo sem órgãos? Psicanálise & Barroco em Revista*, v.10, n.2, p.112-126, dez.2012. Disponível em: <<http://www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista/revista20.html>>. Acesso: 15/jan./2012.

⁴ DELEUZE, *op. Cit.* 2001, p.55.

- ⁵ *Idem*, 2001, p.62.
- ⁶ *Idem*, 2001, p.62.
- ⁷ *Idem*, 2001, p.65.
- ⁸ *Idem*, 2001, p.66.
- ⁹ DELEUZE. *Lógica do Sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2011, p.108.
- ¹⁰ *Idem*, 2011 p.101.
- ¹¹ Cf. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, Vrin, 1937: “Sartre formula um campo transcendental sem sujeito que remete a uma consciência impessoal, absoluta, imanente: em relação a esta, o sujeito e o objeto são “transcendentes” (p.74-87 *apud* Deleuze, *op. Cit.* 2011, p.101.
- ¹² *Idem*, 2011, p.101.
- ¹³ *Idem*, 2011, p.105.
- ¹⁴ *Idem*, 2011, p.105.
- ¹⁵ *Idem*, 2011, p.105.
- ¹⁶ *Idem*, 2011, p.109.
- ¹⁷ DELEUZE. 2015, p.1.
- ¹⁸ *Idem, op. Cit.*, 2015, p.1.
- ¹⁹ ESPINOSA, B. *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp 2015, p. 253.
- ²⁰ DELEUZE, *op. Cit.*, 2015, p.1.
- ²¹ DELEUZE, *op. Cit.*, 2001, p.66.
- ²² DELEUZE. *op. Cit.* 2015, p. 1-2.
- ²³ *Idem*, 2015, p.2.
- ²⁴ “Já na segunda introdução à Doctrine de la science: “a intuição da atividade pura que não é nada fixa, mas progresso, não um ser, mas uma vida” (p. 274, *Œuvres choisies de philosophie première*, Vrin). Sobre a vida segundo Fichte, cf. *Initiation à la vie bienheureuse*, Aubier (e o comentário de Gueroult, p. 9)”. (*apud* Deleuze, *op.cit.*, 2015).
- ²⁵ *Idem*, 2015, p.2.
- ²⁶ *Idem*, 2015, p.2.
- ²⁷ Esta hipótese de leitura é tema de outra pesquisa em curso, na qual pretendemos verificar como Deleuze para elaborar seu conceito de singularidade impessoal parte do conceito espinosano de coisa singular. Tal objetivo ultrapassa os limites deste artigo, por isso remetemos ao capítulo 2 do *Nervura do Real* vol. 2 de Marilena Chaui (São Paulo: Cia das Letras, 2016), no qual encontra-se uma minuciosa análise da gênese do modo humano como essência singular.
- ²⁸ *Idem*, 2015, p.3.
- ²⁹ *Idem*, 2015, p.3 – grifos nosso.
- ³⁰ DELEUZE. *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*. 2. Ed. Fortaleza: EdUECE, 2009, p.187.
- ³¹ Na *Lógica do Sentido*, Deleuze observa que apesar de Husserl ter mostrado a independência do sentido com relação a estes modos ou pontos de vistas, ele conserva no sentido o modo racional de um bom senso e de um senso comum reunidos erroneamente por uma ideia de matriz (*Urdoxa*), com isto, conserva a forma da consciência no transcendental.
- ³² DELEUZE, *op. Cit.*, 2011, p.105.

Algo se refleja y no es tu sombra: La pintura en la filosofía de Spinoza

Lucía Gambetta

El vínculo de Spinoza con el arte resulta marginal si lo pensamos en relación a la primacía de la filosofía política asumida en su pensamiento, como así también con respecto al vínculo privilegiado establecido en el siglo XVII entre ciencia y filosofía, cuya alianza coloca a la creación artística en los márgenes del conocimiento. Habrá que esperar casi un siglo para que el divorcio entre ciencia y filosofía haga posible una filosofía del arte con la invención de la *estética* creada por Baumgarten¹, donde la curiosidad por diferentes expresiones artísticas es profundizada, haciendo del arte un problema filosófico y no simplemente un objeto de reflexión marginal.

Los antecedentes de la relación que Spinoza guarda con el arte aparecen tanto en su obra como en su vida. En la obra de Spinoza, las alusiones concretas al arte son periféricas pero no por esto menos importantes dentro de su proyecto filosófico ético, y político, cuestión que ha suscitado una serie de estudios recientes al respecto. Por otro lado, se sabe que Spinoza leía poesía, que era amante del teatro y que habitualmente dibujaba retratos, asunto por el cual Lorenzo Vinciguerra nota que la relación de Spinoza con el arte será ante todo práctica². No menos llamativo resulta que Spinoza haya vivido en dos ocasiones distintas con pintores, primero instalándose en la casa del pintor Daniel Tydeman en Voorburg de 1664 a 1669 y luego en la casa de Hendryck Van der Spick en la Haya. A partir de estos antecedentes –los cuales nos han suscitado cierta inquietud por la relación que se esconde entre Spinoza y el arte– nos enfocaremos particularmente en la relación de la pintura con la filosofía de Spinoza, aunque ésta sea mencionada en una sola ocasión en el esolio a la proposición XLIII de *Ética* II para señalar que la idea verdadera no es algo mudo como “una pintura sobre lienzo”.

Pese a la ausencia de una estética –tanto como ciencia de lo sensible, como teoría de lo bello– en la filosofía de Spinoza, insistiremos no obstante en pensar su conexión con el arte y con la pintura particularmente. Dicha relación la pensaremos desde un problema que les es común y que atraviesa tanto a la filosofía de Spinoza como a la pintura moderna, a saber: el problema de la luz o la iluminación. En este sentido, intentaremos mostrar que estos problemas son exclusivos de la pintura y de la filosofía del siglo XVII, siguiendo la diferenciación realizada por Alois Rielg entre espacio óptico puro, donde la luz se encuentra liberada de las formas, y el espacio óptico-táctil, donde la luz está subordinada a las formas siendo este espacio el propio del arte griego.

1

En principio, basta observar el vocabulario de la filosofía del siglo XVII que define a las ideas verdaderas a partir del famoso par de lo *claro* y lo *distinto*, opuesto a lo *oscuro* y a lo *confuso* para notar este espacio óptico propio de la imagen del pensamiento moderno. Como es sabido, Spinoza llama a las ideas *claras* y *distintas* ‘ideas adecuadas’ en oposición a las ideas ‘inadecuadas’, las cuales son *confusas* y *mutiladas*. Spinoza a diferencia de Leibniz e incluso de Descartes, no caracteriza directamente a las ideas inadecuadas como *oscuras* y *confusas*, puesto que la *oscuridad* surge como un efecto de la *confusión* de los cuerpos. En este sentido, la categoría óptica de lo *oscuro* es, de alguna manera, secundaria en la filosofía de Spinoza. Por otro lado las ideas inadecuadas, pertenecen a lo que Spinoza llama el *primer género de conocimiento*, el cual se diferencia del segundo y del tercer género, caracterizados por producir ideas *adecuadas* y, por esto, *claras* y *distintas*. Con respecto a esto, Deleuze muestra que estos tres géneros de conocimiento no son sólo contenidos, sino que también constituyen formas de expresión y modos de existencia, dando lugar a lo que él llamará ‘Las tres éticas’: la ética de los *signos* o *afectos*, la de las *nociones* o *conceptos*, y la de las *Esencias*.

Teniendo en cuenta estos tres modos de expresión y de existencia, nos detendremos principalmente en la lógica y la función de los *signos* y lateralmente en la de los *conceptos* y las *esencias*. Teniendo esto en cuenta, mostraremos como esta lógica puede ser leída y comprendida en la pintura.

2

Los *signos* o *afectos* son ante todo ideas inadecuadas, efectos de un cuerpo sobre otro cuya pasión no indica el conocimiento adecuado ni del cuerpo afectado ni del cuerpo afectante, según *Ética* II §16. Estas marcas y vestigios de impresiones, producidas por la acción de un cuerpo sobre otro que padece, explican la formación de las *nociones universales*: primero a partir de la percepción sensorial *confusa* y *mutilada* de las cosas singulares y, segundo, a partir de signos lingüísticos asociados imaginariamente a ideas semejantes de las cosas singulares según el Escolio de la proposición XL de *Ética* II. Por lo tanto, los signos o afectos pueden ser tanto las percepciones sensibles como las palabras escritas o habladas.

Sus tres caracteres fundamentales son la asociatividad, la variabilidad y la equivocidad, cuyo funcionamiento genera un mundo ciego de interpretaciones y de confusión absoluta, que Spinoza denunciará tanto en la *Ética* como en el *Tratado teológico-político* respecto al peligro de la equivocidad y la variabilidad de los signos en las sagradas escrituras, con el problema de la interpretación del antiguo testamento. Asimismo en los tres primeros capítulos del *Tratado*

teológico-político, Spinoza crítica y analiza profundamente esta lógica variable de los signos a propósito del profetismo judío: la relación del profeta con Dios se da fundamentalmente través del signo o, más precisamente, a través del reclamo de un signo que varía según el pueblo, la imaginación y el temperamento de cada profeta. Los profetas judíos elevan a una potencia superior (“¡Dios, dame una señal!”) lo que a menudo vivimos cotidianamente: el reclamo de un signo de algo, siempre oscuro y variable, tal como es el caso extremo de los enamorados o el de los niños, quienes no cesan de emitir, de reclamar y de interpretar signos equívocos: ‘dime que me amas’, es, ‘dame un signo’.

De acuerdo a la tipificación de los signos que realiza Deleuze siguiendo a Spinoza, habría al menos cuatro tipos de signos propios de las afecciones: los *indicativos*: efectos sensoriales que indican la naturaleza del cuerpo afectado (índices sensibles); los *abstractivos*: ideas de las cosas según lo que nos afecta de ellas (iconos lógicos); los *imperativos*: cuando se toma el efecto por la causa produciendo un deber moral (símbolos morales); y por último los signos *hermenéuticos o interpretativos*, que serían efectos imaginarios creados a partir de percepciones sensibles (ídolos metafísicos).

Por otro lado, fiel a la insistencia de la diferencia sustancial entre afecto y afección, Deleuze elaborará una clasificación de los signos según esta doble distinción: Los *signos escalares* que son las afecciones, es decir, los cuatro tipos arriba mencionados, y los *signos vectoriales*, que serían los *afectos* propiamente dichos, los cuales se dividen según un vector de ascendencia (alegría o potencia aumentativa), otro de descendencia (tristeza o servidumbre diminutiva) y un tercer vector ambiguo que fluctúa entre la dicha y la tristeza. En este aspecto, los *afectos*, es decir los *signos vectoriales*, surgen de las *afecciones o signos escalares*, pero no se reducen a ellos y ambos *regímenes de signos* no dejan de combinarse necesariamente sin remitir a ninguna causa. La lógica de los signos forma un entramado de cadenas asociativas formando un lenguaje equívoco. El mundo de los signos es un mundo de consecuencias sin premisas, de efectos que refieren a otros efectos sin referencia a un objeto particular: “Los signos remiten a los signos. Tienen como referente mezclas confusas de cuerpos y variaciones oscuras de potencia, siguiendo un orden que es el del azar o el encuentro fortuito de los cuerpos”³.

Pensados o vistos ópticamente, los signos o afectos son, según la lectura bergsoniana que realiza Deleuze de Spinoza, *las sombras*, mientras que *los colores* revelados por la luz serán los *conceptos* y la *luz* en sí misma y para sí misma las *esencias*. *Sombra, color y luz* serán los tres elementos pictóricos principales que se corresponden con los tres géneros de conocimiento.

La comprensión óptica de los signos como sombras permite entender aún más el funcionamiento y la naturaleza de los afectos: “Los efectos o los signos son sombras que actúan en la superficie de los cuerpos, siempre entre dos

cuerpos. La sombra siempre está en la linde. Siempre es un cuerpo el que hace sombra a otro. Así que conocemos los cuerpos por su sombra sobre nosotros, y nos conocemos a nosotros mismos y nuestro cuerpo por nuestra sombra”⁴. En este sentido, los efectos o las sombras no constituyen completamente a los cuerpos, sino, parcialmente, superficialmente, cuestión que Pierre Montebello sugiere pensar –retomando dos nociones de la *Lógica del sentido*– como 'efectos de superficie' los cuales producen 'efectos de sentidos' separados de los cuerpos, bajo la lógica equívoca de los afectos y las afecciones.

Por otro lado, es preciso tener en cuenta que las sombras o los signos son 'efectos de luz', es decir que la oscuridad propia de los *signos* no es sino un efecto de un límite de la luz sobre los cuerpos. En este aspecto, Deleuze define el Dios de Spinoza como lo 'luminoso sustancial' donde "todo es luz y lo oscuro no es más que sombra producida en la superficie de los cuerpos", lo cual a su vez genera un juego de sombras separado de los cuerpos. Este juego de sombras, o bien se produce por un reflejo de la luz (*afección*), o bien por una absorción de la luz (*afecto*). De esta manera, la luz absorbida que se corresponde con los afectos hace a los grados vectoriales del claroscuro, es decir, que el oscurecimiento de la sombra respondería a una disminución de la potencia, mientras que el esclarecimiento a un aumento de la potencia. En este sentido, Deleuze señala la profunda diferencia entre un Spinoza bizantino en el que todo surge a partir de la luz y un Leibniz barroco, donde lo Oscuro es la matriz de donde "saldrán el claroscuro, los colores y hasta la luz".

No obstante, si bien concedemos esta diferencia diametral entre Leibniz y Spinoza, la asimilación del espacio luminoso puro propio del arte bizantino a la 'sustancia luminosa' spinoziana, sólo resulta plausible desde el punto de vista de la sustancia o de Dios, es decir del tercer género de conocimiento o de la intuición pura de las esencias. Pero puesto que somos vivientes y que tenemos un cuerpo sometido a las percepciones y a los choques con otros cuerpos es que no podemos evitar que las sombras o los signos rodeen y oscurezcan nuestras vidas, obstaculizándonos el conocimiento *claro y distinto* de las causas y de las *esencias*, que son luz en sí mismas y para sí mismas.

El hecho de que las sombras sean efectos de luz no impide su oscuridad, por lo tanto resulta difícil, en este sentido, asimilar los tres géneros de conocimiento o las tres éticas con la luminosidad pura de la pintura bizantina de mosaico, donde los cuerpos son disgregados en la luz. Por otro lado, la diferencia entre la iluminación bizantina y la iluminación no religiosa de la filosofía de Spinoza reside en que, mientras la primera es revelada espiritual y religiosamente, la segunda es construida pasional y racionalmente. Si en Spinoza existe un plan de iluminación, es porque nuestro estado de hecho es el de las sombras y de las pasiones, el de las ideas oscuras y confusas que nos proporcionan un modo de existencia pasivo y miserable, producto de la ignorancia.

En este sentido, la liberación spinozista consiste en pasar de las sombras a la luz, aunque éstas jamás abandonen su curso. Ahora bien, para hacer posible este pasaje, será necesario seleccionar las claridades en las sombras, es decir, aquel vector de aumento de la potencia cuyo signo es la alegría, y rechazar aquel que las oscurece: la tristeza. Las pasiones alegres como signos de aumento de nuestra potencia, si bien siguen siendo inadecuadas, si bien siguen siendo sombras –más claras que otras, pero sombras al fin– permitirán no obstante el surgimiento de una noción común entre nuestro cuerpo y aquello que nos compone; es por esto que Deleuze llama a los signos *oscuros precursores*.

Los signos son necesarios y su función es la de ser una especie de trampolín cuyo afecto nos impulsa a la tarea de selección de los cuerpos convenientes. Este pasaje del afecto al concepto, de las sombras al color, no sería posible sin una tarea fina de selección de los afectos alegres y de la negación de las pasiones tristes. Dicha selección resulta ser más el fruto de una *lucha pasional, de un combate afectivo inexplicable*, que de un esfuerzo racional: los signos, las sombras y los afectos se chocan entre sí para hacer destellar un brillo, es decir, la dicha pasional de una composición. Para ir de las sombras, pasando por los colores (es decir por las nociones comunes), a la luz de las esencias, es necesario antes haber podido alcanzar en este combate afectivo ‘aun a costa de la muerte’ los aumentos de la potencia que se juegan en las sombras y que nos permiten salir de ahí. Para no perderse en el mundo de las sombras y los efectos, cuyo modo de existencia implica la incomodidad y el peligro de vivir a merced de los choques con otros cuerpos, es necesaria esta lucha, anterior al primer esfuerzo de la razón, para aumentar las alegrías pasivas en función de signos todavía equívocos.

Este aprendizaje se vuelca en pos de un estadio más seguro que alcanza la claridad del color, de las ideas adecuadas de las que surge una acción como el resultado de un proceso de iluminación pasional-racional que comienza y vuelve a los signos.

Más aun, cuando se hayan alcanzado las nociones comunes, y de ello resulten unas acciones como afectos activos de un nuevo tipo, las ideas inadecuadas y los afectos pasionales, es decir, los signos, no desaparecerán por ello, ni siquiera las tristezas inevitables. Subsistirán, reiterarán las nociones, pero perderán su carácter exclusivo y tiránico en beneficio de las nociones y acciones. Hay así pues en los signos algo que a la vez prepara y reitera los conceptos. Los rayos de luz están a la vez preparados y van acompañados por esos procesos que continúan actuando en la sombra⁵.

La imprescindible e inevitable expresión pasional hace imposible un plano óptico de luminosidad pura, es decir, de expresiones luminosas y unívocas, la luz y el claroscuro se alternan desarrollando ritmos de luz y de sombra en la pintura. En este sentido puede decirse que los pasajes entre los signos o las

sombras, los conceptos (colores) y las esencias (luz) surge un plano óptico, que no obstante, conserva mínimas referencias táctiles.

Concluiremos mostrando que, dado que estos tres regímenes de expresión son inseparables, la filosofía de Spinoza se encuentra más cercana a una pintura de Vermeer que a la pintura de mosaico bizantina. Sugerimos este acercamiento puesto que de la pintura de Vermeer se dice que tanto las sombras como los colores surgen de un fondo luminoso, y que si bien cada régimen es aislable –puesto que proceden por diferentes medios– estos coexisten en una misma pintura.

En este aspecto, así como en Veermer, las sombras, los colores y la luz hacen a la totalidad de la composición de un cuadro, en la filosofía de Spinoza *los afectos, los conceptos y las esencias*, pese que responden a diferentes lógicas se cruzan entre sí, haciendo a la totalidad de un aprendizaje filosófico, donde conocimiento y vida se encuentran íntimamente entrelazados.

Notas

¹ Baumgarten, A. G., *Meditaciones filosóficas en torno al poema*, Santiago de Chile, Orjikh editores, 2014.

² Cf. Lorenzo Vinciguerra, "Arte como ética. Por uma estética da produção. Breve reflexão spinozista", en *Viso · Cadernos de estética aplicada. Revista eletrônica de estética*, N° 8, enero-junio, 2010. <http://www.revistaviso.com.br/>

³ Deleuze, G., *Critica y Clinica*, Barcelona, Anagrama, 2009, p. 195.

⁴ *Ibid.* pp. 195-196.

⁵ *Ibid.* p. 228.

Problematizando las emociones entre Davidson y Deleuze/Guattari

Cristina Póslleman

En este ensayo nos detenemos en la teoría de las emociones poniendo en tensión dos propuestas provenientes de enfoques tradicionalmente distantes: la de Donald Davidson, correspondiente a la filosofía analítica de corte pragmatista, y la de Deleuze y Guattari, enmarcada dentro del llamado “giro afectivo”¹. Partimos teniendo en cuenta el estatus epistemológico que desde ambos enfoques es otorgado a las emociones en el marco de la crítica al dualismo entre cuerpo y lenguaje. Nos abocamos a ensayar un punto de inflexión que distingue sendos monismos (monismo anómalo en Davidson y monismo=pluralismo en Deleuze y Guattari). Frente a la pregunta sobre cómo se articulan causas y efectos o cómo se relaciona una acción mental con su efectuación en el cuerpo, aunque la respuesta en ambos enfoques se presenta en clave del pensamiento de Spinoza, las respuestas varían. Proponemos indagar cómo estas posturas se conectan con la teoría spinoziana de los afectos y dejar abierto un debate sobre las consecuencias ideológicas de sendas lecturas.

Hay que reconocer que, entre otras, la neurociencia, la psicología cognitivista y la filosofía de la mente, han hecho suyos los problemas en torno a las emociones. El porqué de esta mudanza de los estudios sobre las emociones del ámbito de la filosofía de las facultades, merece un capítulo aparte. Son muy variadas las descripciones del estado del arte en torno al tema. Pero, en resumen, las explicaciones rondan en torno a la necesidad de advertir las consecuencias poderosas que la crítica al pensamiento dualista conlleva en los modos de pensar.

Nadie duda que el amor, el odio, los celos, el resentimiento o la admiración correspondan a lo que la filosofía occidental llama “emociones”. Pero a partir de ahí, todo se presenta hoy como un desafío tanto para las filosofías enroladas en el giro lingüístico como para las llamadas metafísicas. Los cuestionamientos tradicionales acerca del estatus de las emociones que ubican a las problemáticas en torno a éstas en medio de las metafísicas de las facultades, como por ejemplo: si son precedidas o no por un razonamiento, son objeto de restauraciones, modificaciones de las que resultan irreconocibles y hasta eventualmente son revocados del horizonte de interés. Lo que no obstante persiste de la tradición filosófica occidental tanto de un cuño como del otro e insiste estar presente como objeto de discusión en el escenario de los debates actuales, es la pretensión de que se trata de algo que le pasa a alguien, a un sujeto y que normalmente se distingue de todas aquellas cosas que ese alguien experimenta racionalmente. En este sentido nos interesa revisar cómo es que

desde dos posturas en principio alejadas –como las que vamos a abordar–, se asume dicha herencia como una urgencia teórica a desafiar. Desafío teórico para la propia filosofía occidental y, con más urgencia aún, una apuesta fundamental para las formas de pensamiento en las que estos modos de pensar montados en dualismos han sido inyectados. Significa la oportunidad de desencubrir las estrategias de manipulación epistemológica reductivas de lo moderno y la sustracción ideológica de la función explotadora colonial. En este ensayo nos restringimos a marcos teóricos euroamericanos, no sin dejar atisbos de la situacionalidad latinoamericana del enfoque que se analiza. Hacemos constar la deuda respecto de tal aspecto y el compromiso de abordar en breve el problema de las emociones como vía de enfrentamiento del dualismo mente/cuerpo desde la asunción de las diferencias epistemológicas entre la filosofía euroamericana y la latinoamericana.

Por un lado, extraña el sorprendente destino de las emociones: haber reaparecido como problema filosófico en un terreno que justamente promueve la naturalización de la filosofía, es decir la asunción por parte de ésta de los principios de las ciencias empíricas². Pero ese extrañamiento se aplaca cuando se aprecia no sólo el volumen de ensayos que Davidson destina a temas relativos a las emociones³, sino la tesis con la que aboga por una teoría descriptiva de tales. Teoría que, según nuestra perspectiva, reafirma su ontología monista –es decir, la tesis sobre la igualdad de estatus ontológico del mundo físico y del mental– y su epistemología del anomalismo de la mente –o la imposibilidad de la formulación de leyes deterministas en el ámbito de las acciones mentales, incluida las emociones–, con lo que, por cierto, se aparta de la postura de su maestro⁴.

Tratándose de los filósofos vitalistas de la línea que el mismo Deleuze resume como constituida por Spinoza, Nietzsche y Bergson, o “materialismo-histórico-libidinal”, como denomina Protevi al enfoque de Deleuze y Guattari⁵, no extraña la contundencia del problema de los afectos como herencia relevante. Esta línea se juega su propia fecundidad en el desafío de lo que se nombra como “giro afectivo”, o como “la ‘emocionalización’ de la vida, de la vida pública y de las instituciones, sectores y subsistemas que la conforman”⁶. Concepto que implica, de acuerdo a como lo aborda Massumi en clave de la línea vitalista que hemos mencionado, apuntar al trastocamiento de lo que llaman “cuerpo organizado”, subsidiario éste de una subjetividad intencional. Trastocamiento que implica asimismo tomar partido por una operativa de conexiones conceptuales que libera potencias o afectos sedimentados en discursos públicos estabilizados, a través de subvertir el orden reconocible y apuntar, al mismo tiempo, a la perforación de la interpretación social que este giro implica. Una de las zonas sedimentadas es, para Deleuze y Guattari, la que le corresponde a las teorías del lenguaje de corte imperialistas que, como escriben, conciben que “toda semiología de un sistema no lingüístico ha de

recurrir a la lengua como intermediario (...). La lengua es el interpretante de todos los demás sistemas, lingüísticos y no lingüísticos”⁷.

Vamos a detenernos en estas dos formas de desafiar el dualismo entre mente y cuerpo. Nos abocaremos a continuación a ensayar un punto de inflexión fundamental que distingue sendos monismos y al que accederemos a través de la confrontación de la lectura de Spinoza que cada uno de ellos efectúa a propósito de la teoría causal de los afectos.

Davidson dedica un ensayo a establecer los puntos de coincidencia que guarda su propio pensamiento con el de Spinoza. La coincidencia la sustenta en una lectura del filósofo que, como hemos adelantado, vamos a considerar como engranaje para el análisis de las diferencias de sendos monismos. Para el desarrollo del argumento de la coincidencia cita a Spinoza cuando éste escribe: “ni el cuerpo puede determinar a la mente a pensar ni la mente puede determinar al cuerpo a moverse”⁸. Davidson admite allí la confirmación de la tesis de una relación de causalidad entre los eventos físicos y los eventos mentales, aunque asimismo interpreta que el estatus de las explicaciones causales dependerá de cada uno de los ámbitos, mental o físico⁹. Señala que la coincidencia alcanza una ontología monista, la que implica una refutación de los abismos y las jerarquías supuestas por cualquier ontología dualista, y el dualismo conceptual y explicativo, que el filósofo nombra como “irreductibilidad nomológica” y que significa la diferenciación entre un vocabulario de la física y uno de la mente, así como la diferenciación entre la descripción de la condición de predictibilidad de los eventos físicos versus la imposibilidad de describir los eventos mentales en términos del lenguaje de la física.

En vistas de ligar este argumento a la problemática de las emociones, Davidson –como lo hará Deleuze– se detiene en la definición spinozista del amor: “el amor es un afecto acompañado de una causa externa”¹⁰. Con el propósito de refutar toda lectura que sostenga un paralelismo o la mediación de un abismo ontológico entre las esferas de lo mental y lo físico, Davidson arguye en la línea que venimos presentando, que Spinoza supone allí dos aspectos de la mente interactuando. Por un lado, el evento mental que implica el afecto (ya hicimos constar la identificación que Davidson efectúa de las emociones como eventos mentales) y por otro la idea inadecuada –porque se trata de los efectos en el cuerpo y no de las causas–, la idea inadecuada –decíamos– de este afecto en la mente. Lo que para el filósofo no supone una interacción mecánica entre una exterioridad y una interioridad, supuesto que dejaría al siglo de los dualismos o de la hipóstasis de la mente en igual estado. Lo que Davidson lee allí es la creencia que tal o cual evento u objeto externo es la causa del evento mental. Y esto implica que, por ejemplo, si una puede creer que tal o cual aspecto que imaginamos que caracteriza a una persona haya podido causar el embelezamiento que nos embarga, es raro pensar que nuestras creencias no

traten de alguna ligazón entre las causas físicas y los eventos mentales. Lo que es afirmado por el monismo ontológico y el anomalismo de lo mental.

Como expresa Davidson, en el ámbito de los eventos mentales las descripciones causales no alcanzan la legalidad de los tipos aplicables a fenómenos naturales, sino que se consideran en cambio razones de dichas acciones. Ello, bajo el supuesto de la causalidad racional de nuestras acciones intencionales (como enamorarse inclusive). Supuesto no arraigado en un cartesianismo porque no se trata de contenidos individuales o subjetivos que se patentizan límpidamente o no a la conciencia, sino de la autoridad de la primera persona. Hay una relación entre el mundo extenso y nuestras mentes o nuestras emociones, pero no es posible formular leyes sino dar razones susceptibles de ser descritas y asignadas como causas según el caso. Es decir, siempre y cuando las razones hayan sido admitidas como tales según nuestras creencias. Siempre y cuando las razones argumentadas por el propio agente de porqué experimenta tal emoción, es decir sus intenciones, sean coherentes con sus propias creencias.

Vamos a hacer una digresión que nos parece importante. Antes de continuar con la lectura de Deleuze de la teoría causal de los afectos de Spinoza, cabe señalar que se trata de dos enfoques distintos en torno a lo que implica la operación misma de teorizar. Tratándose de un modelo experimentalista, para Deleuze esa articulación entre los afectos y las ideas no necesita corroborarse, como es el caso del descriptivismo davidsoniano. En todo caso se trata de “dejarse llevar por” o “conectar” esa línea articuladora entre cuerpo y lenguaje, que conserva la tensión y que opera de función de resistencia antes que de comunicación. Resistencia, ya que se trata de desafiar el modelo de lo que Deleuze llama “reconocimiento”, o contrato entre las facultades, y entre ellas y el objeto, o aplicación de las facultades a un objeto o fenómeno ya-ahí que les entrega o entrega a ese contrato su determinación y su potencia de articulación, sentido común y buen sentido, como les llama en *Diferencia y Repetición* (1968) y en *Lógica del Sentido* (1969); resistencia frente a la estratificación del flujo vital, de la línea deseante. El mayo francés cuando no es leído desde sus devenires sino de la Historia.

En este sentido, lo que interesa a Deleuze es cómo la articulación entre los afectos y las ideas va modificándose del primer al tercer género de conocimiento. Cómo se juega en el plan escritural spinozeano esta tensión. Como lo presenta Deleuze, del primer género, en el que los afectos son vividos por sus efectos en el cuerpo, pasando por el segundo, en el que las causas se alcanzan a través del conocimiento de las nociones comunes, hasta el tercero, en el que motivo y efecto se condensan en lo que Deleuze nombra como “experiencia de beatitud absoluta”, el interés está puesto en cómo este carácter de los afectos de variación continua –o paso de una idea a otra, según la estricta lectura deleuzeana–, delimita no sólo una filosofía que rompe con toda

concepción del cuerpo como *extensus* sino que funda una forma de pensar que desafía toda jerarquización de niveles discursivos. Y es esta consecuencia lo que Deleuze considera de fundamental importancia para reafirmar, en los sesenta y luego en su trabajo conjunto con Guattari así como en sus trabajos sobre Bacon, Leibniz y los estudios sobre cine, la necesidad de alertar frente al peligro de los metalenguajes o de la jerarquización de los registros en uno ontológico y otro epistemológico o la duplicación en sujeto de enunciado y sujeto de enunciación

Entonces Davidson considera a las emociones como eventos mentales del mismo estatus que cualquier otro evento mental. Sostiene acerca de las relación entre el evento mental y el físico o la efectuación en el cuerpo, que entre éstos hay una relación de causalidad pero no hay posibilidades de teorizar sobre la legalidad de dicha relación. En cambio, Deleuze sostiene que entre los afectos y las ideas hay una relación según la cual un afecto es el paso de una idea a otra, no es la causa de la idea ni la idea es la causa de la efectuación en el cuerpo, es la variación misma, el movimiento de una idea a otra idea. Es decir, lo que puede un cuerpo –célebre expresión spinoziana– no es describable en leyes de previsibilidad, no porque no sea legalizable o predeterminable, sino porque no necesita serlo.

Se trata de un cuerpo intenso en continua actualización de los virtuales –o multiplicidades intensivas en variación continua–, respecto del cual el lenguaje constituye su límite. Para Deleuze (y Guattari) se trata de un monismo como sinónimo de pluralismo, perspectiva que postula una realidad que, siguiendo esta línea, podemos llamar “diferencial”. Multiplicidad de fuerzas, de singularidades, en relación a la cual el lenguaje constituye el límite mismo o la fuerza que opera la dinámica entre la dimensión de lo virtual y de lo actual. No como bisagra intermediaria sino como límite energético o cuanto de desterritorialización.

Por eso, frente a la pregunta acerca de cómo se articulan causas y efectos, o cómo se relaciona una acción mental con su efectuación en el cuerpo –o una acción física sobre una idea–, las respuestas varían.

Las emociones –ya es hora de identificar emociones y afectos¹¹ –en clave de la teoría de la instanciación de la dinámica de variación continua, distan de ser intencionales. Como Deleuze explica en *Diferencia y repetición*, la intencionalidad de la conciencia, ese tender hacia las cosas, no es sólo una atención de sujeto hacia su objeto. Es, sobre todo, una interiorización subjetiva del objeto externo que pretende conocerse. Es sólo interiorizando intencionalmente que la conciencia se apropia de su objeto y lo conoce. El objeto, de algún modo, entra en la conciencia, lo externo ‘se mete’ en lo interno y así puede decirse que el sujeto conoce a su objeto. En términos de la teoría de la condición maquínica que Deleuze elabora con Guattari, esta intencionalidad es vista como un resultado de lo que llaman “estratificación”. Entonces, recordando los dramas espaciotemporales, explicados en *Diferencia y repetición*

a través del juego entre lo virtual, es decir, la dimensión de las singularidades múltiples en variación continua y lo actual, como la infinita multiplicidad de entes diferentes en los que estas multiplicidades se expresan, tendremos que lo virtual se expresa en lo actual o simplemente que lo virtual se actualiza diferenciándose y multiplicándose. Advertimos en este punto que aunque lo virtual se exprese en modos que van de lo energético hasta lo orgánico, de lo molecular a lo lingüístico, de lo lumínico a lo sentimental, lo virtual es esencialmente inorgánico, impersonal, inconsciente, amoral, afásico, etc.

Entonces, ¿es posible justificar desde un punto de vista de la filosofía de la inmanencia que una sola de las actualizaciones o, en términos spinozianos, un solo modo del Ser (el pensamiento) habría de tener como condición una relación de interiorización (intencionalidad) con otros modos como él? ¿Por qué habría que otorgarle el privilegio a la mente de la intencionalidad?

En *Mil mesetas*, Deleuze profundiza en las causas de la aparente prerrogativa de la conciencia para interiorizar a las cosas. La supremacía del lenguaje o de la conciencia sería, de acuerdo con Deleuze, una estrategia de detención del flujo maquínico. En términos de su condición maquínica sólo el balbuceo expresa su función de resistencia. Ser extranjero en la propia lengua, como dice de Kafka y Beckett, es la estrategia que para Deleuze opera de resistencia frente a las fuerzas que estratifican, que detienen el flujo de la afección. Funciones de resistencia que se generan cuando se desobedece a todo acto de lenguaje, incluida la descripción, porque la descripción supone ya la toma de poder de una gramática.

Davidson nos remite a la condición de racional de todo hablante como supuesto de la describibilidad de las acciones, incluidas las emociones; Deleuze, a la función de resistencia de los flujos maquínicos. Dos propuestas que motivan un replanteo acerca de sus consecuencias ideológicas.

Desde una teoría social del lenguaje que se sustente en la comunicación como escenario original de asunción del lenguaje, la teoría del lenguaje como función de resistencia incurriría en la operación de hipóstasis de una cierta esfera más allá del pensamiento o lenguaje, en este caso, la condición maquínica o máquina abstracta, de la que no se daría cuenta de ninguna manera a la hora de la operación de descripción o corroboración discursiva.

Desde un punto de vista de la teoría del lenguaje como función de resistencia, sustentar la sociabilidad del lenguaje en la descripción es incurrir en el encubrimiento de la función de consignación o estratificación que depende de la máquina abstracta, la que no es exclusivamente lingüística sino que implica en su conformación componentes múltiples (biológicos, políticos, etc.). En este sentido lo que importa no es la corroboración –o instanciación discursiva del mundo– sino la experimentación. Es en la experimentación, en la experimentación de los límites del lenguaje, en los límites de los estratos, de las detenciones categorizantes, donde el afecto, el amor, fluye.

Notas

¹ Consideramos esta denominación tal como aparece en: Massumi, Brian (2002). *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham & London: Duke University Press.

² Enfoque que podemos resumir presentando sucintamente la tesis de Quine. Ésta apunta a dejar sin justificación la diferenciación entre enunciados analíticos -cuya verdad dependería únicamente del significado de los términos empleados en ellos-, y sintéticos -cuya verdad dependería de su confrontación con la experiencia. Ello, partiendo de la idea de que son los aportes de las terminales sensoriales lo que da origen al esquema conceptual y que el contenido sensorial se distribuye vagamente a través de la estructura de conceptos y juicios. Para una profundización de la tesis de la no necesidad de distinción entre enunciados sintéticos y analíticos: Davidson, Donald (1992). *Mente, mundo y acción*. Barcelona, Paidós.

³ Entre ellos cabe destacar: Donald Davidson, "Hume's Cognitive Theory of Pride", en *Journal of Philosophy* 75, 1978; "Spinoza's Causal Theory of the Affects", en *Truth, Language and History. Philosophical Essays*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 295–313.

⁴ Descartando que, como sostiene Quine, nuestras sensaciones se articulan con nuestras representaciones mentales a través de las terminales de nuestra corteza. En: Davidson, Donald (2003). *Subjetivo, Objetivo, Intersubjetivo*. Madrid, Cátedra.

⁵ En: Patton, Paul and Protevi, John (editors) (2003). *Deleuze and Derrida*. London and New York: Continuum.

⁶ Lara, Alí y Giazú, Enciso (2013). "El Giro Afectivo". *Athenea Digital*, 13(3), 101-119. En: <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenead/v13n3.1060>

⁷ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1988). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos, p. 34.

⁸ Spinoza, Baruch, *Ética* III-P2. Vamos a citar de la siguiente edición: Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

⁹ Davidson, Donald. *Truth, Language and History*. Nueva York, Oxford University Press, 2005, p. 297. Traducción de la autora del ensayo.

¹⁰ Spinoza, Baruch, *Ética* III, definición VI.

¹¹ Ya que hasta el tercer género de conocimiento, cabe distinguir las emociones, correspondientes al registro individual, de los afectos, correspondientes al registro de lo singular, es decir, de la dimensión en la que ya no nos distinguimos ni del otro ni del mundo.

Matrices vitalistas

Gonzalo Gutiérrez Urquijo

1. Introducción

¿Presentan la vida y sus formas un problema para el materialismo? Tal parece ser la inagotable pregunta vitalista, propia de una doctrina que –en sentido estricto– pertenece al final del siglo XVIII, pero que –en sentido lato– se extiende hacia el pasado y hacia el futuro; reclamando su propio panteón de precursores y suscitando los más inesperados renacimientos.

La aparición inaugural del adjetivo “vitalista” data del 1800. En sus *Principes de physiologie*, Charles-Louis Dumas, eminente médico de Montpellier, sostendrá que esta posición media entre el materialismo mecanicista y el animismo espiritualista. La “doctrina del hombre”, tropo común del siglo XVIII, tiene allí por objeto investigar las causas que dirigen la “economía animal”, es decir, la armonía entre las diferentes partes y cualidades de un cuerpo organizado¹. Al abordar las diferentes maneras de considerar estas causas, Dumas afirmará que “todas ellas [están] afectadas de vicios más menos considerables”, y que las hipótesis a las que han dado lugar nacen de las aplicaciones abusivas que filósofos y médicos han realizado de las ciencias físicas y metafísicas. Quienes abusaron de las ciencias físicas –dice Dumas– formaron la antigua secta materialista; quienes abusaron de las ciencias metafísicas, formaron la secta espiritualista.

Si el vitalismo constituye una tercera posición, es por evitar tanto el ateísmo del materialismo radical como los excesos metafísicos en las ciencias. Así, en la escuela de Montpellier, una férrea tradición empirista se reinventa inspirada en el recurso newtoniano a una fuerza oculta, cuya naturaleza nos es desconocida pero cuyos efectos son medibles. Mientras que la “secta” de los stahlianos remitía todas las explicaciones de la “economía animal” a un alma pensante de cuño cristiano, la fisiología vitalista, por su parte, relaciona los fenómenos vivientes a un principio intermediario, cuyas facultades difieren de las de la materia tanto como de las del alma. Este principio “ordena, regla y dispone todos los actos de la vitalidad sin ser movido por las impulsiones físicas del cuerpo material, ni esclarecido por las afecciones morales o las previsiones intelectuales del principio pensante”². En esta breve caracterización de Dumas, encontramos ya los rasgos que harán a la descripción canónica del vitalismo: su oposición al mecanicismo, su diferenciación respecto al animismo y la postulación de un “principio vital” como modelo explicativo en fisiología.

Ahora bien, es el estatuto ontológico del “principio vital” lo que suscitará

los mayores problemas. Si, inclinados hacia el animismo, lo definimos como una suerte de fuerza directriz que se sustrae a lo extenso, damos pie a las acusaciones de metafísica y pseudociencia. Si, tendidos hacia el materialismo, le damos un sentido heurístico, resaltando una actitud que –de Claude Bernard a Canguilhem y Mayr– protege la autonomía de las ciencias de la vida, entonces puede el vitalismo recuperar su lugar histórico, pero se vuelve irrelevante frente a las contemporáneas síntesis biológicas que –desde mediados del siglo pasado– han fundamentado los principios del darwinismo en la química nucleica. Si bien las refutaciones del vitalismo –que no suelen reconocer su polivalencia semántica– aún hoy constituyen un tropo inherente a la epistemología de las ciencias de la vida, ello no impide que en la actualidad pueda hablarse del renacimiento de otro vitalismo, cuyas características aún están por determinar.

Nadie mejor que un médico como Georges Canguilhem para señalar la particular “vitalidad del vitalismo”. Si la historia de las ciencias repite la secuencia de su enfrentamiento con el reduccionismo mecanicista, ello no se debe, para Canguilhem, a que el vitalismo conlleve una verdad que nunca logra volver aceptable. La dialéctica vitalismo-mecanicismo constituye, más bien, un horizonte crítico³. Defendiendo la singularidad de lo viviente, el vitalista impide que su adversario reduzca este fenómeno, liberando la investigación de ciertas constricciones teóricas. Si bien es cierto que sus medios son a menudo erróneos, también lo son las simplificaciones mecanicistas. Así, en diferentes momentos de la historia, el vitalismo enarbola una maravillada pregunta: *¿Cómo es posible la vida?* Y frente a tamaña perplejidad, sólo la hipótesis de un “principio vital” condensa lo vasto del interrogante. Pero luego, avanzando en su análisis, el mecanicista responde: *así es como sucede*, y da por tierra los motivos que sostenían el asombro. Sin embargo, en renovados contextos históricos, la contienda vuelve a repetirse. Esto ha dado lugar a que una primera etapa del pensamiento de Canguilhem fuera denominada “vitalismo crítico”⁴, pues indaga en los presupuestos que la pretendida objetividad mecanicista utiliza al gestar modelos explicativos cuya necesidad –y oculta finalidad⁵– siempre hunden sus raíces en la normatividad de la agencia vital.

Nadie mejor que un discípulo de Canguilhem, Gilles Deleuze, para describir los modos contemporáneos del vitalismo. Si la teoría vive hoy un “giro afectivo”, también llamado “giro vitalista”⁶, es gracias a sus relecturas de Bergson, Nietzsche y Spinoza. Sin embargo, el vitalismo de Deleuze difiere del de Canguilhem tanto como del de Montpellier. La formación de este vitalismo deleuziano se nutre de numerosas fuentes. En cuanto a la fuente spinoziana, Deleuze la identifica como “un vitalismo siempre próximo al panteísmo”⁷, pero este vitalismo panteísta se encuentra en flagrante contradicción con el sentido clásico de la doctrina de Montpellier, para la cual materia y vida se encuentran enfrentadas en una contienda cuyos límites es necesario zanjar de una vez por todas.

En el capítulo V de *Las palabras y las cosas*, Foucault ha descrito la transición de la episteme clásica a la moderna según el relevo que la incipiente biología toma de la historia natural del siglo XVII. Si bien el vitalismo no ocupa en tal relato más que un rol superficial, recordemos que esta operación se repliega alrededor del concepto de organismo⁸. Deleuze, quien utiliza los análisis de Foucault, describirá siempre su vitalismo como uno inorgánico, pues son los organismos los que mueren, no la vida⁹. Si para el vitalismo del siglo XVIII el principio vital es quien preside la organización del cuerpo, el de Deleuze se presenta en evidente ruptura. No podemos desarrollar aquí los motivos de esta innovación. Nuestro propósito, por lo pronto, es analizar en qué medida el pensamiento de Spinoza puede funcionar como una matriz conceptual para continuar la problematización contemporánea del vitalismo.

2. Más grande que la vida

Hacer de Spinoza un vitalista es una maniobra problemática. Se trata, en principio, de una retroyección anacrónica, pues él pertenece a un siglo que todavía no tenía razones para “reservar un lugar especial a los cuerpos vivos y sustraerlos de la gran mecánica que hace girar el universo”¹⁰. Por otra parte, la recurrencia del vitalismo descansa en la imposibilidad de descartar las explicaciones teleológicas del dominio viviente¹¹; y no hay mayor ataque contra las causas finales que el que Spinoza lleva a cabo en el apéndice de *Ética I*. De cualquier manera, más que el de vitalista, a Spinoza le convendría el título de animista universal, pues según él todas las cosas están animadas en grados diferentes¹². Pero, ¿qué lugar ocupa la noción de vida en la filosofía de Spinoza?

Silvain Zac ha argumentado que, a pesar de ser un estricto determinista y rechazar las ideas de finalidad y contingencia, Spinoza no acepta el mecanicismo puro. A partir de ello, este autor cree poder recoger todos los temas spinozistas alrededor de la idea de vida. Dios es la vida; la extensión, atributo divino, es un dinamismo viviente; todas las cosas (incluso las que vulgarmente, con Aristóteles, se consideran inanimadas) viven en Dios, siendo la naturaleza ella misma un viviente y los seres vivos incomparables con las máquinas. En el hombre, la razón es la “verdadera vida del espíritu” en tanto conciencia de sí, del mundo y de Dios. La sociedad política, por su parte, es ella misma una “naturaleza viviente”; y, como sabemos, la eternidad es una “eternidad de vida”, así como la sabiduría no es una meditación sobre la muerte¹³.

El capítulo VI de la segunda parte de los *Pensamientos Metafísicos* es, en este sentido, un texto capital para toda recapitulación de las ontologías de la vida. Bajo el título: De la vida de Dios, Spinoza se dedicará explicar *qué suelen entender los filósofos por vida, a qué cosas se puede atribuir la vida, y qué es la vida y qué es la vida en Dios*. Este último apartado expone su concepción, pero el

detour por las concepciones peripatéticas y vulgares de la vida constituye un interesante trayecto teórico. El texto comienza con la definición que Aristóteles vierte en el *De respiratione*: la vida como persistencia del *anima* nutritiva mediante el calor. Dado que el dominio de esta vida abarca aquellos seres a los que se les ha atribuido alguna de las tres animas, no sin ironía Spinoza argumenta: “Más no por eso se atrevían a afirmar que las mentes (*mens*) y Dios careciesen de vida. Quizás temían caer en lo contrario a la vida, es decir, que si estos carecían de vida, hubiesen muerto”. Siendo la muerte una falta de ser, ello vuelve necesaria otra definición, aplicable sólo a las mentes. Así, el libro 12 de *Metafísica* entiende por vida “la operación del entendimiento”¹⁴.

Luego de señalar las dos definiciones –una fisiológica y la otra metafísica– Spinoza deja atrás la cuestión. Haciendo profesión de fe mecanicista, declara que las almas son ficciones y que en la materia no hay más que estructuras y operaciones mecánicas. Sin embargo, detengámonos en el argumento subyacente a la crítica, pues será repetido en el apartado siguiente. La cuestión descansa sobre la atribución del atributo vital: En un sentido específico, sólo los vivientes poseen vida; pero, en otro sentido, todo debe poseer (o ser) vida para tener un mínimo de ser. ¿Es posible negarle el atributo a algunas realidades y que, aun así, mantengan una inherente actividad? Si la vida abarca la totalidad del ser, no subsiste un resto que califique aquello que efectivamente está vivo, por oposición a lo inanimado. Si todo está vivo, no hay razones para que la vida se oponga a la muerte y se asocie a determinadas características fisiológicas, lo que constituye su sentido más común. En palabras de Spinoza:

Hay que señalar que, si la vida ha de atribuirse también a las cosas corpóreas, no habrá nada carente de vida; si, en cambio, sólo ha de atribuirse a aquellas en las que el alma (*anima*) está unida al cuerpo, sólo habrá que otorgar la vida a los hombres y quizá a los brutos, pero no a las almas (*mens*) ni a Dios. No obstante, como el término «vida» tiene habitualmente un sentido más amplio, no cabe duda que hay que atribuirla también a las cosas corpóreas, a las almas (*mens*) unidas al cuerpo y a las almas separadas de éste¹⁵.

3. *Psyché: arché tón zóón*

Ahora bien, la sustitución del *anima* por la *mens*, ¿no alejaría aún más a Spinoza del vitalismo? Después de todo, quizás no exista matriz vitalista más fundamental que la del *De Anima*, aquel tratado sobre el principio de la vida que articula la sistematización de los seres vivos y la lógica del concepto; la fisiología y la metafísica. Allí, Aristóteles parte de la diferencia entre lo animado y lo inanimado. Siendo el alma el principio de la vida animal, ella será definida como forma específica (*eîdos*) de aquellos cuerpos que en potencia tienen vida¹⁶. La forma específica, entonces, se identifica con el conjunto de las

funciones vitales. Pero al identificar alma y vida, la construcción conceptual que asienta las propiedades de la vida sobre las del alma perdería su sostén. Si el alma aparece como un agente activo y regulador, ello se debe a que no puede reducirse por completo al conjunto de las funciones vitales. En este sentido, la autonomía del alma respecto al cuerpo funda la analogía de la autonomía de la vida respecto a la materia. Sabemos, sin embargo, que ambas instancias no puede disociarse sin desnaturalizar el aristotelismo. El alma es acto primero del viviente; la vida, en tanto ejercicio de las funciones o potencias vitales (nutrición, sensación, pensamiento) es acto segundo. Entre ambos se despliega una matriz propia del vitalismo, pues los términos se tensan entre lo material y lo espiritual, sin ceder a la reducción o al dualismo.

Hemos visto que en el capítulo VI de los *Pensamientos Metafísicos*, Spinoza disputa la amplitud del término “vida”. La estrategia de criticar la multiplicación de sus sentidos parece apuntar a una definición unívoca que se opone a la equivocidad aristotélica. Desde la perspectiva de la univocidad, podríamos decir que el esfuerzo del *De Anima* aparece más bien como una clausura, pues funda la operación según la cual la vida siempre es caracterizada mediante otro término, *anima* o *psyché*, y nunca por sí misma. La paradoja fundamental del *De Anima* radica entonces en que, para pensar la vida, ésta ha de ser inseparable de sus instancias sin ser determinada o limitada por ellas. El concepto de vida no puede ser trascendente, pues Aristóteles se compromete con la inseparabilidad de la vida y su causa. Pero identificada por completo con los vivientes, su causa inmanente no podría dar cuenta de su tendencia al cambio ni del efímero estatus que ella concede a los seres vivos. El concepto de alma, en este sentido, vendría a ser el punto de aplicación del pensamiento para una vida rebelde al pensamiento, una vida esquiva o bien demasiado presente, que no se puede ser pensada sin pensar los vivientes, pero tampoco puede pensarse al mismo tiempo que los vivientes¹⁷. Es así que el sentido unívoco del alma –entelequia de un cuerpo con potencia de vida– ha de articularse con su sentido equívoco, diferenciado en los vivientes.

En *Homo sacer*, Agamben afirma que el par *bíos-zoé* es el fundamento de la política occidental¹⁸. Tomando en serio esta idea, podemos pensar que cada articulación de la vida animal por una forma-de-vida anularía, siempre y cada vez, las potencias inmanentes de la *zoé*. Tal efecto no sería más que el reverso de aquella otra captura: cuando la vida desnuda se vuelve carne y carnada de un aparato de soberanía que sólo la incluye excluyéndola de su marco jurídico. Esta relación de inclusión y exclusión resulta, en cierto sentido, análoga a aquella entre univocidad y equivocidad.

4. La equívoca univocidad del concepto de vida

Volvamos entonces al segundo apartado de: De la vida de Dios. Luego de la crítica a Aristóteles, Spinoza, para ilustrar *a qué cosas se puede atribuir la vida*, menciona primero su sentido vulgar: la vida como metáfora de las “costumbres de algún hombre” o, en otras palabras, su forma de vida. Aunque este sentido sea dejado de lado, no será extraño encontrarlo a lo largo de la *Ética*. Las referencias a la “verdadera vida del espíritu”¹⁹ recorren aquél camino cuyas herramientas prácticas son las “normas correctas de vida”. Bajo ellas, subyace un sentido fundamental: vida equivale al obrar, y obrar equivale a perseverar en el ser²⁰. Pero la mayoría de las apariciones del término se valen de aquella precomprensión vulgar, en la que la vida es la complacencia de cada quién con su naturaleza. Es en este sentido que la doctrina ética es “de suma utilidad para la vida”, y en especial para la vida social; y que también se menciona la vida doméstica, la vida en soledad, la vida agreste e inculta, la vida según la razón, etc. En definitiva, vida es siempre vida calificada; pero el esfuerzo de salvación radica en comprender el sentido que subyace a todas las calificaciones. Así, incluso el uso más vago del término refleja un problema filosófico, pues conlleva un sentido unívoco que reemplaza (y anima) al ser, pero también un sentido equívoco que sólo emerge calificado. Es como si la univocidad más radical atravesase transversalmente la dispersión de sus sentidos, pero sin unificarlos en detrimento de su heterogeneidad. Y es que la propia indeterminación del concepto de vida nos arroja, en un mismo movimiento, tanto a la inmanencia de la experiencia como a la inmensidad del universo. Si resulta difícil negar que hoy existe una hegemonía científica del concepto, es también cierto que existe un reverso banal, evidente en expresiones como “calidad de vida”, “así es la vida”, “esto es vida”, etc. Nadie sabe qué es la vida; pero todos, de alguna manera, sabemos qué es la vida.

A pesar de inclinarse por el sentido más amplio, según el cual todo está vivo, el último apartado del capítulo no rechaza la articulación de sentidos. Spinoza sostiene que vida es “la fuerza por la que las cosas perseveran en su ser. Y como esa fuerza es distinta de las cosas mismas, decimos con propiedad que las cosas tienen vida”²¹. En Dios, sin embargo, la fuerza no se distingue de su esencia; de ahí que Dios sea vida, y que los judíos juren por *Dios viviente*, y no *por la vida de Dios*.

5. Matrices vitalistas

La imposibilidad de desarticular la relación univocidad/equivocidad es entonces un elemento problemático del spinozismo como matriz vitalista. Es cierto que, en la *Ética*, la noción de potencia toma el relevo de lo que en los *Pensamientos Metafísicos* se atribuía a la vida. Pero si, con Zac, mantenemos la centralidad de

esta noción, es necesario hacer una última aclaración.

La mayor parte de la argumentación de Zac descansa en el carácter activo, productivo y dinámico de la expresión de lo naturante en lo naturado. Esto es sin dudas una característica propia del spinozismo. Sin embargo, al nuclear en la vida todo el despliegue de la potencia, ella aparece como la solución a todos los problemas; como una suerte de tautología presupuesta que anima la íntegra ontología de nuestro filósofo. Podemos acordar con Zac cuando dice que “[h]ay en Dios una potencia de producir los cuerpos que, en razón de la homogeneidad de la causa y el efecto, es material, pero el fondo originario de la materia es incomparable a la materia vulgar y a la materia física”²². No obstante, la búsqueda de la causa radical de este exceso productivo, que vale para todos los atributos, lo llevará a afirmar un cierto agnosticismo que no podemos seguir, pues implica la imposibilidad de dar cuenta de la relación entre lo uno y lo múltiple a partir de la vida. Cuando recordamos que los modos viven en Dios por no poseer en sí mismos la fuerza para perseverar en el ser, la idea de *conatus* como una vida que quiere vivir comienza a mostrarse problemática, al punto de igualar vida e inercia, es decir, la contrario a lo animado. Esta concepción del *conatus* como una especie de reserva energética en el corazón de cada modo no facilita la comprensión de la diferencia entre la fuerza vital y la cosa que la posee.

Wim Klever ha puesto de manifiesto hasta qué punto la crítica a la inercia cartesiana ha sido pasada por alto en los estudios spinozistas²³. La idea según la cual las cosas poseen una inherente tendencia a permanecer en su estado, hasta el ocuro con otro cuerpo, sería, para Spinoza, una errónea abstracción de la que habría liberado a los cartesianos. Por eso, no debemos pensar en la vida como una fuerza que “empuja por detrás”. Si nada, excepto Dios, se mueve por sí mismo, el movimiento es entonces lo otro: el signo mismo de la alteridad en el núcleo de la identidad del modo. La esencia es un grado de potencia divina, pero las cosas no la poseen sin ser, más bien, poseídas por ella. Es así que podría decirse que Dios, o la vida, no se encuentra dentro de los cuerpos, sino más bien en sus intersticios; en la transmisión de un impulso que nunca termina de ser propiedad exclusiva de nadie, y mucho menos de un organismo, pues éste es el resultado de la compleja trama del todo, cuya infinitud no permite concebirlo a imagen de ningún ser vivo tal como lo conocemos.

Cerca del final de su vida, Spinoza afirma que, “a partir de la extensión, tal como la concibe Descartes, es decir, como una masa en reposo, no solo es difícil demostrar la existencia de los cuerpos (...), sino absolutamente imposible”²⁴. Es en este sentido que Deleuze habla de una “reacción anti-cartesiana” en Leibniz y Spinoza; pues, conservando las adquisiciones del mecanicismo, ellos restauran los derechos de una Naturaleza dotada de fuerza y potencia²⁵. Pero, ¿qué sería una *vis vivas* spinoziana?

Según nuestro desarrollo, Spinoza no se ajusta a la canónica

caracterización del vitalismo: su crítica al mecanicismo implica una radicalización del determinismo; la postulación de una “fuerza vital” no implica un “imperio dentro de otro imperio”; y el rechazo al animasupone una concepción original de la identidad entre la mente y el cuerpo. Por estas razones, creemos que la problematización spinoziana del concepto de vida nos lleva a una revisión de lo que entendemos por fuerza, *conatus*. En este sentido, su pensamiento es una matriz fructífera para pensar los modos contemporáneos del vitalismo.

Notas

- ¹ Lorain, M. P. *Abrégé du dictionnaire de l'Académie Française*. Paris: Institut de France, 1862, p. 491.
- ² Dumas, Ch. L. *Principes de physiologie, ou Introduction à la science expérimentale, philosophique et médicale de l'homme vivant*. Paris: Imprimerie de Crapelet, 1800, pp. 65-66.
- ³ Canguilhem, G. *El conocimiento de la vida*. Barcelona: Anagrama, 1976, pp. 98-99.
- ⁴ Lecourt, D. ‘La historia epistemológica de Georges Canguilhem’, en Canguilhem, G. *Lo normal y lo patológico*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1986, pp. XXII-XXVI.
- ⁵ Tal es uno de los principales temas de un texto como “Máquina y organismo”. Cfr. Canguilhem, G. 1976, pp. 117.
- ⁶ Colebrook, C. *Deleuze and the meaning of life*. Londres: Continuum, 2010, p. 30.
- ⁷ Deleuze, G. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik, 1999, p. 14.
- ⁸ Cfr. Foucault, M. *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- ⁹ Deleuze, G. *Conversaciones. 1972-1990*. Valencia: Pre-Textos, 1990, p. 228.
- ¹⁰ Jacob, F. *La lógica de lo viviente*. Barcelona: Tusquets, 1999, p. 44.
- ¹¹ Ver nuestra nota nº5.
- ¹² Spinoza, B. *Ética* II, proposición XIII, escolio.
- ¹³ Zac, S. *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*. Paris: PUF, 1963.
- ¹⁴ *Pensamientos Metafísicos* II, VI.
- ¹⁵ *Ibid.*
- ¹⁶ Aristóteles, *De Anima*, II.8, 420a.
- ¹⁷ Thacker, E. *After life*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010, p. 16.
- ¹⁸ Agamben, G. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 1998, p. 17.
- ¹⁹ Spinoza, B. *Tratado político*, LXXIII.
- ²⁰ Spinoza, B. *Ética* IV, proposición LXVII.
- ²¹ Spinoza, B. *Pensamientos Metafísicos*, II, VI.
- ²² Zac. 1963, p. 77.
- ²³ Klever, W. *Spinoza's principle. The history of the 17th century critique of the cartesian hypothesis about inertia as a property of matter*. Vrijstad: DocVision, 2002.
- ²⁴ Spinoza, B. *Epistolario*, carta LXXXI.
- ²⁵ Deleuze, *op. cit.* 1999, p. 219.

Gilles Deleuze, por un spinozismo radical

Arturo Aliaga Carvajal¹

I. Revalorizando la figura y el pensamiento de Spinoza

¿Por qué Spinoza? Uno se podría preguntar de entrada ¿qué actualidad podría tener un pensamiento racionalista y anquilosado en los debates barrocos para un pensador *posmoderno* como Gilles Deleuze? Toda esa sería una respuesta que quizás el mismo Deleuze daría. La cuestión es simple, aun cuando su pensamiento haya sido concebido en un contexto totalmente diferente al nuestro, su radicalidad permanece indeleble hasta nuestros días. Dicha radicalidad estriba -para Deleuze y para nosotros- en dos nociones centrales de la obra spinoziana: *inmanencia* y *cuerpo*. Y, es aquí donde parte el rescate deleuzeano de la obra de Spinoza y su revalorización frente a la contemporaneidad. Pues sólo a partir de la noción ontológica de inmanencia y de la noción de cuerpo, se podría construir una verdadera ética y una verdadera política.

Deleuze, en su último libro escrito en compañía de su camarada intelectual Félix Guattari, equipara a Spinoza² con la figura de Cristo³. Curiosa y desproporcionada analogía, que puede causar estupor ante la mirada de cualquier devoto, pero no para el duplo francés. Cabe destacar que esta analogía no es una reflexión vacua o una mera hipóstasis filosófica, sino que hace referencia al rupturismo de ambas figuras. Por una parte, Cristo es la encarnación del Hijo de Dios, la Palabra (*Verbum* o *Lógos*) hecha carne, que después de haber muerto por todos los hombres y de haber cargado con todos sus pecados, resucitó de entre los muertos, es decir, hizo posible lo imposible. Por otra parte, Spinoza -judío también- fue capaz de concebir a Dios, sin recurrir a la trascendencia, fue capaz de formular por primera vez en la historia de la filosofía un plano de inmanencia, en el cual no existía jerarquía alguna entre los entes o modos ser, pues, Dios o el ser se dice unívocamente de todos ellos; vale decir, Spinoza fue el primer filósofo que no tranzó con la trascendencia e hizo posible lo *imposible*. Cabe mencionar que Cristo, al igual que Spinoza, revaloriza el cuerpo frente al alma, a través de la pasión de la Cruz. Es en este sentido que Spinoza se vuelve el Cristo de los filósofos⁴. Es curioso, pero Deleuze y Guattari no fueron los primeros en recurrir a esta analogía⁵, pero sí fueron los primeros en destacar la importancia del plano de

inmanencia⁶, que para nuestros fines y para los suyos es el nodo central⁷. Por último, quisiéramos destacar que la noción de plano de inmanencia es la base sobre la cual se pretende edificar toda reflexión ético-política ulterior, tanto de Spinoza como de Deleuze.

II. Deleuze y su spinozismo escotista

Pese a lo antes dicho, en última instancia, Gilles Deleuze no se limita a la noción spinoziana de inmanencia, pues habrá de recurrir a las formulaciones propuestas por Juan Duns Scoto, acerca de la univocidad del Ser y, por añadidura necesaria, a la noción de *haecceitas*⁸. Sin embargo, Deleuze parece omitir un concepto fundamental para el Doctor Sutil⁹, *realitas*. El cual nos permite realizar una posible conexión entre el spinozismo y el scotismo, tal y como ocurre en el pensamiento deleuzeano. El concepto de *realitas* en la filosofía de Spinoza pasa casi desapercibido, frente a sus ya clásicos conceptos de substancia, Dios, atributo, modo, etc. Puesto que *realitas* es un concepto de origen escolástico -introducido en la filosofía específicamente por Juan Duns Scoto- su estudio puede darnos un doble resultado, por una parte, nos puede entregar varias luces sobre las fuentes medievales del pensamiento spinoziano y, por otra parte, su comprensión nos podría revelar la verdadera estructura de la ontología spinoziana, esto es, la verdadera estructura de la *realidad*. El concepto de *realitas*, aparece en la definición 6 del libro II de la *Ética*: “Por realidad y perfección entiendo lo mismo”. Sin embargo, para poder conectar estas dos partes de la ontología spinoziana, las proposiciones 9 y 10 de la primera parte son fundamentales: “cuanta más realidad o ser tiene una cosa, tantos más atributos le pertenecen” y “cada atributo de una misma sustancia debe ser concebido por sí mismo”.

En base a esto, los atributos deben ser entendidos como realidades o perfecciones dinámicas, he ahí que la concepción spinoziana de la esencia se pueda entender en relación con la noción de potencia expresada en el libro IV, o bien -siguiendo a Deleuze-, como intensidad. Los atributos son la esencia auto-productiva y auto-afirmante en su despliegue sustancial. En este sentido, el escolio de la proposición 10 aclara, o más bien, complica la situación hasta cierto punto, pues dice:

...cada ser debe ser concebido bajo un atributo y que, cuanta más *realidad* o *ser* tenga, más atributos, que expresen necesidad o eternidad e infinitud, tendrá; y que, en consecuencia, el ser absolutamente infinito necesariamente debe ser definido como un ser que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una cierta esencia eterna e infinita¹⁰.

Duns Scoto introduce el concepto de *realitas* para poder justificar la

univocidad del ser y con ello la trinidad de Dios, como: Padre-Hijo-Espíritu Santo. Sin embargo, no existe una conexión directa entre ambos autores ni registro de que Spinoza haya leído a Scoto, pese a ello, existen dos fuentes posibles por medio de las cuales Spinoza pudo haber tomado el concepto de *realitas*: León Hebreo y Francisco Suárez¹¹. Aunque por cuestiones de espacio no profundizaremos en dichas relaciones. Pero, sí hemos de destacar el trabajo que realizó Gilles Deleuze en sus textos Spinoza y el problema de expresión y Diferencia y Repetición, donde intenta hacer una genealogía del concepto de *exprimit* (expresión) y sienta las bases para relacionar los pensamientos de Scoto y Spinoza. Al punto de explicar, en gran medida, al pensador holandés en base al pensador escocés. Deleuze entiende la expresión de los atributos, los modos spinozianos como *heccheidades* (estidades) o grados de las potencias divinas, es decir, como particiones cualitativas¹². Así, una cosa, un animal, una persona, no se definen más que por movimientos y reposos, velocidades y lentitudes (longitud), y por afectos, intensidades (latitud). Se trata de un acto y no de un ser; es el resultado de un diagrama de fuerzas, un modo. La existencia es el conjunto divisible de partes extensivas (longitud) y la esencia la parte intensiva (latitud). A la longitud Spinoza la llama *affectio* (afección) y a la latitud la llama *affectus* (afecto). La haecceidad se compone tanto de relaciones de fuerza como de afectos de potencia.

De este modo, la concepción de *realitas* (realidad) spinoziana, que en sí cumple un rol quizás marginal a simple vista, debido a los embates del pensamiento moderno tardío (Fichte, Schelling, Hegel) e inclusive a las reinterpretaciones que dicho concepto ha sufrido en el pensamiento contemporáneo. Nos ha llevado revitalizarla y enfocarla, hacia una nueva comprensión de la fórmula spinoziana: *Deus sive natura*, como *Deus sive Realitas*, o bien, *Natura sive Realitas*. Afirmando así, que la noción de Dios en Spinoza, cumple un rol meramente nominal y que se mantiene a lo largo de su obra, porque Spinoza al igual que todos nosotros, es hijo de su tiempo y de una u otra forma, las querellas de ateísmo hacia su persona, solamente pueden ser vistas y afirmadas desde nuestro tiempo. Más, no así, las de panteísmo o naturalismo extremo. No es que Spinoza no pudiese afirmar esto, sino que por cuestiones ajenas a su persona, no pudo ir más allá. De ahí que su lema y sello personal, *Caute* (cautela), adquiera total sentido.

III. De la metafísica a la ética-política en el spinozismo deleuzeano

Ahora bien, hemos de dar un salto cualitativo que permita entrar de lleno en las implicaciones ético-políticas de la reflexión deleuzeana en torno a la filosofía de Spinoza. Para ello, hemos de comenzar por la dinámica pasional expuesta en el libro tercero de la *Ética* y que constituirá los prolegómenos a todo desencuentro futuro, a la derrota en la cual se subsumirán los hombres mutuamente. En

verdad, más que una derrota es una pérdida, de acuerdos y de encuentros solidarios, políticos y teológicos. La vorágine de las pasiones nos arroja de forma *a priori* hacia el encuentro con la contingencia y el azar, tal y como será expuesto en el libro cuarto de la *Ética*. Así pues, no por nada éste se titula *De la esclavitud humana o de la fuerza de los afectos*, ya que las más de las veces, aquellos hombres que se dejan guiar por las pasiones y siguen el orden común de la Naturaleza, han de tender a la esclavitud (trocando inclusive la libertad por ésta). Y, de este modo, es como se comenzará a constituir la impotencia humana y se producirá una inconstancia en su perseverancia en el ser, ya que “la fuerza con que el hombre persevera en la existencia es limitada e infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores” (E, IV, prop. 3).

Así, el hombre poseerá una doble dimensión: un estado de naturaleza (con minúscula) y un estado civil. Ambos existirán por el supremo derecho de la Naturaleza, es decir, cada uno hace lo que se sigue de su necesidad. Pues, en virtud de este derecho cada uno juzgará lo bueno y lo malo, proveerá a su utilidad según su ingenio, y se esforzará por conservar lo que ama y destruir lo que odia. Pero, si los hombres viviesen según la razón, todos gozarían de este derecho sin perjuicio alguno para los otros. Sin embargo, los hombres están sometidos a los afectos, los cuales superan a la potencia activa humana, arrastrándolos en diversas direcciones según afectos contrarios. De aquí se sigue que mientras los hombres estén sometidos a diversas pasiones, siempre habrán de discrepar por su naturaleza. Pero habrá una posibilidad de superar la impotencia y la inconstancia humana, a partir de la virtud¹³. De aquí se sigue: 1) que el fundamento de la virtud es el mismo *conatus* y que la felicidad consiste en conservar el ser; 2) que la virtud debe ser apetecida por sí misma, y que no existe nada que sea más digno o nos sea más útil que ella; 3) que los suicidas son de ánimo impotente y han sido totalmente vencidos por causas exteriores¹⁴.

Entonces, sólo será posible que los hombres concuerden en su naturaleza, en cuanto vivan bajo la guía de la razón¹⁵, ya que Spinoza ve que los hombres que están sometidos al conflicto de las pasiones, son pasivos e incapaces de actuar. En cambio, bajo la guía de la razón se volverán activos, y todo lo que se siga de su naturaleza, en cuanto que se define por la razón, deberá ser entendido por su causa próxima. Cabe agregar que mientras los hombres vivan bajo la guía de la razón, todos y cada uno de ellos sólo harán necesariamente aquellas cosas que son buenas para su naturaleza; por lo tanto, los hombres también concordarán en cuanto se guíen por ésta. En la naturaleza se dan muchas cosas que podrían ser útiles al hombre, pero ninguna lo será más que algo que concuerde idénticamente con su naturaleza, es decir, otro hombre. Ya que, si se unieran entre sí, compondrían un individuo dos veces más poderoso que cada uno¹⁶. Por consiguiente, de la común sociedad de los hombres surgirán más ventajas que perjuicios, y con la ayuda mutua, la especie humana

facilita las cosas y puede evitar los peligros que la acechan.

Ahora bien, para que lo anterior acaezca, los hombres deberán renunciar a su derecho natural, buscando garantizar su mutua seguridad y confianza. Pero Spinoza ve que ellos seguirán sometidos a los afectos, y como ninguno de estos puede ser reprimido, sino es por uno más fuerte y contrario, el temor será lo que los haga desistir de causar daño a otros, a fin de no recibir un daño mayor de vuelta. Sobre esta ley, se establece una sociedad, la cual reclama el derecho para sí de vengarse, de juzgar lo bueno y lo malo. La sociedad en tales términos ha de recibir la potestad de erigir las normas de la vida común y las leyes, afianzadas en las amenazas. Esta sociedad fundada en las leyes y en un conatus común, se llamará Estado, y quienes son amparados por él, son los ciudadanos¹⁷. Como los hombres racionales son sumamente útiles los unos a los otros, se seguirá necesariamente que todos se esfuercen para que todos vivan bajo la razón. La virtud que el hombre racional desea, la desea por igual para todos los hombres, y, en tanto que este deseo se refiere al alma, implicará el conocimiento de Dios, sin el cual no puede ser concebida. El hombre que vive según la razón, es consciente de que los hombres deben unirse por la amistad. Estas son las bases de la noción de Estado, la cual surge como necesaria, planteamientos que se condicen con las dos obras en que Spinoza se dedica al tema político, a saber, el *Tratado Teológico-político* y el *Tratado Político*. En dichas obras, a pesar del trasfondo buscado (la monarquía en el TTP, y la democracia “aristocrática” en el TP), será gracias a los dictámenes de la razón que los hombres reconozcan la utilidad de sellar un pacto (contrato social) de mutuo respeto, suponiendo, en primer lugar, la constitución de una democracia, que engloba o posee el poder (derecho natural) de todos los hombres; y, en segundo lugar, la disposición interna de cada uno ellos para obedecer¹⁸. Sin embargo, en el *Tratado Político*, ya no se menciona pacto alguno, sino más bien se insiste en la unión de todos los individuos en una multitud (*multitudo*), en un solo cuerpo colectivo y animado por una “sola mente”¹⁹. Dicha unión se concibe como un pacto implícito, fundado en la razón -como único poder capaz de entregar estabilidad y firmeza al Estado- y de conducirnos a la Paz. Se sigue, pues, que “la razón aconseja paladinamente a buscar la paz, la cual no se puede alcanzar sin que se mantengan ilesos los comunes derechos de la sociedad”²⁰. Al ser totalmente disimiles los hombres, en cuanto al padecer y su capacidad de sobreponerse a éste por medio de la razón (como afirmación del *conatus*), concluimos que si bien la teoría política spinoziana da muchas luces en tanto al origen de los vicios que suelen aparecer en la política, su proyecto en una primera instancia parece estar destinado a fracasar; pues supone el acuerdo de la razón, suponiendo un retroceso al utopismo de Campanella o de Moro, e imposibilitando que se alcance la verdadera potenciación, libertad y paz. La solución más plausible a un Estado falible como el propuesto en el TTP²¹, se da en el TP²² con la inclusión del concepto de *multitudo*, al relacionarse con lo

dicho en *Ética* IV, sobre la unión de los hombres por la Amistad.

IV. Conclusiones

De lo anterior, podemos desprender, por una parte, una ética-política deleuzeana, enmarcándose ésta en el spinozismo. Deleuze dirá que el flujo inconsciente y productor de la naturaleza (*expresión*), uno de cuyos productos son los atributos pensamiento y extensión (de los cuales el hombre es su composición), determina y está a la base de toda “la Vida”²³ y de toda ética-política. En términos de Spinoza, entender a *Deus sive natura* implica entender -y esto ya es Deleuze- cómo los procesos macropolíticos (gobiernos, estados, guerras, etc.) y los micropolíticos (relaciones éticas o etológicas) tienen su origen en el proceso de producción inmanente de la realidad (la Vida es la Política) y esa política es como el estudio de los modos de relacionarse de los cuerpos colectivos (*multitudo*, pueblos, razas, etc) y de sus modos de afectarse unos con otros. Por eso la definición cinético-dinámica es tan importante en Deleuze; para éste todo puede ser entendido como cuerpo (un solo modo)²⁴. Por otra parte, una ética spinoziana entendida a la manera de Deleuze, sería una etología²⁵, por ser en función de los modos de ser (vidas) que se asocian en virtud de su naturaleza idéntica (racionalidad), y forman un único individuo, cuya potencia aumenta muchísimas veces en relación directa a la cantidad de hombres racionales que componen a esta multitud²⁶. De este modo, la etología no se opone en ningún respecto a la política, sino que es el “método” más inmanente y real para estudiar los movimientos políticos de la “Vida”. Y, es por ello, que la etología-política deleuzeana sería la disciplina más cercana a las explicaciones de Spinoza²⁷. Por consiguiente, “la Vida” (Sustancia) será eminentemente política, porque las vidas múltiples que hay en ella, componen “mundos inmanentes” entre sí, y uno de los mejores modos de estudiar esto, siguiendo la filosofía deleuzeana, es el *mos geometricus* spinoziano en tanto éste concibe a Dios o la Naturaleza como un puro plano de inmanencia²⁸.

Ahora bien, volviendo a Spinoza, cuando los hombres se encuentran sometidos a la imaginación y a las pasiones, la razón pasa a ser impotente, y los primeros, esclavos. Por esto, la política, en Spinoza, viene dada por la pasión; y la ética, por la razón, es decir, deriva de la aplicación del método geométrico, por ello Spinoza dice que ésta se funda en la Física y en la Metafísica²⁹. De estas palabras se sigue que la ética no sólo comprende al hombre como individuo, sino que debe hacerlo también en virtud de los modos que lo componen, los cuales se predicán de diferentes atributos. Por ello la *Ética* (en tanto etología, según Deleuze), es Física y Metafísica a la vez, y busca entender al hombre desde las dos potencias de Dios. Sin embargo, como sólo podemos conocer el alma gracias al cuerpo, será que primero habrá que dar cuenta de la física spinoziana de los cuerpos existentes y actuantes, y sólo en segundo lugar, de

una metafísica de las ideas expresivas y comprensivas.

Por último, aun cuando Spinoza buscaba destruir todos los sustratos teológicos, él no pudo destruir la noción de Dios. Esto es importante, porque todo hombre es hijo de su tiempo, y Spinoza no es la excepción. De ahí que su ataque a la teología no implique una eliminación del nombre “Dios”. Spinoza deja el nombre de Dios por una cuestión nominal, por ello creemos que el verdadero sentido del spinozismo es un naturalismo regido por la necesidad y la libertad; Dios sirve de principio o sustento para la seguridad del estado, en tanto que existen personas que no alcanzan un desarrollo cabal de la razón, tal y cómo propone el libro V de la *Ética*. Y, hacía este punto, es a donde apunta la filosofía de Deleuze, ya que para él “la Vida” (Sustancia) no será “Dios”, ni siquiera nominalmente, sino que será, en un sentido más científico: Naturaleza, cosmos, Vida, campo de inmanencia pura. Por lo tanto, Dios, en Deleuze, simplemente no existe y, si existe será como potencia negativa, tal como en Nietzsche, una creación de la razón para justificar el abuso de poder, el sufrimiento, todo lo que nos descompone³⁰.

Notas

¹ Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Licenciado en Filosofía PUCV, Dr. © en Filosofía PUCV, Beneficiario de la Beca para Estudios de Postgrado PUCV y Docente de Ética Profesional en CFT Santo Tomás, Sede Puente Alto. Correo electrónico: arturo.aliaga.c@gmail.com

² En adelante citaremos según la edición de las obras completas de Spinoza, traducidas, editadas y prologadas por Atilano Domínguez y se utilizarán los tipos de abreviatura estándar para cada libro: CM = *Cogitata Metaphysica*; Ep = *Epistolae*; E = *Ethica ordine geométrico demonstrata*; TIE = *Tractatus de Intellectus Enmendatione*; TP = *Tractatus Politicus*; TTP = *Tractatus Theologico-Politicus*. Los textos están publicados en Alianza Editorial (Madrid, 1986-1990), con excepción de la *Ética* que se encuentra publicada en Editorial Trotta (Madrid, 2000). Por último, las notas referentes a la *Ética* irán en el cuerpo de texto y se incluirán los n° de libro, proposición (prop), definición (def), axioma (ax), lema (lem), postulado (pos), definición de afecto (af), demostración (dem), corolario (cor) y escolio (esc) cuando corresponda y bajo las abreviaturas estándar.

³ Cf., Deleuze. G & Guattari. F, *¿Qué es la filosofía?*, Editorial Anagrama, Barcelona 2014, p. 62.

⁴ *Ibidem*, pp. 62 y ss.

⁵ Cf. Gebhardt, Carl, *Spinoza*, trad. Oscar Cohan, Editorial Losada, Buenos Aires 1940, pp. 113-114; Brandt, Carlos, *Spinoza y el panteísmo*, Editorial Romagraf, Barcelona 1972.

⁶ Con respecto a la noción de plano de inmanencia en el pensamiento de Gilles Deleuze, existe un juego con el doble sentido de la palabra plan, como «plano» (geométrico, cartográfico) y como propiamente «plan» (proyecto, estrategia). En este sentido, el plan d'inmanence hace referencia tanto a una concepción figurativa, de un plano en el sentido de una horizontalidad total, en la cual no existen jerarquías ni prioridades ontológicas, éticas o políticas; como a una concepción de ontológica de proyecto o despliegue productivo, o bien,

de estrategia o táctica de movilidad a través de la existencia (Cf. Deleuze, Spinoza: *Filosofía práctica*). En este último sentido, véase Bove, Laurent, *La Estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*, Cruce Casa Editora, Buenos Aires, 2014.

⁷ “Tal vez sea éste el gesto supremo de la filosofía: no tanto pensar el plano de inmanencia, sino poder de manifiesto que está ahí, no pensado en cada plano. Pensarlo de este modo, como el afuera y el adentro del pensamiento, al afuera no exterior o el adentro no interior. Lo que no puede ser pensado y no obstante debe ser pensado fue pensado una vez, como Cristo, que se encarnó una vez, para mostrar esta vez la posibilidad de lo imposible. Por ello Spinoza es el Cristo de los filósofos, y los filósofos más grandes no son más que apóstoles, que se alejan y se acercan de este misterio. Mostró, estableció, pensó el plano de inmanencia “mejor”, es decir el más puro, el que no se entrega a lo trascendente ni vuelve a conferir trascendencia, el que inspira menos ilusiones, menos malos sentimiento y percepciones erróneas [...]”, Deleuze & Guattari, *¿Qué es... Op.cit.*, p. 62.

⁸ En este momento hemos de clarificar, que -a nuestro juicio- el spinozismo deleuzeano ontológicamente debe ser visto como una asimilación entre los principales conceptos teológico-metafísicos (fuera de su contexto) de Duns Escoto y las bases del pensamiento metafísico de Spinoza. Con respecto a las lecturas deleuzeanas del pensamiento escotista véase Filippi, Silvana, “La doctrina escotista de la univocidad del ser y su transformación en el pensamiento Posmoderno” en *XII Coloquio Latinoamericano de Filosofía Medieval “Juan Duns Escoto”*, Buenos Aires, 2008.

⁹ Apodo dado póstumamente a Duns Scoto al momento de ser considerado Doctor de la Iglesia.

¹⁰ E, I, prop, 10 esc.

¹¹ El concepto de *realitas* aparecer en no pocas ocasiones dentro *Los diálogos de Amor* de León Hebreo y de las *Disputaciones Metafísicas* de Francisco Suárez. Del primer libro sabemos que Spinoza tenía una copia (en español) en su biblioteca personal, gracias a los diferentes catálogos que de ésta se han realizado. Del segundo se sabe que era el texto de cabecera ocupado por los profesores de metafísica en las Universidades holandesas de la época y que en los *Pensamientos Metafísicos* aparecen criticadas algunas de sus principales ideas.

¹² “Los seres materiales se componen de formas reales diversas, pero no separables, mediante las cuales la naturaleza común se convierte de genérica en específica y de específica en singular. A dichas formas las llama Escoto *formalitates*, y dice de ellas que, pudiendo ser realidades, “sicutpossunt ese realitates”, no se distinguen entre sí numéricamente “ut res et res”, sino con distinción real menor que la numérica, llamada “distinctio formalis ex parte rei”. La individuación de tales naturalezas universales corre a cargo de una “ultima realitas seu perfectio”, que Escoto llamaba *haecceitas*, neologismo que podría traducirse al español como “estidad”, es decir, lo que hace que esta cosa sea ésta y no otra”. Marquinez-Argote, Germán, “Realidad. Historia de una palabra desde sus orígenes latinos” en *Cuadernos Salmantinos*, pp. 148-149.

¹³ “Por virtud y potencia –escribe Spinoza- entiendo lo mismo; es decir (por 3/7), la virtud, en cuanto que se refiere al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de hacer ciertas cosas que se pueden entender por las solas leyes de su propia naturaleza” (IV, def 8).

¹⁴ Cf., *Op. cit.*, IV, prop. 18, esc.

¹⁵ Cf., *Ibidem*, IV, prop. 35.

¹⁶ Cf., *Ibidem*, IV, props. 18 esc. y 35 cor. 1.

¹⁷ Cf., *Ibidem*, IV, prop. 37, esc. 2.

¹⁸ Cf., TTP, cap. V y XVI, pp. 152-169 y 334-352.

¹⁹ Cf., TP, III, §7, p.110-111.

²⁰ *Ibidem*, III, §6, p. 109-110.

²¹ Cf., TTP, cap. V, VII, XVI y XX. pp. 152-169; 193-221; 334-352 y 412-424.

²² Cf., TP, I, §5, pp.86-87; II, §17 y §21, pp. 99-100 y 102-102.

²³ Cf., Deleuze, Gilles, "Immanence: une vie..", *Philosophie*, 47, 3-7, París, 1994. Utilizamos la traducción de Marco Parmeggiani, publicada como "Gilles Deleuze. Últimos textos: El "Yo me acuerdo". La inmanencia una vida ...", En *Contrastes Revista Interdisciplinaria de Filosofía* (vol. VII, pp. 219-236), Málaga 2002. (En este texto, cuando Deleuze habla de "la Vida" (con mayúsculas) se refiere al "Todo" o al "absoluto", equiparable a la Sustancia; en cambio, cuando habla de "la vida" o "las vidas" (con minúsculas) se refiere a "modos" que expresan a "la Vida" misma), pp. 233-235.

²⁴ Este único modo que concibe Deleuze, tiene su fundamento en las teorías actuales acerca de las "propiedades emergentes", pues la mente, bien puede entenderse como una "propiedad emergente" del cuerpo, que es a lo que Deleuze apunta. (Cf., Chalmers, David, "Strong and Weak Emergence". In P. Clayton and P. Davies, (Eds.) *The Re-Emergence of Emergence*. Oxford University Press, 2006).

²⁵ Cf. Deleuze, Spinoza: *Filosofía práctica*, *Op. cit.*, pp. 152-153. [Y es equiparable con los estudios de Jakob von Uexküll, Nikolas Tinbergen y Konrad Lorenz, fundadores de la Etología y que comprenden a esta nueva rama de la biológica y de psicología del comportamiento humano y animal, de manera muy similar a como Spinoza plantea su *Ética* (Cf. Uexkül, J, *Cartas biológicas a una dama*, Zic-Zac, Santiago 1945)].

²⁶ TP, III, §7, pp. 110-111.

²⁷ Cf., Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*, *Op. cit.*, pp. 154-158.

²⁸ Cf., Deleuze, *La inmanencia una vida...*, *Op. cit.*, pp. 235-236; *Spinoza: Filosofía práctica*, *Op. cit.*, pp. 157-158.

²⁹ Cf., Ep, XXVII, a Blijenbergh, pp. 221-222.

³⁰ A este respecto ver lo que Deleuze y Guattari señalan sobre el "juicio de Dios" en múltiples pasajes de *Mil mesetas*. Cf., Deleuze, Gilles & Guattari, Félix. *Mil Mesetas*, Pre-Textos, Valencia, 2004.

Tercer Trayecto
Los afectos

Prestigio, afectividad y efectividad en política

*Sergio E. Rojas Peralta**

En línea con las dos participaciones anteriores, la polarización política y la soberbia del gobernante, y el problema de la excentricidad del gobernante, esperaría trabajar la conformidad y representación del gobernado, pero antes interesaría saber ¿cómo se instituye la autoridad? La pregunta procede directamente sobre el problema de la excentricidad del gobernante, y tiene que ver, además, con la constitución afectiva del poder. Por ello, la metodología emprendida depende de la estructura antropológica misma de las afecciones y de los afectos. Y sí, podría empezar por hacer alguna distinción sobre la adquisición del poder, entendido como autoridad política, y hacer referencia entonces al contrato social, a la conquista, a su derivación y a las reglas de sucesión, pero me interesa más aquí la idea de reconocimiento. ¿Cómo se instituye la autoridad? ¿No hay en esta institución un reconocimiento y un respeto por los cuales la autoridad es autoridad? El prestigio cumple una función política¹. Me interesa, pues, iniciar aquí una consideración sobre el prestigio en la constitución del poder y la autoridad política. Para ello, el punto de partida es la afectividad y la efectividad, lugar donde la potencia se expresa en el individuo. Primeramente, trataré de un cierto diagrama de resolución de conflictos, y posteriormente dedicaré una reflexión a los ciclos afectivos del poder.

I. Diagrama de la resolución de conflictos

Dentro de un marco constante de conflicto que, por razones prácticas, defino como una disputa de intereses, y el interés de imponer socialmente su opinión, debe considerarse la autoridad referida a la potencia. En esa medida, debe considerarse el aspecto efectual de la potencia, lo cual conduce a relacionar los axiomas de la primera parte de la *Ética* (en particular, *E 1Ax3* y *1Ax4*) con unas ciertas expectativas de efectos respecto de lo que, por ahora, aparece sólo nominalmente como autoridad (*potestas* o *imperium*). *Potentia* se diría, pues, de dos maneras, adecuada como efectiva y honesta y que opera racionalmente, inadecuada como inefectiva y torpe, potencia cuya operación consistente en la imaginación de ser otra potencia, de considerarse ser más potente de lo que realmente es. Ésta en su sentido material no es otra cosa que la aplicación de un cuerpo sobre otro, sobre el cual se produce una modificación, una afección de suerte que se mueva de otra manera incluso al punto que desarrolle otros

afectos o cambie de afecto o que se mueva de manera tal que su misma proporción de movimiento se modifique o destruya, caso *extremo* del poder. Éste es, de hecho, el ejercicio de un cuerpo sobre otro, desplazar un cuerpo con otro, o que otro imprima sobre otros un vestigio, etc. Los modos finitos tanto son determinados por otros y determinan también a otros, de muchas maneras, y esas determinaciones son o a existir o a operar (*ad existendum et operandum*, E 1D7, 1P26-29, 1P32Dem, 1P32C2, 2P30Dem y 5P30Dem).

Pero la noción spinoziana de *potentia* no se agota ahí, pues, en la medida en que existe un *ordo et connexio rerum* (E 2P7) dentro del cual se inscribe esa idea de determinar o ser determinado a existir o a operar, la potencia es una parcela de algo mayor, que tanto produce como es producida. Los individuos son el *nudo* de la trama y de la urdimbre. Ser determinado a existir o a operar en dicho tejido de causas hace que el efecto producido localmente produzca por su causa, otro, y ésta a su vez, otro, y así. Sólo en la substancia, del “y así” puede legal y legítimamente seguirse el “hasta el infinito”. El efecto alcanza a producir más hasta donde llegue, como luego se expresa en la noción de *conatus*. El esfuerzo *se puede medir* por el efecto, y se entiende que es eficiencia y, particularmente, eficacia, y que en ese sentido el esfuerzo puede ser tanto imaginario como racional en atención a los efectos producidos, al género de conocimiento que gobierna dicha efectuación.

Retomo rápidamente la doctrina del *conatus*, la cual contiene varias componentes: [1] una referida a la oposición (E 3P4-8) y [2] otra a la interpretación de la oposición (3P9-12). [1] Por una parte, digo *oposición*, porque el *conatus* está primero concebido en función de la idea de la destrucción, es decir, negativamente, y luego positivamente como perseverar en su ser, como un “oponerse a todo aquello que puede suprimir su existencia” (3P6Dem)². Esta oposición se entiende como enfrentamiento (*Gegenstand*) con los cuerpos exteriores que o bien pueden suprimir nuestra existencia o bien es indiferente, o bien es favorable a nuestra existencia. La oposición dice los cuerpos que, suprimiendo o favoreciendo el nuestro, *no son nosotros*, no nos integran, no nos pertenecen.

[2] Por otra parte, la interpretación de la oposición es precisamente esa idea de una representación de la supresión o del favorecimiento de los cuerpos exteriores o de la imagen que de ellos nos formamos. La interpretación se convierte en las ideas de aumentar o de disminuir la potencia, según sea el caso. La oposición y la contrariedad significan un conocimiento, imaginario o racional, dado “que las ideas, que tenemos de los cuerpos exteriores, indican más la constitución de nuestro cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores” (E 2P16C2)³. La “indiferencia” que mencioné desaparece del horizonte de significación de los cuerpos exteriores, porque parecen no significar un conocimiento de sí, y en cualquier caso, la representación de sí se constituye a partir de esa interpretación desfavorable o favorable de los cuerpos

exteriores. Y sobre este punto, una última cosa: la interpretación aquí referida tiene como objeto cómo representamos los cuerpos exteriores en relación con nosotros, más exactamente, frente a ellos nos consideramos como su objeto, y desde ese punto de vista, receptivamente, como el objeto de los efectos de dichos cuerpos, y sometidos a esos avatares. Decía *Gegenstand*, en presencia de otro ser –aunque siempre nos confunda su presencia y el objeto *prima facie* parezca ser objeto-para-nosotros-. Además, la interpretación de la presencia de algo que busca suprimir nuestra existencia sirve para rehuir dicha cosa (E 3P13C), lo cual puede revertirse en la idea de buscar interpretar las cosas según el aumento de potencia que nos proporciona. Parece que buscamos interpretar las cosas como si nos aumentaran la potencia antes que al contrario. Luego, nos parecerá más fácil, en cualquier caso *mejor*, interpretar que las cosas nos favorecen, es decir, son producto de nuestra potencia.

Ahora bien, el individuo está definido tanto por su potencia (v.gr. E 1P11A*liter*, 3Post1, 3P7Dem, 3P28Dem, 5Ax2), como por su impotencia (E 4Præf §1, 4P17S, 4P32, 4P37S1, 4P57S), en cada inflexión dentro de la tejido del poder. Los conflictos expresados entre la potencia y la impotencia pretenden ser resueltos de alguna manera, por ahora reducida a un *lugar* externo de resolución de conflictos. Esto supone evidentemente una cierta y significativa impotencia, porque el conflicto es resuelto a través de un lugar también externo.

La efectividad ha de ser ubicada aquí como la solución del conflicto entre “B” y “C”. Sin indicación del carácter cognoscitivo, sino simplemente como el establecimiento provisional de una *tranquilidad* entre las partes, a través de “A”. Por hipótesis, se supone una condición en la cual las partes no se puedan imponer por sí solas una a la otra y consecuentemente buscan evitar un desgaste de fuerzas (*cuasi-equilibrio*). También por hipótesis, llamamos “A” aquel lugar donde se resuelve el conflicto, entendida la resolución como el resultado según el cual el conflicto de potencia desaparece momentánea o *definitivamente*, de manera que produce un sentimiento de satisfacción en las partes “B” y “C”.

Ese *lugar* “A” se convierte en una *instancia de resolución*, porque de manera primaria se lo advierte como aquel lugar donde el conflicto disminuye o desaparece. En esa tríada {B, C, A}, se percibe que respecto de “A”, son actantes “B” y “C” que no pueden resolver por sí solos el conflicto (por hipótesis). Cobra todo el sentido el término “actante”, que se entiende como la función dramática y teatral de los individuos, unos respecto de otros. ¿Cómo puede considerarse esa instancia de resolución?

“A” debe cumplir con aquella expresión “no dudaremos que ha cumplido efectivamente su deber, quien presta a cada uno tanta ayuda cuanta le permiten los derechos, es decir, la concordia y la tranquilidad de la sociedad” (TP 3/10)⁴, y sólo se configura como instancia primero por una cierta satisfacción producida en relación con las expectativas de las partes “B” y “C”, en razón de lo cual no persisten en el conflicto y se produciría consecuentemente una relativa y

provisoria estabilidad. En ese sentido, en segundo lugar, el sentimiento de satisfacción hace inmediatamente referencia a la idea o imagen de la potencia e impotencia de las partes “B” y “C”, idea que puede ser adecuada o inadecuada, pero es claro que siempre nos representamos con una cierta potencia –más que con cierta impotencia-, que esa idea puede ser a veces sumamente vaga. Tercero, “A” ejerce una fuerza durante el conflicto, mayor que las potencias de las partes en conflicto. De otra manera, no habría resolución. Cuarto, en fin, la *causa litis*, aspecto objetual del sentimiento de satisfacción y de las representaciones de potencia e impotencia de las partes “B” y “C”, debe desaparecer efectivamente en alguna medida. “A” es una instancia, porque “B” y “C” reconocen una cierta capacidad para resolver la disputa. Es comprensible en qué sentido el gobernante es producido, formal o materialmente en esa instancia, y también, aunque menos evidentemente, cómo se abstrae o se busca abstraer del gobernante la idea misma de instancia, de suerte que las propiedades atractivas del gobernante y por las cuales se considera que dirimen disputas se separen de los avatares del gobernante y de sus afectos, como si el Estado fuese a la vez instancia de resolución, cargada de afectividad (reconocimiento y prestigio), y desafectada de los vaivenes del gobernante.

II. Ciclos afectivos del poder: el lugar de la superstición

Spinoza resume la teoría de los afectos: los humanos

... compadecen a quienes les va mal y envidian a quienes les va bien; están más inclinados a la venganza que a la misericordia; y, además, todo el mundo desea que los demás vivan según su propio criterio, y que aprueben lo que uno aprueba y repudien lo que uno repudia. De donde resulta que, como todos desean ser los primeros, llegan a enfrentarse y se esfuerzan cuanto pueden por oprimirse unos a otros; y el que sale victorioso, se gloria más de haber perjudicado a otro que de haberse beneficiado él mismo (TP 1/5)⁵.

Dentro del marco de la imitación afectiva, piedad, envidia, venganza, ambición de gloria y ambición de dominación conforman las conductas habituales y constitutivas⁶. Después de haber presentado rápidamente un análisis que va del *conatus* a los afectos de alegría y amor, Matheron retoma la idea de las pasiones comunes como fundamento de la política, y refiere la indignación como punto límite (TP 6/11 & 3/9), de suerte que en una sociedad compuesta de individuos miserables, será una de ciudadanos supersticiosos con asambleas escandalosas, y consecuentemente hay que busca suprimir dicha miseria, para evitar el conflicto generalizado.

Si se retoma la estructura de la superstición, podemos ver cómo se organizan los afectos entre sí en ciclos. La superstición ocupa un lugar en el

análisis filosófico bajo el rechazo de los tres primeros mandamientos mosaicos, y en Spinoza es central no sólo por aquella explicación teológico-política de la sociedad (*TTP præf/1*), sino porque también hace referencia a la idea de creernos libres o la de ser conscientes de nuestros apetitos y, sin embargo, ser ignorantes de las causas (*E 1App, 3P2S*). Esta antítesis es una ilusión que sobrevive políticamente, si no suple el mecanismo descrito en el prefacio del *TTP*. Según ese mecanismo, la superstición emerge como miedo y esperanza, cuando desaparece el criterio cierto o la fortuna. La ilusión antitética, la “ignorante conciencia de sí”, se instala más allá de la ausencia del criterio cierto y de la fortuna, porque parece hacer que podamos conseguir ciertos fines (fortuna) sin saber qué nos determina (conocimiento cierto). Dicha ilusión, dígase delirio, parece un *alimento afectivo* por el cual las cosas, que nos representamos en el futuro o en el pasado y de cuyo resultado tenemos alguna duda y que producen una tristeza o una alegría inconstantes, pensamos que se dan. Y así, creamos una ilusa sensación de seguridad por la cual tenemos uno y otro, sin criterio cierto y sin fortuna, y alimentamos por el contrario la incertidumbre y el infortunio constantemente.

Frente a un Dios sin concurrencia, la superstición consiste precisamente en introducir una cosa de adoración diferente de Dios. En un primer momento, esto significa en relación con Dios, no reconocerlo como único y, en relación con la cosa, significa la proyección de propiedades que evidentemente la cosa no tiene. Este último elemento apunta a la sobrevaloración de la cosa por encima de sí misma.

Esta sobrevaloración de la cosa o de la imagen conduce, en relación con el individuo, a la *introyección* o atribución de propiedades por el individuo a sí mismo y que ciertamente tampoco posee. Este segundo elemento se da por el hecho de elegir una cosa o una imagen para la adoración por las propiedades que le atribuye, y se atribuye a la vez un poder que no posee, un conocimiento inadecuado sobre la cosa. En razón de lo cual, en efecto la sobrevaloración de la cosa no es más que el momento preliminar de la sobreestimación del individuo. Son dos estructuras diferentes, y coinciden en la sobrevaloración de la cosa y la atribución del efecto, en el que la cosa consiste o en su elección.

Spinoza insiste en la confusión sobre la atribución de los efectos para definir al soberbio, como forma de afecto de estimación (*E 3DAF28, 3P26S*), donde la diferencia entre la sobreestimación y la soberbia es reflexiva, la referencia a un objeto exterior (*E 3DAF28 Expl.*).

Con esto vemos que sucede fácilmente que el hombre se aprecie a sí mismo y a la cosa amada en más de lo justo y, por el contrario, aprecie la cosa que odia en menos de lo justo; esta imaginación, cuando concierne al hombre mismo que se aprecia más de lo justo, se llama soberbia y es una especie de delirio, porque el hombre sueña con los ojos abiertos que puede todas aquellas cosas que persigue por la sola imaginación, a las que

por eso contempla como reales, y con ellas exulta, mientras no puede imaginar cosas que excluyan la existencia de aquéllas y determinan su potencia de actuar. Así pues, *es soberbia una alegría nacida del hecho que un hombre se aprecie a sí mismo más de lo justo. De donde, una alegría que nace del hecho que un hombre aprecie a otro más de lo justo se llama sobreestima; y en fin, aquella que nace del hecho de que aprecie a otro menos de lo justo se llama menosprecio (E 3P26S)*⁷.

El objeto de la estimación no tiene por qué ser una persona. Primeramente, la apreciación hacia alguien no parece tener complicación alguna, en la medida en que los afectos de estimación están referidos explícitamente a un ser humano. Sin embargo, en segundo lugar, aquello que cae bajo el amor o el odio es mucho más amplio, porque tanto se extiende por asociación entre la persona amada u odiada y una cosa con la cual la relacionamos o por asociación entre aquello que consideramos mejor y la cosa a lo cual se lo atribuimos. Ésta termina por condensar dicha propiedad, pues nos hacemos una idea -vaga y confusa- de lo que nos resulta bueno o malo y, buscamos luego esas cosas que encarnan dicha idea, invirtiendo la carga significativa entre el deseo y las cosas que son objeto de deseo. Pero no sólo la representación de ser las cosas las que dirigen el apetito y no éste el que las determina como buenas o malas (3P9S) fortalece la ilusión sobre la libertad, sino que además la antitética ilusión, la “ignorante conciencia de sí”, se alimenta de la imaginación de su potencia al creer que la cosa proporciona una estimación o contiene un valor.

El conjunto de los afectos de estimación (sobreestimación, desprecio, soberbia, abyección, etc.) se puede definir como afectos que se producen por sentir algo por alguien o algo en mayor o menor medida. Esta breve definición general de un afecto de estimación no cubre más que aquellos afectos donde no hay una justa cantidad, una justa medida en la apreciación de la cosa. Ahora bien, de dichas definiciones cabe resaltar varios elementos: [i] la estimación tiene un objeto que tiene una función especular, porque no es simplemente objeto de la estimación, sino que está construido como una imaginación del otro que sirve para formar a su vez una imagen de sí; [ii] esa imaginación es doble hacia mí y a través del otro resignifica la potencia, de suerte que en los afectos en los que se siente de más, como en la soberbia, se considera a sí mismo dispuesto a hacer o poder hacer más cosas; [iii] esto, además de producir esa narración de las virtudes de sí o de los vicios de los demás, incrementa la imaginación sobre sí y, por un lado, el individuo está en disposición a hacer más cosas más allá del reconocimiento de su potencia y su impotencia, aunque por otro, crece la ilusión asentada entre la diferencia de la conciencia del apetito y el conocimiento de las causas. Se puede decir por ello que el individuo es tanto más supersticioso, cuanto más se estima. En la afectividad se produce una espiral, que se expande conforme aumenta la estimación.

La gloria es un afecto similar, y puede complementar el de soberbia, en

cuanto supone claramente la narración de nuestras virtudes, no por nosotros, sino por los otros (3Daf30) y dicho elogio implica un reconocimiento de la potencia -imaginaria- de quien se gloria. Así, por lo menos en cuanto a él, es un mecanismo por el cual se puede incorporar a la instancia de resolución, pues la idea misma de resolver conflictos es un lugar donde incrementar su imagen de sí. No hay que olvidar que no sólo una comunidad mayor es más potente que los individuos (TP 2/13), sino que también la política tiene como fin resolver los conflictos de suerte que se pueda “sustentar su vida y cultivar su mente” (TP 2/15)⁸. La política parece unir el sentir común de todos (TP 2/15) y el evitar el “vivir según su propio sentir” (*vivendi ex suo ingenio*, TP 3/3)⁹, y sin embargo, parece constante la ambición de gloria y de dominación de algunos, que se expresa tanto en la facultad de juzgar y en buscar imponer su propia opinión como en la búsqueda de reconocimiento por sus acciones.

El prestigio como fuente de autoridad supone un aparataje complejo. Por una parte, está asociado a una efectividad -imaginaria o no- en la resolución de conflictos en la búsqueda de la unanimidad política, y por otra tiene una doble estructura afectiva –afectos de estimación y una particular forma de superstición-. Pero al margen del carácter imaginario y problemático, el prestigio puede fundar una autoridad en la medida misma en que dicha efectividad se traduce en resolver los conflictos y en esa medida unidad o estabilidad entre ciudadanos y también entre gobernantes y ciudadanos. El primero igualmente necesita al segundo. Esa efectividad no sobrevive sin la afectividad que pueda convocar la ciudadanía. La efectividad se expresa como satisfacción y tanto aumenta la potencia de la ciudadanía como el reconocimiento aumenta la potencia del gobernante con los riesgos implícitos de ello. También supone la producción de confianza, como efecto del prestigio.

La superstición reafirma el miedo y la esperanza constitutivas de la sociedad, y funciona aquí como ausencia de un criterio cierto de sí o de fortuna.

Antes, había hecho referencia a la admisibilidad de las opiniones y de las acciones del gobernante por parte de los ciudadanos como eje de un movimiento centrípeto. Ahora habría entonces que agregar el carácter efectivo y afectivo, porque no basta que las opiniones y las acciones sean “verosímiles”, “admisibles” o “racionales”, sino que en algún momento deben ser efectivas, o parecerlo, y bajo el régimen de imitación afectiva, producen prestigio. De esta manera, la autoridad sin prestigio es fetiche.

Notas

* Universidad de Costa Rica

¹ Cf. Maquiavelo, N., *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 2012, p. 399.

² Spinoza, B., *Éthique* (ed.C.Appuhn), Paris, J.Vrin, 1983, p. 260, G II, 146 (traducción propia).

³ Spinoza, B., *ibid.*, p. 160, G II, 104 (traducción propia).

⁴ Spinoza, B., *Tratado político* (tr. A.Domníguez). Madrid, Alianza, 1986, p. 107, 3/10, G III, 288.

⁵ Spinoza, B., *ibid.*, p. 81, 1/15, G III, 275.

⁶ Matheron, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969, p. 220.

⁷ Spinoza, B., *Éthique, op.cit.*, p. 292, G II, 159-160.

⁸ Spinoza, B., *Tratado político, op.cit.*, p. 92, 2/15, G III, 281.

⁹ Spinoza, B., *ibid*, pp. 101-102, 3/3, G III, 285.

La naturaleza de los afectos. Una lectura a partir de la libídine

A. Leila Jabase*

I

A modo de frase inicial, podría decirse que el aspecto más manifiesto de la vida afectiva es aquel que se muestra en la fluctuación del ánimo. Se trata de un estado en el cual las personas se encuentran llevadas de un lado a otro, movidas de muchas maneras por las causas exteriores. En palabras del escritor de la *Ética*, ocurre que los hombres “semejantes a las olas del mar agitadas por vientos contrarios, nos balanceamos, ignorantes de nuestro destino y de nuestro futuro acontecer”¹. Esa inconstancia humana, que tal vez sea el aspecto más señalado y remarcado en los discursos de los estudiosos de la moral y los modos de ser humanos, encuentra en Spinoza una definición precisa: se trata de la disposición del alma que brota de dos afectos contrarios. De ella buscará precisamente analizar sus causas y fundamentos, en el marco de una teoría de los afectos. La misma es desarrollada ampliamente por Spinoza en la tercera y cuarta parte de la *Ética*, donde examina su origen y naturaleza a la vez que la impotencia humana para moderarlos frente a la fuerza con la que nos arrastran. Igualmente, Spinoza enuncia allí los principios dinámicos que intervienen en todo el ámbito de la afectividad, donde todo afecto implica la afirmación de una noción fundamental: la potencia. Y en la medida en que remiten a la naturaleza infinita, causa única e inmanente de las infinitas modificaciones, se rigen por las mismas leyes y pueden ser indagados con los mismos criterios y métodos con que se indagan todas las determinaciones de la substancia. Por ello, Spinoza cierra el prefacio a la tercera parte de la *Ética* afirmando que considerará los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos.

Primeramente, es preciso señalar que todo afecto es para Spinoza una realidad psicofísica, y que por tanto ha de entenderse en el marco de su concepción sobre la unión entre el alma y el cuerpo. Comprender el afecto es, pues, analizar simultáneamente al hombre en tanto modo del atributo pensamiento y modo del atributo extensión. A su vez, rebasa el concepto tradicional de «pasión» o «sentimiento» puesto que ambos, como marca Chantal Jaquet, están en cierto modo impregnados de una connotación de sola receptividad o pasividad que no permite dar cuenta del carácter a veces activo del afecto, a la vez que tienen un matiz de subjetivismo que no encontramos en la elaboración spinoziana².

Los afectos son definidos principalmente en dos pasajes de la tercera parte de la *Ética*: en la Definición III y luego en la Definición General. Entre ellas pueden notarse visibles diferencias, que requieren cierto detenimiento para ser comprendidas en su profundidad. En la primera, Spinoza entiende por afectos a “las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o es perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, (...) al mismo tiempo [que] las ideas de esas afecciones”. A su vez, distingue a continuación dos tipos: la acción y la pasión³. En la segunda, por su parte, no se menciona a las acciones, y afirma que un afecto es llamado pasión del ánimo, siendo “una idea confusa, en cuya virtud el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes”⁴. Como puede verse a primera vista, la Definición III indicaría una relación de igualdad –donde la afección del cuerpo y su idea se expresan simultáneamente–, mientras que en la Definición General Spinoza pone mayor acento en explicar el afecto en tanto que pasión del alma, la cual es a la vez presentada como una idea confusa. Sin embargo, pese a las diferencias notadas, considero que no debe interpretárselas como una negación del carácter activo o corporal del afecto. Pues, en la medida en que la Definición III presenta a la mente y al cuerpo en plano de igualdad, da lugar a la posibilidad de un enfoque inclusivo, a través de las modificaciones que los afectan en conjunto. Igualmente, a propósito de este punto, Jaquet considera que las diferencias obedecen más bien al objetivo que Spinoza se propone en ese contexto, tal como se sigue del Escolio de la Proposición IV, que es una investigación sobre la potencia de la mente para moderarlos y reprimirlos, así como para determinar las causas de la servidumbre humana⁵.

Por otro lado, a la base de ambas definiciones, se encuentra la noción de substancia y de la unidad de sus infinitos atributos, que es la que fundamenta y explica la concepción sobre la unión psicofísica de los mismos. Es importante mencionar aquí la relación de igualdad y de instantaneidad, expresada en la célebre Proposición VII de *Ética* II, en la que Spinoza dice que “el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas”⁶. De ella se sigue que la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia de obrar, en la medida en que todo cuanto se sigue formalmente de la infinita naturaleza de Dios, se sigue en él objetivamente, a partir de su idea, en el mismo orden y con la misma conexión. A partir de esto se comprende que, pese a estar constituido por un cuerpo y un alma, el hombre en Spinoza no es un ser doble, compuesto por dos entidades realmente distintas. La unión entre el cuerpo y el alma ha de ser pensada como una unidad y no como una conjunción de dos substancias, la extensa y la pensante. Tal es como lo expresa Spinoza en la *Ética*: “El alma y el cuerpo son un solo y mismo individuo, al que se concibe ya bajo el atributo Pensamiento, ya bajo el atributo Extensión”⁷. Así, el concepto de igualdad, a pesar de no ser expresamente definido en la *Ética*, juega de este modo un rol decisivo en la medida en que permite explicar la diversidad expresiva de los

atributos, sin reducirlos entre sí.

II

A propósito de esto último, quisiera referir brevemente al concepto de «expresión», puesto que se trata de una noción central en la filosofía de Spinoza, a la hora de pensar en qué consiste la unión e identidad de los atributos –y, en ese marco, del alma y el cuerpo– sin por ello obturar la explicación sobre la diferencia y la infinita variedad de sus modos. La idea de expresión aparece de manera clara al principio de la *Ética*, cuando Spinoza define la naturaleza de Dios. Allí enuncia: “por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita”⁸. Esta naturaleza “expresiva” de los atributos es retomada en varias ocasiones por Spinoza, e involucra diferentes niveles de la expresión, constituyéndose en un tema de radical importancia en la Primera Parte de dicha obra, que Spinoza le dedica a la naturaleza de Dios.

Asimismo, si bien los afectos son realidades psicofísicas que ostentan el mismo orden y conexión respecto de los atributos correspondientes, hay una especificidad de cada uno de ellos, por la que no pueden ser reducidos los unos a los otros. Es esta especificidad la que se muestra en la capacidad *expresiva* de los atributos, a la vez que la de los modos, en la medida en que son sus modificaciones. En ese sentido, podría decirse que la idea de *expresión* atraviesa, en Spinoza, todas las cuestiones que conciernen a la unidad de la substancia a la vez que la diversidad de los atributos, ya que todo cuanto existe expresa la Naturaleza, o sea, la esencia de Dios de una cierta y determinada manera, que es singular y propia. Por lo que cumple la doble función de ser aquello que los une al mismo tiempo que los diferencia infinitamente.

Esta “diferencia expresiva” intraducible, se vuelve central a la hora de comprender en qué sentido hay afectos mentales y afectos corporales en Spinoza que, si bien tienen su correlato en ambos atributos, su contenido expresivo no es homologable. Difícilmente tengamos cosquillas mentales o calambres en el alma, pese a que pueda ser una buena metáfora sobre algún estado de ánimo particular. La igualdad de los atributos y la carencia de toda preeminencia de uno sobre otro, queda sin duda incólume, puesto que se trata, como ya he dicho, de una identidad de orden y de conexión, y no una identidad de su contenido expresivo.

III

Por otro lado, esta complejidad de la vida afectiva remite a la variación y a la cantidad de objetos con los que entramos en relación. Por lo cual Spinoza

considera que todos los afectos surgen de la composición y mixtura de los tres afectos primarios, como son el deseo, la alegría y la tristeza⁹. Sobre esto el escritor de la *Ética* realiza una segunda distinción conceptual, a partir de la cual emergen dos nuevos pares de afectos muy diversos entre sí, y que son en gran modo relevantes para entender tanto la fluctuación del ánimo como la potencia del cuerpo y el alma. Consiste en que la alegría puede darse como placer (*titillationem*) o como regocijo (*hilaritatem*), y la tristeza como dolor (*dolorem*) o melancolía (*melancholiam*). Lo que ha de notarse aquí es que tanto el placer como el dolor se refieren al hombre cuando una parte de él resulta más afectada que las restantes, y el regocijo y la melancolía, al contrario, cuando todas las partes de un individuo en particular son igualmente afectadas, ya sea para bien (el regocijo) o para mal (la melancolía). Me interesa detenerme aquí a analizar estos afectos, empezando por la primera dupla: es notable que para hacer referencia al concepto de “placer”, Spinoza utilice en el texto latino el término *titillatio* antes que, por ejemplo el de *voluptas* (siendo este último un término más común cuando se hace referencia al placer). El término *titillatio*, de inspiración ciceroniana¹⁰, significa “cosquilleo”, y en la *Ética* tiene como referencia directa al componente fisiológico y a la estimulación local de una parte entre todas las que componen un determinado cuerpo. Es importante marcar el significado al que remite, puesto que es la razón por la cual se opone a los afectos que conmueven al cuerpo en todas sus partes por igual como es el regocijo o *hilaritas*. Esta última es un tipo de alegría que, en cuanto referida al cuerpo, no sólo consiste en que todas las partes del cuerpo sean igualmente afectadas, sino que a su vez implica que la potencia de obrar del cuerpo resulta aumentada o favorecida de tal modo que todas las partes conservan la misma relación de reposo y movimiento entre sí¹¹. La melancolía, a diferencia de aquella, afecta al cuerpo en sentido contrario, de tal modo que todas sus partes se ven desfavorecidas en conjunto y en igual medida. En cuanto al dolor, por su parte, afecta localmente al igual que el placer, pero con la diferencia de que implica una obvia tristeza en el individuo que se encuentra afectado de ese modo. Sin embargo, ambos comparten la potencialidad de poner en peligro, en cierta medida, la específica relación de reposo y movimiento que caracteriza a un determinado cuerpo. En ese sentido, podría decirse que esta característica del placer y del dolor, se expresa como un riesgo constante propio de la fluctuación del ánimo.

Ahora bien, pese a que los afectos son realidades psicofísicas, es preciso analizar en qué sentido ello no inhibe el hecho de que haya afectos cuya raíz se encuentre en la mente y afectos cuya raíz se encuentre en el cuerpo. Tal es como Spinoza los considera, consciente de que, pese a que el orden y conexión de las ideas sea el mismo que el orden y conexión de las cosas, hay afectos que nacen de un estado físico y afectos que emergen de la acción del entendimiento. Afectos como el regocijo, el agrado, la melancolía y el dolor “se refieren más

que nada al cuerpo y no son más que clases de alegría o tristeza”¹². De igual modo, el contento de ánimo (*acquiescentia*), la beatitud (*beatitudo*) o el amor intelectual a Dios (*amor Dei intellectualis*), son afectos eminentemente mentales, activos, que igualmente tienen su correlato en el cuerpo.

Considero que es aquí donde el afecto de la libidine se vuelve importante para comprender la infinita variedad expresiva, puesto que se trata de un afecto que nace de un estado que es ante todo físico. Más precisamente, Spinoza la define como “un deseo y un amor de la íntima unión de los cuerpos”¹³. Asimismo, se trata de un afecto que, llevado al extremo, pueden causar delirios y todo tipo de enfermedades en los cuerpos. Pero en tanto que forma del deseo, es sin duda constitutivo no sólo del hombre, sino de los organismos en general, cada uno según su esencia. Spinoza da el ejemplo del caballo que, al igual que el hombre, es impelido a procrear por la lujuria (*libidine procreandi*), pero uno por una lujuria equina y otro por una lujuria humana¹⁴. Por tanto la libidine de cada organismo es singular y única, por la simple razón de que ningún organismo o *modo* es igual a otro, puesto que su apetito o deseo no es otra cosa que su esencia, su constitución más propia.

Aquí puede ser de utilidad remitirnos al término latino. La *libido* posee varias acepciones; significa ‘deseo’, inclinación ciega, capricho. Implica ante todo un exceso, un deseo desenfrenado que no necesariamente refiere a lo sexual, aunque sin duda lo incluye como una de las formas en las que se presenta. En cuanto a Spinoza, considera que, sea o no moderado, tiene una caracterización específica: no tiene pasiones contrarias a las que oponérseles. Se trata de una cualidad que comparte a su vez con otros cuatro afectos, que son la gula, la embriaguez, la avaricia, y la ambición, siendo todos ellos denominaciones del amor o el deseo, que se diferencian entre sí según los objetos a los que se refieren. A diferencia de las duplas afectivas tales como la audacia o la pusilanimidad, la soberbia o la abyección, entre otros afectos a los que Spinoza les dedica un lugar en sus definiciones, aquellos cinco pueden ser solamente más o menos moderados en cada situación; pero no pueden ser el reverso de ninguna otra pasión. Por ejemplo, puede ocurrir –dice Spinoza– que un hombre avaro, ambicioso o tímido se abstenga de excesos en la comida, bebida o cópula, pero ello no quiere decir que la avaricia, la ambición o el temor (en referencia a la timidez), sean contrarios a la gula, la embriaguez o la libidine.

Pues el avaro anhela, generalmente, atracarse de la comida y bebida ajenas. El ambicioso, por su parte, siempre que confíe que ello no se sepa, no tendrá la menor templanza, y si vive entre ebrios y lúbricos, precisamente por ser ambiciosos será más proclive a estos vicios. El tímido, en fin, hace lo que no quiere. Pues aunque arroje al mar sus riquezas para evitar la muerte, el avaro lo sigue siendo, y si el lúbrico está triste por no poder satisfacer su libidine, no por ello deja de ser lúbrico¹⁵.

Ahora bien, ¿qué puede oponerse al exceso de estos afectos, si no tienen contrarios? Spinoza responde que para ejercer un control sobre ellos es preciso ejercitar la propia fortaleza, tanto la del alma como la del cuerpo, en la medida en que somos una y la misma cosa; la cual se expresa como firmeza y como generosidad¹⁶. De modo que no se les opone un afecto que sea una pasión, sino un afecto que es una acción, es decir un «afecto activo».

IV

Por otro lado, a propósito del deseo (*cupiditas*) en general, y del deseo de la íntima unión de los cuerpos (*libido*) en particular, considero importante marcar la relación que Spinoza establece entre, por un lado, lo que es siempre bueno y lo que no puede tener exceso; y por otro, lo que es siempre bueno y afecta todas las partes de un cuerpo por igual y bajo una mayor diversidad de formas. En la Proposición XXXVIII de la cuarta parte de la *Ética*, Spinoza escribe:

Aquello que propicia que el cuerpo humano sea afectado de muchísimos modos, o aquello que le hace apto para afectar de muchísimos modos a los cuerpos exteriores, es útil al hombre, y tanto más útil cuanto más apto hace al cuerpo para ser afectado, o para afectar a otros cuerpos; (...) y por contra, es nocivo lo que hace al cuerpo menos apto para ello.¹⁷

Sucede que el cuerpo humano se constituye, en tanto que forma particular, por muchísimos otros cuerpos que son sus partes, y que están en una cierta y determinada relación de movimiento y reposo que permite que las mismas se comuniquen entre sí y mantengan la forma del cuerpo humano. Por tanto, aquello que provoca que se conserve la relación de movimiento y reposo, ocasiona que el cuerpo pueda ser afectado, como un todo, de muchas maneras, y que pueda afectar también de muchas maneras a los cuerpos exteriores. En esa medida, debe ser considerado como algo siempre bueno. A la vez, lo que provoca que las partes del cuerpo modifiquen su relación de reposo y movimiento, ocasiona el efecto inverso, esto es, que el cuerpo humano revista otra forma y, en esa medida significa su propia destrucción. De este modo, se comprende por qué Spinoza no puede más que definir la muerte del cuerpo como aquello que sobreviene cuando sus partes quedan dispuestas de tal manera que alteran la relación de reposo y movimiento que hay entre ellas.

No me atrevo a negar –dice Spinoza– que el cuerpo humano, aun conservando la circulación sanguínea y otras cosas que se piensan ser señales de vida, pueda, pese a ello, trocar su naturaleza por otra enteramente distinta. En efecto: ninguna razón me impele a afirmar que el cuerpo no muere más que cuando es ya cadáver. (...) Pues ocurre a veces que un hombre experimenta tales cambios que difícilmente se dirá de él que es el mismo¹⁸.

Es interesante el ejemplo que da Spinoza a continuación de esta cita, sobre un poeta español que, atacado por una enfermedad (aunque curó luego de ella), quedó tan olvidado de su vida pasada que no creía que fuesen suyas las piezas teatrales que había escrito. La historia de este poeta del que Spinoza nos cuenta sin delatar su nombre, intenta mostrar hasta qué punto pueden ciertos afectos perjudicar o beneficiar a un cuerpo, y hasta qué punto la memoria y el cúmulo de imágenes y vestigios del mundo circundante, constituyen la esencia actual del mismo. Y si se pierden, si se desvanecen en la infinitud de las determinaciones del atributo extensión –así como también las ideas correspondientes en el atributo pensamiento–, se llevan con ella la identidad de ese hombre.

Esto es así, puesto que los afectos que cotidianamente nos suceden se relacionan, por lo general, con una parte del cuerpo que es afectada más que las otras. Es por ello que los afectos tienden generalmente al exceso, y, si se exacerbaban, pueden llegar a devenir en la pérdida del juicio. “Sujetan al alma de tal modo en la consideración de un solo objeto, que no pueden pensar en otros”. En efecto, un cuerpo afectado por la *libidine* de un modo desmesurado y excesivo, corre el riesgo de obsesionarse a tal punto con la idea de un solo objeto, que termine perdiendo el juicio, es decir, enfermándose. Así, escribe Spinoza:

Y no menos locos son considerados (...) los que se abrasan de amor, soñando noche y día sólo con su amante o meretriz. El avaro y el ambicioso, en cambio, aunque el uno y no piense más que en el lucro y el dinero, y el otro en la gloria, no se piensa que deliran, porque suelen ser modestos (...). Pero en realidad, tanto la avaricia y la ambición, como la libidine son clases de delirio, aunque no se las cuente en el número de las enfermedades¹⁹.

De modo que, pese a que el deseo es nuestra propia naturaleza, si nuestro deseo está desbocado, descontrolado, puede llevarnos a nuestro fin. De ahí que la virtud para Spinoza sea la fortaleza (*fortitudo*) de espíritu que, mediante la razón, posibilita aumentar nuestra potencia y nuestra capacidad de afectación hacia otros cuerpos, sin modificar la propia proporción de reposo y movimiento.

Ahora bien, en dirección a conseguir una mayor fortaleza de espíritu, emerge una cuestión ética de gran relevancia para Spinoza. Se trata de comenzar por realizar ciertas normas rectas de vida, que nos permitan desplegar nuestra potencia, moderar nuestros afectos, y generar cierta medida del placer. En la Proposición XLV de la Cuarta Parte de la *Ética*, Spinoza hace referencia a esto y dice:

Ciertamente, sólo una torva y triste superstición puede prohibir el deleite. ¿Por qué saciar el hambre y la sed va a ser más decente que desechar la melancolía? Tal es mi

regla y así está dispuesto mi ánimo. Ningún ser divino, ni nadie que no sea un envidioso, puede deleitarse con mi impotencia y mi desgracia, ni tener por virtuosos las lágrimas y los sollozos, el miedo, y otras cosas por el estilo que son señales de un ánimo impotente²⁰.

Así pues, servirse de las cosas y deleitarse con ellas cuanto sea posible (no hasta el hartazgo) “es propio del hombre sabio”. En esto consiste la norma recta de vida que refiere Spinoza en el TRE, acerca de disfrutar de los placeres en la justa medida en que sea suficiente para proteger la salud²¹, y que vuelve a referirla en la *Ética*: es propio de un hombre sabio, por ejemplo, reponer fuerzas y disfrutar con moderación de los alimentos y bebidas agradables, así como gustar de los perfumes, los ornamentos, la música etc., a lo que uno podría agregar, por qué no, también de la íntima unión de los cuerpos.

V

Por su parte, la potencia del ánimo, que se define por la sola capacidad de conocer los remedios contra los afectos que nos arrastran²², posibilita al hombre no ser dominado por afectos contrarios a su naturaleza (es decir, los que le provocan un mal), dándole por tanto la potestad de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del entendimiento. Esto es lo que nos permite experimentar la verdadera felicidad o *beatitudo* del hombre, que para Spinoza no es otra cosa que el contento del ánimo que surge del conocimiento intuitivo de Dios, sus atributos y las acciones que brotan de su naturaleza²³, y que no es otra cosa que el amor hacia Dios que brota del tercer género de conocimiento. Cuanto más goza el alma de este amor divino, tanto más conoce y tanto mayor poder tiene sobre los afectos. Este poder es el que le permite contener y moderar las concupiscencias, y que no consiste en una imposición moral, sino en una acción que brota de la fortaleza del alma, una acción estrictamente ética. Para comprender mejor este punto, cabe citar la última proposición de la *Ética*:

La felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma, y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias [*libidine*], sino que, al contrario, podemos reprimir nuestras concupiscencias [*libidine*] porque gozamos de ella²⁴.

Spinoza está expresando que la felicidad no es una recompensa que recibamos por reprimir nuestras inclinaciones o nuestro deseo. Tampoco se trata de una recompensa que tendremos en otra vida por el sacrificio que realicemos en esta, de vivir en el ascetismo y la tristeza. La vida ética no se maneja por ese tipo de fines, que no hacen más que incentivar la impotencia del alma. La

felicidad consiste en el amor hacia Dios que brota del tercer género de conocimiento, por lo que se refiere al alma en cuanto que obra y no en cuanto que padece. Además, cuanto más goza el alma de este amor divino, tanto más conoce y tanto mayor poder tiene sobre los afectos.

Para concluir, conviene recordar la enseñanza de Spinoza, para quien la impotencia del ánimo así como los excesos en afectos tristes no son susceptibles de ser castigados ni premiados sino que han de ser evitados por la sola razón de que tienden a la modificación de las relaciones de reposo y movimiento constitutivas de cada cuerpo, y a la consiguiente descomposición e inhibición del esfuerzo de existir. En ese sentido, la libidine, en sí misma considerada, puede ser expresión tanto de la potencia humana y de su esfuerzo por afirmarse en la existencia, como de su impotencia y de su negación, como efecto del exceso, que impide pensar, imposibilitando la elaboración de una norma recta de vida a la vez que el acceso al tercer género de conocimiento. Pero es en ésta única medida en que tanto la libidine, como todos los placeres en general, pueden ser considerados malos: en cuanto que impiden la acción del alma y nos aproximan a un estado de delirio, agitados por la fortuna antes que movidos por el propio ingenio.

Notas

* Universidad Nacional de Córdoba

¹ Spinoza, B., *Ética, demostrada según el orden geométrico*, Alianza, Madrid, 2009, Parte III P59Sc., pp. 260-261.

² Jaquet, C., *La unidad del cuerpo y de la mente. Acciones, afectos y pasiones en Spinoza*, Editorial Brujas, Córdoba, 2014, p. 52.

³ Cf. Spinoza, B., *op.cit.*, Parte III D3, p. 193.

⁴ Cf. *Ibid.*, Parte III Def. Gral., p. 278.

⁵ “Pues para nuestro propósito que es el de determinar la fuerza de los afectos y la potencia de la mente sobre ellos, nos basta con tener una definición general de cada afecto.” Cf. *Ibid.*, Parte III P56 Sc., p. 256.

⁶ Cf. *Ibid.*, Parte II P7, p. 116.

⁷ Cf. *Ibid.*, Parte II P21 Sc., p. 146.

⁸ Cf. *Ibid.*, Parte I D5, p. 47.

⁹ Cf. *Ibid.*, Parte III P11Sc., p. 207.

¹⁰ Cicerón, *Sobre la naturaleza de los Dioses*, Gredos, Madrid, 1982, LI [113], p. 335.

¹¹ Cf. Spinoza, B., *op.cit.*, Parte IV P42, p. 334.

¹² Cf. *Ibid.*, Parte III, Def. III., p. 264.

¹³ Cf. *Ibid.*, Parte III, Def. XLVIII, p. 277.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, Parte III, Prop. LVII, Esc., p. 258.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, EIII D48Exp., pp. 277-278.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, EIII D48Exp., p. 278.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, Parte IV, Prop. XXXVIII, Esc., p. 331.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, Parte IV, Prop. XXXIX, Esc., pp. 332-333.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, Parte IV, Prop. XLIV, Esc., p. 336.

²⁰ Cf. *Ibid.*, Parte IV, Prop. XLV, Esc., pp. 337-338.

²¹ Spinoza, B., *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, Alianza, Madrid, 2014, p. 104.

²² Cf. *Ibid.*, Spinoza, B., *op.cit.*, Parte V Pref., p.387.

²³ Cf. *Ibid.*, Parte IV, Cap. IV, p. 368.

²⁴ Cf. *Ibid.*, Parte V, Def. XLII, p. 427.

León Hebreo y Spinoza: el amor, lo otro y lo mismo

Lucía Gerszenzon*

La posible influencia de los *Dialoghi d'amore* del sefardí Jehudah Abarbanel sobre la filosofía de Spinoza es un tema que ha sido abordado por algunos intérpretes¹. Figura en el inventario de su biblioteca un ejemplar de esta obra traducida al español, y, en efecto, pueden hallarse algunas similitudes entre la noción de amor que se desarrolla en los *Diálogos* y la que Spinoza trazó como parte de su propio sistema filosófico². En León Hebreo encontramos el amor como un principio cósmico (“comunidad” o “ligadura”) que se extiende a todas las cosas del universo, siendo éste un único individuo del cual cada cosa es parte. A su vez Spinoza, en el *Tratado Breve (TB)* -en el cual define al amor, al igual que Abarbanel, como unión entre amado y amante- expresa que “todas las cosas están unidas mediante la naturaleza y unidas en una sola, a saber, en Dios”³. Ambos autores identifican la beatitud del ser humano con el amor a Dios que nace del conocimiento; y caracterizan el amor al cuerpo propio como la primera forma de amor en el hombre, que puede ser superada y reemplazada por el amor a lo divino. En los *Diálogos* este último será caracterizado como un “retorno” a la divinidad que origina el universo; mientras que el *TB* lo define como un “renacimiento” a partir de la unión con Dios.

En ambos autores encontramos que el amor se dice en distintos sentidos. Por un lado, tenemos el amor a lo otro: en León Hebreo, el amor-falta de las criaturas imperfectas; en Spinoza, el amor-pasión de los modos finitos, alegría concomitante con la idea de una causa externa. Por otro lado, encontramos el amor a lo mismo o amor de sí: en los *Dialoghi*, se trata del amor divino que da origen al mundo, que no supone falta ni diversidad entre amante y amado, sino unidad perfecta y simple; en Spinoza, el amor con que Dios se ama a sí mismo mediante un amor intelectual infinito⁴. El objetivo de este trabajo es, entonces, analizar el amor a lo otro y a lo mismo en ambas filosofías, indagando el lugar que cada filósofo asigna al ser humano y lo divino en este entramado de lo finito y lo infinito. No pretendemos remitir la noción spinoziana del amor a una –siempre indeterminable– “influencia” de León Hebreo; pero sí nos parece interesante considerarlo como un antecedente, en el marco de una combinatoria de tradiciones que formaron parte del contexto en el cual surge la filosofía de Spinoza, y, en particular, su concepción sobre el amor.

1. León Hebreo: la universalidad del amor

Encontramos en los *Diálogos* innumerables elementos de análisis (literarios, filosóficos, religiosos, cosmológicos, mitológicos, antropológicos, e incluso astrológicos). Aquí elegimos centrarnos en la cuestión de la otredad y la mismidad en relación con el amor; eje a partir del cual podemos avanzar con cierta familiaridad –que a veces se torna gran extrañeza– hacia la noción de amor spinoziano.

No conocemos con exactitud la fecha de composición de los *Dialoghi*, pero sabemos que su primera edición data de 1535. Se trata de tres diálogos, que tienen a Filón y Sofía como interlocutores. En el primero encontramos la definición de amor como “afecto voluntario de gozar con unión de la cosa estimada por buena”⁵ (definición similar a la que encontramos más tarde en el *TB*: “El amor no es nada más que gozar de una cosa y unirse con ella”⁶). Se establece, por su parte, que el amor siempre debe estar precedido por el conocimiento: una cosa debe ser previamente conocida como buena para poder ser amada. También Spinoza establecerá que el amor nace del concepto y del conocimiento que tenemos de un objeto.

De esta definición de amor surge su clasificación en tres tipos, según los tipos de “bueno” que se hallen en los objetos: lo deleitable (es decir, provechoso para el sustento del cuerpo), lo útil (riquezas y bienes) y lo honesto (ligado a la virtud y la sabiduría)⁷. León Hebreo define a lo honesto como el “verdadero bien” y el fin para el cual los otros dos fueron ordenados. Spinoza, por su parte, expresa en el *TRE* que el fin que busca es el “conocimiento de la unión del espíritu con toda la Naturaleza”, y denomina “bien verdadero” a todo lo que puede ser medio para alcanzarlo y “bien supremo” el alcanzarlo.

En los *Diálogos* se establece que la honestidad de todas las cosas tiene al amor divino como su principio, medio y fin. El conocimiento de la divinidad, dice Filón, causa en nosotros un amor inmenso⁸. Es esta honestidad y virtud que depende del conocimiento y amor de Dios la que da origen a la “verdadera amistad”. Y aquí encontramos una figura interesante –en algún punto emparentada con *Ética IV*: este vínculo que surge de “la recíproca virtud o la sabiduría de los dos amigos” remueve la diversidad de las personas y engendra una nueva esencia mental: “la amistad honesta hace de una persona dos y de dos una”⁹.

La beatitud humana estará relacionada, en este sentido, con el conocimiento de Dios:

la bienaventuranza consiste en el conocimiento del entendimiento divino, en el cual están todas las cosas primero y más perfectamente que en ningún entendimiento criado, porque en él están todas las cosas esencialmente, no sólo por razón de entendimiento, sino también causalmente, como en primera y absoluta causa de todas las cosas que son

(...) Basta que sepas que nuestra felicidad consiste en el conocimiento y visión divina, en la cual se ven todas las cosas perfectísimamente¹⁰.

En el segundo diálogo, el tema abordado es el de la universalidad del amor. Allí se establece que éste se extiende a todas las cosas: tanto a Dios como a los seres humanos, los animales e incluso los objetos inanimados. Dice Filón que el conocimiento y el apetito, y, por consiguiente, el amor, es de tres maneras: natural (el que se halla en los cuerpos no sensitivos, que tienen conocimiento e inclinación hacia su fin guiados por la naturaleza o el ánimo del mundo), sensitivo (el que se encuentra en los animales irracionales para seguir lo que les conviene y huir de lo que no les conviene), y racional o voluntario (que se halla sólo en los hombres, porque es administrado por la razón).

En este diálogo se encuentran algunas consideraciones cosmológicas. El amor, en tanto principio unitivo de todo el universo, se halla primero y más esencialmente en el mundo intelectual, del cual depende el corpóreo. El amor de lo inferior a lo superior, dice Filón, es diferente del amor de lo superior a lo inferior. En el primer caso, se trata de una falta o carencia por la cual lo inferior (que coincide con lo corporal o material) quiere crecer en perfección uniéndose a lo superior. En el segundo caso, lo superior desea suplir con su superioridad lo que al inferior le falta en perfección. Así, el amor es un principio que rige a todas las cosas, intelectuales y materiales, cuya unión o ligadura amorosa “es el fin principal del sumo opífice y omnipotente Dios en la producción del mundo, con diversidad ordenada y pluralidad unificada”¹¹.

Más adelante, el universo es caracterizado como un individuo, del cual cada cosa (espiritual y material) es miembro y parte. El fin de cada parte no es sólo la perfección de sí misma, sino servir a la perfección del todo. Como el mundo y sus cosas tienen ser sólo en cuanto “está todo él unido y enlazado con todas sus cosas a la manera de miembros de un individuo”¹², y lo que hace unir al universo es el amor, entonces éste es considerado *causa del ser del mundo* y de todas sus cosas.

En el tercer diálogo, el tema abordado es el del origen del amor. El primer amor es de Dios a sí mismo, en el que éste es amado y amante a la vez. A este amor intrínseco, dice Filón, le sigue un primer amor extrínseco que es causa del ser del universo: “Amando, pues, la divinidad su propia hermosura, deseó producir un hijo a su semejanza, el cual deseo fue el primer amor extrínseco; esto es, de Dios al mundo producido...”¹³.

Todo amor particular es engendrado por la participación en aquella hermosura primera. Así, los amores del universo son subalternados desde el inferior al más alto, que es el amor que el universo tiene a su creador. La perfección última del mismo consiste en el cierre del círculo de salida de la divinidad al universo (uno-múltiple) y regreso del universo, mediante el amor, a la divinidad (múltiple-uno).

De este tercer diálogo nos interesa la caracterización del amor divino, y su diferenciación de los amores mundanos. Ante los problemas que plantea Sofía en relación a la imposibilidad de que Dios ame -dado que el amor es una pasión y presupone falta en el amante- Filón aclara repetidas veces que el amor no se dice de Dios como de las criaturas. A Dios no puede sobrevenirle nueva alegría, sino que, amando a sus criaturas, tiene la voluntad de hacerles bien, comunicándoles su propia perfección. Este amor presupone falta en los amados, pero no en el amante. En relación con el amor intrínseco primero (amor de Dios a sí mismo), no es lícito -dice Filón- hablar de él con la lengua con que solemos hablar de los amores mundanos: “No hace en Él diversidad alguna ser amado y amante; antes, esta intrínseca relación hace su unidad más perfecta y simple”¹⁴.

En este contexto, la beatitud humana dependerá de la contemplación de la hermosura divina. Aquí hay una diferenciación entre el conocimiento racional y el intuitivo. Dice Filón que nuestra ánima racional es imagen del ánimo del mundo. Esta ánima conoce las hermosuras de las formas que están en el ánimo del mundo, mediante el discurso que hace de las hermosuras corpóreas¹⁵. Pero esto aún no alcanza para llegar al estado de beatitud. Nuestro entendimiento puro, por otro lado, es imagen del entendimiento divino, en el cual se dan todas las ideas en unidad. Así, “la mente pura conoce derechamente en un *intuitu* la única hermosura de todas las cosas en las ideas del primer entendimiento que es la final beatitud humana”¹⁶. Nuestra ánima intelectiva, por medio de esta intuición, logra conocer la hermosura divina, y se reduce al sumo Creador mediante tres actos: inteligencia, amor y fruición unitiva. En esta última, la copulación con Dios, consiste la felicidad humana¹⁷.

2. El amor en Spinoza

El amor -ya sea como pasión que depende de causas externas, o bien como afecto activo- está más que contemplado en el proyecto ético spinoziano. Ya en el *TRE* dice Spinoza que la causa de los males que obstaculizan la búsqueda del bien verdadero parece provenir de “poner toda la felicidad o infelicidad en una sola cosa, es decir, en la cualidad del objeto a que estamos ligados por amor”¹⁸. También en el *TB* y en la *Ética* la solución a muchos problemas humanos parece estar en dejar de amar excesivamente cosas finitas y transitorias, y en su lugar amar a Dios o la Naturaleza (conocimiento mediante). Lo interesante de este proyecto ético, en el cual el amor ocupa un rol fundamental, es que los amores que derivan en desgracia y conflicto siempre aparecen ligados a: 1) el conocimiento inadecuado y 2) la dependencia de algo que permanece otro en relación con quien ama (en la *Ética*, la “causa externa” cuya idea nos produce alegría). Por otro lado, el amor que genera el estado de beatitud se relaciona con: 1) el conocimiento adecuado y 2) cierta *identidad* o unidad entre amante y amado. Esta identidad, en tanto nos libera de la dependencia en causas

externas, percederas y fluctuantes, puede ser considerada como el objetivo final de la ética spinoziana, enunciado en el *TRE* como el “bien supremo”, que es el conocimiento de la unión del espíritu con toda la Naturaleza¹⁹. También podemos relacionarla con la enigmática proposición 36 de *Ética V*, que identifica el amor del alma hacia Dios con el amor con que Dios se ama a sí mismo.

En referencia al amor a lo otro, podemos considerar lo que en el *TB* aparece mencionado como el amor a objetos percederos. Dice Spinoza que, debido a la debilidad de nuestra naturaleza, debemos amar algo y unirnos con ello para existir; pero, si nos unimos a cosas percederas, no podemos ser fortalecidos, ya que “ellas mismas son débiles y un cojo no puede sostener a otro”²⁰. Dado que estas cosas están fuera de nuestro poder y sujetas a muchos azares, es imposible que, si llegan a sufrir, nos libremos del padecimiento. En la *Ética*, este tipo de amor también es considerado como causante del sufrimiento humano:

las aflicciones e infortunios del ánimo toman su origen, principalmente, de un amor excesivo hacia una cosa que está sujeta a muchas variaciones y que nunca podemos poseer por completo. Pues nadie está inquieto o ansioso sino por lo que ama, y las ofensas, las sospechas, las enemistades, etc., nacen sólo del amor hacia las cosas, de las que nadie puede, en realidad, ser dueño²¹.

En cambio, el amor a Dios, que surge del conocimiento adecuado, es amor hacia una cosa inmutable y eterna, y que “poseemos realmente”. De este modo –dice Spinoza– no puede ser mancillado por los vicios del amor ordinario.

Encontramos en la *Ética* que “Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito”, es decir, goza de una perfección infinita acompañada por la idea de sí mismo. Ya Spinoza había aclarado en el *TB* que, dado que todo lo que es, es en Dios, no puede haber lugar para el amor de Dios a otra cosa que no sea él mismo²². Según la P36, el amor del alma humana hacia Dios es una parte de este amor de Dios a sí mismo. Este último –ya sea considerado como el amor infinito de Dios o como el amor intelectual del alma finita hacia Dios– ya no depende de la idea de una causa externa, es decir, de la idea de algo “otro”, sino que surge de la idea de sí mismo. Dice Spinoza en el escolio:

Este amor o felicidad es llamado “gloria” en los libros sagrados, y no sin motivos, pues este amor, ya se refiera a Dios o al alma, puede ser llamado correctamente “contento del ánimo”, que no se distingue en realidad de la gloria (...) Pues en cuanto se refiere a Dios, es (...) una alegría –permítasenos usar este vocablo– acompañada por la idea de sí mismo, y lo mismo ocurre en cuanto referido al alma...²³.

Tanto en la *Ética* como en el *TB*, se establece –en la misma línea que León Hebreo– que el conocimiento discursivo o racional no es suficiente para alcanzar la beatitud y la felicidad, sino que es preciso un conocimiento inmediato, es decir, intuitivo, para lograr nuestra salvación. Dice Spinoza:

el razonamiento no es en nosotros lo más excelso, sino como una escalera a través de la cual ascendemos al lugar deseado, o como un buen espíritu que, lejos de toda falsedad y engaño, nos anuncia el bien supremo, a fin de incitarnos a buscarle y a unirnos a él. Y esa unión es nuestra suprema salvación y beatitud²⁴.

Cuanto más unido esté el hombre a Dios, a partir de este tipo de conocimiento, tanta mayor actividad y menor pasividad tendrá, y, por lo tanto, estará menos sujeto a causas externas. Por medio de esta actividad, el hombre unido a Dios produce efectos inmanentes, que son más perfectos “cuanta más posibilidad tienen de poder unirse a nosotros para formar con nosotros una misma naturaleza”²⁵.

3. Lo otro y lo mismo en el amor

Encontramos en ambos autores una clara diferenciación entre dos tipos de amor. En León Hebreo, el amor que hay entre las criaturas siempre presupone falta, dado que no hay ninguna de ellas que sea sumamente perfecta. En cambio, en Dios el amor no implica falta, dado que no puede sobrevenirle nueva alegría, deleite ni ningún tipo de mutación: “Él es libre de toda pasión y siempre inmutable y lleno de dulce alegría, suave gozo y eterno contento”²⁶. El amor intrínseco de Dios a sí mismo no implica otredad, sino una mismidad absoluta: no hay diversidad entre amado y amante. El círculo descendente y ascendente de los amores tiene su comienzo y fin en esta identidad y unidad del amor de Dios.

En Spinoza, el amor entre los modos finitos (especialmente en el *TB*) supone la dependencia en causas externas; en otras palabras, el amado permanece como “otro” respecto al amante. De ahí provienen las fluctuaciones del ánimo que nos asaltan cotidianamente. En cambio, el amor intelectual de Dios no implica otredad, sino “contento de sí”: es una alegría acompañada de la idea de Dios mismo como causa.

Con respecto al ser humano, en tanto criatura o modo finito, cabe preguntarse si le es posible amar algo no-otro respecto de sí. En los *Diálogos*, vemos que la unión cognoscitiva con Dios –a diferencia del amor a las criaturas– no deja impresión de falta, sino que da una entera satisfacción²⁷. Sin embargo, en esta copulación con Dios poco parece quedar del alma individual del amante. En este acto de felicidad, dice Filón, “el ánima intelectual no está ya en sí misma, sino en Dios”²⁸. El amor verdadero –cuya forma suprema es el amor a lo divino– es desenfrenado y hace que el amante se desame a sí mismo:

¿Quién puede negar que en los honestos amores no se hallen maravillosos y desenfrenados deseos? ¿Cuál más honesto que el amor divino? ¿Y cuál es de mayor inflamación y más desenfrenado? Ni se gobierna jamás por la razón, que rige y conserva al hombre; que muchos, por el amor divino, no estiman la persona y procuran perder la

vida, y otros, que por amar mucho a Dios se desaman a sí mismos, como, en contrario, el infeliz, que por amar mucho a sí mismo desama a Dios. (...) ¿Qué te puedo decir más, sino que el amor hace que continuamente muera la vida y viva la muerte del amante?²⁹.

En el amor del hombre a Dios, por lo tanto, parece que el amante permanece “otro” con respecto al amado, y, por lo tanto, debe estar fuera de sí (en furor y éxtasis amoroso) y vivir su propia muerte como condición de la unión copulativa. En una tradición que otorga un lugar trascendente a la divinidad con respecto a su creación, difícil sería que el ser humano en tanto tal pueda ser no-otro con respecto a Dios, sin perder su carácter de “humano” en el camino. Sin embargo, al hombre le queda la importante tarea de ser el vínculo entre el mundo inferior y el superior, unión necesaria para cerrar el círculo de uno-múltiple-uno:

solamente mediante el amor del hombre a la hermosura divina se une el mundo inferior, el cual todo está por el hombre unido con la divinidad, causa primera y último fin del universo y suma hermosura, amada y deseada en todo. Que, de otra manera, el mundo inferior estuviera dividido totalmente de Dios³⁰.

En Spinoza también encontramos que, mediante el conocimiento y amor a Dios, el hombre puede unirse a él y alcanzar la felicidad. Cabe preguntarse, entonces, si esto implica, como en León Hebreo, que el alma se desame a sí misma y viva su propia muerte; o que alcance un furor desenfrenado en el cual se halle fuera de sí. En primer lugar, cabe aclarar que, por la inmanencia de la sustancia spinoziana, es imposible que el ser humano, en tanto modo finito de la sustancia, sea otro con respecto a Dios. Así, ya en el *TB* dice Spinoza que “estamos por naturaleza tan unidos con él que no podemos ni existir ni ser entendidos sin él; y de aquí se sigue claramente, a su vez, que, dado que nuestra unión con Dios es tan estrecha, no lo podemos conocer sino inmediatamente”³¹. En segundo lugar, como vimos anteriormente, la P36 de EV establece que el amor del hombre a Dios también puede ser llamado “contento de sí” en referencia a un Dios que se ama a sí mismo, pero *también al alma humana misma*. Es la inmanencia del sistema spinoziano la que permite identificar el amor intelectual de Dios a sí mismo con el amor de Dios al hombre, del hombre a Dios, y del alma humana a sí misma. Si en este amor el alma conserva características que aún pueden ser llamadas “humanas”, es una pregunta que preferimos dejar abierta.

A modo de conclusión, podemos decir que en los *Diálogos* de León Hebreo encontramos una síntesis de tradiciones (renacentista, neoplatónica, judía, cabalista, etc.) que seguramente hayan funcionado como interlocutoras de Spinoza durante la gestación de su filosofía y de su particular noción de *amor*

intellectualis. Tal vez algunos elementos de esta tradición se conserven, resignificados, en el sistema spinoziano. O tal vez –como escribe G. Albiac– la definición de amor tomada de los *Diálogos* de León Hebreo haya sido utilizada por Spinoza como “uno de esos trastos duchampianos a los que la descontextualización hace obra de arte”³². En cualquiera de los dos casos, su lectura nos permite repensar el lugar del amor y de “los otros” en el spinozismo.

Notas

* Universidad de Buenos Aires/CONICET

¹ Por la positiva, Calavetti, C. G., *Benedetto Spinoza di fronte a Leone Ebreo (Jehudah Abarbanel). Problemi etico-religiosi e “amor Dei intellectualis”*, CUSL, Milano, 1982; Ansaldi, S., “Un nouvel art d’aimer. Descartes, Léon l’Hebreu et Spinoza”, en aa.vv., *Spinoza, philosophe de l’amour*, Publications de l’Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2005; Yovel, Y., *Spinoza and other heretics: The marrano of reason*, Princeton University Press, New Jersey, 1989. Por la negativa, Gentile, G., *Studi sul Rinascimento*, Vallecchi, Firenze, 1923. Por su parte, Wolfson sostiene que no debe exagerarse sobre la influencia de León Hebreo en Spinoza (Wolfson, H. A., *The Philosophy of Spinoza, Vol. II*, Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts/London, 1934).

² Sobre posibles paralelos textuales entre los *Diálogos* y algunos pasajes spinozianos, véase Rice, L. C., “Love of God in Spinoza”, en Ravven, H. M. y Goodman, L. E. (eds.), *Jewish Themes in Spinoza’s Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 2002.

³ TB, II, 22, p. 101. (Traducción citada: Spinoza, B., *Tratado Breve*, trad. A. Domínguez, Alianza, Madrid, 1990)

⁴ EV, P35 (Traducción citada: Spinoza, B., *Ética*, trad. Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, 2004)

⁵ Hebreo, L., *Diálogos de amor* (trad. del Inca Gracilaso de la Vega, 1586), Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947, p. 22.

⁶ TB, II, 5, p. 62.

⁷ El estudio de Calvetti vincula esta clasificación con la distinción establecida por Spinoza en el *Tratado de la reforma del entendimiento* entre placeres sensuales, riquezas y honores, por un lado; y, por otra parte, lo que conduce al “amor por una cosa eterna e infinita”. (Cf. CALVETTI, C. G., *op. cit.*)

⁸ Hebreo, L., *op. cit.*, p. 39.

⁹ *Ibid.*, p. 37. Por su parte, Spinoza expresa, en referencia a quienes se guían por la razón, que “nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo (...)” (E IV, P18, esc.)

¹⁰ *Ibid.*, pp. 47-48.

¹¹ *Ibid.*, p. 147.

¹² *Ibid.*, p. 153

¹³ *Ibid.*, pp. 232-233.

¹⁴ *Ibid.*, p. 229.

¹⁵ *Ibid.*, p. 285.

¹⁶ *Ibid.*, p.285.

¹⁷ *Ibid.*, p. 51.

¹⁸ TRE, §9 (Traducción citada: Spinoza, B., *Tratado de la reforma del entendimiento*, trad. O. Cohan, Cactus, Buenos Aires, 2006)

¹⁹ *Ibid.*, §13.

²⁰ TB, II, cap. 5, p. 63.

²¹ E V, 21, esc.

²² “Pero, cuando decimos que Dios no ama al hombre, eso no debe ser entendido como si él dejara, por así decirlo, al hombre correr solo, sino más bien que el hombre, junto con todo cuanto existe, existe de tal modo en Dios y Dios consta de tal modo de todo eso, que no puede haber lugar para un amor propiamente tal de Dios a otra cosa, puesto que todo consiste en una sola cosa, que es Dios mismo.” (TB, II, cap. 24, p. 104)

²³ EV, P36, esc. (el subrayado nuestro).

²⁴ *Ibid.*, cap. 26, p. 110.

²⁵ *Ibid.*, p. 111 (el subrayado nuestro).

²⁶ *Ibid.*, p. 197.

²⁷ *Ibid.*, p. 51.

²⁸ *Ibid.*, p. 150.

²⁹ *Ibid.*, p. 58.

³⁰ *Ibid.*, p. 239.

³¹ TB, II, cap. 22, p. 101.

³² Cf. Albiac, G., “«De las maravillas acerca de lo uno y lo múltiple» o sobre los avatares del amor neoplatónico en la *Korte Verhandeling* de Baruch de Spinoza”, en Mignini, F. (ed.), *Dio, l’uomo, la libertà. Studi sul Breve Trattato di Spinoza*, L’Aquila-Roma, Iapadre Editore, 1990, p. 429.

El amor intelectual en la práctica sociológica. Heterodoxias

Alejandra Meriles

Resumen

En el marco de la convergencia entre *Spinoza y las ciencias sociales* (libro que testimonia al coloquio francés homónimo, realizado en 2008), presentaré dos casos de prácticas de investigación sociológica que podrían compartir un lugar epistemológico común con la teoría del conocimiento spinozista.

En un primer momento, continuaré en la senda abierta por Frédéric Lordon, para explorar ciertos vínculos entre el spinozismo y la teoría social de Pierre Bourdieu. Si bien ya ha sido reconocida la huella (y su articulación) en el plano teórico, explicativo, de los artefactos sociales, me enfocaré en lo que aún no ha sido tematizado: el modelo del buen sociólogo bourdeano. Para lo cual recurriré a los apartados en los que Bourdieu hace mención al *amor intellectualis*, curiosamente, los destinados a comentar el resultado de una reconstrucción exitosa de las condiciones de existencia (social) de una obra artística.

Luego, a partir de un trabajo previo sobre el método de “investigación militante” puesto en práctica por *Colectivo Situaciones*, dotaré de peso spinozista a sus premisas teóricas (inmanencia, composición, situación). Forzando su participación en las ciencias sociales, considero que este no-método de intervención y producción de conocimiento es una vía de posible integración de los conocimientos de primer y segundo género, de la imaginación como “sentido práctico” y de la razón en el mapeo de las condiciones de una “nueva conflictividad social” y el reconocimiento de “nuevos protagonistas sociales”. Esto, si bien no llega a cumplimentar con todos los rasgos del camino hacia la beatitud, sin duda es una aproximación que, por su localidad y actualidad, es importante tener en cuenta, y resguardar.

1. Spinoza en las ciencias sociales

Amparada por el interés plasmado en el coloquio *Spinoza y las ciencias sociales*¹, me propongo presentarles dos casos de prácticas de investigación sociológica, que podrían compartir un lugar epistemológico común con la teoría del conocimiento spinozista. En un primer momento, continuaré en la senda abierta por Frédéric Lordon, para explorar ciertos vínculos entre la teoría social de

Pierre Bourdieu y el spinozismo. Si bien ya ha sido reconocida la huella (y su articulación) en el plano teórico, explicativo, de los artefactos sociales, me enfocaré en lo que aún no ha sido tematizado: el modelo del buen sociólogo bourdeano. Luego, a partir de un trabajo previo² sobre el método de la *investigación militante* puesto en práctica por *Colectivo Situaciones*, dotaré de peso spinozista a sus premisas teóricas (inmanencia, composición, situación), y sopesaré estas experiencias políticas como vía hacia la beatitud³.

En su disertación en el mencionado coloquio, Antonio Negri construye una imagen simplificada de la actualidad de las ciencias sociales: mantiene la brecha weberiana entre ciencia y política, la heredada tendencia individualista y normativa, la fundacional naturalización de lo social y el encierro institucionalista (durkheimiano, en las figuras del Estado, la sociedad, etc.), y el uso privilegiado de una “lógica lineal y positiva producida por el asociacionismo sociológico, inclusive cuando se la presente bajo la forma de una analítica de las relaciones interindividuales”⁴. Supone, también, que una eventual integración reduciría a Spinoza a un contractualismo y tergiversaría su *conatus* acercándolo al de Hobbes. Afirma así “la imposibilidad de construir una sociología spinozista, basada en una concepción inflexible del *conatus*”⁵.

Mido la distancia temporal (tres siglos), y puedo establecer al sociólogo como al extemporáneo de Spinoza, uno más de sus otros. Privilegio mi contemporaneidad y, junto a Negri, puedo intentar reconocer esa “particularísima figura del análisis sociológico, que está implícita en Spinoza”⁶.

2. Beatitud, una problematización

Si bien la experiencia contribuye a elucidar la idea del bien verdadero (“total, infinito, eterno y comunicable”⁷) a partir de los conceptos auxiliares del bien y del mal, “El esfuerzo o el deseo de conocer las cosas según el tercer género de conocimiento no puede surgir del primer género, pero sí del segundo”⁸. Esto es: la ciencia intuitiva no puede menos que involucrar ideas adecuadas, claras y distintas, de Dios como causa inmanente/inmediata de las cosas. Y junto a su “deleite”, de este conocimiento “brota necesariamente”⁹ un amor intelectual a Dios, un amor que es “eterno”¹⁰.

Ahora, ¿cómo comunicar esa experiencia de la eternidad¹¹, si el lenguaje está atado a las referencias temporales? Aclara Atilano Domínguez que

Espinosa está esforzándose, una vez más, por hablar *en* la duración del tema de la eternidad. «Para nosotros», en la duración, ese «amor hacia Dios» no puede ser otra cosa que el conocimiento de la necesidad y la crítica a nuestra subjetividad, reconociendo que esa subjetividad no es la «realidad definitiva», ya que se resuelve en un orden verdadero, eterno, que nos desborda, y, al desbordarnos, nosotros rendimos «homenaje» a Dios –lo amamos– aun cuando no queramos por eso ese amor que no ha tenido comienzo. Así, la consecuencia práctica, para el mundo de la duración, es que más vale

amar con plena conciencia que rendir ese homenaje inconscientemente¹².

Esta explicación del no-comienzo avala a la interpretación de María Jimena Solé de la ciencia intuitiva como “condición de posibilidad de conocimiento”, “latente”, “implícita”, “por lo tanto, el saber originario”¹³. Continuando con la desmitificación, Julián Ferreira propone dejar de pensarla como a una plenitud instantánea, efímera, ya que “El corte instantáneo es la perspectiva donde siempre somos tan perfectos como podemos serlo”, “Es en el *instante* donde estamos estancados. Es en lo estático donde Dios está ausente”¹⁴.

Inteligir la inmanencia es afirmar la presencia de Dios en sus modos, una “reapropiación”¹⁵ de “la eternidad en cuanto implica la existencia necesaria”¹⁶, un reconocimiento de las leyes de necesidad y causalidad que hacen a las cosas y a los hombres de un modo y no de otro (aquí, con cierto empirismo ya reformado), que nos libera de las supersticiones, de las ideas confusas e inadecuadas con las que, sin esfuerzo, nos explicábamos el mundo.

Regresando al siglo XXI ¿cuál necesidad y cuál causalidad están (hoy) habilitadas para estructurar la producción de verdades sociales? ¿Cómo la inmanencia no rompe con el método histórico de la reconstrucción de hechos pasados? ¿Habría que otorgarle un status imaginario a la *evidencia* empírica? Este tipo de preguntas son las que genera Spinoza al acercarse a las ciencias sociales, problematizaciones sobre las que no puedo explayarme ahora, pero que latirán en el fondo de todo lo que sigue.

3. Primer caso: la inmersión en el objeto

Es imposible borrar el límite que Bourdieu mismo se encargó de trazar (y reforzar) entre el pensamiento filosófico y el sociológico. Un manojito de citas explícitas y veladas no es suficiente para definir el alcance de un spinozismo bourdeano, pero nos permite avanzar en su dirección.

Spinoza aparece en los capítulos de apertura y de cierre de *Las reglas del arte*. La cita final, directa, es la consigna bajo la que inscribe este trabajo de restitución de las razones de ser de la obra de arte y del agente productor: “ «No reír, no lamentar, no odiar», decía Spinoza, «sino comprender», o, mejor aún, necesitar, dar razón”¹⁷. La cita inicial, indirecta, apunta a lo que nos interesa:

... el análisis científico, cuando es capaz de sacar a la luz lo que hace que la obra de arte se vuelva *necesaria*, es decir, la fórmula informadora, el principio generador, la razón de ser, proporciona a la experiencia artística, y al goce que la acompaña, su mejor justificación, su más rico alimento. A través de él, el amor sensible por la obra puede realizarse en una especie de *amor intellectualis rei*, asimilación del objeto al sujeto e inmersión del sujeto en el objeto, sumisión activa a la necesidad singular del objeto literario (que, en más de un caso, es él mismo el producto de una sumisión semejante)¹⁸.

En *La distinción*, además, añade que el amor “por el arte se piensa como forma secularizada del «amor intelectual de Dios», amor «tanto más dichoso –si damos crédito a Spinoza– cuantos más hombres gozan del mismo»¹⁹. También en un texto homenaje a Francis Ponge titulado “*Necesitar*”²⁰, Bourdieu agrega, en profunda consonancia con la convocatoria de este Coloquio,

... necesitar las cosas, «volverlas necesarias», pero también «*necesitar* los hombres», volverlos necesarios tal como son, y no solamente en lo que toca a los extranjeros de la etnología, con los cuales no tenemos asuntos de vida o muerte, sino también necesitar a los más cercanos, que son a menudo los más extranjeros: los amigos y los enemigos íntimos de nuestro mundo social cotidiano. (...) [“Necesitar”] Es una comprensión, sí, pero que no implica «ninguna empatía, sino una especie de disfrute intelectual (*amor intellectualis*), muy próximo del placer estético de coincidir con la ley de la obra»²¹.

Con este marco en su sociología del arte, el amor intelectual bourdeano cobra el sentido (valor) de una disposición, una capacidad de disfrutar del resultado del proceso de reconstrucción de las condiciones de existencia necesaria de los hombres y de las cosas, una comprensión de la razón de ser que no es empática, que desmitifica sin destruir ni disminuir su amor por la cosa. Por eso ella referencia a un *amor intellectuallis rei*/de la cosa y no *Dei*/de Dios. Lo cual, por otra parte, no es contradictorio, ya que mediante la ciencia intuitiva no hay re-presentación de ninguna cosa, sino presencia de la esencia divina que “se muestra al entendimiento que sabe”²².

Aquí, cabe preguntar: ¿hay lugar para algún Dios en la sociología? ¿para cuál Dios? Martínez responde, “ «Sin llegar a decir como Durkheim: *La sociedad es Dios*», Pierre Bourdieu dice «Dios no es nunca otra cosa que la sociedad. Lo que se espera de Dios no se lo obtiene sino de la sociedad»²³.

Cuesta reconocer que, con el formato convencional de la práctica sociológica, pueda surgir esa convicción de la mutua constitución entre la cosa y Dios (o la sociedad), de la coincidencia entre la obra y su ley, *sin* mediación. En la investigación empírica, el diseño de un proceso de investigación, del planeamiento de técnicas y recursos a utilizar con economía, de recolección de información y construcción de datos, constituye un esfuerzo asimilable al trabajo paciente de pulir lentes, rayarlos, romperlos, y empezar otra vez. En estas condiciones ¿cómo es posible la intelección directa de Dios en las cosas?

Quizás, como inmersión óptica²⁴. Cuando, tras una reforma de la evidencia empírica como producto de la imaginación y la integración de las cadenas de razones, ordenadas y conectadas necesariamente, un cuerpo colectivo científico spinozista logre lo que busca Diego Tatián en el cuerpo colectivo militante: “volver más agudo el *ingenium* singular por medio de la común discusión”, “ver hondo”, no ver grande, ni más, ni desde las alturas, sino “profundamente”. Esta es, también, la opinión de Durkheim, para quien “el sociólogo hace lo que el

conocimiento de segundo género según Spinoza: produce una verdad libre de la privación vinculada a la particularidad, (...) es, por lo tanto, capaz de enunciar la verdad de las verdades particulares que es la verdad sin más”²⁵.

Por último, un comentario con respecto a la advocación inicial al *Tratado Político*²⁶ que, a primera vista, parece impropia de un autor cuyo humor suele ser destructivo. Muchos se han acostumbrado a utilizar las herramientas bourdeanas para abrir, cortar, desmontar, a las cosas, con el objetivo de verlas mejor, de entender su funcionamiento. Pero las han dejado allí, abiertas, solas con una verdad social que les acusa *artificios* donde ellas sentían *naturalezas*. Por eso me interesa construir²⁷ un marco bourdeano-spinozista: para no dejar a la cosa abierta, sola, con su verdad. Para ayudar a que esa verdad la potencie, para que ese conocimiento de las condiciones de su existencia (y de su servidumbre²⁸) no le duela y la inmovilice, sino que le permita reconducir su capacidad de agencia y, con las marcas y nombres de esos y otros cortes, continuar afirmándose.

4. Segundo caso: la inmersión en la situación

“Quizás los asiste un secreto elemental que no siempre es destacado en la universidad: la idea de que el conocimiento se produce tan colectivamente como la política”, aventuran los editores de la revista *El Río Sin Orillas* en la presentación de una de las últimas entrevistas publicadas a *Colectivo Situaciones*²⁹. Efectivamente, trabajando en la indistinción de la política y la investigación social, su no-método de la investigación militante retoma una tradición de experiencias (como las de *Quaderni Rossi* y *Socialismo o Barbarie*) que buscaron romper con la distancia entre un sujeto investigador y un sujeto investigado, favoreciendo a la construcción de conocimiento para la supervivencia cotidiana, la cual no necesita ni desea legitimidad académica, ni político partidaria alguna³⁰.

Por medio de este no-método se ejercita una “indecisión productiva”³¹, una estrategia de acercamiento que permite un *dejarse afectar* o un reconocer aquello que ya los afecta, para así actuar en consecuencia. Una “disponibilidad”³² símil a la “capacidad de ser afectado” –con la que Tatián redefine a la militancia– verbo cuya voz pasiva no designa en Spinoza una pasión sino una acción paradójica, o bien una condición afirmativa en la que implosiona la distinción misma³³.

El proyecto de la *investigación militante* apareció por primera vez en el marco de la conflictividad del nuevo milenio argentino³⁴, configurada a partir de tres nociones estructurantes: inmanencia, situación y composición³⁵. Brevemente, arriesgo un boceto de sus pertinencias:

(1) Inmanencia: frente a la guerra como “última fase del control capitalista”, Negri exponía su estrategia de investigación militante, “El riesgo es inevitable: se trata de avanzar, y la única manera de hacerlo es haciendo

investigación de acuerdo a la lógica de la inmersión, de situarnos a nosotros mismos dentro del presente, siempre empezando desde abajo, donde no hay afuera”³⁶. Inmanencia, entonces, como método.

Sin descuidar al enlace entre beatitud y política colectiva, Ferreira insiste en que esta alegría “se desvanece (...) si no construimos las condiciones *temporales* para sostenerla, cultivarla, transformarla en alegrías existentes, en el orden de los encuentros.” (Ferreira, 2015: 218). *Condiciones* de apuntalamiento no sólo objetivas, agrego bourdeanamente, al cimentar instituciones, sino también subjetivas, instituyendo relaciones, experiencias³⁷, expectativas.

(2) Situación: habrá que considerar con mayor detenimiento si la situación definida como *actualidad*, como *aquí y ahora*, impide las posibilidades de una ya (aún más difícil como rara³⁸) experiencia de felicidad colectiva. Empero, comprender spinozeanamente a la “potencia de la situación”³⁹, a las causas y los efectos indudables por razón, insostenibles en el cuerpo, desplaza a toda la teoría del conocimiento de Spinoza a un nuevo terreno.

Concebida negativamente, la situación-conflicto establece a la afección/afectación como a un vínculo que significa socialmente, que confunde a los afectados, quienes recurren a las estrategias de composición para diagnosticar las razones de sus malestares, y así, por lo tanto, desean restituir su capacidad creadora de acciones resolutorias de esa problemática⁴⁰.

(3) Composición: en palabras de *Colectivo Situaciones*, “Nadie se preserva de lo que puede el vínculo, ni se sale de allí incontaminado. No se experimenta el amor ni la amistad de manera inocente: todos salimos reconstituidos de ellos. Estas potencias –el amor y la amistad– tienen el poder de constituir, cualificar y rehacer a los sujetos a los que atrapa”⁴¹. No sólo se realiza a la política como conocimiento de segundo género según Ferreira⁴² (es decir, como “conocimiento de las leyes de composición y descomposición”), sino que las experiencias resultantes redundan en “un aporte en la constitución de un lenguaje que nos permita hablar políticamente de los desafíos del nuevo conflicto social (...) sin caer en facilismos reaccionarios ni autocomplacientes”⁴³. Una estrategia comunicativa⁴⁴, en fin, que habilita la construcción de una lectura común sobre la situación, ligada a la reapropiación de las condiciones de producción de su verdad⁴⁵.

5. La historia del sabio

Confieso que me interesa aquel sujeto/científico que se siente incómodo al describir su vínculo con su *objeto de estudio* (que, ahora reconocemos constituido de impresiones, imágenes, afectos, razones, nociones comunes en el mejor de los casos). Aquel que se zambulle *para ver mejor*, instituyendo a un tipo de *relación*

de investigación social poco tradicional, pero aún científica porque sus resultados son conocimientos. Aquel que da nombres⁴⁶ a viejas o a nuevas verdades, sea a través del método más solitario y superficialmente contemplativo, como del método más evidentemente colectivo y político.

Tras esta exploración, propongo considerar que la sociología le sirve al spinozismo para actualizarse como una *sensibilidad teórica* que interviene en la restitución de verdades sociales (en Bourdieu, Castoriadis, Simondon según Balibar, Lordon⁴⁷, etc.). Emerge, entonces, un sabio spinozista con vocación de investigador.

Notas

¹ Luego compilado por Yves Citton y Frédéric Lordon: *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Éditions Amsterdam., París, 2008.

² Me refiero a Meriles A. y Villarroel M., “Investigación militante. Una aproximación al proyecto de autonomía de Cornelius Castoriadis”, en J. Cristiano (coord.): *Lo instituyente: escritos sobre teoría social*. Córdoba, Brujas, 2014. Allí iniciamos una exploración spinozista-castoridiana, con un enfoque quizás complementario al de César Marchesino: *Entre la insignificancia y la creación. Subjetividad y política en el pensamiento de C. Castoriadis*, Prometeo, Buenos Aires, 2014.

³ Definida según Ferreira, J., “Acerca de la posibilidad de una beatitud política”, en Ma. J. Solé ed.: *Spinoza en debate*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2015.

⁴ Negri, A., “Spinoza: une sociologie des affects”, en Y. Citton y F. Lordon comp.: *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, París, Editions Amsterdam, 2008, p. 402. Frente a este señalamiento crítico *¿cómo queda la recuperación de un G. Simondon spinozista que hace E. Balibar (en De la individualidad a la transindividualidad, Córdoba, Brujas, 2009)?* Más adelante, añade y problematiza: “lo social es político, de aquí que las relaciones interindividuales, mediante el juego de singularidades, se reflejan inmediatamente en lo común”, (pp. 413-414).

⁵ Negri, A., *op. cit.*, p. 404.

⁶ Negri, A., *op. cit.*, p. 410.

⁷ Jacquet, C., *Spinoza o la prudencia*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2008, p. 29.

⁸ E5, p28.

⁹ E5, p32, cor.

¹⁰ E5, p33.

¹¹ E5, p23, esc.

¹² En *Ética*, nota al pie 14, pp. 304-305, mi resaltado. Tal vez, éste “homenaje inconsciente” puede equipararse al *obsequium* tal como lo consideran Tatián (en “Realismo y don: Spinoza y la militancia política”, en Ma. J. Solé ed.: *Spinoza en debate*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2015, p. 291) y Bourdieu (*La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1998, p. 294n): “el *obsequium* del que hablaba Spinoza, la disposición de aquellos que ‘se respetan’ y se sienten con derecho a exigir respeto”, y también en Bourdieu, *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992)*, Barcelona, Anagrama, 2014, pp. 55-56.

¹³ Solé, M. J., “La intuición intelectual en Spinoza”, en D. Tatián (comp.): *Spinoza. Noveno Coloquio*, Córdoba, Brujas, 2013, p. 212.

¹⁴ Ferreira, J., *op. cit.*, p. 216.

¹⁵ Refuerzo el carácter restitutivo de esta tarea con Solé (op. cit., p. 212): “La ciencia intuitiva se encuentra presente en todas las mentes humanas de manera originaria, sin importar el grado de perfeccionamiento que esa mente haya alcanzado”.

¹⁶ Tatián, D., “Aliquid. Conjetura sobre una eternidad por la práctica”, en *Spinoza, Quinto Coloquio*, Córdoba, Editorial Brujas, 2009.

¹⁷ TP I, §4, en Bourdieu, P., *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Anagrama, Barcelona, 1995, p. 404.

¹⁸ Bourdieu, P., op. cit., p. 14.

¹⁹ Bourdieu, P., *La distinción*, op. cit., p. 225.

²⁰ Bourdieu, P., “Nécessiter”, en *Cahier n° 51. Francis Ponge*, Éditions L’Herne, París, 1986. Agradezco a Javier Paez el acceso a este valiosísimo documento en su publicación (en idioma original).

²¹ Martínez, A. T., *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica. Del constructivismo genético a la sociología reflexiva*, Manantial, Buenos Aires, 2007, p. 321.

²² Jacquet, C., op. cit., p. 37.

²³ Martínez, A.T., op. cit., p. 324.

²⁴ Esta exploración proviene de Tatián (“Imaginación y política en Spinoza”, en *Primer Coloquio Internacional. Deseo de ley, vol.1*, Buenos Aires, Biblos/Deseo de Ley, 2003), quien contextualiza su texto aclarando que según los postulados de la óptica del s. XVII, era sentido común científico (de la época) que “ni color ni belleza están dadas en las cosas o los actos de manera objetiva, sino que designan formas en las que nos vemos afectados por las cosas”. Lo cual es otro modo de aseverar E3, p9; y de acercarse al entendimiento progresivo hobbesiano a partir de “la claridad intensa, pero parcial de las pasiones”.

²⁵ Bourdieu, P., *Sobre el Estado*, op. cit., p. 62.

²⁶ Otra cita directa al TP trata sobre la necesidad de la obediencia (tal que virtud) de los empleados o “engranajes del Estado”, en Bourdieu, P., *Sobre el Estado*, op. cit., p. 320.

²⁷ No se trata de “reconstruir” o “encontrar” –como sugiere Negri (“Spinoza: une sociologie des affects”, en Y. Citton y F. Lordon comp.: *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l’économie des affects*, París, Editions Amsterdam, 2008, p. 409)–, sí de construir “un Spinoza correspondiente al espíritu de la post-modernidad” o, mejor, de la “experiencia biopolítica”, que responda afirmativamente a la pregunta por si “¿Es, entonces, posible definir a un enfoque sociológico spinozista como una perspectiva genealógica, y a la figura del sociólogo spinozista como un analista de la genealogía del ser social?” (p. 412).

²⁸ Otras menciones explícitas al *conatus* spinozista (*Meditaciones Pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999, pp. 200 y 286; *Sobre el Estado*, op. cit., p. 365; un *conatus* grupal en *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1998, p. 89n y p. 101) lo han asimilado al sentido práctico, a la adhesión irreflexiva que sostiene al orden social a través de su reproducción, con cierta perseverancia.

²⁹ Cf. Colectivo Situaciones, “Cinco preguntas al Colectivo Situaciones”, en *El río sin orillas*, año 7, n° 7, octubre, 2013.

³⁰ Cf. Meriles, A. y Villarroel, M., op. cit., p. 252.

³¹ *Ibid.*, p. 239.

³² Colectivo Situaciones en Meriles, A. y Villarroel, M., op. cit., p. 233. En aquel trabajo, castoridianamente, traducimos “disponibilidad” por *sensibilidad y disposición*.

³³ Tatián, D., “Realismo y don”, op. cit., p. 292.

³⁴ En Benasayag, M. y Sztulwark, D., *Política y Situación. De la potencia al contrapoder*, Buenos Aires, Ediciones De Mano en Mano, 2000.

³⁵ Cf. Colectivo Situaciones, op. cit., p. 135.

³⁶ Negri, A., “Logic and theory of inquiry”, op. cit., p. 63.

³⁷ Como las del colectivo madrileño *Precarias a la Deriva*, cuya actividad investigativa procura “probar a ordenar y discriminar, a detectar problemas comunes, a identificar puntos de potencia, a trazar a partir de ellos hipótesis de trabajo. Era en esos espacios donde las percepciones comunes nacidas de las derivas, reelaboradas a través del registro y el relato, daban paso, a veces, a raros momentos de pensamiento colectivo, de producción de verdad” (en Meriles, A. y Villarroel, M., *op. cit.*, p. 243).

³⁸ E5, p42, esc.

³⁹ Colectivo Situaciones en Meriles, A. y Villarroel, M., *op. cit.*, p. 238.

⁴⁰ Meriles, A. y Villarroel, M., *op. cit.*, p. 237.

⁴¹ *Ibid.*, p. 249.

⁴² Ferreira, J., *op. cit.*, p. 218.

⁴³ Colectivo Situaciones, *op. cit.*, p. 136.

⁴⁴ Hay que mencionar que *Colectivo Situaciones* coordina la editorial *Tinta Limón*, donde la colección *Nociones Comunes* tiene el objetivo explícito de socializar herramientas teóricas y relatos de experiencias de intervención, y que, desde 2013, también han ampliado a la familia con el Instituto de Investigación y Experimentación Política (www.iiép.com.ar).

⁴⁵ Cf. Meriles, A. y Villarroel, M., *op. cit.*, p. 250.

⁴⁶ Nuevamente ¿qué lenguaje utiliza el sabio, si la caute es el “desafío” de “alcanzar la más alta sabiduría y saber comunicarla” (Jacquet, C., *op. cit.*, p. 22), y para esto no desprecia los recursos que le provee la imaginación y la razón? Mientras cumple con esta tarea pedagógica, ¿en qué sentido el sabio actúa? Este es un asunto importantísimo para no desnaturalizar conceptos que, en Spinoza y en Bourdieu, comparten cierta familiaridad superficial, pero cuyos orígenes y funciones en sendos pensamientos pueden ser totalmente diferentes: ¿cómo podemos distinguir a la acción spinozista como ejercicio de la potencia, de la acción sociológica como registro empírico?

⁴⁷ Como indiscutible muestra, transcribo un comentario de la mencionada editorial a su libro *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza* (Buenos Aires, Tinta Limón, 2015, pp. 12-13): “uno de los logros de este libro es la deconstrucción de la metafísica de la subjetividad –voluntad del individuo libre—tal y como la promueven las teorías de la felicidad neoliberal. Esta operación de desmonte se debe a la destreza con la que combina una cartografía spinoziana de los afectos, dando lugar a una reflexión materialista y política de la obediencia. A partir del constructivismo spinozista del deseo, Lordon logra reunir en un mismo plano la afección individual, la inducción institucional y el hecho de que es la misma autoafección plural de lo social la que motiva de diversas maneras a los deseos particulares”.

Cuarto Trayecto
El problema de la subjetividad

Fernand Deligny, Spinoza e “o homem-que-nós-somos”

*Mauricio Rocha**

*Marlon Miguel***

Fernand Deligny (1913-1996)¹, “poeta e étologo” (conforme o próprio) desde o final dos anos 1930 consagrou a vida às crianças marginalizadas, “delinquentes”, psicóticos ou autistas. Com os últimos (cujo mutismo força a pensar a condição humana aquém/além da linguagem) ele acumulou “tentativas” –experiências de criar meios de convivência comum entre os que vivem a “vacância da linguagem” e os “outros”. Pois para ele o “humano” é gesto e forma (um “agir” intransitivo e não um “fazer” transitivo e finalizado), antes de ser linguagem. Documentada em escritos que inventam uma “língua” própria, ele interpela a filosofia (o conceito de “sujeito” definido pela consciência e pela atividade linguística), a antropologia (a ideia de “homem”), a psicanálise e a psiquiatria (o “simbólico” e a sexualidade desejante), a pedagogia (o que é educar?), a política (as instituições), as artes, etc. Sua obra inspirou Deleuze e Guattari (o conceito de “linhas”) e despertou o interesse de leitores de Spinoza (Pierre-François Moreau, Pascal Sévérac²) entre outros, como Pierre Macherey:

Os escritos de Deligny, nos quais a reflexão teórica está permanentemente associada a um trabalho sobre as palavras que apresenta uma dimensão poética, são filosofia em ato: eles podem ser lidos como exercícios de “filosofia prática”, no sentido mais forte desta expressão³.

Macherey alcança a crítica de Deligny ao conceito de “homem”, aproximando-a evidentemente da fórmula célebre *o homem não é um império...* No entanto, a crítica à noção de *semelhante* não é levada em consideração na sua radicalidade. Em vários momentos as crianças autistas, por serem humanas, seriam vistas como semelhantes, mesmo que esta semelhança não passe pelo reconhecimento intencional ou linguístico⁴. O que leva à alternativa: ou as crianças são não-humanas e podem ser descartadas, ou elas são, de certo modo, nossos semelhantes. Pois o *humano*, como noção que remete a uma posição a sustentar, passa justamente pelo fato de que nós devemos reconhecer uma diferença radical do outro como indivíduo singular – e o autista vive em outro registro. O humano impõe uma espécie de respeito que visa fazer justiça a esta diferença, daí a “filosofia prática” de Deligny operar com *tentativas* – sua ética em ato. “Homem sem convicção”, Deligny recusa toda forma de convicção absoluta e definitiva concernente ao homem, e sua reflexão se dá a tarefa simultânea de desfazer essas ideias-imagens e procurar inventar dispositivos nos quais outras formas podem emergir (*camerar; traçar; escrever*). Ser próximo das crianças autistas lhe revelou a impossibilidade dessa totalização visada pela figura do “Homem”. Mesmo a palavra não pode ser fonte de esgotamento do humano, seu fundamento, sua explicação e definição. É por isso que

todo indivíduo é primeiro: incomparável humano na sua singularidade, não podendo ser medido senão por ele próprio – e, no entanto, sempre capaz de *fazer comum* com os outros da mesma espécie. Pois o comum da espécie não supõe a semelhança, mas a diversidade.

Esse mesmo ser singular é constantemente apanhado por sistemas que o explicam, enquadram, confinam, definem e o comparam a outros. Portanto, o *homem que nós somos* (imagem-ícone adquirida e incorporada do homem consciente de si) assim como o *humano* (imagem estranha que fere, inata e singular) devem ser considerados como dois pólos em tensão constante e interminável. Por isso, quando Deligny propõe projetar o humano na espécie, ele o faz sair da ideia do *império em um império*: ele mostra que esse é parte da Natureza, como todas as coisas. E, para além dessa auto-imposição, ele procede também uma crítica da civilização, em seu aspecto colonizador e mortífero, por ocultar e bloquear outras virtualidades do humano.

Deligny, de fato, criou uma língua nova e adequada a sua atividade – que foi narração/discurso, mas também ação (coletiva, em rede) que se fez enquanto era narrada. O que demanda um exame atento e a categorização do léxico do autor, espécie de máquina de guerra contras as cristalizações do sentido, exercício contínuo de esquiva às capturas identitárias e de grupo. Na recusa em ocupar uma posição definitiva (um “Makarenko francês”), às esquivas pessoais se acrescentam uma arte do drible e do deslocamento contínuo. Sua trajetória de “tentativas” iniciais, no período que vai da Guerra até o início dos anos 60, serve para demonstrar que sua posição não é “contra” ou “anti” instituição, mas atinge o “fora” – o que o levou necessariamente a um confronto com as formações discursivas (“as ideologias da infância”⁵) que sustentavam, legitimavam, e eram dependentes, de políticas institucionais.

O pensamento de Deligny se forjaria em Cévennes, e o acúmulo das tentativas anteriores (que duraram três décadas) auxilia a iluminar a posição à margem adotada em 1967, quando se instala em Cevennes, seja pelas condições sócio-políticas e econômicas (o bloqueio político, a Guerra Fria), seja pelos processos teórico-práticos em curso (que tem como alvo o “capital humano” e seu aproveitamento produtivo). Esse aspecto, nada desprezível, confronta Deligny com as dinâmicas do capitalismo do pós-guerra na França. E é nesse contexto que o tema do “humano” será formulado gradualmente.

As atividades desenvolvidas por Deligny neste longo período de “guerrilha” e de convívio com os autistas permitem ver a formação do problema do “humano”. Seus três instrumentos (a caneta, os mapas, a câmera) serão a base das atividades na rede de Cévennes. Eles são formas de traçar, de plantar derivas, de construir costumes e levam à consideração do “homem” (ou do indivíduo subjetivado que caiu no simbólico) e do “humano” (a memória da espécie, o imutável, a vacância da linguagem), enfim, diante do mutismo que força a pensar a condição humana aquém/além da linguagem, o “humano” aparecerá como gesto e forma (um “agir” intransitivo e não um “fazer” transitivo e finalizado), antes de ser linguagem. Daí a vida em rede contraposta às imagens do humano.

Assim, escrever no infinitivo, fazer mapas e “camerar” são formas de um traçar primordial, travessia de jangada no mar da linguagem que demanda uma bússola não obsoleta. Neste passo, Deligny, leitor de Leroi-Gouhan, Konrad Lorenz e Levi-Strauss será poeta, mas também etólogo: o comum da espécie supõe a diversidade, não a semelhança (“são muitos os que, na pesquisa do humano só descobriram o homem”) e o “assemelhar” (como modo de conformar) surge como um problema ético – e clínico. Pois o “humano de natureza” não é o homem face ao espelho da natureza que lhe devolve uma imagem narcísica. Para Deligny, o “humano” é simbiose entre o “ser” e o “ser consciente de ser”, entre zoológico/específico e o sócio-ético, individual/subjetivo – uma bipolaridade por temporalidade coexistente: o “humano de natureza” e o homem/sujeito estruturado pelo simbólico. O problema ético e clínico, portanto, se formula com a produção de experiências que criem meios de convivência comum próximos do costumeiro da espécie – nesse *comum* que evoca um *comunismo infinito*, mas sobretudo o imutável no “homem que nós somos”.

Em lugar de pensar a adaptação segundo uma norma imutável e única, ele se esforça em pensar a adaptação segundo a normatividade própria a um “corpo-aí” (“*corps-là*”) presente. Mas corpos refratários a toda imagem pronta, a toda matriz capaz de definir de uma vez por todas o homem como tal. Daí ser pertinente que tal pensamento e prática sejam aproximados de um *perspectivismo*, como experimentação de pensamento no qual se assume o ponto de vista do outro – o “ponto de ver”, como diz Deligny. Essa experiência é literária, cinematográfica, cartográfica, e o que dela resulta não é ficção – mas um encontro com a “singular etnia” dos que não caíram no simbólico, do qual resulta uma “antropologia da alteridade infinita”.

Antropologia descentrada

A ideia de uma antropologia em Spinoza tem algo de paradoxal, como já foi notado⁶. Pois o homem não é uma exceção na ordem da Natureza (*o homem não é um império...*). Por outro lado, o homem *tem uma essência*: ele é uma *coisa singular* e uma *essência particular*, como será dito depois – e que também é dito de saída na *Ética*, não sem humor:

segue que, se na natureza existe um certo numero de indivíduos, deve necessariamente ser dada a causa por que existem aqueles indivíduos e por que não mais nem menos. Se, por exemplo, na natureza das coisas existem vinte homens (os quais, a bem da clareza, suponho que existem simultaneamente e que, até então, não tinham existido outros na natureza) não bastará (para dar a razão por que vinte homens existem) mostrar a causa da natureza humana como tal” (*Ética*, I, 8, escólio)⁷.

Pois aí está a “natureza humana” – e tudo indica que Spinoza parece supor que ela não muda. No entanto é certo que tal noção sofre um deslocamento ou

descentramento⁸, pois “se a antropologia é um problema, ela o é por razões propriamente antropológicas”⁹, já que os homens formam ideias de si no mínimo parcialmente falsas e que, portanto, se tomam pelo que não são. A isso se soma a projeção fantasmática dessas imagens de si na figura da transcendência divina (providencial, criadora, onipotente etc.) e na crença finalista (o mundo feito por Deus para nosso uso).

Uma fórmula é recorrente em Spinoza: *a experiência ensina*. Uma experiência que leva a um pessimismo sereno, a uma resignação desabusada, estranha ao otimismo utópico e à sátira – habituais no pensamento moral e político, por voluntaristas e utópicos. Do ponto de vista funcional, para Spinoza, a experiência é *confirmativa* – verificamos que nossos pressupostos são, ou não, legítimos. Mas também é *substitutiva*, nos domínios em que seu ensinamento pode oferecer resultados equivalentes a os da racionalidade. Além disso, a experiência é *constitutiva* – pois se o homem não é um império em um império, se são as mesmas leis da Natureza que se aplicam à física e à história (relações materiais), à linguagem (relações simbólicas), às paixões (relações imaginativas), muitas dessas estruturas e relações são conhecidas pela experiência — outras serão deduzidas e confirmadas por ela. Enfim, a experiência é *indicativa* — orienta o pensamento, mostra o itinerário a seguir. Do ponto de vista da modalidade, a experiência *seleciona*: ela compreende o comum imerso na multiplicidade da percepção, auxilia a distinguir, no diverso, o que é constante. Por outro lado, a experiência *mostra que é assim* – rejeita a controvérsia dos argumentos, mostra o que é impossível. Ela também mostra como se pode liberar uma via para o conhecimento verdadeiro, e bloquear o que o impede, por neutralizar a tendência próxima do delírio que caracteriza as imaginações (sensações, percepções confusas, memória). A experiência *instrui*: ela não engana, pois é sempre real, e falsa é a interpretação que lhe é dada (como na idéia ilusória da dominação da alma sobre o corpo). O que não se dá sem paradoxos, pois a experiência é *opaca*: tudo está aí, mas não uso. Como Spinoza costumava notar, há coisas que ninguém ignora, mas a maior parte ignora a si próprio. O que esse paradoxo indica é que a maior parte se baseia na experiência para sustentar interpretações falsas e, sobretudo, não aplicam a si próprios o que vêem nos outros. As condições da experiência fazem com que ela seja opaca às suas próprias lições¹⁰.

Por exemplo, na *Ética* II, axioma 2 lemos *homo cogitat* – e se é axioma é por ser evidente e não carecer de demonstração. A sequência da Parte II levará o leitor a perceber que esse axioma é o ponto de partida para o problema que importa: “homem pensa” nada diz sobre como pensa, sob quais formas, de que maneiras, em que circunstâncias, sob quais condições, etc. A brevidade do axioma suprime a figura de *sujeito* do pensamento, pois o homem não é detentor de um pensamento que lhe pertenceria como se dele fosse sujeito exclusivo, espécie de mundo no interior do mundo (um império em um

império...)¹¹. Como lembra um leitor de Spinoza e Deligny: “nada mais decisivo que o pensamento, nada menos fundador que ele. Ainda mais um pensamento (como disse Deleuze) que ultrapassa a consciência. Há pensamento, antes que o sujeito dele se dê conta”¹². E, se há sujeito, ele é local, parcial, lacunar.

Alexandre Matheron já se perguntava se era possível uma antropologia spinozista¹³ ao avaliar os Postulados de E, II, 13, que tratam das propriedades dos corpos, e que nada permitem concluir sobre uma *natureza humana* e que permanece na generalidade no que diz respeito ao *homem* – pois a edificação de seu sistema filosófico prescinde dessa definição. E mesmo a noção de *homem racional*, presente aqui e ali na *Ética*, seria apenas uma definição nominal, de segundo gênero, não dizendo respeito à essência e sim à propriedades. Noção que fica sem demonstração, e que envolve a determinação de *quem* pode verificá-la – o que é, aliás, um problema *prático* e não só teórico, pois a desde a proposição 27 da Parte III é a *similitude* que conduzirá a dedução dos regimes da vida afetiva: “Por imaginarmos afetada de algum afeto uma coisa semelhante a nós e pela qual jamais nutrimos nenhum afeto, somos então afetados por um afeto semelhante”.

Note-se que até essa altura da *Ética*, Spinoza não havia feito referência ao homem, a não ser genericamente. E, além da menção a “jamais” ter nutrido afeto por essa coisa “semelhante” a nós, notemos também que o simples fato de “uma coisa semelhante a nós” experimentar um afeto – ou o fato de *imaginarmos* (representarmos) que ela o experimenta – basta para *engendrar* o afeto em nós. E se o afeto já existe, sua existência acrescenta à potência do afeto experimentado a própria potência do afeto de similitude – como quando imaginamos que alguém odeia o que amamos e vice-versa. E, para evitar *flutuações da alma*, quando tais afetos entram em tensão conflitual, a ponto de se neutralizarem momentaneamente, o que surge é o desejo de uma igualdade de sentimentos entre semelhantes – ou que se faça o possível para que seja assim – por esse desejo de ver os outros viverem segundo nosso próprio *ingenium*, como se lê no Apêndice da Parte I, propriedade por sua vez enraizada na *imitação afetiva*.

De fato, até essa altura da Parte III da *Ética*, a reconstrução genética dos afetos cuidou de seus mecanismos de objetivação (12-13), associação (14-17), temporalização (18) e identificação (19-24). Com a 27 entramos de fato em um território original que distancia Spinoza de seus contemporâneos que também trataram das “paixões” (Descartes, Hobbes). O Prefácio anunciava: “considerarei as ações e apetites humanos como se fosse Questão de linhas, planos ou corpos”; a seguir tal explicação causal dirá que o objeto é secundário em relação à força do afeto; e então entra em cena a *imitação* fundada na *similitude* – tudo regido pela constante (e já pressuposta, desde a Parte II) menção à opacidade dos processos desencadeados nas experiências afetivas, mesmo quando (e, talvez, sobretudo) acreditamos dominar nossas ações.

Entre o “humano racional” e o “não humano racional”, qual seria o mais semelhante e o mais útil? Podemos concluir por uma imensa fraternidade cósmica entre todas as espécies de seres racionais (ainda que possamos tratar de outro modo os animais e mesmo certos homens que não dispõem de racionalidade – e em certos casos necessários até mesmo exterminá-los)? Ou consideraremos os homens como semelhantes por definição (e ainda que ocorra uma luta mortal entre eles, não é impossível um compromisso efetivo, como exigência racional)? Ou poderíamos estender ao máximo essa figura da *semelhança*, integrando também aqueles que não dispõem da “razão” além de outras espécies racionais? Esta terceira saída parece indicar o motivo pelo qual Spinoza não define o “homem”.

Pois se admitimos que a figura da *semelhança* vai além dos limites da nossa espécie (por critérios de anatomia ou pela razão), compreenderemos que é mais conveniente estender do que não estender esses limites – daí o nível de generalidade no qual Spinoza permanece. E nesse passo, a leitura dos Postulados que se seguem à E, II, 13 pode nos levar a estender o sentido da “pequena física”, que afinal envolveria os não-humanos dotados de razão, os humanos não dotados de razão, além dos humanos dotados de razão – pois o problema é justamente a definição muito ampla, ou muito estreita, do “humano”. Questão prática, como se vê – pois é preciso *verificar* a *semelhança*¹⁴.

E, nessa altura, um texto pode servir de referência: Spinoza cita apenas a primeira parte da fórmula latina de Caecilius, proverbial na antiguidade, cuja história dos usos atravessa o tempo, de Cícero até Feuerbach, e se consagrou como o exato reverso do adágio *homo homini lupus*: “*homo homini Deus si suum officium sciat*” (o homem é um Deus para o homem, se ele sabe qual é o seu dever)¹⁵.

O que acabamos de mostrar, a própria experiência também atesta cotidianamente e com tantos e tão luminosos testemunhos, que está na boca de quase todo mundo: o homem é um Deus para o homem. Contudo é raro que os homens vivam sob a condução da razão, estando de tal maneira dispostos que, na sua maioria, são invejosos e molestos uns aos outros. Por outro lado, dificilmente podem passar a vida na solidão, de modo que a quase todos agrada bastante aquela definição de que o homem é um animal social; e de fato a coisa se dá de tal maneira que da sociedade comum dos homens se originam muito mais comodidades do que danos [E, IV, 35, escólio do corolário 2]

A restrição (*contudo é raro...*) acompanha o que “está na boca de todo mundo” e relativiza a fórmula. Pois o homem só é um Deus para o homem quando ele é racional – no sentido spinozano da racionalidade: não em razão da utilidade do indivíduo por ele mesmo, mas em função da utilidade recíproca dos homens entre eles na vida comum. Portanto, essa “divindade” é parcial e restrita, pois depende do laço social. Tal relativização nos leva à afirmação do homem e de sua utilidade própria contra tudo que supõe a destruição das relações recíprocas – em favor desse “bem” que só pode ser um “bem” se

compartilhado, como já dizia o *Emendatione*. Pois, como lembra Rousset “um humanismo spinozista não pode invocar uma base ontológica ou raízes metafísicas”, ou ainda “o humanismo spinozista não pode se apoiar em uma antropologia que invocaria o ser próprio do homem”¹⁶. “Humanismo prático” da vida comum, que considera o homem como parte complexa da Natureza, complexidade que constitui uma unidade relativa e transitória dotada de uma atividade relativa e parcial, como a experiência ensina e também a ciência

A filosofia de Spinoza não é apenas a recusa e a refutação de todo anti-humanismo: ele é ao mesmo tempo a rejeição dos humanismos fáceis e alienantes; ela nos obriga a nos interrogarmos sobre a justeza da antropologia metafísica que se apresenta como humanismo... Pois a grandeza do homem é obra estritamente humana¹⁷.

Notas

* Direito PUC Ri. ** Université Paris 8 / Vincennes-Saint-Denis

¹ A obra de F. Deligny é vasta e ainda está em curso de publicação. Uma grande coletânea de livros publicados em vida e outros textos está em *Fernand Deligny Oeuvres* (édition établie et présentée par Sandra Alvarez Toledo. Éditions de L'Arachnéen, Paris, 2007). No Brasil foi publicado recentemente *O aracniano e outros textos* (S. Paulo; n-1 edições, 2015). Uma cronologia biográfica de Deligny, seguida de uma seleção de textos, pode ser consultada aqui : <https://goo.gl/ZPBc49>.

² P. Sévérac, “Fernand Deligny, l’agir au lieu de l’esprit”, em *Intellectica*, 2012/1, n° 57. O artigo é rico em aproximações entre Deligny e Spinoza: “Assim é o spinozismo de Deligny: existe, mais fundamental que o espírito consciente e falante, um automatismo físico, uma atividade corporal que não precisa, muito pelo contrário, do pensamento, de seus projetos e finalidades, para produzir efeitos”.

³ P. Macherey, *Le sujet des normes*, Éditions Amsterdam, Paris, 2014, pág.102.

⁴ P. Macherey, *op. cit.*, pág. 125.

⁵ Título do livro de 1978 de Pierre-François Moreau sobre Deligny.

⁶ L. Vinciguerra, “Les trois liens anthropologiques. Prolégomènes spinozistes à la question de l’homme”, em *L’Homme*, n° 191, 2009/3.

⁷ Usamos aqui a tradução da *Ética* pelo Grupo de Estudos Espinosanos da USP, coordenada por Marilena Chauí. S. Paulo: Edusp, 2015.

⁸ Paola De Cuzzani, “Une anthropologie de l’homme décentré”, em *Philosophiques*, n° 29/1, Printemps, 2002.

⁹ L. Vinciguerra, *op. cit.*, pág. 9.

¹⁰ Cf. P-F Moreau, *Spinoza, l’expérience et l’éternité*, 1994, pp. 293-306.

¹¹ P. Macherey, *Introduction à l’Éthique de Spinoza. La deuxième partie, La réalité mentale*, PUF, 1997. Pois, como é dito na Parte II da *Ética*, no primeiro gênero, a mente não tem conhecimento adequado das partes componentes do corpo do qual ela é idéia e do corpo, que ela só conhece por meio das idéias de suas afecções (24 a 27); o conhecimento adequado dos corpos exteriores que ela só conhece por meio das idéias das afecções do corpo do qual ela é idéia (25-26), o conhecimento adequado dela própria, visto que ela só se conhece a partir das idéias que ela tem das idéias das afecções do corpo (proposição 29). Essas limitações se explicam pelo fato de que as idéias nas quais ela apóia todos os seus outros conhecimentos, são idéias confusas, privadas do caráter de clareza e distinção etc. (proposição 28). Daí decorre que o seu conhecimento da duração, do seu corpo ao qual está unida, das outras coisas singulares etc., é necessariamente inadequado (proposições 30 e 31).

¹² Cf. Moreau, P. F., *Spinoza et le spinozisme*, 2003, pág. 76-77.

¹³ A. Matheron, “L’anthropologie spinoziste?”, em *Études sur Spinoza et les philosophes de l’âge classique*, Lyon: ENS, 2011.

¹⁴ Cf. A. Matheron, *op. cit.*, pág. 23.

¹⁵ Cf. Renzo Tosi, *Dictionnaire des sentences latines et grecques*, Paris, 2010, pág. 343.

¹⁶ B. Rousset, “Homo homini Deus”, anthropologie et humanisme dans une conception spinoziste de l’être”, em *L’immanence et le salut. Regards spinozistes*. Kimé, 2000, pp. 31-36.

¹⁷ B. Rousset, *op. cit.*

La «común naturaleza». Sobre Vico y Spinoza

Riccardo Caporali

Entre las muchas comparaciones posibles entre Spinoza y Vico¹, una merece especial atención: un calco o, por lo menos, una expresión espinosiana presente, literalmente idéntica, también en Vico; incluso desde el título de las dos últimas versiones de la *Ciencia Nueva*. Me refiero a la «común naturaleza». Al final del primer capítulo del *TP* los dos términos indican la efectiva condición de los hombres: «*ex hominum communi natura, seu conditione*»; en el título de la *Ciencia Nueva* se trata de la «*comune natura delle nazioni*», o sea del verdadero objeto, del verdadero tema de la ciencia misma: una idéntica formulación², dirigida a entidades plurales (los homines, las naciones) muy probablemente (aunque no seguramente) elaborada por Vico a partir de la página espinosiana. Y, de todas formas, una expresión dotada de gran preñez conceptual, ya que se introduce y se coloca en un punto crítico, un momento culminante de la reflexión filosófico-política de ambos autores. Un pasaje que, tanto para el uno como para el otro, es de cambio crucial, de drástica revisión de las relaciones entre filosofía y política, tal y como hasta el momento cada uno ha intentado arreglarlos. Es a este singular *paralelismo* que merece la pena prestar atención.

1. La crisis del «fundamento»

Para empezar: antes de este recurso a la «común naturaleza», tanto Spinoza como Vico se han situado en las posiciones de una influencia fuerte de la filosofía (de la razón, de la sabiduría) sobre la política –y cada uno, naturalmente, sobre la base de perspectivas teóricas suyas, peculiares y hasta antitéticas, una respecto a la otra. El *TTP* de Spinoza se configura como el intento de colocar la filosofía (la razón crítica) a la base de un nuevo proyecto teológico-político (libertario, tolerante, sustancialmente democrático), para contraponerlo al bloque autoritario monárquico, apoyado por los cultos oficiales. Y ya que el *vulgus*, la mayoría del pueblo, parece ser irremediabilmente víctima de los prejuicios de los teólogos y de la sujeción al culto de un Dios-rey que tiene su revés temporal en el de un rey dotado de prerrogativas divinas. Este proyecto teológico-político alternativo (un proyecto militante, a alcanzar en el fuego de los conflictos de la Holanda del tiempo) se dirige al *lector philosophus*: a una aristocracia de la mente (libre conocimiento racional), del interés (libre economía) y del corazón (libre imaginación

religiosa), por la que apostar para regenerar, para brindar fuerza y aliento a la parte democrático-republicana del País. Antes de la *Ciencia Nueva*, en el *Derecho Universal* la política se contiene y se justifica en el marco de un ambicioso diseño teológico-metafísico, que parte de la antropología agustiniana del hombre creado a imagen y semejanza de Dios, dotado de las virtudes teórico-morales del conocimiento, de la voluntad y de la potencia, y de los correspondientes derechos naturales al *dominium*, a la *libertas*, a la *tutela*. Precipitada en el abismo del pecado original (en la fangosidad del cuerpo, en la móvil, contradictoria, confusa materialidad de los instintos y de las pasiones), esta dotación de virtud, este antropológico equipaje *virtual* sale a flote lentamente pero progresivamente dentro de una grandiosa filosofía de la historia que, en las antípodas de Agustín, ve como se afirma siempre, ve como prevalece siempre la *vis* de la *virtus*. La fuerza de la mejor naturaleza: del relámpago que aterroriza a los gigantes errabundos, en la edad del *stupor brutus*, al universal despliegue político y jurídico del imperio de Augusto y Justiniano, en el que admirable y providencialmente (por explícito diseño del *Numen divinum*) confluyen religión cristiana, filosofía griega y derecho romano. Se trata, como es evidente, de dos perspectivas muy diferentes, y muy distantes entre ellas, y sin embargo por lo menos comparables, de manera amplia por su análoga colocación en la óptica de un fundamento, o de una mediación, de la política *desde el exterior* de la política misma: se trate de la *ratio* del filósofo, o de la virtud teológico-moral del *mejor-más-fuerte*.

Y siguiendo: común es también el jaque, el *impasse* en el que ambas perspectivas se cierran. En el caso de Spinoza, un proyecto de construcción de la democracia sin vulgo (en *contra* del vulgo) está destinado a la derrota, tanto en el plano histórico (lo que efectivamente ocurre, con la definitiva llegada al poder de los Orange, tras la invasión francés de los Países Bajos), como en el teórico: la razón del filósofo debe, mucho más profundamente, enfrentarse a la *saeva multitudo*. En el caso de Vico, aquella misma historia romana que debería confirmar y sustentar el principio ontológico de la prevalencia de la virtud sobre la fuerza (de la prevalencia de la violencia «dettata da una natura migliore», según una lección que, centrada en la historia romana, Vico extrae en gran parte de la *Monarquía* de Dante), se manifiesta, en cambio, atravesada por conflictos, obscurecida por opacidades que hacen que la universalización de la virtud sea imposible, y que permiten a lo sumo (si acaso) su relativización histórica: la virtud de los padres no es la de los héroes, la virtud de los héroes es casi inimaginable, con respecto al sentido común de los hombres.

2. El «común» y el realismo

La introducción de la «común naturaleza» señala pues, antes que nada, el intento de salir de estas dificultades en términos de un nuevo «realismo» – en el trasfondo del que actúa una *común* influencia maquiaveliana – más allá de cualquier instancia sapiencial (crítico-racional) o teológico-moral³. Así Spinoza, en el *Tratado Político* (I 7): «puesto que todos los hombres, sean bárbaros o cultos, se unen en todas partes por costumbres y forman algún estado político, las causas y los fundamentos naturales del Estado no habrá que extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres»⁴. La despedida de una deducción lineal del *status civilis* de la *rationis documenta* es aquí explícito y evidente, y cierra por otra parte un capítulo cuyo *incipit*, como es sabido, se presenta con un enfoque de revisión crítica (y autocrítica) de la condena que los filósofos suelen expresar hacia los afectos «*quibus conflictamur*», para refugiarse en la vacua presunción de la sátira, en lugar de la ética, o en el siglo de oro fantaseado por los profetas. Y así Vico, en la autobiografía: «*Gli dispiaccio i libri del Diritto Universale, perché in quelli dalla mente di Platone ed altri chiari filosofi tentava di scendere nelle menti balorde e scempie degli autori della gentilità, quando doveva tener il cammino tutto contrario, onde ivi prese errore in alquante materie*»⁵. El error ha sido pensar de poder iluminar las obscuridades de la «*feccia di Romolo*» al claror de la *República* de Platón: Vico mismo cayó víctima de la «*boria dei dotti*», que hacen que su sabiduría sea universal acreditándole una desmedida antigüedad. El resultado es una representación edulcorada no solo del siglo de oro fantaseado por los poetas (*dura età delle messi, in realtà, epoca del giallo del grano: del lavoro, della fatica dei famoli, dei servi sottomessi*), sino, más en general, de un «eroísmo galante», de una arcádica virtud de literatos y escritores, más que de verdaderos filósofos, de filósofos políticos⁶. Si la filosofía describe al hombre como debería ser y la legislación lo considera cómo es, la filosofía política debe pues «*sollevare e reggere l'uomo caduto e debole*», sin «*convellergli la natura né abbandonarlo alla sua corruzione*» (*Degnità* V y VII).

El resultado es el origen, o mejor los orígenes comunes-comunitarios de la política (y de la ética). En Spinoza (el Spinoza del *Tratado político*), se vuelve central la noción de *multitudo*, en su triple declinación con respecto al *imperium*, en virtud del que: a) es la potencia de la multitud la que produce el poder político; b) ya que, por otra parte, la multitud nunca puede concretarse sino a través de alguna forma de poder político; c) forma que, sin embargo, siempre estará destinada a ser sobrepasada, superada o disgregada por la misma potencia de la multitud que la ha causado. En Vico, motor de la política y de la historia es el conflicto: la rebelión de los *famoli* a los padres, en la edad de las familias; el choque de los *aristoi* contra los pueblos (las *moltitudini*, las

caterve de' giornalieri) en la edad de los héroes; el titánico conflicto que lleva a las plebes a desquiciar la aristocracia y a conquistar la república libre-popular, en la de los hombres.

En ambos casos, se abre la vía de una radical inmanencia de la filosofía y de la historia respecto a la política⁷. En Spinoza, es explícita la extrema conjunción ontológica de Sustancia y *res singulares* en la misma, en la *ipsisima potentia*. En Vico, este ataque (a la inmanencia) parece más complicado aunque no contradicho por el finalismo providencialístico que sin embargo anima la *Ciencia Nueva*. En primer lugar, porque la providencia viquiana opera como dotación «ordinaria» del hombre, como estructura natural-antropológica que excluye cualquier posibilidad de poner a tema, de hacer ciencia de la «verdadera religión», respecto a las falsas: el presupuesto de la verdadera religión, así se asume y se pone de un lado, no diferentemente de la historia sagrada, así que la ciencia trata de la función social que caracteriza tanto las verdaderas como las falsas religiones. La ciencia investiga el papel de imprescindible aglutinante de la *religio* como una ley constante, regular, normal, en la común naturaleza de las naciones, tanto que llega a excluir, de aquella naturaleza, cualquier elemento de trascendente excepcionalidad-superioridad; empezando por el «milagro»: aquel milagro del que Spinoza produce un explícito, demoledor análisis 'filosófico', y que Vico mantiene rigurosamente lejos de su providencialismo antropológico. Y sin considerar, además, que si el mecanismo providencial actúa indudablemente para crear dimensiones cada vez más amplias de sociabilidad, e igualdad y libertad, según una marcada lógica teológica, esta misma lógica se expresa igualmente en la dirección inmanente de la heterogénesis de los fines, según la que los diseños «estrechos» de los hombres producen resultados más «amplios», que descartan de la limitación de las intenciones, así que el hombre quiere su conservación y crea la de las familias, quiere la salvación de las familias y crea el Estado: una dinámica a partir de la que se debe entender la variante viquiana al pasaje de Spinoza, en el que el orden de las ideas no es idéntico sino que «debe», debe ajustarse al de las cosas⁸. Y finalmente, y sobre todo, dicho progresivo finalismo, dicha estructura del hombre que tiende naturalmente (instintivamente, pasionalmente) a superar sumisiones e imposiciones, se interrumpe en la cumbre de la nación, en aquella edad de la razón desplegada que parece empapada de 'posibilidades' (de plúrimas posibilidades), mucho más que de inevitables, férreas necesidades: una dimensión *abierta* (y generalmente descuidada por la crítica), en la que se condensan al mismo tiempo la máxima potencia y los peligros más graves del mundo moderno.

3. Democracia

Precisamente a partir de aquí – a partir de la común llamada a la «común

naturaleza» de la moral y de la política – hay que evidenciar además otro punto de importante convergencia entre Spinoza y Vico: la extraordinaria importancia que, en ambos, cobra la «democracia» (la *respublica libera*, la *libertà popolare*). En Spinoza, como es sabido, el *imperium democraticum* se presenta tanto como el substrato de toda forma política (a reenviar a una mayor o menor potencia, a una mayor o menor paciencia de la *multitudo*), como también como una *species* especial de la *potestas*, la única realmente absoluta; ya que es la *minus formidolosa*: la menos ‘temerosa’, la menos expuesta al miedo objetivo (de los gobernados) y subjetivo (de los gobernantes), alimentada por la concentración-restricción de las libres e iguales multiplicidades (de las individuales ‘libertades’) que toda positiva constitución del *dominium* inevitablemente produce. En Vico, a la democracia se le confiere un papel estratégico *in entrata* y *in uscita* de la edad de los hombres. La «república libre», ante todo, es el resultado de la lucha a las multitudes, de la larga marcha de las plebes para desencadenar el Estado aristocrático-heroico, a la conquista de la igualdad, de la «común naturaleza» de todos los hombres, en contra de violentas jerarquías y rígidas diferencias que solo la cultura de los padres y de los héroes considera obvias e inamovibles, por ser de ascendencia divina. Y es, además, precisamente sobre la crisis final de esta igual libertad que, en ausencia de otros «remedios», se abre el abismo de la modernidad, se consuma el derrumbe de la «humanidad desplegada»⁹.

Tanto en Spinoza como en Vico, en definitiva, la democracia se coloca mucho más allá de la simple «forma» del gobierno, ya que es imposible de contener en la mera lógica de la ‘forma’: tanto respecto a la unificación política típica de lo antiguo (atribuible a un cimiento externo, onto-teológico), como también respecto a la unificación *funcional*, a la teología política ‘representativa’ prevalente en la modernidad ganadora, de Hobbes en adelante. La constitución democrática sigue el paso, en la medida de lo posible, de la movilidad de la vida, respecto a su rígida fijación en una forma, en la que, sin embargo, está continuamente obligada a expresarse. La democracia es la dimensión política más adecuada (la menos inadecuada) a la plenitud de la *vida*, en su propia, inagotable multiplicidad, en su propia, poderosa inestabilidad.

Y la democracia es también la más adecuada para la filosofía. *Meditatio vitae*, en Spinoza: potencia de la «alegría», contra el miedo y la muerte, alimentados por quien (el monarca, las iglesias oficiales y dogmáticas) pide la sangre de todos con vistas a la vanagloria de uno solo, amantando «*speciosamente di religione*» el miedo que mantiene sumisos, e induciendo a luchar «*per la propria schiavitù*» como si se luchara por la propia libertad¹⁰. «*Affetto d’agi, tenerezza di figliuoli, amor di donne e desiderio di vita*», en Vico: la energía, el cambio, el movimiento que empuja hacia la aventura en el mar y en el intercambio, en contra del estatismo, la fijeza del mundo de los héroes y de la tierra, la ‘tierra de los muertos’, que infunde miedo y recuerda la superioridad

divina de los pocos a través de la tumba, la imagen perturbante de la prosapia. En Spinoza y en Vico democracia y filosofía rigen a un individuo 'excéntrico', respecto al de la prevalente modernidad. Colocada en contacto directo con las pulsaciones de la vida, la república democrática puede de hecho atesorar en términos de extremas consecuencias políticas un *leitmotiv* de ambas prestaciones filosóficas, ya en sus respectivos exordios: la crítica al sujeto metafísico cartesiano y la focalización de individualidades constitutivamente intersecadas, estructuralmente relacionadas en el íntimo de su «naturaleza», desde el interior de su principio-comenzamiento¹¹. «Modo» de la Sustancia, expresión especial y determinada de Dios (de la Naturaleza), el *individuum* espinosiano existe para sí mismo (en función de su propio *conatus*, de su propia, específica tensión hacia la vida), en el mismo momento en que, desde el principio, aparece inevitablemente atravesado, inervado por la relación, por la conexión *in alio*: en lo otro de Dios, y en lo otro de sus símiles. Concebido como conquista-consecuencia de la «humanidad», el individuo viquiano nace por su parte de las cenizas del «heroísmo» y, precisamente por este origen social suyo, resulta inasible e impracticable, independientemente de las dinámicas colectivas de la «nación»¹²: tanto que llega a decretar su aniquilamiento (el *embrutecimiento*) final, cuando pretenda afirmarse solipsísticamente en el cierre, en el acordonamiento hacia toda perspectiva de «sentido» y de «bien común». Es de las *indignaciones* de la *multitudo*, de las tensiones y de las rebeliones de la «caterva» que nacen también los 'derechos', esencial declinación del individuo moderno: no de la naturaleza (derechos naturales de un individuo individualista), sino de los movimientos colectivos. Es el interseectivo que produce continuamente las formas moleculares y sociales, y continuamente las consume, en la alimentación de su misma, móvil existencia, de su misma energía productiva, hasta el culminar de la democracia, ahí donde en su máximo nivel se entrelazan potencia y peligro.

Absoluta y al mismo tiempo *minus diuturna*, en Spinoza: sin poder nada realmente dirimente la *ingeniería constitucional* del ensayo, el *científico político* del *TP*, que sin duda selecciona variantes específicas (un ojo a la teoría y otro, como siempre, a las condiciones de Holanda) entre las infinitas posibles de las tres formas clásicas, pero ya con la conciencia de que su prestación intelectual es un vector entre otros, una fuerza entre las muchas que se cruzan, se combinan o se rechazan, en las dinámicas de la multitud. Entretejida, en Vico, sobre el poderoso pero delicadísimo equilibrio que mantiene juntas las «*minutissime parti*», en las que se divide el público, y la abierta, inestable conciencia de la común utilidad, del igual reconocimiento, de la igual medida y consideración de las utilidades; la filosofía es hija de la democracia (nace de la «*piazza d'Atene*», del desquiciamiento plebeyo de la sabiduría poética de los héroes) y alimenta y legitima este espontáneo sentido común, que sin embargo se ve continuamente atentado por la misma pluralidad que la rige y la inerva. Hasta corromper incluso la naturaleza, nada metafísica, de la sabiduría: o en la perspectiva

escéptico-nihilista que arrasa cualquier comunidad; o en el descarnado individualismo del *cogito*, psicóticamente replegado sobre sí mismo, que tanto más cede y se vacía de toda fuerza cuanto más exalta la intimidad aislada y recogida de su supuesta, inmutable esencia. En Spinoza, si la ontología productiva de la potencia excluye dinámicas necesitadas entre las especies del *imperium*, sigue siendo, sin embargo, una primacía lógica-histórica de la democracia, de cuya crisis derivan tanto la monarquía como la aristocracia (véanse ejemplos del *TP*). En Vico, la crisis de la democracia puede provocar el derrumbe de una civilización entera, o su sumisión a un Estado más poderoso, o su transformación en «monarquía»: en una condición política en la que la persona jurídica del rey *rige y representa* la «equidad natural», la igualdad y la legitimidad de todas las instancias de todos los 'sujetos'. De los hervores del Estado republicano (en su magnífica, impulsiva vitalidad), al aquietamiento en el Estado representativo, ahí donde lo que se adquiere en seguridad («*perfettissime monarchie*») no compensa todo lo que se pierde: la inmediata titularidad de la pública potencia en el libre, potentísimo bullir de las partes, de las «*minutissime parti*». Y sin perjuicio de la mutua, contingente intercambiabilidad entre las dos formas, por lo menos hasta que la crisis resulte contenible dentro de la «*comune umanità*» de la edad de los hombres.

4. Para concluir

Quizá el elemento que realmente hace que sea intrigante la aproximación Spinoza-Vico se debe al sentido de esta *común*, peculiar *excentricidad*. Que, desde siempre, hace que su colocación sea difícil: «*Benedictus is the first of the moderns; Baruch is the last of the medievals*», según la famosa definición de H.A. Wolfson¹³; «*Era il retrivo che guardando indietro e andando per la sua via, si trova da ultimo in prima fila, innanzi a tutti quelli che lo precedevano*»: así Francesco De Sanctis, en una página memorable sobre Vico¹⁴. Es esta *común excentricidad* la que desde siempre alimenta también el mito de la «soledad» y del «aislamiento» de ambos; un mito inaugurado ante todo por ellos mismos, por razones diferentes: prudencia, en Spinoza, especialmente tras la excomunión y la expulsión de la sinagoga de Amsterdam; victimismo complacido, según los cánones literarios, en la autobiografía de Vico. Y es una vez más esta *común excentricidad* que los acerca, en el momento en que en ambos se exhibe la desmesurada inmanencia de la política y de la historia: a partir de aquella inestable «*común naturaleza*» que sola las sostiene, haciéndolas así inasequibles sobre la medida de cualquier principio externo, de cualquier trascendencia fundamental, sapiencial-providencial. Sobre las ruinas del orden antiguo, y antes de las nuevas re combinaciones, de las nuevas, inquietas garantías de la modernidad.

Notas

- ¹ Como demuestra una ya amplia literatura crítica, apenas por debajo de las rituales condenas al “neostóico” Spinoza, una implícita presencia del filósofo holandés se nota en varias ocasiones en las páginas viquianas. Para referencias bibliográficas más puntuales, se reenvía a los posteriores desarrollos de este estudio. Para una topografía razonada de los lugares en los que Vico habla de Spinoza, véase P. Cristofolini, *Une république de marchands. Note sur le Spinoza de Vico*, en P. Girard y O. Remaud (eds.), *Recherches sur la pensée de Vico*, Paris, Ellipses, 2003, pp. 7-14.
- ² Sobre lo que el primero en llamar la atención fue P. Cristofolini, *Spinoza per tutti*, Milano, Feltrinelli, 1993, p. 47.
- ³ Referencias bibliográficas a la literatura crítica sobre las relaciones Machiavelli-Spinoza en R. Caporali, *La pazienza degli esclusi. Studi su Spinoza*, Milano, Mimesis, p. 35n; sobre Machiavelli y Vico véase Id., *La tenerezza e la barbarie. Studi su Vico*, Napoli, Liguori, 2006, p. 72n.
- ⁴ B. Spinoza, *Trattato politico*, ed. P. Cristofolini, Pisa, ETS, I 7, p. 33 (Gebhardt, III, p. 270).
- ⁵ G.B. Vico, *Vita scritta da se medesimo*, en Id., *Opere*, ed. A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990, I, p. 79.
- ⁶ Una tesis parcialmente diferente en P. Cristofolini, "Sono saggi gli eroi di Vico?", en E. Nuzzo (ed.), *Eroi ed età eroiche attorno a Vico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004, pp. 217-225 (: 224-225).
- ⁷ O. Remaud, "La crisi dell'autorità: un confronto tra Vico e Spinoza", en M. Sanna y A. Stile (eds.), *Vico tra l'Italia e la Francia*, Napoli, Guida, 2000, pp. 361-387.
- ⁸ O. Remaud, "Vico lector de Espinosa", en «Cuadernos sobre Vico», 7/8, 1997, pp. 191-206.
- ⁹ R. Caporali, "Lo splendore delle repubbliche", en M. Vanzulli (ed.), *Razionalità e modernità in Vico*, Milano, Mimesis, 2012, pp. 273-286.
- ¹⁰ B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, ed. P. Totaro, Napoli, Bibliopolis, 2007, p. 9 (Gebhardt, III, p. 7); G.B. Vico, *Scienza Nuova 1744*, cit., p. 875.
- ¹¹ Sobre el anticartesianismo que aúna a Spinoza y Vico véase B. De Giovanni, «Corpo» e «ragione» in *Spinoza e Vico*, en Id., R. Esposito, G. Zarone, *Divenire della ragione moderna*, Napoli, Liguori, 1981, pp. 93-165; A. Negri, *Spinoza sovversivo* (1992), en Id., *Spinoza*, Roma, DeriveApprodi, 1998, p. 344; A. Tosel, *Le déplacement de la critique de Spinoza à Vico*, «Revue de Métaphysique et de Morale», LIV (1999), n. 4, pp. 489-514.
- ¹² Aunque a partir de una demasiado esquemática contraposición entre el «racionalismo» que aúna a Spinoza y Hobbes y el «naturalismo» de Vico, sobre el carácter colectivo de los movimientos de la historia humana véase A. Funkenstein, *Natural science and social theory: Hobbes, Spinoza, and Vico*, en G. Tagliacozzo y D.Ph. Verene (eds.), *G.B. Vico's science of humanity*, Baltimore-London, The John Hopkins University Press, 1976, pp. 187-212.
- ¹³ H.A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, vol. I, 1934, p. VII.
- ¹⁴ F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana* (1870-1871), Firenze, Sansoni, 1965, p. 659.

La autoconservación en el TRE de B. Spinoza

Eduardo Álvarez Mosquera

I. El tema

Por cierto que no es novedad señalar que la autoconservación como tema es relevante en la filosofía de Spinoza, sobre todo en su *Ética* y en su *Tratado de la reforma del entendimiento*¹(TRE), del que aquí me ocuparé.

Y sin duda es relevante por todo lo que ella toca. Están involucrados la distinción entre tipos de hombres y modos de vida, planteos epistemológicos, procesos evolutivos individuales y sociales, y hasta un proyecto vital en donde se juega lo específicamente humano a través de un toma y daca entre la vida y el intelecto.

No obstante es bueno que advierta de entrada que este informe apenas pasará de ser un punteo sobre todo esto, señalando a su vez cuáles son los obstáculos que tienen que sortearse, qué riesgos deben asumirse, qué hay que hacer y saber, así como la clase de autoconservación que puede esperarse.

II. ¿Qué vida es esta vida?

Desde el comienzo mismo del TRE, Spinoza nos dice cuál es el signo de la vida que lleva el hombre en su cotidianidad: una vida sin sentido, una vida en lo intrascendente.

De ahí que afirme: “todo lo que ocurre frecuentemente en la vida ordinaria es vano y fútil”².

Esta concepción de la vida no tiene en Spinoza la impronta que le dará siglos después el existencialismo, por ejemplo. Aquí no hay angustia, sino un dato de la realidad humana. Es una cuestión de hechos sobre los que se puede y se debe reflexionar.

¿Pero cuáles son los hechos? Hay dos tipos o categorías de hechos según Spinoza.

El primero es el que se refiere a qué es lo que busca el hombre común. Y por experiencia encuentra Spinoza que el esfuerzo de estos hombres se encamina al logro de riquezas, honores y encuentros sexuales.

El segundo está referido a lo que esos hombres obtienen. Spinoza observa que más temprano o más tarde se sienten frustrados e infelices. Es que la más de las veces no pueden conservar hasta el fin de sus días ninguna de esas cosas.

¿Y hacia dónde lleva la reflexión de tales hechos? En primer lugar, a una especie de tipología del hombre común. Se trata del hombre que ve en la riqueza, en los honores y en el apetito sexual los bienes mayores. Al que cree que obteniendo al menos alguno de esos bienes obtendrá automáticamente la felicidad.

En segundo lugar, a lo que hace de sí. La continua búsqueda de esos bienes lo convierte en un esclavo de un amo caprichoso al que siempre obedece pero que no siempre lo cobija. Es que desatendiéndose, se pone a su servicio.

Y tercero, a lo que hace con su vida. La vive absurdamente, buscando la felicidad dónde no puede encontrársela. Una vida inútil en busca de cosas inútiles.

Pero más adelante Spinoza advierte, que esta vida sin sentido puede ir más allá de la frustración y la infelicidad y que en no pocas ocasiones puede constituirse en una amenaza de la autoconservación. En otras palabras, el sinsentido existencial hace del vivir algo peligroso y de la muerte algo cierto³, y para ilustrar esto da ejemplos.

Uno, es el de aquel que ve a la riqueza como un bien máspreciado que la vida. Es el tipo de persona que tiene como su meta la búsqueda de riquezas o del aumento de la que ya tiene, y que para obtenerlas no le importa ni su vida ni la de los demás. Ponen la suya en riesgo y no tienen reparos en segar la de los otros.

Otro, es el del hombre con sed de honores. Quien así piensa su vida, en pos del honor o de su aumento, no pocas veces acaba muerto.

Y el tercero, el del hombre dominado por el apetito sexual. Este es un hombre que cae en el exceso, y que por lo tanto cae en la enfermedad y la muerte. Baste recordar que en tiempos de Spinoza, decir esto no era una exageración.

Todos estos son casos en los que la vida se paga con la muerte, con la muerte biológica.

No obstante, y con respecto a la no-autoconservación, Spinoza se enfoca además en otro modo de morir que a falta de nombre la llamaré muerte figurativa. Se trata de un morir estando vivo.

Es el caso del hombre que ama la riqueza y no puede obtenerla o la perdió. La del que busca los honores en virtud de la exigencia de los otros. O la del que abandonado a los placeres del cuerpo termina arrepentido.

Éstos también son hombres muertos.

¿Qué queda de esto? Lo primero, que hay más muertos de los que podría pensarse. En segundo término, que esto no es otra cosa que resultado de la ignorancia, o para traducirlo a un lenguaje más spinozista, a la falta de cautela del hombre común.

Luego, el asunto principal consistirá en cómo llegar a ser cauteloso; la meta de Spinoza, quien no quiere ni vivir ni morir como los demás.

III. Cambio de vida y política del riesgo mínimo

Para tamaña empresa Spinoza necesita de un proyecto vital y de una estrategia.

El proyecto, un cambio de vida; la estrategia, enfocarse en una política vital de riesgo mínimo. El proyecto no era nuevo para Spinoza, varias veces lo había intentado y otras tantas había fracasado. Sin duda algo andaba mal.

¿Y de qué se da cuenta ahora Spinoza? Que no basta con el deseo de cambiar de vida para que la vida cambie. Que hay que poner en marcha ese deseo decidiéndose realmente a hacer el cambio; es que no se puede cambiar una vida si siempre se hace lo mismo. Solo se cambia cambiando.

Pero igual está en un lío. El cambio, que de momento es simplemente posible, no garantiza que las cosas no marchen igual o peor.

A pesar de eso, es la única alternativa que tiene para vivir como él desea. Se trata de una apuesta a ganador. Si una nueva vida es posible y es tal como la que aspira, ésta sería causa colateral de la libertad, de la felicidad, de la perfección humana y de su autoconservación. De ahí que no importe que no se tenga respaldo racional para intentarlo⁴.

Sin embargo, tal intento, sostiene Spinoza, ha de estar regulado. Solo es viable con una política de riesgo mínimo que impida recaer en el modo de vida ordinario.

Esa política es una política de desactivación de poder e incluye dos esferas.

Una es la que tiene que ver con las riquezas, los honores y el apetito sexual. El asunto es aquí desactivar el poder que éstos tienen sobre las personas.

Es un cambio a nivel subjetivo que supone un modo diferente de relacionarse con esas cosas. Es el individuo el que debe darles a todas ellas un nuevo status, invirtiendo el valor que se le atribuye en la cotidianidad.

La manera es simple, al menos teóricamente. Se dejará de tratarlos como amos para tratarlos como servidores, o como dice Spinoza, de fines pasarán a ser medios.

Por cierto seguirán operando como objetos de deseo, pero en la nueva vida su positividad se reduce a un mínimo para la autoconservación⁵.

La otra esfera es la social. Hay que desactivar el poder social que tiene el hombre común, cosa que Spinoza plantea en la regla de vida I.

Es que darse una nueva vida no es fácil. Quien desea vivir de otro modo al de la mayoría, no se cambia de mundo. Mientras va cambiando y después también, sigue viviendo junto y entre los demás que viven como él no quiere, y nadie ignora que la presión social es un fenómeno habitual. De ahí que proponga hablar de una manera que los demás puedan entender y de camuflar su comportamiento con el de los otros, siempre y cuando eso no vaya en contra de su propósito.

IV. Lo que hay que saber

Como puede observarse, lo de la autoconservación está directamente vinculado al conocimiento. No se puede cambiar de vida si no se sabe, cosa que deja en evidencia Spinoza en el párrafo [25], I del TRE.

La autoconservación depende del conocimiento exacto de la naturaleza humana, de la naturaleza de las cosas y de lo que puede hacerse o no hacerse con ellas.

Si ese saber faltase, sería imposible un cambio de vida. En el mejor de los casos renegaría de su vida y de la imperfección humana, naturalizaría los efectos que se siguen de poner su vida al servicio de las riquezas, de los honores y de su apetito sexual, y actuaría sin un plan ni un propósito.

Pero, ¿en virtud de qué puede tenerse ese conocimiento? La fuente primigenia es Dios, dice Spinoza⁶. Dios es el origen de todas nuestras ideas verdaderas, pero a diferencia de Descartes, no vienen dadas como tales, por más que se afilie al innatismo.

En su versión de innatismo, Spinoza sostiene una especie de construccionismo. Es que para él, en lugar de poner Dios en el hombre ideas verdaderas, puso instrumentos innatos que de ser bien utilizados permiten la construcción de otros más elaborados con los cuales se generan ideas verdaderas. Son los instrumentos adecuados para aprender a usar los sentidos, lo mismo que las leyes y el orden de la naturaleza creados por Dios⁷.

No obstante hay otra fuente de conocimiento, los hombres que ya han formado ideas verdaderas o las están formando. En TRE, [14], Spinoza dice que para estos hombres es relevante que “muchos otros” sean capaces de lo mismo, y eso solo es posible por una labor pedagógica de los que saben con los que no saben.

Y sin duda esto tiene implicaciones. La primera, derivada de la diferencia entre el saber y el opinar. Para Spinoza la acción que tiene su fuente en el saber es distinta de la que tiene su fuente en la opinión. Uno se cuida a sí mismo, el otro no.

La segunda, tiene que ver con la deseabilidad del modo de vida en la que se expresa el más alto grado de humanidad. Spinoza afirma que nadie elegiría un modo de vida vulgar si sabe o aprende de otro en qué consiste la perfección humana.

Luego, el sabio quiere y hace cosas de sabio, así como el hombre vulgar quiere y hace cosas de hombre vulgar. Para Spinoza no es una posibilidad, ni siquiera lógica, de que alguien sepa y actúe como alguien que solo opina, o lo que es lo mismo, que el sabio haga cosas que hace y se le condena al hombre vulgar, así como tampoco, que alguien tenga el derecho a elegir lo peor sabiendo qué es lo mejor.

Tercero, la firme convicción en el poder de la educación. Hace hincapié en

la enseñanza de los niños porque ve en ellos los futuros constructores de una sociedad mejor, una “como sería de desear”. Y lo que importa aquí no es solo la llamada educación formal, también están en juego otros saberes que tienen que ver con la mismísima autoconservación.

Igualmente, no puede dejar de notarse que no cree en que su poder sea absoluto, sino que al contrario, reconoce que no alcanza a todos y que por lo tanto hay que conformarse con que llegue al mayor número posible.

V. La autoconservación

Ahora, ¿cómo es que se da esa conexión entre conocimiento y autoconservación?

En primer lugar, se da por cuanto quien sabe, ha descubierto que toda amenaza a la autoconservación es externa. Eso ya lo vimos en relación a las riquezas, los honores y el apetito sexual.

En segundo lugar, y eso también lo vimos, porque la autoconservación depende de si dirigimos la vida bajo el signo de la política del riesgo mínimo. De lo que se trata es de evitar los malos encuentros con aquello que nos solicita, con ciertas cosas y ciertas personas.

Y esto es lo que hace de la autoconservación una tendencia y el esfuerzo del que sabe por mantener su vida, precisamente lo contrario de lo que sucede al hombre común.

El punto entonces es que por decir lo menos, el conocimiento retrasa la muerte, o si se prefiere, evita la muerte prematura. El esclavo de las riquezas, el que busca honores y también el que busca placer carnal, mueren antes pudiendo vivir más.

¿Pero eso significa que el que sabe es en algún sentido, inmortal? Si bien en la *Ética*⁸, la autoconservación aparece como duración y entendida como “continuación indefinida de la existencia”, no es igual en el TRE. En éste la autoconservación no es aún un concepto del todo claro. Lo que sí se puede leer allí es que el sabio puede vivir más y mejor que el hombre ordinario, pero no dice cuánto.

Tal vez Spinoza haya pensado a la autoconservación de un modo distinto al que la pensó en su *Ética*, o tal vez no. De cualquier manera no creo que se pueda encontrar allí una respuesta, ni tampoco creo en que eso sea lo relevante.

Notas

¹ Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, Trad. de Oscar Cohan de 1944, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2006.

² *Ibid.*, p. 44.

³ *Ibid.*, [8], p. 46.

⁴ *Ibid.*, [7], pp. 45-46.

⁵ *Ibid.*, [10], p. 47.

⁶ *Ibid.*, [42], p. 59.

⁷ *Ibid.*, [103], p. 90.

⁸ B., Spinoza, *Ética*, Parte Segunda, Definición V, traduc. de Vidal Peña, Editora Nacional de Madrid, 2004.

O conceito de indivíduo em Espinosa e suas consequências para a prática do psicólogo em instituições

*Luiz Renato Paquiela Givigi**

Como Psicólogo que atua no campo educacional, minha intenção aqui será a de tomar o espinosismo como ferramenta para pensar a problemática do conflito nas instituições escolares.

Sabe-se que o encargo histórico-social do psicólogo nestas instituições, ou seja, aquilo que lhe é tradicionalmente endereçado, se configura-se como um pedido cuja expectativa é a intervenção/solução daquelas situações onde as normas instituídas já não dão conta de responder adequadamente ao que se passa, situações estas reconhecidas como conflituosas e geradoras de contendas dos mais diversos matizes.

Temos constatado que a superação desse encargo social, qual seja o de solucionador de conflitos, ou de apagador de incêndios, como se costuma dizer, não tem sido tarefa fácil, haja vista que em nossa experiência percebemos que o simples fato de haver especialistas desta natureza no espaço escolar já é suficiente para incitar tendências à individualização¹ dos conflitos seja por um viés moralizante (por ser considerado um especialista do comportamento), seja por medidas medicalizantes e patologizantes (uma vez que é considerado também um técnico da saúde).

Mais recentemente, sobretudo a partir do final da década de 70 e início dos anos 80, uma série de críticas a este modelo de atuação passou a fazer parte da agenda de muitos psicólogos brasileiros interessados em se aproximar das questões coletivas envolvidas na marginalização de determinados grupos sociais. As práticas psicológicas tradicionais passaram então a ser acusadas de reforçar esse modelo individualizante e ortopédico a partir de concepções que simplificavam a problemática social, fazendo-as passar por questões pessoais (intra-psíquicas), mensuradas a partir de testes e diagnósticos psicológicos descolados do contexto político-social mais amplo.

Essa modulação das práticas psicológicas, inscrita no movimento maior de redemocratização do país, fez com que os determinantes sociais ganhassem lugar de destaque na reflexão dos psicólogos, colocando em cheque questões relativas ao que se denominava então de compromisso social da profissão. Esse debruçar-se sobre as questões políticas coincidiu ainda com o momento em que muitos psicólogos foram convocados a atuar junto ao chamado setor social via

instituições públicas, num contexto de retomada das funções sociais do Estado brasileiro.

É neste contexto que os fazeres psicológicos vão se aproximar dos saberes da história e das ciências sociais como forma de abarcar esta nova realidade, abandonando seus pressupostos de neutralidade e assumindo definitivamente o caráter político de suas práticas. Todavia, em que pese alguns avanços de tal deslocamento, o resultado deste movimento de autoquestionamento do fazer psicológico foi, em linhas gerais, uma reflexão predominantemente pautada pelo determinismo das condições histórico-sociais. Assim, a emergência do social como objeto de problematização e de crítica às vertentes individualizantes e científicas hegemônicas no campo da psicologia, que consideravam o social de modo a-histórico, espaço apaziguado de interação entre as pessoas, nesta outra vertente ganhará contornos históricos, econômicos e geográficos, referindo-se então às populações excluídas historicamente do jogo político e, portanto, menos abastadas, moradoras de lugares de conflito, carentes e repletos de problemas.

Esse modo de considerar o social - equivalente a classe econômica, grupos excluídos e localidade geográfica - além de amarrar os sujeitos em determinantes histórico-sociais que passaram a justificar sua apresentação problemática, trouxe como principal consequência, e paradoxalmente, uma individualização/patologização do próprio social, pois na consideração do "social", foi a potência normativa do coletivo que ficou obliterada, já que sinônimo de problemas e conflitos a serem tratados pelos mesmos especialistas, tornados agora especialistas também nas questões sociais.

O que temos notado é que a mudança do contexto da prática e a absorção dos referenciais históricos e sociais como meio de qualificar a atuação destes trabalhadores não trouxe consigo o desmonte dos referenciais que sustentavam as dicotomias entre indivíduo e coletividade, uma vez que o social, nesta vertente dita politizada, acabou servindo à confirmação da impotência dos sujeitos, justificando seu fracasso frente às exigências institucionais das quais passaram a ter acesso, como foi o caso da instituição escolar, doravante universalizada.

No que se refere aos profissionais de psicologia, um exemplo dessa não superação pode ser encontrada na atual contenda existente entre estes no que se refere aos modos de atuação nestas instituições, onde aqueles que fazem atendimento individual a crianças, familiares ou educadores são acusados de realizarem uma clínica individualizante ou menos potente, ao passo que aqueles que dizem considerar o contexto social mais amplo, que privilegiam modos de atendimento grupal e que visam pôr em xeque os poderes institucionais são apontados como capazes de realizar atendimentos mais virtuosos politicamente.

Ora, a dicotomia entre indivíduo e coletividade em Espinosa logo dá lugar a uma lógica da co-extensividade entre ambos quando este, em sua *Ética* II²,

define o indivíduo como uma composição de corpos e, ao mesmo tempo, define a coletividade inteira como um indivíduo³. Entre um único indivíduo, um grupo destes, uma instituição, um Estado ou a natureza inteira, há apenas uma diferença de grau de composição. Assim, dado um modo singular qualquer, já estamos diante de uma multiplicidade de corpos que comportam relações desde sempre coletivas e complexas. Como afirma Bove (2010, p 32)⁴, em Espinosa “a análise dos seres humanos e de seus delírios é paralela à análise dos corpos coletivos. Isso porque nós já somos indivíduos coletivos, constituídos por inúmeras partes.”

Esta definição do indivíduo em Espinosa vai aparecer após a Proposição 13 da *Ética* II, destinada a descrever a natureza das idéias da mente humana, bem como em que medida estas diferem das idéias relacionadas às coisas em geral, diferença esta que está diretamente relacionada ao grau crescente de composição dos corpos e, conseqüentemente, à capacidade de afetar e de ser afetado de um corpo existente em ato⁵. A superioridade das idéias que compõem um indivíduo tem a ver, portanto, com o grau de complexidade ou composição dos corpos que o formam. Como postula Espinosa nesta mesma sequência argumentativa:

Post. 1. O corpo humano compõe-se de muitos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é também altamente composto. **Post. 3.** Os indivíduos que compõem o corpo humano e, conseqüentemente, o próprio corpo humano, são afetados pelos corpos exteriores de muitas maneiras. **Post. 4.** O corpo humano tem necessidade, para conservar-se, de muitos outros corpos, pelos quais ele é como que continuamente regenerado.

É a partir destas postulações que o mesmo chega à conclusão, logo nas proposições seguintes (EII, P14 e 15), de que quanto mais composto for um indivíduo, maiores são as coisas que sua mente pode perceber⁶, ao mesmo tempo em que também pode ser maiores suas confusões, como já fora indicado no final do escólio da própria P13.

Ora, o pano de fundo desta lógica complexíssima de composição e arranjo entre os múltiplos indivíduos que compõem a natureza inteira obedece à lógica da produtividade do *conatus*, que como mostrou Bove (2010)⁷, é estratégia de afirmação e resistência contra tudo aquilo que diminui sua potência. Relações sempre interessadas de conflito, confronto e aliança que não se restringem ao plano das relações entre pessoas, mas também a cada indivíduo considerado particularmente, de modo que é sempre como um corpo composto e contraditório que os indivíduos se relacionam consigo mesmos e com os outros, formando suas instituições.

Essa composição do indivíduo por partes [...] forma um conjunto dotado de unidade porque todas as partes concorrem para um mesmo efeito. De tal maneira que se pode dizer que o indivíduo é uma ‘causalidade convergente’ [...] e pelo próprio fato de ser uma união de causalidade que visam a algo em comum, por isso mesmo o indivíduo é palco de contradições (Bove, 2010, p. 31).

Dizíamos que a noção de indivíduo em Espinosa constituía-se numa ferramenta para deslocarmos-nos de alguns problemas que consideramos mal formulados no âmbito das intervenções psicológicas relacionadas ao conflito em instituições, neste caso a instituição escolar. O primeiro deles diz respeito à contenda formulada pelos psicólogos em termos de indivíduo *versus* coletividade. Em Espinosa podemos dizer que toda intervenção se dá sempre no nível de uma coletividade política que se caracteriza por conflito, confronto e associação, sobretudo tendo em vista que tanto a potência como a resistência de um modo qualquer se dá numa relação agonística com os outros modos, que por sua vez, como modos da natureza inteira, comportam sempre uma multiplicidade. O indivíduo sozinho, como diz Espinosa no TP (cap II, 15)⁸, “consiste mais numa opinião que numa realidade”. Dessa forma, a problemática política da intervenção não pode ser pautada pelo número de pessoas envolvidas, mas sim pelo favorecimento de dispositivos capazes de acionar a multiplicidade que constitui seja coneuma pessoa em particular, seja um grupo destas, aumentando ou diminuindo sua capacidade de agir.

O segundo problema é que, diferente das concepções tradicionais que visam dar solução ao conflito pela via da redução ou da limitação da capacidade de agir dos envolvidos através de estratégias que vão da prescrição técnica de condutas e medicamentos até chegar ao uso da força policial, Espinosa, ao contrário disso, vai enxergar na intensificação do conflito e no aumento da ação dos indivíduos um operador de racionalidade capaz de induzir os homens à fortaleza de ânimo e à própria concórdia. Isso porque há em Espinosa um elogio da conflitualidade e da multiplicidade como garantia da liberdade e também como operador de racionalidade no campo político, prudência esta que se assenta perfeitamente ao princípio antropológico de “não desejar ser dominado por um semelhante” (Bove, 2014).⁹ Um exemplo da ênfase dada a tal pressuposto pode ser encontrado no TP, quando Espinosa evoca a história romana:

TP, IX, 14 Porque se é verdade que enquanto os romanos deliberam Sagunto perece, também é por outro lado verdade que, se forem poucos a decidir tudo de acordo apenas com o seu afeto, perece a liberdade e o bem comum. Os engenhos humanos são, com efeito, demasiado obtusos para que possam compreender tudo de imediato; mas consultando, ouvindo e discutindo, eles aguçam-se e, desde que tentem todos os meios, acabam por encontrar o que querem, que todos aprovam e em que ninguém havia pensado antes.

Como mostra Aurélio (2009)¹⁰, “O problema é que [quando]o governo de um só tende a privatizar a coisa pública e a monopolizar a decisão, procurando eliminar a diferença e a conflitualidade, que são inerentes ao político, e enveredando assim por uma violência crescente” (p.48). Como podemos concluir, em Espinosa é a eliminação do conflito que produz a violência como saída possível, uma vez que a paz e a concórdia são a continuação do direito de natureza. Ou, melhor dizendo, são outros modos de colocar em jogo o mesmo plano ontológico de aliança e conflito que caracteriza a relação entre os homens.

A terceira questão decorre desta última e diz respeito à confiança depositada na figura dos especialistas que, por qualidades pessoais ou técnicas, são colocados na situação de monopolizar a decisão, isto é, como capazes de dar conta da complexa relação entre os homens por uma suposta expertise. Quanto a este problema, e comentando a passagem do TP citada acima, Bove (2014, p. 232)¹¹ vai nos mostrar que Espinosa propõe uma série de medidas de “contra-poder” que visam barrar tal funcionamento, sendo uma delas a de não abrir mão dos princípios políticos em nome de pretextos técnicos, e isso sobretudo em situações de crise ou dificuldade, que é quando os homens, pelo medo, se deixam levar mais facilmente por imperativos de eficiência e rapidez, cedendo seus direitos e a solução de suas contendas às supostas virtudes salvadoras de alguns. “Solução das mais ilusórias e perigosas”, afirma o autor, já que a virtude salvadora e providencial se encontra em situação oposta ao que este denomina de construção da “confiança democrática”, que é quando a multidão busca em si mesma e em suas instituições as soluções adequadas, sem se deixar levar pelo medo da dificuldade presente.

A quarta questão diz respeito à consideração das questões coletivas em oposição à individualização das mesmas. Acionar a dimensão coletiva da existência não é necessariamente colocar os determinantes sociais em primeiro plano, mas sim acionar, como diz Espinosa a respeito do corpo social, o impensado, o que vale também para cada pessoa considerada em particular. No caso destes, e do mesmo modo, o monopólio ou a fixação da mente em apenas algumas ideias produz uma situação tal que a impede de considerar outras questões, reduzindo sua capacidade de experimentar ideias outras que restitua sua potência de agir¹². Se esta fixação estiver assentada em aspectos negativos dos determinantes sociais de um sujeito, como normalmente acontece como forma de justificar atos violentos nas escolas¹³, a situação é ainda pior, pois como afirma Espinosa, “quando a mente imagina sua impotência, por isso mesmo, ela se entristece” (EIV, P54).

Assim como o corpo político, o equilíbrio e a regulação desse indivíduo composto por infinitas partes pressupõe a ativação de seus múltiplos componentes, ou, como afirma Espinosa, de seu impensado. Como mostra Bove (2010)¹⁴, o aumento da potência de um copo individual ou coletivo tem relação

direta com este fenômeno de complexificação crescente do corpo, multiplicação esta que é correlata ao aumento da capacidade de um corpo afetar e ser afetado. E vale ressaltar que é apenas pela alegria ou pelo aumento da potência que podemos pensar melhor e criar instituições mais virtuosas, e não pela consideração de aspectos que limitam o agir e fecham o campo de análise e intervenção.

A última questão que queríamos levantar aqui é a da dicotomia indivíduo *versus* instituição, dado que é como problematizadores dos poderes institucionais que muitos psicólogos orientam suas intervenções no campo da conflitiva escolar. Como mostramos acima, numa lógica da co-extensividade ou da imanência, não seria tão simples conceber as instituições como poderes externos às relações de concordância e contrariedade que se dão entre os homens. Sendo ela mesma um indivíduo extremamente composto cuja lógica de funcionamento diz respeito também às regras afetivas de associação e conflito, as instituições podem comportar funcionamentos de alta ou de baixa potência, de limitação ou de expansão a depender dos agenciamentos de corpos que se dão em presença.

Assim, afirmando a indissociabilidade entre indivíduo e coletividade, Espinosa rompe também com a oposição simplista entre indivíduos *versus* uma instituição cuja função seria apenas a de estrangê-los. Por ser considerada como uma totalidade que obedece à lógica necessária de perseverança na existência, as instituições se constituem também como estratégias de aumento da potência do coletivo humano, e assim como os indivíduos considerados particularmente, comportam uma coerência interna de composições sempre parciais e provisórias, onde o conflito de interesses está em sua base, sendo ingênuo pensar uma instituição livre de conflitos e coações. Ademais, uma das grandes consequências do espinosismo é justamente o de não pensar os processos de liberação como ausência de estrangimento.

Como escreve Chauí (2014, p 98)¹⁵, o conceito de multidão como conatus coletivo ou como sujeito político que dá forma às instituições não supõe a presença da razão no espaço público, mas sim a conflitividade das paixões que, se por um lado são responsáveis pela instituição do próprio estado civil, garantindo inclusive sua estabilidade, constitui-se também na sua própria ameaça em termos de desequilíbrio de força, de dominação, violência e destruição. Ou seja, há uma complexidade e provisoriedade relativa às instituições que os próprios indivíduos criam cuja análise ultrapassa amplamente as finalidades binárias e definitivas normalmente atribuídas a estas.

Notas

* UFF-Brasil

¹ Individualização entendida neste contexto como a atribuição do conflito à pessoa do aluno ou de um outro agente da comunidade escolar em particular.

² Todas as menções a *Éticas* referem-se à edição: SPINOZA, B. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009

³ Definição após a P13 da EII. "Quando corpos quaisquer, de grandeza igual ou diferente, são forçados, por outros corpos, a se justaporem, ou se, numa outra hipótese, eles se movem, seja com o mesmo grau, seja com graus diferentes de velocidade, de maneira a transmitirem seu movimento uns aos outros segundo uma proporção definida, diremos que esses corpos estão unidos entre si, e que, juntos, compõem um só corpo ou indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos". EII, P13, Lema 7, Escólio. "Vemos, assim, em que proporção um indivíduo composto pode ser afetado de muitas maneiras, conservando, apesar disso, sua natureza. Até agora, entretanto, concebemos um indivíduo que se compõe tão-somente de corpos que se distinguem entre si apenas pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão, isto é, que se compõe de corpos mais simples. Se, agora, concebemos um outro indivíduo, composto de vários indivíduos de natureza diferente, veremos que também ele pode ser afetado de muitas outras maneiras, conservando, apesar disso, sua natureza [...] Se concebemos, além disso, um terceiro gênero de indivíduos, compostos de indivíduos do segundo gênero, veremos que também ele pode ser afetado de muitas outras maneiras, sem qualquer mudança de forma. E se continuamos assim, até o infinito, conceberemos facilmente que a natureza inteira é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro [...]".

⁴ BOVE, L. *Espinosa e a psicologia social: ensaios de ontologia política e antropogênese*. Belo Horizonte: Autêntica Editora/Nupsi-USP, 2010.

⁵ EII, P13, esc. "Portanto, tudo quanto dissemos da idéia do corpo humano deve necessariamente dizer-se da idéia de qualquer coisa. Entretanto, tampouco podemos negar que as idéias, tais como os próprios objetos, diferem entre si, e que uma idéia é superior a outra e contém mais realidade do que outra, à medida que o objeto de uma é superior ao objeto da outra e contém mais realidade que o objeto da outra. E, por isso, para determinar em quê a mente humana difere das outras e em quê lhes é superior, é necessário que conheçamos, como dissemos, a natureza de seu objeto, isto é, a natureza do corpo humano. Não posso, entretanto, explicar isso aqui, nem tal explicação é necessária para o que quero demonstrar. Digo, porém, que, em geral, quanto mais um corpo é capaz, em comparação com outros, de agir simultaneamente sobre um número maior de coisas, ou de padecer simultaneamente de um número maior de coisas, tanto mais sua mente é capaz, em comparação com outras, de perceber, simultaneamente, um número maior de coisas. E quanto mais as ações de um corpo dependem apenas dele próprio, e quanto menos outros corpos cooperam com ele no agir, tanto mais sua mente é capaz de compreender distintamente. É por esses critérios que podemos reconhecer a superioridade de uma mente sobre as outras, bem como compreender por que não temos de nosso corpo senão um conhecimento muito confuso, além de muitas outras coisas, as quais deduzirei, a seguir, do que acabo de expor [...]".

⁶ P14. "A mente humana é capaz de perceber muitas coisas, e é tanto mais capaz quanto maior for o número de maneiras pelas quais seu corpo pode ser arranjado". P15. "A idéia que constitui o ser formal da mente humana não é simples, mas composta de muitas idéias".

⁷ *Ibid.*

⁸ Todas as menções ao TP referem-se a edição: ESPINOSA, B. *Tratado Político*. Tradução Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.

⁹ Bove, L. "Da confiança Política: construir a Hilaritas Democrática", em *Spinoza e as Américas*. Vol. 2. Editora UECE. Rio de Janeiro (RJ)/Fortaleza(CE), 2014.

¹⁰ Introdução ao ESPINOSA, B. *Tratado Político*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.

¹¹ *Ibid.*

¹² EIV, P44, esc. "[...] Com efeito, os afetos pelos quais somos cotidianamente afligidos estão referidos, em geral, a uma parte do corpo que é mais afetada que as outras e, por isso, esses afetos são, em geral, excessivos, e ocupam a mente de tal maneira na consideração de um único objeto que ela não pode pensar em outros. E embora os homens estejam submetidos a muitos afetos, sendo, por isso, raro encontrar-se alguém que seja afligido, sempre, por um único e mesmo afeto, não faltam, entretanto, aqueles que permanecem obstinadamente fixados em um único e mesmo afeto. Vemos, pois, algumas vezes, homens afetados de tal maneira por um único objeto que, embora este não esteja presente, acreditam, entretanto, tê-lo diante de si. E quando isso acontece com um homem em estado de vigília, dizemos que ele delira ou que está louco, E não são considerados menos loucos, pois costumam provocar o riso, aqueles que ardem de amor e sonham, noite e dia, apenas com a amante ou a meretriz. Não se julga, em troca, que o avarento e o ambicioso, embora um não pense senão no lucro ou no dinheiro e o outro, na glória, etc., delirem, pois costumam ser importunos e são considerados dignos de ódio. Mas, na verdade, a avareza, a ambição e a luxúria são espécies de delírio, ainda que não sejam contadas entre as doenças".

¹³ Falta de estrutura familiar, moradia precária, baixa renda, ausência de estimulação precoce, má alimentação, violência doméstica, morador de área de risco, envolvido com o tráfico, vítima de preconceito, entre outros.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Chauí, M. "Os conflitos no seio da Multidão", em *Spinoza e as Américas*. Vol. 2. Editora UECE. Rio de Janeiro (RJ)/Fortaleza(CE), 2014.

La contribución de Spinoza a un debate actual: ¿hay una voluntad libre?

Miriam van Reijen

La razón para hablar sobre este tema es el reciente interés en y el debate concomitante sobre la existencia de una voluntad libre. En este cuadro los investigadores del cerebro están hablando sobre la moral, y se han hecho carga de temas como responsabilidad, culpa y penitencia. Y, al igual que antes los teólogos, ahora los científicos del cerebro tienen bastantes pretensiones con respecto a su poder. Un ejemplo de eso es una declaración de uno de ellos, que ha escrito: "el debate sobre la voluntad libre tiene siglos de antigüedad, pero ahora nosotros podemos resolverlo". Sin embargo, el principal obstáculo para la aceptación de los resultados de la investigación científica del cerebro, para el público en general, parece ser la creencia en el libre albedrío. Casi no se escuchan voces de filósofos en el debate, aunque precisamente filósofos tratan desde los viejos tiempos de este tema. Y difieren ya más de dos mil años de opinión sobre esta. No sólo ellos, pues como escribió Spinoza "... que todos juzgan de acuerdo con el estado de su cerebro acerca de las cosas" y "que la gente juzgan de acuerdo a la condición de sus cerebros y prefieren imaginar cosas en vez de comprender las"¹.

Pero, ¿contribuyen los científicos del cerebro ahora al comprender mejor este concepto del libre albedrío? Y que hacen los filósofos, que podrían contribuir a un análisis conceptual, a una aclaración de conceptos y revisar el carácter y la calidad de los argumentos utilizados. Y más, mirar críticamente a las conclusiones y las reivindicaciones que los científicos del cerebro sacan de sus observaciones. También podrían investigar en qué medida las teorías científicas son coherentes y consistentes. Desafortunadamente eso no sucede, y lo menos cuando se trata de las conclusiones y consecuencias para la vida diaria.

Contribución de Spinoza al debate actual

Entonces, Spinoza podría tener una contribución significativa al debate actual sobre el libre albedrío. Con la ayuda de Spinoza voy a ilustrar tres maneras en que el debate podría ser aclarado con su contribución filosófica:

1. Spinoza puede aportar claridad en la confusión de la terminología: las palabras y los conceptos.

2. Spinoza ha desarrollado argumentos más convincentes para la no-existencia del libre albedrío.

3. Spinoza muestra que no hay motivos para tener miedo para presupuestas consecuencias prácticas en la vida diaria privada o en la sociedad.

Comienzo con un ejemplo de una conclusión equivocada (en un libro específico, con el título, que lastima: *¡No hay libre albedrío!*) es que el hecho de que algo que ocurre inconscientemente no es resultado del libre albedrío (que todos aceptan), no sigue que una decisión conscientemente, sobre lo que uno estaba pensando, es una manifestación del libre albedrío². Conscientemente o inconscientemente, no tiene que ver nada con el hecho de si hay o no libre albedrío: porque una elección deliberada es tanto causada por algo así como un acto inconsciente, una re-acción o un reflejo. Este malentendido se debe a la suposición implícita de que consideraciones, argumentos, motivos, razones y similares no están determinados o causado por algún precedente. En el debate actual se niega casi por completa la distinción fundamental que Spinoza hace entre la libertad y el libre albedrío, por ejemplo en su Carta a Schuller. Spinoza llama a la libertad, la capacidad de hacer libremente, quiere decir, sin obstáculos, lo que uno no puede dejarse. Es una idea de libertad natural, científica y se manifiesta en todo, en Dios o en la naturaleza misma hasta en el modo más pequeña. En este sentido la libertad humana siempre es más o menos limitada. Pero eso no tiene que ver nada con el libre albedrío. Incluso si la manzana cae libremente, no hay voluntad libre o libre elección de caer. Pero el argumento filosófico más fuerte en contra del libre albedrío es este: el 'principio de la suficiente razón' que es, según Della Rocca, el núcleo del naturalismo y el racionalismo consistente y coherente de Spinoza. Penetra todos los aspectos y niveles de su filosofía. Spinoza utiliza este principio constante y este conduce a varios niveles a la negación del libre albedrío. La definición de Della Rocca es la siguiente: "El principio de que cada cosa o asunto tiene una explicación o que por cada cosa que existe hay una explicación de su existencia"³. La formulación más clara en Spinoza mismo (creo yo) es el siguiente: "Todas las cosas, lo que sea, debe tener una causa o motivo que puede ser identificado, ya sea por qué existe y por qué no existe"⁴. Para Spinoza, conocer a una cosa o a un evento, es lo mismo que conocer la causa de eso. Esta causa debe ser en la naturaleza de la cosa en sí misma o en otra cosa. "Todo lo que es, es en sí misma o en otra cosa." Y: "Lo que no puede ser concebido a través de todo lo demás debe ser concebido a través de sí mismo"⁵.

El principio de razón suficiente también significa que si hay una diferencia en algo, por ejemplo, si existe algo en los seres humanos de una manera diferente a las otras cosas u otros seres en la naturaleza, es necesario que haya una causa de esta diferencia, una explicación, aún todavía no conocida. Y si en algún lugar se encuentran leyes específicas, estas tienen que ser explicadas por ejemplo, por la forma en que se derivan de leyes generales. Si existe una relación, debe que ser explicada, y también por qué esta relación es así y no de otra manera. Y donde no hay una relación, también debe ser explicado esto. Spinoza no acepta la existencia de hechos inexplicables, estúpidos. Solamente hay cosas de las cuales no conocemos todavía las causas, pero no hay nada sin

causa. Por eso, nada es, en principio, imposible de conocer, por eso continuamos buscando la causa de todos los fenómenos que no conocemos todavía.

Este principio de la razón suficiente se encuentra en todas partes de la filosofía de Spinoza: en el conato, en el cuerpo y la mente humano, en las pasiones, en el comportamiento de las personas, en la potencia y en la impotencia de la razón, en el poder más o menos fuerte de otros modos y también en cómo la gente en el estado están inducidas para servir al interés público en vez de a su interés particular. El hecho de la experiencia de una brecha entre saber lo que es bueno y practicarlo, en sí mismo es completamente de acuerdo con el principio de la razón suficiente, y se puede comprender y explicar esta experiencia por este principio mismo. Pero claro, comprender y explicar todavía no elimina el hecho. ¡También para eso hay una razón suficiente! Es lástima que en este caso Della Rocca desconoció un argumento importante de Spinoza en contra del libre albedrío. ‘... Las personas todavía creen que son libres, porque en el caso de ciertas cosas que solamente desean ligeramente, pueden suprimir el deseo, porque es fácilmente a suprimir esto por el pensamiento en otra cosa, que uno se recuerda frecuente’⁶.

El uso del "principio de razón suficiente" en la negación de Spinoza de la libre voluntad. Es una experiencia especial para volver a leer las obras de Spinoza, solamente dedicando la atención a la cuestión del libre albedrío. Se da cuenta de cómo Spinoza en tres niveles interrelacionados, distintos, pero no separados, elabora el "principio de razón suficiente" en su negación del libre albedrío humano.

1) Lo más fundamental: el nivel de la sustancia. El nivel básico es el de la sustancia, dios o la naturaleza, en que todo funciona solamente de una manera. Esto es la premisa de *Ética I*, y esta suministra la argumentación filosófica, ontológica o metafísica contra la existencia del libre albedrío. La sustancia, dios o la naturaleza es la causa de todo, efectuándose en todo, por medios de las leyes naturales. "En el mundo de las cosas no hay nada contingente, pero todo se verá obligado por la necesidad de la naturaleza divina de existir y trabajar de alguna manera." Esta es la causalidad vertical: desde "arriba" hacia abajo, el determinismo o naturalismo de Spinoza. Toma nota: determinismo no es fatalismo. El concepto de "determinismo" se asocia a menudo con el fatalismo, y eso puede conducir a debates absurdos e inquietudes y problemas innecesarios. Determinismo significa que todo tiene una causa, y eso es el mismo principio de razón suficiente. Sin embargo, para nosotros la mayoría de las causas son desconocidas, entonces no es posible tener un conocimiento pleno y seguro del futuro, y por lo tanto, de saber algo antes, entonces las predicciones ciertas son imposibles. El fatalismo, sin embargo, significa que una persona asume que ya sabe qué va a suceder y por eso que tiene que adaptar su comportamiento para eso. ¿Pero para qué? Sin conocer todas las causas no es posible saber qué va suceder. El determinismo solamente significa que algo va pasar necesariamente,

pero todavía, por falta de conocimiento de todas las causas es imposible de predecir, por ejemplo, el tiempo o el desarrollo de una enfermedad. Entonces, aceptar el determinismo es una actitud humilde, al contrario de la del fatalismo que es una actitud de megalomanía humana, porque se cree que ya sabe con certeza lo que va a suceder, y esto presupone conocimiento de todas las causas.

2) Al nivel del hombre. El concepto del hombre de Spinoza sigue necesariamente de su concepción de la sustancia o de la naturaleza divina como hemos visto ya en la cita del prefacio de *Ética* III. El hombre es una de las muchas manifestaciones (modos) en el universo y no tiene un lugar especial en la naturaleza, como escribe Spinoza. La suposición del libre albedrío significa que las personas se consideran a sí mismas como excepcionales en el conjunto de la naturaleza. Además: a diferencia de Descartes, para Spinoza la capacidad para confirmar o negar algo voluntariamente –es algo completamente ficticio. Conocer algo y querer algo no es un mismo suceso. Conocer y querer se incluyen en el afirmar o negar mismo. "No se puede llamar a la voluntad causa libre, sino sólo una condición necesaria"⁷. La prueba es la siguiente: 'La voluntad es un cierto tipo de pensamiento, como el intelecto; y por lo tanto cualquier voluntad no puede existir, si no como efecto, causado a ser o no ser, y esta causa a su vez por otra, y así hasta el infinito'⁸. Spinoza explica también con en el principio de razón suficiente, la experiencia de la libre voluntad en el ser humana, aunque no existe en la realidad. "De hecho la gente son, como ya he dicho varias veces, si conscientes de sus acciones y deseos, pero no de las causas, por lo que se ven obligados a querer o hacer algo"⁹. Por eso, Spinoza llama a la creencia en el libre albedrío como un "refugio de la ignorancia", lo mismo que creer en milagros, en el azar o la suerte. A pesar de que la única verdadera causa es siempre la misma, el conato, se puede usar palabras diferentes para indicar su percepción del conato. Para Spinoza, los diferentes conceptos que utilizamos, como son: de deseo, intención o voluntad, solamente son tres nombres para la experiencia del mismo conato¹⁰. El uso de la palabra "voluntad" parece indicar una intención consiente, con propósito. Esa es sin duda la experiencia, pero eso no quiere decir que siempre, de hecho, sea manifestación del mismo conato. Toma nota: La unidad de la mente y el cuerpo no es un paralelismo. Esta palabra no proviene de Spinoza mismo y ya por eso me parece arriesgado de caracterizar así a su filosofía de la mente. Además, porque el concepto supone que hay dos cosas, o sucesos, que suceden paralelos. Spinoza, sin embargo, dice en varias ocasiones de forma explícita que sólo hay un suceso, que se puede describir, tanto en términos científicos (por ejemplo, el nivel de la azúcar en el cuerpo del diabético) como en términos psicológicos o de la percepción o sensación del sujeto (el cansancio, sentir sin energía del diabético); pero a pesar de las dos maneras de describir y hablar, solamente hay un suceso.

3) Al nivel del individuo concreto. El tercer nivel en el que Spinoza utiliza el principio de razón suficiente como un argumento decisivo contra la existencia

del libre albedrío, se acerca más a nosotros mismos. Es un argumento desde abajo, desde la causalidad horizontal, la determinación de unos modos a otros modos individuales.

Conclusión

Todo lo que pasa se debe a la ley divina o natural, y es co-producido por las influencias de otros modos y además por modos como órganos y células a dentro de un individuo mismo.

De todo esto solamente se puede sacar la conclusión de que no es posible que una persona pueda tener libre albedrío o libre elección. La refutación de las supuestas consecuencias prácticas de la no-existencia de un libre albedrío, se puede leer sobre todo en la correspondencia de Spinoza con Willem Van Blijenbergh, las ‘cartas del mal’¹¹. ¡Cómo si las consecuencias del existir o no planteadas en el debate actual fueran pruebas para la existencia del libre albedrío! Eso en sí mismo ya es una extraña forma de razonamiento o argumentación, que pone las cosas al revés, es decir, como por el impacto que podría tener algo, concluir si existe o no este ‘algo’. Además siguen siendo las mismas consecuencias solamente presupuestas, como las del amigo en la carta de Schuller y como las que fue confrontado Spinoza por Willem Van Blijenbergh en los cuatro letras que recibí de él. Pero las respuestas, explicaciones y argumentos de Spinoza por tan adecuados y suficientes que sean, por desgracia faltan casi totalmente en el debate actual.

Spinoza mismo también se veía confrontado con el miedo para los presupuestos efectos de la no existencia del libre albedrío, en su correspondencia con Van Blijenbergh. Van Blijenbergh se mostró un buen ejemplo del ladrón que cree que todos son de su condición, cuando respondió a Spinoza que sin libre albedrío y culpa no hay motivos para comportarse bien y social. Spinoza le contestó señalando que para la gente que no tiene un motivo interno para comportarse bien siempre existe la posibilidad de leyes, el corte de justicia, sanciones y medidas de un Estado fuerte. Porque los otros hombres, también sin libre albedrío, no pueden dejar de querer defenderse y protegerse. Esto, todavía en el siglo XXI también está olvidado en el debate actual con las neurociencias en Holanda. Y dudo si esto va a cambiar por el hecho que por fin, el año pasado, ha salido una traducción en el Holandés actual del Tratado polícode Spinoza¹².

Hay sin embargo una consecuencia práctica, concreta, positiva y de gran alcance del no creer en el libre albedrío: es la conclusión justificada de que sin libre albedrío no hay pecado, no hay responsabilidad moral, no hay culpa ni mérito. El presupuesto que está a la base y casi nunca se hace explícito y por eso no se examina críticamente, es que se necesita este presupuesto para castigar, condenar y para una intervención legal. Se olvidan de que la acción o el

comportamiento en sí sólo puede obligar a los demás o el gobierno para tomar medidas de prevención o sanción. Es justamente desde la perspectiva de Spinoza, que ve al hombre como parte de la naturaleza, posible y lógico. Y ya conocemos bien esta actitud, de actuar en contra de todo lo que nos amenaza o ataca. Ya podemos tomar medidas y defendernos, sin condena moral, cuando se trata de amenazas de la naturaleza que nos rodea. En Holanda construimos diques contra el aumento del agua, matamos los animales enfermos cuando son una amenaza para los seres humanos, por la gripe aviar, la rabia y la enfermedad de las vacas locas. Y también los hombres que plantean un riesgo físico, como por una enfermedad contagiosa, los ponemos en cuarentena, sin juicio moral. Para todo esto no hace falta el libre albedrío o el ser responsable, ni que "ellos mismos lo han elegido libremente". No necesitamos ese pretexto para tomar medidas en contra de comportamientos no deseados y nocivos. Siempre es posible hacer algo al respecto, simplemente porque no queremos sufrir daños, quiere decir, nos defendemos contra todo que se opone, con o sin libre albedrío, contra nuestro conato.

Finalmente, también hay una consecuencia positiva, que, sin embargo, de esporádica se escuchó en el debate en Holanda, aunque Spinoza mismo ya lo había planteado. El sostiene que la ilusión del libre albedrío conduce a más ira y al odio hacia las otras personas, mucho más que cuando la misma desgracia o daño sucede por intervención de la naturaleza no humana. Cuando se toma al hombre como igual parte de la naturaleza sin libre albedrío, la ira y el odio ya no son posibles, pero como ya he demostrado, tomar las medidas en contra, sí. Otra consecuencia positiva de no creer en el propio libre albedrío, es la imposibilidad de sentir culpa. Por lo tanto, la no aceptación de la libre voluntad forma una condición sustancial de la tranquilidad del alma y de la felicidad profunda y estable, a dónde Spinoza va a parar en la parte V de la *Ética*.

Notas

¹ Spinoza, *Ética* II, P40, esc.1

² Victor Lamme, *De vrije wil bestaat niet*. Amsterdam, Bert Bakker, 2010.

³ Michael Della Rocca, *Spinoza*, Routledge, 2008.

⁴ *Ética* I, p.XI, Demostración.

⁵ Spinoza, *Ética*, I, axioma I y II.

⁶ Carta 58.

⁷ *Ética* I, P20.

⁸ *Ética* I, P32, prueba.

⁹ *Ética* IV, prólogo.

¹⁰ *Ética* III, P9.

¹¹ *Las cartas del mal, correspondencia Spinoza Blijenbergh*. Comentario Gilles Deleuze. Natascha Dolkens y Florencio Noceti. Buenos Aires, Caja Negra, 2006.

¹² Benedictus de Spinoza, *Staatkundige verhandeling*. Vertaling door Karel D'Huyvetters. Amsterdam, Wereldbibliotheek, 2014.

Quinto Trayecto
Política y actualidad

Coyunturas críticas

Mariana de Gainza

I

La *filosofía* a veces muestra el vicio de dejarse orientar por esquemas abstractos, inmovibles frente a cualquier experiencia situada que permita poner en juego o cuestionar la consistencia de las lógicas conceptuales que elabora. Pero en otros casos, ella no sólo acepta la conmoción como condición interna de su propio movimiento, sino que se dirige además a pensar los cambios reales que afectan al mundo. No debe sorprendernos, entonces, el hecho de que a lo largo de los últimos años una cantidad de conocidos “nombres” de la filosofía contemporánea hayan comparecido en nuestra escena argentina y latinoamericana, mezclándose y contaminándose con las urgencias de la interpretación coyuntural (o con la necesidad de comprender el presente en función de ciertos deseos políticos de transformación en un sentido emancipatorio). De hecho, es como si en determinadas circunstancias se produjeran convergencias felices entre la *teoría* y la *fisonomía de una actualidad*, de manera que ciertas experiencias históricas parecen ser la “base real” que le da fuerza a alguna perspectiva filosófica preexistente. Así, el 2001 argentino pareció actualizar de manera elocuente la teoría spinozista de Negri sobre la multitud (en el rastro de un autonomismo que en América Latina había ganado preeminencia en los años '90 por el influjo de la rebelión zapatista); nuestra experiencia a partir de 2003 pareció confirmar la justeza teórica de los trabajos de Mouffe y Laclau, esto es, la pertinencia de una perspectiva agonista de la política y de una teoría del populismo, fundadas en una relectura de la teoría de la hegemonía de Gramsci. Y también: la última década latinoamericana, en general, se prestó a una reactualización de la teoría neo-althusseriana del Estado de Poulantzas, particularmente en el pensamiento sobre una democracia plebeya de García Linera.

En todos estos casos, hablamos de perspectivas *teóricas*, es decir, de configuraciones de pensamiento que se pautan según la temporalidad relativamente autónoma del “orden de las ideas” y que, sin embargo, han sido diversamente esgrimidas para tratar de aprehender algo del escurridizo “orden de las cosas”, en el esfuerzo por despejar el espacio para una pregunta por la práctica política requerida por el presente. Y es el propio choque entre la realidad y los textos el que explica que las teorías, en tanto siempre se reactualizan en condiciones de estricta ajenidad frente a la primera intuición que pudo haberlas suscitado (hecho al cual se refiere, esencialmente, el término

“descentramiento” que solemos reivindicar), se identifiquen con las mismas “deformaciones coherentes” que ellas *padecen*, o mejor, que ellas *son* (si concedemos que el “ser teórico” de esas teorías es, en definitiva, su propia “razón de existir”).

En momentos críticos como el actual notamos, asimismo, cierta función de *garantía ideológica* que llegan a asumir las teorías cuando ceden a un impulso –con el que siempre tienen que lidiar– que las empuja hacia una estabilización o cristalización estereotípica. Porque son justamente los momentos críticos aquellos en los que se percibe que ninguna concepción disponible resulta apta para expresar la verdad de una situación. Una coyuntura crítica, entonces, es también la que habilita una mirada retrospectiva relativamente melancólica, que contempla con cierta distancia las *certezas* que descansaron no sólo en las vivencias que señalaron como únicos a determinados sucesos históricos, sino también en ciertos modos de pensarlos (entre ellos, los modos filosóficos). Así, desde cierto porvenir –que en parte le pertenecía a un presente y en parte no le pertenecía– pudo comprobarse que las multitudes no sólo podían ser destituyentes en sentidos democráticos, sino también en sentidos anti-democráticos; o que la puesta en equivalencia de las demandas sociales podían articular frentes eficaces a la hora de luchar, ya no por la institución de derechos, sino por la restauración de privilegios; o que la fuerza de la representación reconquistada gracias a un reencuentro entre la palabra pública y los hechos políticos rápidamente se pierde o entra en una nueva metamorfosis; o que las líneas imaginarias que diseñan los mapas de un mundo dividido según diversas vitalidades políticas, apenas son trazadas, revelan que sólo son una frágil proyección en la que se lee el deseo de que esa línea, amenazada por la caducidad, realmente exista.

Y sin embargo, gracias a esos balances se recupera asimismo otra certeza que atañe a la necesidad de persistir en el esfuerzo conceptual, es decir, en aquello a lo que el término “teoría” alude. Pues es en virtud de tales balances que se recuerdan o se reaprenden otros sentidos que “se sabían”, pero que habían sucumbido a cierto énfasis *objetivo* y *afectivo* de la situación; o que las teorías contenían, pero sus usos ideológicos opacaban: que las multitudes son ambivalentes, que los populismos pueden ser de izquierda y también de derecha, que la representación no existe o sólo existe cuestionando sus propias credenciales, que el desencuentro entre las palabras y las cosas define el ser del lenguaje, que toda tentativa de descripción de un escenario a través de mapas o líneas de demarcación es inseparable de una apuesta.

II

En un espacio “intermedio” entre las urgencias de la intervención coyuntural y las sofisticadas aperturas teóricas ensayadas por la filosofía existe, decimos, ese

terreno que es a la vez teórico y político (o que es político sin dejar de ser teórico: esto es, que no abandona el concepto en favor de una batalla ideológica determinada) donde se juega la noción de “coyuntura”. Un concepto que fue teóricamente jerarquizado por Althusser, y para cuya comprensión se requiere no dejar de tener en cuenta que lo que efectivamente actúa al interior de la lectura althusseriana del marxismo es la filosofía de Spinoza. Un concepto que registra la tensión entre la absoluta complejidad del mundo contemporáneo (negativamente señalada por el hecho de que no existe hoy una teoría de la actual estructuración capitalista y los modos de su efectividad comparable a lo que fue la lectura de Marx para su momento histórico) y las simplificaciones ideológicas que organizan nuestra experiencia de tal modo que podamos retener y seleccionar algún sentido; en cuanto acepta la imposibilidad de renunciar a cierto ineludible esquematismo, a la vez que insiste en subordinar la espontaneidad de la mirada ideológica a la *inteligencia activa* de las circunstancias, es decir, a cierto peculiar trabajo conceptual que procura una comprensión estratégica de la actualidad.

La teoría de la coyuntura althusseriana reúne, entonces, la densidad conceptual que le otorgan los implícitos teóricos que la conforman: la peculiar simbiosis, superposición crítica o explicación recíproca de spinozismo, estructuralismo y marxismo. O dicho de otro modo: la forma propiamente spinoziana en que Althusser realiza una crítica al estructuralismo para actualizar el marxismo. La coyuntura, entonces, refiere al concepto o al análisis que puede elaborarse de la *forma específica que adopta la existencia actual de cierta totalidad social*, existencia compuesta de una diversidad de temporalidades desajustadas. “No existe historia en general, sino estructuras específicas de historicidad”, dice Althusser (sintonizando con la crítica a la filosofía de la historia que Lévi-Strauss popularizó en los debates de mitad del siglo pasado); estructuras diferenciadas de historicidad que, basadas en modos y relaciones de producción particulares (tal como sostiene el materialismo histórico), no son sino la *existencia* de formaciones sociales determinadas, esto es, la *existencia* (pensada con Spinoza) de cierta *esencia* o naturaleza singular, la de un “individuo histórico” que se define por la complejidad que le es propia. Esa complejidad es la que involucra al conjunto de las dimensiones de la vida social (culturales, políticas, ideológicas, jurídicas, estéticas) en su desencuentro constitutivo, cada una de ellas pautándose por tiempos y lógicas irreductibles y distinguiéndose fundamentalmente por sus diferentes eficacias (es decir, por la distinta capacidad de incidencia en la articulación global) en cada momento coyuntural.

En esta concepción, la insistencia spinozista en que es la *singularidad del caso* la que vale para un pensamiento crítico del presente motivado por la urgencia de la intervención asociada con determinados deseos de transformación, enmienda las tendencias que comprometen al estructuralismo

con un formalismo ahistórico y, de manera similar pero en sentido contrario, enmienda aquellas otras tendencias que pueden transformar al marxismo en un historicismo evolucionista. Cada coyuntura, entendida como el estado actual de una existencia, somete a cada pueblo a problemas, conflictos y dilemas que son siempre y cada vez distintos. Y sin embargo, tampoco se trata de sostener un coyunturalismo extremo que acabe redundando en una total dispersión de las situaciones (dada su heterogeneidad constitutiva). También es la filosofía spinozista que impregna la lectura althusseriana la que permite concebir el tiempo de los grandes panoramas históricos y sus largos ciclos, gracias a la tematización de las “invariantes repetitivas”¹ que constituyen el objeto de una perspectiva teórica en sentido estricto. Y que no sólo conectan la diversidad coyuntural a la “continuación indefinida de la existencia”, esto es, la *duración*, en la que consiste la perseverancia de cierta esencia en su complejidad constitutiva (que es la que singulariza a una sociedad determinada como individuo histórico); sino que también conectan dicha diversidad coyuntural a la duración conjunta de las distintas totalizaciones que puede considerar el análisis, y que tienen como límite al mundo (tendencialmente unificado, diríamos, por los ciclos del capitalismo global).

Ahora bien, ¿cómo se define la duración que constituye una actualidad determinada? ¿Cuáles son los conflictos y las contradicciones, los desajustes, los desencuentros y las articulaciones con los que determinada existencia se identifica? Es decir: *¿cómo se define una coyuntura?*

Recordemos las sugerentes palabras de Marx que cita Althusser en *Lire le Capital*, sugiriendo que indicaban la búsqueda marxiana de un concepto de causalidad estructural (que sólo resultaría esclarecido a través de un rodeo por la inmanencia spinoziana):

En todas las formas de sociedad, es una producción determinada y las relaciones que ella engendra las que asignan rango e importancia a todas las otras producciones y a las relaciones engendradas por aquellas. Es una iluminación [*Beleuchtung*] general donde están sumergidos todos los colores, y que modifica las tonalidades particulares. Es un éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que se destacan en él².

Estos ensayos metafóricos señalan hacia un concepto fundamental que pretende explicar de qué manera un modo de existencia actual se encuentra bajo el influjo de cierto sesgo (un cierto tono, una coloración) producido por las asimetrías específicas (asimetrías de eficacia) que definen su complejidad; o producido por aquella instancia social que opera efectos de totalización, o sea, que condiciona o contamina al conjunto de las actividades y a los conflictos internos que pautan su rítmica divergente y su coexistencia asincrónica. Una lectura política de la coyuntura, que mantiene como base tal aproximación

filosófica a la totalidad compleja, presta entonces atención a determinadas líneas de fuerza, a ciertas tensiones, a cierto matiz particular que pertenece a la propia situación, y que tiende a sobredeterminar y a unificar la experiencia global que se realiza dentro de sus amplias coordenadas. A la vez, la política futura que la lectura coyuntural persigue es aquella que se puede leer en precisos vacíos actuales como problemas, dilemas, disyuntivas y potencialidades, que prolongan obstáculos o aperturas del presente y que pueden transformarse en ocasión para una intervención.

III

La pretensión teórica de la noción de coyuntura es la que nos orienta no sólo en el sentido de considerar, sino también de deconstruir, las definiciones ideológicas de la actualidad, aquellas que se contraponen y disputan la conciencia pública en una escena en la que el factor mediático introduce un sesgo –que desacredita cualquier utopía de la comunicación transparente– con el que necesariamente debe contarse; y en virtud del cual, esas disputas que tratan efectivamente de *intervenir* en la definición de una coyuntura son estrictamente asimétricas. Podemos entonces decir que la fuerza *definicional* que detentan los monopolios mediáticos (su fuerza para condicionar la configuración misma de las coyunturas) constituye, entonces, “una iluminación general donde están sumergidos todos los colores, y que modifica las tonalidades particulares”. La sobredeterminación mediática de nuestra actualidad nos habla, entonces, de cierto aspecto particular de la realidad social cuya efectividad tiene fuerza totalizadora (o si preferimos decirlo con Adorno: fuerza totalitaria). Y nos dice, entonces, que necesariamente actuamos en un escenario no sólo nacional, sino global, *torcido*, irremediablemente *inclinado*, elocuentemente *sesgado*; pero nos dice también que restringirnos al lamento o a la denuncia de ese sesgo, hoy, es otra de las formas de nuestra impotencia. Entonces: con ese sesgo debemos contar, no hay escapatoria de la distorsión sistemática (*estamos en la ideología*); sólo bajo ese reconocimiento ha de proseguir la búsqueda de una “inteligencia activa de la circunstancias”, una tarea que es a la vez teórica y política (o que es política sin dejar de ser teórica, esto es, que no abandona el concepto en favor de una batalla ideológica determinada).

Por eso, la lectura de la coyuntura es indisociable de una teoría *crítica*: aquella que se esfuerza por registrar las tendencias a la cristalización que nunca dejan de asediarnos; y que decidimos seguir llamando *ideología* (un término que nombra esos complejos mecanismos de articulación de lo colectivo con lo psíquico-individual que trabajan cerrando u obturando caminos para el pensamiento). Crítica que es asimismo la que nos permite diferenciar los tiempos distintos que pautan las urgencias de la *intervención* práctica en la

coyuntura y la *lectura* más pausada que la política puede cada vez reaprender de la filosofía.

Ahora bien, en el otro polo de la *sobredeterminación* (simbólica, ideológica, mediática) de las circunstancias, el marxismo señalaba la “determinación en última instancia por la economía” (cuya hora solitaria –precisaba también Althusser– nunca llega). Esto quiere decir que la gravedad del momento latinoamericano actual (o lo peculiarmente crítico de esta coyuntura) no sólo se asocia con los efectos acumulados de una dinámica política abiertamente conflictiva (propia de aquellas situaciones nacionales en que el Estado ha sido reinstalado como parte fundamental en la lucha contra la desigualdad) sino también de la restricción externa que periódicamente asume primacía en nuestras economías no diversificadas y dependientes: un verdadero límite *estructural*. Con lo cual, hoy se ve gravemente amenazada aquella demarcación que señalaba que el poder financiero controlaba abiertamente un lado del mundo, y que la política en Latinoamérica conseguía mantener a raya su pretensión de recuperar el control pleno de los resortes de la vida social. En última instancia, entonces, es la incompatibilidad entre capitalismo y democracia la que aflora una vez más, conectándonos con ese movimiento cíclico y con esas periódicas reiteraciones que hacen que se viva con una sensación de *dejá vú* lo que, de manera completamente nueva, se repite, o lo que es lo mismo, aquello que nos ata al ritmo del mundo.

Y sin embargo, la recuperación de la crítica de la economía política no nos obliga a abandonar el terreno de las discursividades políticas, que –según escuchamos decir últimamente– habrían sido excesivamente privilegiadas en los últimos años. Hay que hacer todo al mismo tiempo, porque es eso lo que demanda la complejidad del momento actual. Las perspectivas filosóficas que hacen de la complejidad su objeto, justamente, no sólo son aquellas que requieren que nos situemos bajo esa cierta *perspectiva de eternidad* que pone en un primer plano lo que se repite en la historia (y, en ese sentido, pueden encontrar en la mayor singularidad de un caso concreto, algo de lo universal que en él se reitera o se anuncia), sino también las que pueden aceptar la coexistencia simultánea de una multiplicidad de énfasis distintos, que no sólo pertenecen a los modos de leer una realidad, sino a la propia objetividad de esa misma realidad.

Bajo esa cierta perspectiva de eternidad, entonces, que no se disocia de una capacidad para pensar lo que, parafraseando a Derrida, podríamos llamar la “coyunturalidad de la coyuntura”, ¿cuál es la duración que nos compromete? ¿Cómo se circunscriben los límites de un presente, y para qué confines valen? ¿Cuáles son los acontecimientos, las transformaciones que tienen la fuerza para discontinuar un trayecto o imprimir un giro decisivo en la configuración de las relaciones que constituyen nuestra existencia actual? ¿Una década fue la duración coyuntural que nos incumbió? ¿O un cambio, un movimiento, un giro

en su interior? ¿En qué encrucijadas precisas que se transitaron se sitúa este presente como su prolongación? ¿De qué manera tales líneas se abren o se prolongan en un futuro aún incierto?

Sugiero, para ir terminando, que el esfuerzo por instalar la idea de “un fin de ciclo” (desde unos dos años atrás, aproximadamente) fue, efectivamente, una intervención y una apuesta de definición coyuntural. Una apuesta que, movilizand o imágenes y nociones del orden de lo apocalíptico escatológico (como diría Derrida), cumplió un real papel político. Esta idea, sostenida por distintos personajes públicos y multiplicada por los medios de comunicación concentrados afirmó, esencialmente, algo que podría sintetizarse así: “se cumplió un ciclo, esta coyuntura contingente está finalizando; llegó la hora de retomar la ‘verdadera marcha de la historia’ y de ir nuevamente al encuentro del tiempo real del mundo real”. Y tal afirmación cumplió un papel apaciguador, en cuanto consiguió interpelar a aquellos que, demasiado “crispados”, desesperaban y promovían una destitución desprolija que podría acabar siendo contraproducente para las fuerzas restauradoras del neoliberalismo “a cielo abierto” en la región. De esta manera, la ideología del fin de ciclo tuvo un rol preciso: colaboró con un ajuste de temporalidades y afectividades necesario para el avance estratégico de la derecha.

Lo que demuestra nuestra situación actual es que nuestra respuesta a tales avances no puede ser solamente ideológica (“década ganada”, etc.), sino que demanda lo más difícil: sostener una capacidad de intervención coyuntural, en el sentido fuerte que aquí hemos tratado de reconstruir. Y acaso ahora sea la hora de recuperar cierta paciencia, que remite a algún tipo de “paz” necesaria para *pensar*, que pueda aliarse con el tiempo propio de la teoría en la lectura de lo que este momento político ha sido y ha hecho de nosotros. Pues en el porvenir que se abre para el pensamiento de una cantidad de irresoluciones se cifra también algo de la política futura que nos concierne: la de una duración particular que ciertamente no ha concluido.

Notas

¹ Son las palabras de Althusser en “La única tradición materialista”, donde leemos que “en la vida individual y social no hay más que singularidades (nominalismos) realmente singulares –pero universales puesto que esas singularidades están como atravesadas y como habitadas por invariantes repetitivas o por constantes (...). De este modo, de manera totalmente natural, Spinoza vuelve a encontrar en la historia singular del pueblo judío una *constante* que ha tematizado ‘en general’ en el Apéndice del Libro I a propósito de la religión en general, y sin embargo, al igual que sucede en Marx con la producción, no hay nunca en Spinoza religión en general. Constantes o invariantes genéricas, como se prefiera, que afloran en la existencia de los ‘casos’ singulares y que permiten su *tratamiento* (teórico o práctico, poco importa). Constantes o invariantes genéricas, y no ‘universales’, *constantes y no leyes* (...) cuya insistencia repetitiva permite identificar la forma de singularidad y, por tanto, su tratamiento” (Althusser, L. “La única tradición materialista”. *Revista Youkali*, 4, 132-154, 2007).

² Althusser, L. y Balibar, E. *Para leer El capital*. México/Buenos Aires: Siglo XXI, 2004, p. 203.

Spinoza y Schmitt: en torno a la forma y lo informe

Cecilia Abdo Ferez¹

El aparente menosprecio de Carl Schmitt respecto de la concepción política legible en Baruj Spinoza debiera leerse como una muestra más de las esquivas posturas del jurista de la “mirada de Jano”². En desmedro de las muchas citas a Spinoza, que son, sin embargo, a primera vista, de relativa relevancia, no sólo puede decirse que hay una intrincada lectura de Spinoza y del “spinozismo” en Schmitt, sino que esa lectura resulta un prisma privilegiado a través del cual medir la potencia y los límites de la crítica schmittiana al liberalismo y de la larga sombra que esa crítica echa sobre la política contemporánea.

Trataré de seguir el hilo de esta crítica -la de Schmitt a Spinoza y al liberalismo, que no son iguales- a través de la presencia del concepto de *forma política*. Este concepto es central para el jurista y su época y es respecto de él que Spinoza podría aparecer como el “enemigo providencial” de aquellas figuras a las que Schmitt provee el carácter de retardadoras de la corrupción moderna: del tipo de Estado y de Iglesia a los que les atribuye el rol de *katechon* frente a la tendencia irrefrenable al dominio técnico absoluto.

La posibilidad de intuir qué es lo que Schmitt ve de corrosivo en Spinoza -o la importancia del concepto de forma política- puede leerse en la persistencia de una lectura, presente ya en un escrito temprano -en *La Dictadura*, de 1921- y cuyo argumento se repite en el tardío *La revolución legal mundial*, de 1978. Son estos textos -leídos a trasluz de *Catolicismo romano y forma política*, de 1923, *Teoría de la constitución*, de 1928 y *El concepto de lo político*, de 1932- los que echan luz sobre el rol quizá demasiado central que Schmitt otorga a Spinoza en su libro de 1938, *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, en el que se tilda a Spinoza, como sabemos, de “primer filósofo judío liberal”, ese a partir del cual se abre la grieta que destruiría al Estado³. Que Spinoza aparezca como el conspirador frente a Hobbes, en 1938, no se repite siempre en la obra de Schmitt: muchas veces ambos están en paridad, como pilares de la “época heroica del racionalismo”. No obstante, es obvio que el jurista los valora de muy diferente manera. La doble lectura que tiene de Hobbes -como el precursor del liberalismo y, a la vez, su oponente- no se repite con Spinoza. Spinoza es, a pesar de toda doble lectura -que también la hay-, siempre un enemigo, un enemigo que, sin embargo, no puede identificarse sin más con el liberalismo y que resulta persistentemente seductor.

¿Cuál es esa lectura de Schmitt que se repite, más o menos explícitamente, en los textos tempranos y tardíos? La de Spinoza y el spinozismo (su herencia),

como destructores del concepto de forma política, más aún, de la posibilidad misma de esa forma, en la política moderna. Dice Schmitt en *La dictadura*, que Spinoza no puede ser -como había afirmado en *Romanticismo político*- sólo un racionalista y un mecanicista, porque la relación que establece entre *natura naturans* y *natura naturada* sería similar a la que establecería el abate Sieyès, entre poder constituyente de la nación y forma política. Y reitera la afirmación en *La revolución legal mundial*, agregando ahora el carácter perdido de la posibilidad de comprender qué significaba esa relación para la “teología política” de Spinoza: dice que la relación *natura naturans* y *natura naturada* es sólo análoga a la de poder constituyente y poder constituido, como la traduciría Sieyès, porque la teología política implícita en esta relación ya no sería comprensible para la ciencia jurídica contemporánea, que preferiría una jerga menos esotérica. Es que, a diferencia del poder constituyente del pueblo, la potencia de la multitud no se dejaría capturar en la forma de la soberanía y en la dialéctica institución/excepción. Coser el hilo de esta modificación paulatina del argumento (de ninguna manera claro), resulta importante para entender qué desconcierta a Schmitt de Spinoza y qué resulta de él, aún -o incluso, definitivamente- incomprendido e incomprensible.

Voy a reconstruir la centralidad de la presencia fantasmática del concepto de forma política en la lectura de Schmitt de Spinoza, a partir de dos registros: la interpretación del problema de los milagros en la diferencia entre Hobbes y Spinoza, en su texto de 1938, y la conformación del deseo de (des)obediencia, a partir de la importancia de la “libertad de filosofar”, que sería el arma con la que Spinoza, para Schmitt, habría sentado las bases para derrumbar al Leviatán. Mi hipótesis es que Schmitt apunta a reconstruir a Spinoza no sólo como el germen liberal radical (en una primera lectura, epidérmica), sino como alguien que puede hacer, a la vez, una crítica al liberalismo economicista y también a la forma de la soberanía moderna, a la que Schmitt erige como su opuesto -aunque las bases para esta crítica conjunta estén perdidas para el pensamiento jurídico contemporáneo, porque tomarse en serio esa posibilidad, significaría cuestionar que haya una relación de secuencia lógica entre tiempo excepcional de la soberanía y construcción de un orden jurídico (un cuestionamiento que obviamente Schmitt no estaría dispuesto a profundizar)-.

La contingencia del orden

Para entender la política moderna -y al liberalismo, como carcinoma suyo-, Schmitt concede importancia fundamental al supuesto “paso” del estado de naturaleza al estado de cultura, en el modelo contractualista del siglo XVII. Schmitt interpreta la puesta en escena de ese “paso” como la muestra más pregnante del impulso liberal a olvidar la tragedia del origen del orden político moderno, a neutralizar los conflictos, que se convertiría en su marca perenne: el

Estado aparecería para el liberalismo como la máquina neutral, técnica, puramente administrativa, bajo cuyo paraguas se habrían acallado los conflictos entre las concepciones sustanciales y excluyentes de bien de las religiones en pugna. Las diferencias radicales, esas que conllevan la posibilidad de matar o morir, se habrían quedado en el estado de la naturaleza: el estado civil, el político, el de cultura (en su sinonimia), sería para el liberalismo ese estado donde ninguna diferencia podría asumir la radicalidad propia de un conflicto sustancial.

Schmitt, como se sabe, invierte esta relación entre estado de naturaleza y estado político. Lo político sería análogo al estado de naturaleza, al estado en el que existe la posibilidad de un conflicto a muerte entre amigo y enemigo, ya no entre individuos competidores, sino entre identidades colectivas sustanciales. El origen del orden político remite a la decisión soberana, que instituye al orden político y es su sustento: es decir, el origen del Estado moderno no es para Schmitt deducible de otras agrupaciones sociales, ni es confundible con lo concreto de lo social ni con la sumatoria de voluntades individuales, sino que tiene su fundamento en un acto no-jurídico, la decisión, que posibilita a lo jurídico, como derivación suya. El Estado deriva de la contingencia de una decisión infundamentada, de la decisión soberana, que introduce una ruptura epistemológica. Esa decisión soberana, porque tiene autoridad, puede acallar los reclamos sobre lo “correcto” y lo “verdadero”, que esgrimían las creencias absolutas de las religiones y que las llevaban a la guerra total. No es que la decisión sepa cuál de los reclamos es verdadero o justo por sobre los otros, sino que decide que no tienen más legitimidad para esgrimirlo, porque sólo la autoridad hace a la verdad y no viceversa (*autoritas non veritas facit legem*). Como dirá Vatter:

Se sigue que el Estado puede ser neutral en asuntos de absoluta convicción en lo concerniente a qué es bueno o verdadero, y por tanto asegurar la paz y la seguridad, sólo a través de una decisión asociada con una instancia de autoridad, opuesta a la perspectiva epistémica privilegiada respecto a qué es correcto o verdadero. Lo que se decide no es la justicia o la verdad de las convicciones en conflicto, sino el hecho de que no tienen más derecho a elevar reclamos sobre su legitimidad⁴.

Es por esto que el decisionismo, que Schmitt reconoce paradigmáticamente en Hobbes, funda a la vez la posibilidad efectiva del liberalismo, es decir, funda al imperio de la ley en la forma maquínica del Estado, aún cuando el liberalismo pretenda olvidar esa dependencia y excluirla en pos de la inercia administrativa.

La decisión política soberana originaria es comparada por Schmitt con su remisión al estatuto de los milagros. Soberano es, para Schmitt, “aquel que decide sobre la excepción” y “la excepción en jurisprudencia es análoga al milagro en teología”⁵. Para Schmitt, que el soberano hobbesiano decida qué es y qué no es un milagro pone un coto a la concepción maquinal, mecanicista e

individualista del Estado, porque introduce una teoría de la representación: la persona del soberano, ese que decide qué es milagro y qué no es, atendiendo a su sola autoridad, aparece, por esa decisión paradigmática, como el representante de Dios en la tierra. Esa representación que remite hacia arriba, hacia una figura trascendente, esa representación personalizada de la autoridad de Dios por el soberano, es lo que da forma política (unitaria) al Estado moderno -en una analogía, otra vez, entre forma política y catolicismo-. La necesidad de este tipo de representación para la forma política moderna instaura un quiebre, otra vez, epistemológico con el liberalismo: si el liberalismo es, para Schmitt, aquella teoría que cree en la inteligibilidad total del orden y por tanto, en la imposibilidad del milagro, la persona del soberano de Hobbes es aquella que dice que entre la razón providencial divina y la razón humana hay un hiato irremediable y que sólo la autoridad cose -mal- ese quiebre, fusionando en el espacio público, razón y fe.

Spinoza opondría a este concepto de forma política, legible en Hobbes, esto es, a la doble cara del orden moderno compuesta simultáneamente por técnica legal-administrativa -un horizontalismo, que Schmitt identificaría con el liberalismo- y representación personalizada de tipo cristiana -un verticalismo, que construye el concepto de autoridad y de unidad política-, dos objeciones, que disuelven la estructura en cruz de esa teología política. En primer lugar, desmonta al milagro interponiendo a su creencia, a primera vista, inquietudes gnoseológicas; en segundo lugar, opone a la fusión entre razón pública y fe hobbesiana, el principio de la libertad de filosofar, que podría llamarse una libertad des-formadora del dictamen soberano sobre qué se debe creer en público. Al sostener estas dos objeciones, absolutamente imbricadas, Spinoza aparece, para Schmitt, como el primero que separa los dos ejes de la teología política moderna, y desata una pulsión informe, que culminaría, bajo el dominio del liberalismo, con la exclusión de la autoridad de cualquier representante que no sean los de los intereses corporativos en el parlamento -es decir, una pulsión informe en favor del imperio de una teoría del equivalente general, de la inmanencia absoluta, del rechazo a cualquier exceso significativo en la economía capitalista-⁶. Lo interesante de estas dos objeciones es que, no obstante toda la palabrería de Schmitt contra Spinoza, ellas le impiden colocarlo dentro de ese liberalismo que culminaría en la no-forma política de la economía capitalista. Porque Spinoza también invalida que el orden político remita, como última instancia, a la voluntad caprichosa del individuo contratante, que puede, como dirá Dotti, tanto contratar como reservarse la posibilidad de desatar una guerra civil⁷.

El tratamiento de los milagros por parte de Spinoza es leído en su literalidad por Schmitt. No es que Schmitt necesariamente comprenda o se interese por comprender que la concepción spinozista de Dios excluiría la posibilidad del milagro, entendiendo por milagro, para el sentido común,

aquello que contradiría una supuesta regularidad del mundo, sino que Schmitt se toma en serio la interposición spinozista de la libertad de filosofar, de cara al dictamen soberano en torno a qué es un milagro: deduce que de la posibilidad de cualquiera de refutar en público *qué* sería un milagro, se sigue la posibilidad de objetar *quién* decide sobre los milagros. Y si eso sucede, si cualquiera puede cuestionar “*quis judicabit*”, se resquebraja la persona representativa, que es el pilar de la soberanía y de la unidad de lo político. Si, como Schmitt cita del capítulo XX del *Tratado Teológico-Político*, no puede abandonarse la libertad de pensar y de comunicar públicamente acerca del milagro, por ser esta libertad un derecho natural, se invierte la relación de preeminencia de la razón pública sobre la razón privada, poniendo en jaque el *qué* y -lo que es más importante- el *quién* juzga, decisión de cuya resolución inobjetable depende la legitimidad de la representación personal soberana. Es decir, la libertad de filosofar es un principio que para Schmitt corroe la forma política hobbesiana, porque ataca lo único que ponía límites a la concepción maquinal e individualizante del Estado (también presentes en Hobbes): el *quién* juzga, que interponía frenos a la impersonalidad voraz del mecanismo liberal. Como dirá en *Catolicismo romano y forma política*:

Aquí es interesante destacar cómo la tendencia de lo económico hacia el Derecho privado significa una limitación de la conformación jurídica de las cosas. Se espera que la vida pública se rija por sí misma; debe estar dominada por la opinión pública de la gente, es decir, por gente privada; y la opinión pública debe estar dominada, a su vez, por una prensa asentada en la propiedad privada. Nada en este sistema es representativo, todo es cuestión privada. Considerada desde un punto de vista histórico, la «privatización» empieza en el ámbito de los fundamentos, en la religión. El primer derecho individual en el sentido del orden social burgués fue la libertad religiosa; en la evolución histórica de aquel catálogo de derechos a la libertad —libertad de creencia y conciencia, libertad de asociación y asamblea, libertad de prensa, libertad de comercio e industria— la libertad religiosa constituye el origen y el principio. Pero póngase donde se ponga lo religioso, muestra en todos los sitios su efecto absorbente, absolutizador, y cuando lo religioso es lo privado lo privado es también, consecuentemente a la inversa, sacralizado como algo religioso. Estas dos cosas no pueden separarse la una de la otra. De modo que la propiedad privada es sagrada precisamente porque es cosa privada⁸.

Pero lo que a primera vista aparece como una inversión del imperio de lo público sobre lo privado (o el desarrollo irrefrenable de la indelegable libertad de pensamiento y de comunicación, que enlaza la posición que asume Spinoza en el texto schmittiano de 1938 y la que asume el liberalismo, en éste), se demuestra como un ejemplo de la posición desconcertante que adopta Spinoza para Schmitt. Porque, como había dicho en *Romanticismo político*, lo que resulta extraño del racionalismo de Spinoza es que, lejos de la homogeneidad equivalencial del mecanicismo, se introduce una teoría de la individualidad, en este caso, colectiva. Es decir: Spinoza interpone la libertad de pensamiento y

comunicación, no para erigir un altar al subjetivismo privado ni a la inalienable esfera de la interioridad (que culminará en la sacralización de la libertad privada a la propiedad), sino para, a través de esa posición, o bien defender el desarrollo de una comunidad democrática, de un gobierno absoluto por referencia a sí mismo en tanto potencia, o bien para favorecer la emancipación de los judíos como sujeto colectivo, que no creían ni podían aceptar que “Jesús es el Cristo”, como diría el soberano de Hobbes, y que, por eso, no podían obligarse a una obediencia incondicional ni de ese dogma ni -en la lectura de Spinoza-, de los dogmas rabínicos. Por esta posición, Spinoza no es un simple deconstructor liberal de la forma política moderna, sino alguien que expone la posibilidad de una forma política cuya forma, precisamente, no aparece determinada *a priori*, sino que es efecto de una praxis colectiva no teleológica y no encapsulada en un tiempo excepcional, una praxis a la vez de afirmación y de resistencia. Esta praxis colectiva, este *imperium* o soberanía, no está reducida en su accionar al origen de la institución, sino que es concomitante con ella, sin identificarse con esa misma institución, a la que crea, recrea y puede deconstruir. Esa otra forma política exigía la posibilidad de ejercer el pensamiento y la discusión pública tanto sobre las cuestiones de fe como sobre las demás cuestiones y esa libertad corroía, indefectiblemente, la forma representativa personalizada adoptada por el Leviatán, sin adoptar por ello el criterio de la individualización privada de los criterios valorativos. Adoptar la ropa del liberalismo, en otras palabras, no hace de Spinoza un liberal, sino el enemigo de una teología política cristiano-liberal, que impedía la praxis emancipadora de un individuo colectivo, en ese momento, capaz de beneficiarse con el impulso de lo que después se denominaría liberalismo y capaz también de trascenderlo.

Pero ¿sería entonces Spinoza el representante de otra teología política, digamos, nacional al estilo Sieyès, judía y/o filo-rousseauiana, como parece sugerir lo que acabamos de decir? Si la teología política fuera, en la ambivalencia de sus acepciones en Schmitt, la aceptación autoritaria del contenido de una revelación o de una forma política determinada adaptable a ella, la respuesta obvia sería no. Pero si fuera un “método” para Schmitt, como parece sugerir Jianhong Chen, por el cual traza genealogías y analogías entre los conceptos políticos modernos y los teológicos, la respuesta podría ser que la teología política de Spinoza caería bajo el mote de estar perdida en su capacidad de ser comprensible para la cosmovisión liberal triunfante, como parecía decir en *La revolución legal mundial*⁹. Porque, a contrapelo de una primera lectura superficial acerca de cómo Spinoza niega la posibilidad de los milagros -esto es, que ocurriera algo que contradijera el supuesto orden regular del mundo-, a contrapelo de una lectura que sostuviera que, si se supiera qué ocurrió en realidad frente a lo que se cataloga de milagro, un buen observador científico podría dar cuenta de la ignorancia del percipiente, Spinoza no afirma la total

inteligibilidad posible de la naturaleza, sino que afirma su infinitud, su transformación constante y su eternidad. Por lo tanto, la razón de Spinoza no puede ni identificarse con una razón pública que determine con autoridad incontestable qué debe creerse, ni puede identificarse con el orden de lo real, salvo que ella sea el nombre bajo el cual caigan las muchas imaginaciones posibles -tantas como cuerpos imaginantes hay- y la ciencia intuitiva, que va más allá de la razón humana. Como Spinoza no puede fusionar fe y razón pública, ni razón como género de conocimiento con orden (infinito) de lo real, elimina la posibilidad de la ortodoxia: como dirá Coccia, la verdad se sustrae así de ser un objeto cognoscible y por tanto, se vuelve inaprensible para su fijación, tanto por parte de la teología, como de la teología política, como de cualquier filosofía pública con pretensiones de hegemonía¹⁰.

Si esto fuera así, Spinoza tendría dos caras: sería a la vez aquel que corroe la forma política de la cruz hobbesiana, por introducir el principio desinformador -el de la libertad de pensamiento y comunicación, que es una libertad/ derecho colectivo de la multitud, que destruiría el principio de autoridad representativa personalizada de la ortodoxia-; y sería también un crítico de lo que Schmitt postula como una de las acepciones del liberalismo: la creencia en la inteligibilidad total del orden del mundo, que daría luego lugar a la creencia (que Schmitt cataloga asimismo de religiosa) en el imperio neutral de la técnica, en desmedro de toda forma jurídica y política. La teología política spinozista (si es que hubiera una, como Schmitt cree), escaparía a la forma en cruz de la soberanía moderna, entendida en términos de la dialéctica institución/excepción, pero resultaría perdida, inafirmable como forma política alternativa. La política spinozista quedaría reducida a ser una afirmación de lo informe, un puro principio de negación del Uno de la persona soberana representativa y su proyección en la unidad de la sociedad y en el sometimiento de los díscolos librepensadores, un principio de deconstrucción a la vez de la modernidad del Estado en la versión hobbesiana (la de la cruz) y de la lógica del equivalente general, que es la no-forma del liberalismo economicista¹¹.

“Jesús es el Cristo”: la biografía (o la contraposición forma-vida)

Como señala Emanuele Coccia, es difícil ver en los Evangelios una forma jurídica o una forma política, antes que lo que evidentemente son (también): biografías, escritas por contemporáneos a una vida excepcional. El carácter esquivo de la biografía (y de la vida) a la forma, su detalle y su mutabilidad, hacen que para convertir esos textos en la fuente de una teología política, esto es, de una analogía posible entre conceptos jurídicos, políticos y teológicos, haya que imponerles una forma, antes que percibirla. Lo que hay, inmediatamente, es vida y relatos subjetivos de esa vida, plagada de parábolas, metáforas y detalles, y no forma conceptual, ni forma de la ley.

Ese dar forma teológico-política a la vida excepcional, singular y biografizada, inscribe al método de la teología política como un dispositivo orientado a relativizar el carácter irreplicable de esa vida, para poder volcarla en concepto. Esa operación misma es la que Hobbes hace cuando su soberano dicta “Jesús es el Cristo”: no sólo diluye las diferencias irreconciliables entre las distintas maneras de interpretar quién es Jesús, por parte de las diversas religiones en pugna, sino que también quita todo detalle de su vida para volverlo un lema de creencia pública, aceptable por todos los que sigan su puro nombre, soberanamente declarado. Declarar a Jesús el Cristo es, como pretende, performatear el deseo de obediencia de los creyentes/ciudadanos, darle forma, con-formarlo, moldearlo, en aras de la paz. El soberano no puede ser sólo la espada, sino también aquel que por sus declaraciones públicas busque intervenir en el imaginario colectivo, en su *conatus*, para conformar la plasticidad del deseo de obediencia, instaurando una creencia pública asimilable a la razón y extirpada de los detalles de lo singular y cotidiano. Si lo logra, en su carácter de representante soberano, será el performador de la creencia pública del pueblo y también el objeto de desconfianza de los que ven en esa imposición, una mentira. La posibilidad de pensar lo público en términos de verdad y mentira depende de esta persistencia de la forma teológico-política; o en otras palabras: la imposición de una ortodoxia por parte de un soberano acarreará la partición de la sociedad entre los que creen y los que no.

Adscribirle a Jesús un carácter profético, afirmar que es un avatar de los muchos profetas populares que hablan en singular y son reconocidos por un pueblo experiencialmente determinado -como parece hacer Spinoza-, excluye la posibilidad de que sea Cristo la figura que trace el continuo del legado de sus vicarios en la tierra; es decir, excluye la posibilidad de que sea Cristo aquel que sustente desde arriba la representación política personalizada moderna. El imperio de la multitud no funda su posibilidad de construir ni de deconstruir el orden en la trascendencia desde arriba, ni sitúa esa praxis en un origen y un tiempo excepcional, ni tiene prefijado de antemano qué forma política recrear (ésta, incluso, podría ser, de algún modo, representativa)¹². Lo raro es que ese ejercicio soberano tampoco tiene como criterio último a la voluntad del individuo aislado contratante, eje del intercambio utilitarista entre obediencia y seguridad, en los liberalismos: la imagen hobbesiana del soberano vicario de Dios y de los individuos como voluntades contratantes y posibles gérmenes de una guerra civil que destruya su mismo artificio, sería para Spinoza algo muy parecido a un encadenamiento liberal de sujetos equivalenciales, intercambiables entre sí, dada su problemática igualdad constitutiva. En el redirigir al Leviatán la crítica por liberal, en el invalidar que el derecho natural se identifique plenamente en su traducción jurídica, Spinoza, efectivamente, pone en tensión la forma política y jurídica moderna y se muestra, una vez más, inasible.

Notas

¹ IIGG-UBA-CONICET-UNA.E-mail: ceciliaabdo@conicet.gov.ar

Gracias a Ricardo Laleff Ilieff, Luciano Nosetto e Ignacio Mancini del CDI/IIGG por los comentarios y referencias bibliográficas.

² Galli, Carlo, *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Buenos Aires, FCE, 2011.

³ La recepción de Spinoza por Schmitt está entremezclada con el devenir del nazismo y sus leyes raciales. Schmitt demuestra un persistente interés en Spinoza y no siempre ese interés se configura en la oposición a Hobbes, sino en relativos acercamientos entre ambas posturas. Pero Spinoza le es siempre central. Sus fuentes -siguiendo a Heerich y Lauermann-, podrían ser pensadores célebres del círculo de la derecha alemana, como Jellinek, von Gierke, Stammler o Josef Kohler, como así también la lectura que hacen Meinecke, Tönnies, Heller o incluso Borkenau (éste último, desde el marxismo). En general, los motivos recurrentes de esa recepción eran la contraposición Spinoza/Hobbes y la identificación entre potencia y derecho (traducido en alemán como Macht/Recht). Como señala Roman Schnur en una carta a Lauermann, uno de los libros que se encontraron más leídos y subrayados, en la biblioteca de Schmitt, fue el texto que dedicara Leo Strauss a Spinoza, donde justamente la forma (en este caso, del argumento) es un eje del texto. Para Heerich y Lauermann, Schmitt “reconoce” su teología política en el *Tratado Teológico-Político* (TTP) de Spinoza (Heerich, Thomas y Lauermann, Manfred. “Der Gegensatz Hobbes-Spinoza bei Carl Schmitt (1938)”. En *Studia Spinozana* 7, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1991, pp.97-160. Aquí, p. 98). Al respecto, para una postura disímil, ver Walther, Manfred. “Carl Schmitt et Baruch Spinoza ou les aventures du concept du politique”. En: *Spinoza au XXIème siècle ...*, prés. par Oliver Bloch. Paris: Presses Universitaires de France, 1993 (Philosophie d’aujourd’hui), pp. 361-372.

⁴ Vatter, Miguel. “Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza: On the Relation between Political Theology and Liberalism”, en *The New Centennial Review*, 4 (3), 2004, pp. 161–214. Aquí, p. 184. Propia traducción.

⁵ Schmitt, Carl. *Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*. Buenos Aires, Struhart & Cía, 2005, p. 57.

⁶ Jorge Dotti dirá que también el liberalismo es representativo, pero su representación de tipo privada, no pública. Schmitt, en *Catolicismo romano y forma política*, tiende a negar la posibilidad de cualquier representación por parte del liberalismo, entendido menos, en ese texto, como parlamentarismo que como técnica, dispositivo individualizante. Dice Dotti: “La clave de la familiaridad epocal entre Hobbes y los doctrinarios liberales es que el poder estatal sólo puede ser legítimo cuando es representativo; pero la diferencia es que el liberalismo entiende por representación el expediente útil para limitar y controlar la acción soberana en nombre de los intereses individuales, legítimos independientemente de toda política, y que, como tales, conforman el criterio regulador y justificatorio o invalidante de la acción del Estado”. “Algunas consideraciones sobre la concepción hobbesiano-schmittiana de representación”, en Oscar Mauricio Donato R. y Pablo Elías Gonzales M. (comps.) *Memorias del Simposio Internacional “Carl Schmitt, Análisis crítico a su obra jurídica, política y filosófica”*. Bogotá, Universidad Libre, 2010, p. 5.

⁷ *Ibid*, p. 3.

⁸ Schmitt, Carl, *Catolicismo romano y forma política*. Madrid, Tecnos, 2011, pp. 35-36.

⁹ Jianhong Chen, “What Is Carl Schmitt’s Political Theology?”, en *Interpretation* [1] 33 (2), pp.153-175, 2006.

¹⁰ Coccia, Emanuele, “O mito da biografia ou sobre a impossibilidade da teologia política”, en *Outra travessia*, 14, Florianópolis, Universidad Federal de Santa Catarina, 2012, pp. 7-21.

¹¹ Liberalismo y economicismo no son lo mismo para Schmitt, como se aclara en *Catolicismo romano y forma política*. Es Bakunin quién aparece al final de ese libro como aquel que contrapone a Marx y Engels, creyentes a priori en la existencia de clases sociales, el principio y la potencia de lo informe, como aquella reunión de todos los desarrapados de una situación.

¹² Para Negri, Schmitt “reenvía” a Spinoza en su tratamiento del poder constituyente. Pero Negri invalidaría que del poder constituyente de la multitud, en tanto potencia, pudiera erigirse una protestas representativa (en eso, Schmitt coincidiría). Eso haría, a mi entender, que la “posibilidad abierta” de las formas políticas posibles que adoptara la multitud se viera restringida. *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Barcelona, Libertarias – Prodhufi, 1994.

Ódio de classe e retrocesso político-jurídico

Alexandre Pinto Mendes¹

Determinadas conjunturas são como os impactos de um abalo sísmico arrasador. Provocado por movimentos tectônicos, que deslocam as fundações de nossas certezas solidificadas sobre o curso dos acontecimentos, estes sismos parecem desfazer o horizonte do futuro de que nos valemos para fixar coordenadas de nosso pensamento e ação presentes. Penso que é o caso do Brasil, hoje. Apesar das divergências interpretativas e das disputas de sentido características da construção das narrativas históricas, arrisco nesta ponencia atribuir às jornadas de junho de 2013 o epicentro deste abalo. Estou certo de que esta atribuição não se dá menos no campo da factualidade do que no imaginário político, mas considero fundamental estabelecer a conexão entre os acontecimentos de 2013, as eleições presidenciais e a situação atual de ameaça de ruptura da constitucionalidade, para tentar entender o novo momento político do país, que combina a explosão de manifestações autoritárias e reacionárias nas relações cotidianas e um acirramento do conflito macropolítico característicos de situações de viradas históricas.

Como nos grandes eventos geológicos, outros tremores podem suceder a qualquer momento. Estamos diante da possibilidade de um abalo ainda maior, cuja destruição ainda não podemos inteiramente antecipar. Podemos estar, no entanto, melhor preparados. Os últimos acontecimentos reforçam a urgência em fixar algumas das coordenadas a partir das quais será preciso pensar as experiências ainda muito frágeis de política emancipatória realizadas depois da redemocratização no Brasil. Ao mesmo tempo, ao sermos determinados a enfrentar a exposição de tais fragilidades, abre-se a oportunidade da recomposição de forças a partir das quais será possível pensar e fazer o que deixou ser feito para aprofundar estas experiências e multiplicar seus efeitos. Os estudantes de São Paulo², lutando contra o desmonte da educação pública naquele estado nas últimas semanas, introduziram um novo fôlego para os que se sentiam de algum modo impotentes diante da violência com que certas conquistas decisivas e ainda por consolidar, como a da educação pública gratuita ainda em vias de universalização, pareciam poder ser revertidas pela caneta de um burocrata e pela brutalidade da polícia militar.

A comunicação que propomos este ano ao Colóquio Internacional Spinoza foi pensada como um primeiro esforço de elaboração sobre o problema do retrocesso político-jurídico, que avaliamos estar em íntima conexão com a mencionada explosão de um modo de socialização autoritário. Quando falamos de retrocesso político-jurídico, estamos considerando as instituições da Constituição de 1988, hoje ameaçadas de uma “crise final”³, já que as forças

políticas da classe dominante parecem apostar na sua destruição completa. Antes de seguir, porém, é preciso observar que não adotamos o mesmo sentido de retrocesso a que os juristas normalmente se referem. A categoria do retrocesso, e mais especificamente, da proibição do retrocesso, foi utilizada pelo Tribunal Federal Constitucional da Alemanha para julgar casos que envolviam a retirada de direitos sociais já garantidos aos cidadãos por uma política conjuntural⁴. Entendemos que não há muito que os juristas possam fazer, por si próprios, para “proibir o retrocesso” a partir de um imperativo categórico jurídico qualquer.

Tomamos aqui a constituição não como norma que determina as relações políticas reais de maneira transcendente, mas como marco simbólico da resistência popular no final da década de 1980 no Brasil, e como elemento decisivo no imaginário das lutas sociais e políticas que se estendem até o presente. O problema é, portanto, entender as relações de força que sustentam certo nível de institucionalidade dos direitos, e como, no presente parece haver uma redefinição destas relações a tal ponto que torna-se efetivamente possível romper com a continuidade das instituições de 1988, que representam acúmulos de forças históricas dos setores populares brasileiros, e que estão expressos principalmente nas instituições políticas democráticas como o voto popular direto e nos direitos sociais. Certamente, não há como fazer uma leitura ingênua e supor que o texto constitucional não seja, a um só tempo, reivindicado pelos setores reacionários, a exemplo do que vemos no processo de impeachment. Setores que, ademais, atuaram para que o processo de redemocratização e participação popular na constituinte fossem derrotadas. E que seguiram tentando desmontar as resistências populares como agentes das políticas neoliberais desde os anos 1990. Mas a conjuntura parece ser a de um limiar de interrupção da produção dos efeitos de lutas passadas que o texto ainda suporta, que ainda lhe dão sentido e de algum modo projeta possibilidades de ação futura. Falar em retrocesso é, antes de mais nada, reconhecer a inevitável projeção imaginativa da necessidade na relação passado-presente da qual podemos extrair consequências úteis para redução da contingência do futuro.

Se estamos falando da imaginação, ninguém menos que Espinosa poderia nos auxiliar a pensá-lo. O *Tratado Teológico-Político* foi escrito enquanto a República holandesa enfrentava uma crise de graves proporções, na qual a liberdade, ainda fragilmente instituída, ameaçava sucumbir à força da superstição e do ódio, alimentados pelas diversas forças sociais em conflito pelo poder político, especialmente as que desejavam a subsunção da política ao poder teológico-político. O filósofo, então, dedica-se a compreender as causas da superstição, a conversão da religião em ideologia e, com isso, a sua eficácia não só para conter a multidão, mas para fazê-la adorar os reis como se fossem deuses e derramar seu próprio sangue por sua servidão. De onde decorre a

necessidade de reformar a imaginação humana. Reforma da imaginação, com efeito, e não do intelecto, já que “é necessária uma potência de ânimo singular para aceitar cada um segundo sua respectiva maneira de ser e para evitar imitar os seus afetos”⁵, o que talvez o leitor filósofo, destinatário do Tratado, possa entender imediatamente.

O *Tratado Político*, por sua vez, pode ser lido como um esforço de pensar a partir da derrota, a restauração orangista. A pergunta agora se desloca para o interior das instituições políticas, mas jamais se aparta da experiência imaginativa para compreender como é possível aproximar-se do imperium absoluto ou democrático, como única maneira de produzir os efeitos necessários à conservação das instituições monárquicas e aristocráticas. Trata-se, nas formas de governo examinadas, de estabelecer, tanto quanto possível, as condições para um equilíbrio interno de potências necessário ao desenvolvimento do esforço comum de perseverar na existência em circunstâncias que o desfavorecem ou dificultam. Pois quando a soberania não pertence mais a todos em comum, isto é, quando a potência de uma parte do corpo político predomina sobre as demais, prevalece a tendência a dispô-las de tal maneira que passem a servir a sua utilidade particular e não mais à utilidade comum. Apenas pela afirmação de potências capazes de contra-arrestar esta tendência pode evitar a catástrofe. Deve ser possível produzir afetos comuns⁶ pelos quais seja possível defender a liberdade, enquanto as instituições políticas tendem a não expressar senão os afetos daqueles que detêm o poder, estando a multidão de fato sob o direito alheio e não sob um decreto comum.

Espinosa pensou, pois, com agudez e precisão a crise política da república. Pensar nossa própria crise e a iminência da ruptura institucional com e a partir de Espinosa é, neste sentido, não apenas poder reconhecer a identidade entre direito e potência, mas compreender o trabalho da imaginação na afirmação e no exercício dos direitos. Mas também, e este é o ponto aqui, a manifestação de um sentimento antipolítico de rejeição das instituições e de afirmação das hierarquias sociais e do autoritarismo político. Se é na e pela imaginação que se cria um sentido para a experiência do exercício da potência comum, ou o que é o mesmo, dos direitos comuns, não se pode negar a presença e intensidade de outros conjuntos de sentido que negam este exercício e reforçam o que Marilena Chauí chamava, com sua precisão característica, de constituição autoritária da sociedade. O retrocesso, então, precisa ser qualificado: não é uma volta ao passado, mas sim a recuperação de vigor de um conjunto de ideias, representações, imagens, discursos e afetos que, já fazendo parte da memória e do hábito coletivo de um passado autoritário, deixam hoje a roupagem modernizante neoliberal para se mostrarem em sua brutalidade.

Relacionar este processo de maneira tão intensa com as jornadas de junho pode nos levar à negação dos efeitos políticos positivos, muitos até hoje incompreendidos, das manifestações de 2013. Uma leitura unilateral pode, por

exemplo, ignorar o papel desmobilizador da brutal repressão policial-militar consentida pelos governantes da União e dos estados na desarticulação dos setores progressistas que foram às ruas. Mas fazemos esta conexão justamente porque entendemos ser preciso encontrar a necessidade das causas que produzem este cenário histórico em que a contingência parece prevalecer. Uma interpretação desta relação a partir e no interior da imaginação política da multidão não pode deixar de considerar o papel da indignação como afeto que, a partir de Junho, permitiu suscitar o ódio como móbil comum da ação política e instaurar um circuito de afetivo passivo entre a indignação, o ódio e o medo. Em outros termos, sem fazer uma afirmação generalizante que negue a utilidade da indignação como fator mobilizador e unificador⁷, nos parece difícil negar que a partir deste mesmo afeto se abre a possibilidade de que velhas imagens e afetos da política brasileira⁸ sejam trazidos ao primeiro plano com um intensidade renovada. Imagens e afetos como as do moralismo anti-corrupção, do amor Pátria acima dos conflitos políticos, do medo que faz desejar uma solução providencial para estes mesmos conflitos, da indiferença e mesmo ódio em relação à política e aos políticos, do ódio de classe que permite a um segmento da classe média.

Todos estes afetos e imagens, sistematicamente reforçados e repetidos pelos meios de comunicação de massa a partir de 2013, aproveitando-se do difuso sentimento de negação das instituições políticas, criam as condições para que aquilo que é politicamente interessante na indignação converta-se no contrário da própria política. Esta indignação, que se dirige confusamente e abstratamente para o Partido dos Trabalhadores como sua causa, faz reemergir o ódio de classe que sempre acompanhou a história deste partido e, a partir disto, derivar o desejo de eliminação das divisões e conflitos políticos, abrindo o caminho para a sustentação de uma solução providencial-autoritária destes conflitos e para reafirmação das hierarquias. Espinosa nos fala deste afeto na proposição 46 da terceira parte da *Ética*:

Se alguém tiver sido afetado de alegria ou tristeza por algo de uma classe ou nação diferente da sua, conjuntamente a ideia disso, sob o nome universal dessa classe ou nação como causa, ele amará ou odiará todos os de mesma classe ou nação.

Tendo Espinosa, a esta altura do texto da *Ética*, já demonstrado uma teoria da transferência ou da comunicação dos afetos a partir da noção imaginativa de semelhança, a partir da qual ocorrem, como diz Matheron, derivações dos afetos por associação e por identificação, introduz-se aqui a experiência imaginativa e afetiva das divisões de classe e das divisões nacionais. Aparentemente desnecessária por sua demonstração ser patente pela Proposição 16 da mesma parte terceira, como nos diz Espinosa, a Proposição 46 marca a necessidade de enfatizar os efeitos das transferências afetivas na presença de certas imagens

(aqui referidas como *nomine universali*) que são características da política para mostrar um caso extremo, porém não menos real e frequente, do mecanismo mimético, em que a ideia de apenas um indivíduo que amamos ou odiamos, associada a ideia de seu grupo social e nacional como causadores afetos, pode levar ao amor ou ódio por todos os indivíduos que imaginamos fazer parte destes mesmos grupos. Há, pois, a extensão ao limite dos efeitos das relações imaginativas de semelhança, cuja demonstração específica embora desnecessária, ainda precisa ser enunciada como uma espécie de axioma da vida social e política. Como nos diz Pierre Macherey, em seu comentário da proposição:

Percebemos rapidamente as consequências desta transmissão automática dos afetos para a vida social, e os antagonismos dos quais ela é a fonte. Não amar os negros, não amar os velhos, não amar os pobres, não amar os Alemães etc., todas estas atitudes se reduzem a pulsões miméticas, fundadas sobre associações de afetos não controladas, elas mesmas enxertadas sobre estereótipos imaginários: 'os negros', 'os velhos', 'os pobres', 'os Alemães', etc ⁹.

O comentário em questão enfatiza o caráter não controlado, ocasional e mesmo alucinatório destas associações, tanto em relação ao objeto quanto em relação a nós mesmos, invocando o conteúdo da proposição 16 que intervém na demonstração. Macherey sublinha, contudo, que este mecanismo assenta em última análise na memória, que ordena as relações entre as afecções do corpo e entre as ideias dessas afecções segundo a intensidade com que nos aconteceram, ordenação esta que conhecemos de maneira extremamente inadequada. O que está em jogo aqui é mostrar que não há nada de intrínseco nestas ideias que possa ser dito causa eficiente de tais associações, a não ser a própria série ou encadeamento de imagens que, certamente, varia de indivíduo para indivíduo e só pode ser referido à constituição das imaginações singulares. Mas não se pode descartar que tais encadeamentos, por constituírem um fundamento importante da socialidade, tornando possível definir as alianças e afinidades pela afirmação de uma ideia abstrata dos “outros”, em comparação aos quais nós nos reunimos como aqueles que são nossos semelhantes, sejam também o objeto da elaboração política deliberada, a partir da construção de estereótipos úteis à mobilização e à ação. Razão pela qual, a meu ver, se justifica a introdução da expressão *sub nomine universali*, ao invés de *notiones universales* como aparece no escólio da proposição 40 da segunda parte da *Ética*, para identificar uma atividade mental de subsunção de indivíduos singulares a estas ideias que são muito gerais e confusas, mas que são de uso corrente – e diria também necessário – na política. Parafraseando o comentário de Matheron sobre a mesma proposição, “do mesmo modo que os seres naturais se organizavam numa hierarquia cosmológica, em gêneros e espécies, igualmente, os homens positiva ou negativamente valorizados se organizam em uma hierarquia

social”¹⁰.

É exatamente este o caso se considerarmos o ódio de classe tal como ele hoje parece explodir na sociedade brasileira. Análise que poderíamos estender podemos a diferentes manifestações de ódio racial, religioso, de gênero, etc. Ele é extremamente útil, de um lado, para que os avanços sociais dos últimos anos possam ser interpretados como avanços de uma classe, e mesmo como privilégios, mas não como conquista comum. De outro, permitindo enfatizar os frágeis avanços reais dos setores populares em comparação com os outros setores da sociedade brasileira, assinala um limite para a continuidade do processo e reforça hierarquias sociais que ele tende a desarranjar. Neste sentido, é decisiva a operação pela mídia e pelo judiciário, de identificar o PT como causa da indignação comum, ao mesmo tempo associando o ódio e o desejo de vingança à memória coletiva de ódio contra Partido dos Trabalhadores e sua origem na classe trabalhadora, de maneira que todo e qualquer avanço que possa beneficiar setores populares não passa de uma estratégia para que o próprio partido se beneficie. Um terreno propício para explosão do ódio de classe e para sustentação popular de saídas autoritárias para a disputa pelo poder político.

Esta operação empresarial-midiática nada mais é do que uma sistemática subsunção de indivíduos e acontecimentos a designações e noções genéricas – a corrupção, por exemplo – que não explicam absolutamente nada, mas que produzem efeitos de sentido para a imaginação comum, organizando e dirigindo a compreensão da política e mobilizando a sociedade a voltar-se contra si mesma, criando a expectativa da solução providencial que vem do alto e de fora do próprio corpo político. A partir daí, o significado mesmo das instituições democráticas e dos direitos que ainda estão na Constituição de 1988 torna-se manipulável e utilizável pelas estratégias reacionárias. Não sem razão, na tentativa de golpe de Estado em curso, argumentos jurídicos cuja abstração tecnocrática é patente e não resiste a qualquer exame crítico, precisam ser colocados em primeiro plano: do que se trata é preparar o terreno para a ruptura institucional, e com isso também permitir que as conquistas históricas dos setores populares sejam finalmente extirpadas da memória e da vida dos setores popular. Deste modo, o golpe poderá ser legal se o conjunto de forças políticas que o sustenta se apropriar daquilo que, na constituição, dá sentido as lutas por direitos e democracia desde a década de 1980.

Notas

¹ Professor do Departamento de Ciências Jurídicas da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – campus Seropédica.

² Refiro-me ao movimento de ocupação de escolas realizado pelos estudantes secundaristas de São Paulo a partir de setembro de 2015, contra o plano de “reorganização” educacional do governo estadual de Geraldo Alckmin (PSDB). Tal plano, de caráter nitidamente neoliberal, previa, entre outras medidas, o fechamento de unidades escolares e a diminuição do número de classes.

³ Falamos em crise final justamente porque, desde que a constituição foi promulgada, suas instituições vem sendo reformadas para permitir a implementação da agenda política e econômica neoliberal. Deste modo, a realidade constitucional brasileira das últimas duas décadas tem sido a de uma crise gerada, entre outros fatores, pela contradição entre os anseios populares expressos no texto da Constituição e as iniciativas conservadoras da elite brasileira para inviabilizar a sua realização.

⁴ Sobre a jurisprudência do Tribunal Constitucional alemão a este respeito, indicamos a leitura de QUEIROZ, Cristina. *O princípio da não reversibilidade dos direitos fundamentais sociais*. Coimbra: Coimbra Editora, 2006.

⁵ SPINOZA. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007. Parte IV, Apêndice, Capítulo 13.

⁶ ESPINOSA. *Tratado Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2009. Capítulo VI, § 1.

⁷ Sobre este ponto, remetemos ao texto de Alexandre Matheron intitulado “L'indignation et le conatus de l'État spinoziste” publicado pela primeira vez na coletânea organizada por M. Revault d'Allones e H. Rizk *Spinoza: puissance et ontologie*. Paris, Kimé, 1994.

⁸ Com isso, queremos também nos afastar de uma leitura que vê a explosão destas manifestações autoritárias como “onda conservadora”. Não se trata de algo novo na política brasileira e não pode ser considerado como uma “onda”, pois é no “oceano” do reacionarismo que a democracia pós-88 vem a se instalar. É preciso discutir com profundidade este ponto, uma vez que nos parece evidente que os governos do Partido dos Trabalhadores, embora representassem as expectativas democráticas da população, não enfrentaram os fundamentos ideológicos autoritários de nossas instituições e práticas políticas. A postura de defender a ação policial militar em junho de 2013 contra os “vândalos” é um exemplo suficiente disto.

⁹ MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'Ethique de Spinoza – Troisième partie: La vie affective*. Paris: PUF, 1994. p. 296.

¹⁰ MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988. pp. 208-209.

La línea dura de Spinoza sobre el nacionalismo democrático

*Wim Klever**

Resumen

En este escrito, discutiré con mayor o menor éxito la terminología de Spinoza y el periodo moderno temprano, presuponiendo su vandenendenismo y su concepto de democracia directa en Israel de acuerdo al TTP5. Asimismo, su patriotismo personal, la división de Europa en dos campos en relación con los refugiados y la hostilidad natural entre los países. Presupondré el mensaje –para nada nuevo– de Cristo en la montaña (TTP), el ‘complot’ de la Stoa con la Iglesia temprana, la duplicación por parte de Rousseau de la teoría política de Spinoza, la ‘dèmotica’ de Aristóteles que es recuperada por Spinoza a pesar de Maquiavelo, la inspiración de Spinoza en el sistema holandés de la política de abajo hacia arriba, la ciudadanía basada en la independencia económica en vez de en las elites por descendencia y riqueza, y, por último, la democracia al modo de un referéndum (TIC) permanente de ciudadanos armados y la representación de Spinoza del consejo soberano.

*

Aunque ‘el nacionalismo y Spinoza’ no sea un ítem inexistente en la literatura, de todos modos goza de un grado muy bajo de atención, el cual es a su vez juzgado negativamente. El estudioso spinozista estándar, con su obligada infusión marxista y su infección tradicional de prejuicios pseudo-cristianos, tiene pretensiones universalistas y está más enfocado en el mundo entero que en su proximidad nacional. He encontrado tan sólo un autor sobre la teoría política de Spinoza, quien de pasada toca e identifica este tema¹. La otra palabra de mi título, ‘democracia’, a duras penas recibe mejor destino. Hay especialistas que actualmente reconocen que Spinoza favorece la democracia, pero sin notar en lo más mínimo que su ideal difiere, como lo blanco del negro, de nuestros modelos occidentales pseudo-democráticos. El tercer elemento de mi título, la calificación de ‘línea dura’, con seguridad encontrará también oposición, especialmente del lado de tantos amigos entusiastas y adeptos aquí reunidos. Sabemos que aunque sin intención, Spinoza siempre deslumbra a sus lectores, lo cual es consistente lógicamente hasta el amargamente paradójico final. Sin embargo, este epíteto

nos recuerda demasiado a un despreciable personaje, en combinación con una actitud políticamente objetable que limita la tiranía arrogante. Lo cual, por supuesto, no puede más que alejarse del hombre que, en el mismísimo final del TTP5, esbozó la delicadeza como siendo un ingrediente esencial de una vida humana respetable que se dirija a la salvación: “Si un hombre abunda en los frutos del espíritu, a saber, la caridad, la alegría, la paz, la longanimidad (*longanimitas*), la amabilidad (*benignitas*), la bondad, la fe y la mansedumbre (*mansuetudo*) y la continencia (*continentia*) ... ha sido bendecido completamente (*animo beatus*)”. ¿Puede este fragmento, tanto por su significado implícito como por el posiblemente interpretable, ser una imagen psicopática de Spinoza?²

El período moderno temprano de nuestra historia es más que un mero punto de inflexión o línea divisoria en la civilización Occidental. La revolucionaria renovación de la filosofía, comenzando por Descartes, emerge hasta llegar a su nivel máximo con el mecanicismo radical spinoziano, sumado a su meticuloso desmantelamiento de la eclesiástica y escolástica teología cristiana (praxis). Además, conllevó grandes frutos en su clientela clandestina –los colosales seguidores ingleses Locke y Hume–, quienes definitivamente pusieron fin a los tiempos de oscuridad en Europa³. Esta flamante e innegable modernidad, adquirió a su vez (lo cual tampoco ha sido generalmente vislumbrado por los historiadores), un resultado político a largo plazo y con no menor impacto que el naturalismo epistemológico en Inglaterra: Rousseau es el descendiente no reconocido de Spinoza, su sobrino político directo⁴. Y del mismo modo que la mirada hacia atrás de los grandes pensadores ingleses clarifica el sentido más profundo del tratado II de la *Ética* sobre el conocimiento humano, en cuanto a lo que nosotros respecta, en efecto, será mejor que sepamos la intención teórico-política profunda de Spinoza, y sus severas implicancias, en una mirada retrospectiva a partir del punto de vista de la réplica rousseauiana. Si respecto del nacionalismo democrático puede decirse que luego del período griego hubo en la historia alguna forma de valoración superior y posicionamiento en la reflexión de los hombres sobre la praxis política, fue en la obra maestra de Rousseau, *El contrato social* (1762). Menos de medio siglo después del fenómeno tormentosamente silencioso, Spinoza apareció en el teatro de la historia. Mi tesis es, pues, la línea directa del primero al segundo. Así como Spinoza mismo fue un teórico teológico-político vandenendenista de pies a cabeza, como bien demostré en mi *paper* de Rio del 2014⁵, sostengo aquí y ahora que Rousseau es en todos los aspectos vitales partidario, defensor y congenial ‘procesador’ del ideal spinoziano del nacionalismo democrático. De modo que esta continuidad debe llamar nuestra atención, en favor de un mejor entendimiento de nuestro ídolo.

En este escrito doy por supuesto como un hecho firmemente establecido –sobre la base de una comparación meticulosa de los escritos políticos de Van

den Enden—, que Spinoza suscribió, de manera incondicional, a la exposición y la defensa de la democracia directa que su maestro hace en *Vrye Politicque Stellingen en Consideratien van Staet* (1665). Sólo su muerte impidió que completara la serie de artículos del TP11 que había comenzado a escribir en favor del estimulante pedido de su amigo, y compañero editorial de Rieuwertsz, J. H. Glazemaker⁶. Sin embargo, el elemento de mayor importancia es clara y suficientemente formulado: el consejo nacional soberano —con la exclusión de extranjeros (*peregrini*) y aquellos sujetos a una autoridad externa— consiste en: 1) únicamente y 2) todos los adultos y los hombres que no sean infames, a la vez que 3) *sui juris*, i.e. independientes económicamente. Inmigrantes no naturalizados (*alieni*) no tienen voz alguna, del mismo modo que la gente que obedece a otro, y se considera a sí mismo unido por leyes ajenas que no son las propias. Con seguridad, Spinoza planeó, como lo indica la Ep. 84, ahondar más en detalles sobre el tema. Pese a ello, difícilmente sea apropiado enfatizar sobre el carácter incompleto del tratado, ya que él mismo había desarrollado varios principios y mecanismos del sistema democrático en el mecanismo de control —democráticamente inspirado a su vez— que ideó para formas estables⁷ de monarquía y de aristocracia, entre las cuales por sobretodo se encuentra el acoplamiento institucional “*Le Courtian*” del beneficio privado a los servicios públicos. Además, él había tratado ampliamente sobre la práctica de la democracia directa en su elogio a la teocracia de Moisés. Seguidamente de su deducción elemental (pero magistral) de una sociedad satisfactoria que no conoce la violencia (TTP5/17-22), Spinoza la caracteriza como siendo única, donde las personas deben mantener colegialmente su poder soberano (*collegialiter imperium tenere debet*), y en donde todos se sirven a sí mismos y nadie a su igual (*omnes sibi et nemo suo aequali servire tene(a)tur*). Las personas son aquí mantenidas al límite por la esperanza de sus bienes deseados, por el bienestar colectivo con comodidad y seguridad, y no por el miedo a cualquier tipo de poder hostil, ya sea externo o al interior de ellos. Que se mantengan ellos mismos en sus propias leyes no puede ser llamado apropiadamente obediencia. En una democracia directa como esta, “el gobierno es la propiedad/trabajo de todos los ciudadanos y las leyes son sancionadas por su consentimiento común” (*imperium penes omnes est et leges ex communi consensu sanciuntur*; 5/25). Quisiera leer esta frase central una vez más, con mayor sonoridad y con especial acento en lo “común”, que corrobora doblemente el ‘consenso’ y lo ‘sancionado’. Lo cual, al implicar cumplimiento, indefinitivamente es algo más que ‘aprobado’! No es para nada un trabajo dificultoso el de recoger todos los comentarios de Spinoza a este respecto y construir en su nombre, procediendo en su lineamiento, un modelo adecuado de lo que el capítulo de Spinoza sobre la democracia podría haber sido si la muerte no lo hubiese obstruido. Uno tiene incluso permitido completar el cuadro con elementos especificados por parte de Van den Enden en su VPS (1665)⁸. No es necesario agregar que en este sistema

todos los participantes de la *politeia* están plenamente comprometidos, sin ningún tipo de salario o remuneración, a la vez que, en este marco, es impensable que haya una categoría separada de políticos “profesionales”.

Como ya he mencionado, el nacionalismo es un ítem de relevancia alguna en la literatura contemporánea sobre la teoría política spinoziana.⁹ No obstante, en la mente de Spinoza el valor y el afecto sentido bajo el término *patria* fue de una importancia primaria y penetrante. Su situación de persona perteneciente a una segunda generación de desplazados, como inmigrante (fugitivo) judío de la península ibérica cruelmente anti-semítica, sin duda ha jugado un papel abrumador. A causa de que Amsterdam era un puerto seguro para los judíos perseguidos, quienes se mantenían bajo las leyes de la ciudad y la provincia, uno puede –de todas las veces que la palabra ‘patria’ fluye de la pluma de Spinoza– sentir su más sincera emoción de profunda gratitud¹⁰. La vida era segura provisoriamente, gracias a la nueva patria. El eterno ‘otro’ (Judío) había encontrado un territorio propio, tal vez ‘precario’¹¹, pero sin embargo, suficiente por el momento.

No es accidental, por supuesto, que este hombre aquí, habitante del mismo país y del mismo continente –el cual hoy en día está exaltado por un tsunami de un millón de inmigrantes desde países musulmanes, que buscan seguridad y/o mejores condiciones económicas–, elija al nacionalismo como parte de su contribución al Coloquio Spinoza y los otros. Uno simplemente no puede eludir pensar acerca de esta crisis política excepcional, que hoy divide mi sociedad natal en dos campos: por un lado el campo socialista cristiano-humanitario que quiere mantener las fronteras abiertas para recibir a todos los fugitivos necesitados (genuinos o no), y recibirlos como candidatos a ser conciudadanos con los mismos (ya esperados) beneficios sociales que la propia población. Y, por otro lado, el campo de los interesados patriótico-conservadores, quienes defienden supreciado país, –con su sistema de beneficio social de alto nivel– contra el socavamiento amenazante y su derrumbe a causa de la invasión de millones de extranjeros con una cultura totalmente distinta, y, por sobretodo, con una religión políticamente orientada que explícitamente aspira por la destrucción de nuestros propios valores (en conflicto con los de ellos) y nuestras propias vidas. Extremistas y fanáticos se encuentran en ambos lados; la situación política es tensa y explosiva, y no puede otra cosa que deteriorarse aún más. El lema enlazado en nuestra historia a la Revolución de 1672 y el brutal asesinato de Jan de Witt, que tanto afectó al mismo Spinoza, como fue ‘*Radeloos, redeloos, reddeloos*’ (sin consejo, razón, ni salvación) es más que apropiado para la situación continental nuestra de hoy.

¿Dónde se ubica Spinoza en este difícil campo de batalla? Como bien indiqué en una primera reacción en Facebook a la publicación de vuestro afiche del Coloquio, llamativamente coloreado y expresivo; el diagnóstico que Spinoza hace de las relaciones entre individuos, grupos y naciones, es el de la guerra, la

insuperable guerra, tan sólo superada temporariamente en provisorias islas y periodos de tratados de paz entre grupos humanos de mayor o menor escala. Nunca he de olvidar las sobrias palabras de Alexandre Matheron: “El horizonte de Spinoza es la guerra”. Conocemos los resultados de su bestial análisis acerca de nuestra condición natural de guerra mutua tal como es dado en el TTP16, y repetido en el TP: *homines ex natura hostes* (2/14), *duae civitates natura hostes sunt* (3/2)¹². Siendo hasta este momento fundacional nosotros mismos alieni respecto de los otros, necesariamente buscamos refugio, seguridad y comodidad, en nuestra colectivización en un solo “cuerpo político”, i.e. una cooperación política; y así constituimos nuestro Estado (idemocrático!) contra, sí, contra los enemigos de Estados foráneos y esencialmente hostiles. Nuestra salvación está más que intrínsecamente conectada con este proceso, y naturalmente implica patriotismo, i.e. el cuidado de nuestros cofundadores o compatriotas y la defensa de sus derechos como nuestros. En este sentido, y a partir de ese momento en adelante, el nacionalismo (la realización democrática de la caridad y la justicia en, por y sólo para nuestro propio pueblo) es absolutamente nuestro más alto valor, nuestro valor superior de supervivencia al que necesariamente adherimos en razón de nuestro *conatus* auto-conservacional. (E. 3/7). La cohesión y el consecuente comportamiento en esta dirección, de acuerdo a nuestras propias costumbres y leyes, a la vez que siendo asentido de todo corazón por la nación entera, nos permitirá convertirnos en lo suficientemente fuertes como para destruir a las otras personas que traten de matarnos y privarnos de nuestros recursos y nuestros ganados¹³.

Fue insertado el exclusivo “sólo”, para implicar que una nación, tanto en su estado original como posterior, joven o viejo, no tiene responsabilidad alguna con miembros de otras naciones, ni a nivel local para con las personas indígenas que fueran derrotadas al establecerse la propia colonia. Los derechos sobre los suelos fértiles o sobre las tierras para la caza son perdidos cuando son defendidos sin éxito o no son explícitamente concedidos en una alianza aún válida. Este “sólo” puede que sea sorprendente para la opinión pública principal de los seguidos contemporáneos de la ficción de los “derechos humanos”, quienes son víctimas de la enfermedad del universalismo humanístico –casi imposible de erradicar–. El cual en ninguna parte en la historia del mundo jamás surgió, con excepción del período temprano del Cristianismo, por algún tipo de invención de los padres de la Iglesia y los filósofos estoicos. La emancipación de los pobres e indigentes en el "tercer mundo" que nos rodea, aparte de lo que puedan ser nuestros eventuales beneficios económicos, no puede ser el objetivo de una política realista propia de una sociedad política firme, ya que tarde o temprano aceleraría su propia ruina. La compasión incondicionada e irrestricta que resultan en programas con un alto costo de desarrollo, no son la solución al problema de la miseria mundial, a causa de que en el largo plazo son destructivas de la propia situación, así como contraproducente para los países

receptores. Nuestra tenacidad condena audazmente a la compasión (tan audaz como el viejo contemporáneo Hobbes no se atrevió a escribir, según su propia confesión) como siendo el opuesto irracional(a la vez que contraproducente) de la virtud.¹⁴ Se podría comparar este principio con el utilitario capítulo acerca de la generosidad (*largitas*). El cuidado por los pobres (*pauperum cura*) no es algo para la iniciativa privada. Por el contrario, el asunto más importante para las grandes políticas (*raison d'état!*), y para lo cual debe estar enfocado, no es primariamente el aliviamiento, sino sólo en el beneficio común: *ad communem tantum utilitatem spectat*¹⁵.

Vayamos ahora al origen histórico de la “correcta” ilusión contemporánea de estar enlazados a los derechos humanos de todos y, en consecuencia, sobre nuestra propia obligación moral para con las acciones humanitarias de asistencia y desarrollo. En los períodos griego y romano tempranos de nuestra civilización, no había un concepto de igualdad universal de la humanidad, ni un respeto moral hacia las personas de otras naciones. Eran despreciados –y no sólo en Grecia– como “bárbaros”, tratados de igual modo, y, al ser enemigos naturales, de ser posible destruidos. Las otras personas, por fuera de nuestros semejantes, eran en sentido absoluto enemigos, para eventualmente, si nos amenazan y no tienen la disposición de cooperar en una alianza, ser abordados con material de guerra.

¿Qué pudo, en el nombre de Dios, causar el cambio? Considero que el rol crucial de la filosofía estoica no puede ser subestimado. Con la apertura de su concepción del mundo (que remitía sólo a estrechos intereses de la *polis*) a proporciones cósmicas, proveyeron de un suelo fértil para que tomara raíces el disparatado y mal concebido mensaje cristiano-paulista sobre el inminente reino de Dios, supranacional y universal. Los estoicos propagaron, en contra de su propia tradición política, nuevos ideales sobre la fraternidad universal de los seres humanos y su igualdad en tanto que partícipes del mismo Logos divino, adquiriendo así una dignidad asombrosa. Los estoicos divisaron un *ius gentium*¹⁶, que fue un predecesor de la Declaración de los Derechos Humanos (1789), y se esmeraron por la paz universal. No puedo más que adherir a la conclusión de Villaverde: “la recomendación estoica reza hacer bien al enemigo, consigna que el cristianismo elevara hasta poner la otra mejilla”¹⁷.

Spinoza, con valentía y en continuidad con su crítico maestro Van den Enden, es de los únicos en no seguir esta línea teológica-cristiana oficial. Y a causa de ello se convierte en un escándalo, condenado por la falsa Cristiandad eclesiástica europea de su época. Ahora, en conexión con esto, tenemos que mirar en su revolucionario tratado TTP capítulo 7, en donde Spinoza, refiriéndose a Mateo 5.39, ilustra su método de interpretación de las Escrituras con la enigmática historia de Cristo predicando en la montaña: *Beati lugentes quoniam consolationem accipient* (TTP7/30). Quiénes han de ser las personas tristes, es la pregunta que naturalmente se hace el lector. Éstos deben ser

identificados, continua Spinoza, en tanto que los ciudadanos, –quienes están ansiosos por justicia en su sociedad, dado que Cristo recomienda la justicia como el valor más alto en el reino de Dios y alaba a aquellos que no se preocupan en nada más que en ello–, se indignan a causa de la negligencia en la justicia y la igualdad. Pero aquí no termina la historia. Hay un serio problema de interpretación. En tanto que seguidores de Cristo, debemos poner nuestra mejilla derecha si alguien nos golpea en la izquierda. Pero, ¿Cómo pudo este rebelde profeta divino aconsejar este comportamiento poco común, siendo que, por otro lado, explícitamente asegura que no ha venido para revocar tan siquiera a un ápice de la ley Judía? Para resolver esta cuestión tenemos ahora que admirar la ingeniosa crítica literaria de Spinoza (y la emoción no está prohibida). “Cristo no ordenó leyes al modo de un legislador, sino que inculcó preceptos al modo de un maestro, en la medida en que no apuntó a corregir acciones externas sino más bien al estado de ánimo de la mente. Más aún, estas palabras fueron dichas a hombres que eran oprimidos, que vivían en una república corrupta al borde de la ruina, y donde la justicia era descuidada por completo. La mismísima doctrina inculcada aquí por Cristo, poco antes de la destrucción de la ciudad, era sólo enseñada por Jeremías previamente a la primera destrucción de Jerusalén, del mismo modo que, en circunstancias similares, podemos ver en las Lamentaciones 3/25-30”.

En otras palabras, de acuerdo al análisis altamente original y hasta revolucionario de Spinoza, Cristo no predica un mensaje nuevo y no da comienzo a un nuevo período en la historia con una nueva ley de altruismo incondicional a escala cósmica. Por el contrario, en ese contexto, simplemente se refiere a la situación de encontrarse fuera de la ley, de la corrupción y la anarquía, y en la cual nadie a quien le fuera robado su precioso abrigo podría ir a la policía y apelar a la justicia para que su propiedad le sea devuelta, sin sentirse frustrado. En circunstancias similares, la actitud más apropiada y menos peligrosa es tener un comportamiento de bajo perfil y permisivo, como bien fue recomendado por Jeremías al modo de una buena práctica (3/25-30): “Es algo bueno que un hombre tenga esperanza y que tranquilamente espere por la salvación del Señor/ Es bueno sobrellevar el yugo.../ Que se siente solo y guarde silencio... Que ponga su boca en el polvo”; a la espera de que el universo haga su obra de todos modos¹⁸.

¿Será que habrá alguna vez una mejoría, una “consolación”, tal como es profetizada por Cristo? Bueno, ello depende. Según el Israel histórico, no. Miremos lo que pasa en el 70, acorde a Tácito, ANALES. La ciudad de Jerusalén fue totalmente destruida luego de su declive durante la guerra de los Macabeos, como resultado de sistemas semi-teocráticos con un clero inconstitucionalmente politizado. Veamos en el TTP 17 sobre la división del Estado de Israel producto de la devastadora mixtura de lo espiritual con el poder civil¹⁹. Sin embargo, [la posibilidad de] una verdadera “comunidad” (*Commonwealth*), incluso para los

judíos, no está excluida. Lo “posible”, es aquello que existe o existió alguna vez. El antiguo modelo israelita de democracia directa puede ser revitalizado en un futuro, tal como es explícitamente admitido por Spinoza²⁰. Pero sólo con la condición de realizar el “bien común” (*bonum commune*) de todas las personas involucradas, en tanto que co-ciudadanos nacionales, en donde el amor entre prójimos es realizado plenamente, de acuerdo con *Leviticus* 19/17ff. Ahora bien, Spinoza también señala –y esto es, nuevamente, una lectura completamente novedosa de la Biblia– que esta asociación política implica una dura tendencia de odio hacia quienes cualquiera sean los enemigos de la constitución nacional. La máxima de Moisés “Ojo por ojo, y diente por diente”, no es en absoluto abolida por el NT de Cristo, quien no operó al modo de un legislador. “Moisés (Quién no escribió en tiempos de opresión, pero sin embargo se esforzó –los cual es de notar– en conseguir una comunidad bien ordenada), mientras condenaba la envidia y el odio hacia el prójimo, ordenó, pese a ello, que un ojo debería ser retribuido por un ojo. Por lo cual, se comprende con mayor claridad a partir de esta base puramente bíblica, que aquel precepto de Cristo y de Jeremías concerniente a la sumisión a las lesiones, era sólo válido en aquellos lugares donde la justicia era descuidada y en tiempos de opresión, pero no se sostiene demasiado en un estado bien ordenado” (7/33). Una *bona* republica es un Estado que sabe odiar, despreciar y destruir. A juicio de Spinoza, la misma no debe evitar el defender su propia superioridad en contra de todo tipo de embestidas, en orden a salvaguardar y promover su bienestar. *Salus populi summa lex* (16/33). En tanto que somos racionales, deseamos también para las otras personas lo que queremos para nosotros mismos, así como está bellamente expresado en *Ética* 4/37. Pero esas otras personas (*reliquis hominibus*) no son todas. El contexto aquí es político, es la deducción del estado a partir de propiedades humanas: cómo pactamos necesariamente entre nosotros mismos en orden a nuestra salvación. Spinoza describe en el esolio 4/37s2 la “ley natural” acorde a la cual una sociedad se constituye, “la cual, a la vez que reclama para sí el derecho de todos a la venganza y al juicio sobre el bien o el mal..., prescribe leyes y exhorta –bajo amenazas– a cumplirlas”. Esta eventual violencia (incluyendo la pena de muerte), por parte de la comunidad de miembros está, pues, en el núcleo de la línea dura del concepto spinoziano de democracia en su optima forma, de democracia absoluta, y de libertad común. Pero al mismo tiempo, se da al precio de un individualismo liberalista cero. La vida puede ser dura y bastante severa en un estado democrático-nacionalista similar: “Así, aunque los judíos eran compelidos a amar a sus conciudadanos (*socium*) como a sí mismos (*Levit.* 19/17-18), sin embargo estaban obligados, si algún hombre ofendía la ley, a señalárselo al juez, y, si debiera ser condenado a muerte, a matarlo. Además en orden a que los hebreos pudieran preservar su particular gobierno propio (*suo soli Imperio accommodarent*), y de que pudieran separarse del resto de las naciones, les fue por ello ordenado: ‘ama a tu prójimo

y odia a tu enemigo.’ (Matt. 5.43)”. Sí: no puedo evitar leer aquí la subscripción de Spinoza a la ley general según la cual una república democrática es imposible sin una oposición implacable hacia cualquier amenaza a su orientación nacionalista. La última cita era parte de la ilustración de Spinoza de su proposición más fundamental: que el cumplimiento de los deberes para con la propia patria es el más alto de los comportamientos humanos: *Certum est, quod pietas erga patriam summa sit, quam aliquis praestare potest*, (9/22). Que Manlius Torquatus matara a su hijo por una infractora desobediencia para con su Majestad, a pesar del precio de la victoria, es históricamente uno de los ejemplos más notorios de la línea marcial dura recomendada para con la propia patria.

Sólo un extranjero ingenuo en la anarquía de Europa, como efecto de las luchas y guerras religiosas, podría verse sorprendido por el enorme impacto histórico de la teoría política de Spinoza en el siglo posterior. Rousseau acepta este valioso legado en su comparablemente revolucionario *Contrato Social* (1762) sin pese a ello reconocer a su testador, más tampoco negando su fuente. Frases disparadoras del TTP16 como “*necessario conspirare in unum debuisse*” o “*firmissime statuere et pacisci debuerunt*” deben de haber funcionado al modo de señal de alerta e impresionando en gran modo su inteligencia. Más allá de su perfecta continuidad conceptual, hay muchas identidades y afinidades filosóficas. La personalidad colectiva ‘*una mens*’ e ‘*imperii corpus*’ de Spinoza (TP3/1) reaparece en el ‘*être collectif*’ y el ‘*moi commun*’ de Rousseau. “*La superposition des mots, en leur context précis, ne pourrait pas être plus parfait*”²¹. “*La conception de la volonté générale, avant de prendre son aspect le plus célèbre dans le Contrat Social de Rousseau, s’était parfaitement élaborée dans le Tractatus Politicus de Spinoza*”²². Ambos de nuestros héroes declaran que, en caso de que los participantes no obedezcan las leyes creadas y consensuadas en sus tierras, el magistrado de su colectividad tiene el poder/derecho de obligarlos a hacerlo. Serán “obligados a ser libres” (C.S.1/7). El poder/derecho a la rebelión natural (‘insurrección’), es formulado y explicado por ambos filósofos para la situación de corrupción política, de opresión y de desintegración. El acuerdo más llamativo entre la dupla TTP-SC, sin embargo, es el concepto de ciudadanía democrática como siendo nuestra verdadera religión. Por supuesto, estamos bien informados sobre la proposición fundamental de Spinoza de que servimos a Dios mediante la práctica política de la justicia y la caridad, lo cual justamente es la consecuencia resultante del TTP. Y esto tiene que ser traducido como siendo nuestra obligación moral de optimizar nuestra cooperación privada hacia nuestra comunidad y, eventualmente, también hacia su innovación. De igual modo, este punto de vista ha dejado una profunda impresión en nuestro Rousseau, evidenciado en el capítulo separado sobre la “*Religion civile*” (4/8). “*De toutes les nouveautés prônées par le Contrat Social et qui séduisirent bientôt les révolutionnaires français, la religion civile est, sans doute, celle où se décèlerait le plus sûrement l’influence de l’oeuvre politique de Spinoza*”.²³ Y lo que es aún más:

Rousseau sigue al TTP14 de Spinoza al también determinar los artículos de la ‘creencia católica’. Su *‘profession de foi’*, interpretado como “*sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d’être bon citoyen fidèle*” (4/8) constituye una apoteosis de su trabajo. Sus ‘dogmes’ son, al igual que los de Spinoza, un ‘credo maximum’ para la gente común: “*L’existence de la divinité, puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants, la sainteté du contrat social... Quant aux dogmes negatives, je les borne à un seul: c’est l’intolérance*”. En lo que concierne a ese último dogma, Rousseau en su línea dura nos advierte, como si fuera nuestro contemporáneo, contra el odio y la intolerancia religiosa. Tan pronto como los admitimos sin resistencia, nuestra comunidad soberana ya no es más soberana. Los curas, rabinos, muftís, imanes, etc., se convierten en nuestros amos. Quienquiera sea que reclame la exclusividad de la salvación al interior de su iglesia o religión, comete *laesio majestatis* y por lo tanto se convierte en un enemigo intolerable del Estado y debe ser exterminado con la pena de muerte.

La idea rousseauiana de democracia directa es ampliamente desarrollada en sus frecuentes referencias a ejemplos griegos y romanos, con su recomendable “sorteo” para la elección de las oficinas administrativas. Volveré luego sobre este punto. Su nacionalismo también merece cierto grado de atención. En tanto que nativo de Ginebra, el sistema político de esta pequeña ciudad seduce e influencia fuertemente su elección política por un Estado pequeño como patria. Contra las ulteriores fantasías abstractas de Kant sobre una paz perpetua de extensiones cósmicas con sus correlativas instituciones, Rousseau siempre favorece y alega por el menor máximo posible: los estados locales o regionales. “Rousseau preconiza sociedades cerradas donde los aspectos que separan, la religión, la lengua, la cultura, las costumbres, cobran preeminencia” (Villaverde). Con este mismo propósito, voluntariamente se le pidió consejo a Rousseau en Croacia y en Polonia.

Quienquiera que avance desde los tratados políticos de Spinoza a la obra maestra de Rousseau florece y respira libremente en el mismo ambiente prometedor. Experimentará un proceso sin detención de reconocimiento de los elementos que eran tan preciados para su adorado tutor, los cuales –sobre la cabeza de Maquiavelo–, fueron tan concisa y magistralmente estipulados por Aristóteles en su *Política* 6/1(1817b19-40) como la ‘dèmotica’, i.e. las propiedades de la democracia: 1) La elección del conjunto de los funcionarios por todos; 2) el gobierno de cada uno por todos, y todos por cada uno sucesivamente; 3) elección por sorteo, ya sea para todas las magistraturas o para todas aquellas en las que no sea necesario experiencia o habilidad (*klèrôtas*); 4) no se necesita de una calificación (*timèma*) característica para la selección de cargos, o sólo la más baja posible; 5) ninguna función debe mantenerse por la misma persona más de una vez, o sólo por un par de veces; 6) períodos cortos de todas las funciones (*oligochonious*); 7) La función judicial ha de ser ejercida

por todos los ciudadanos (*dikazein*); 8) la asamblea es soberana en todas las cuestiones; 9) El pago de vacaciones (*misthoforia*) por la participación en la ecclesia la *dikasteria*; 10) Carencia de privilegios para la nobleza (*genos*), los adinerados (*ploutos*) o altamente educados (*paideia*).

Más allá de lo ya mencionado, uno podría marcar, en una mirada general, muchos otros ítems sobre la continuidad Spinoza-Rousseau y su fundamentación común en la práctica de la *polis* griega. Ambos se esfuerzan en concebir su concepto del hombre tal como es y según sus propiedades naturales (TP1/2: *homines namque ut sunt*; CS1: *prenant les hommes telles qu'ils sont*). CS1/3 3 '*Du droit du plus fort*' no puede ser marcado como no siendo plenamente spinozismo, o al menos no si consideramos esta elucidación: "tan pronto se permite la rebelión sin ser castigada, se la perpetua legalmente", lo cual debe ser leído 'de acuerdo a las leyes de la naturaleza'. Esta observación coincide perfectamente con la Ep.50 de Spinoza (citada más abajo en una nota al pie). La exposición de Spinoza de la red mecanicista de nuestras reacciones (E3 y 4) que nos llevan automáticamente a nuestra politización, resuena en Rousseau, quien la formula como '*la machine politique*' (CS1/6). E4/37s2 (*in statu civili, ubi ex communi consensu decernitur quid huius quidve illius sit*) se refleja en CS 1/9 (*Car l'État à l'égard de ses membres est maître de tous leurs biens...*). Ya hemos visto la referencia de Spinoza al derecho de la democracia sobre la vida de sus miembros en los antiguos hebreos y en la Roma temprana. Ello retorna en el capítulo 2/5 del CS "*Du droit de vie et de mort*". En una democracia directa, la vida es un "don condicional del Estado" por lo que al incumplir las leyes se juega una pérdida total. Ambos de nuestros héroes alaban a Maquiavelo debido a las sabias lecciones que dio para los republicanos (CS3/6: "*En feignant de donner des leçons aux rois ...*"; TP5/7: *pro libertate fuisse constat, ad quum etiam saluberrima consilia dedit*). Ambos extraen conocimiento de la psicología política de Tácito, y ponen acento en la esencial inclinación de la democracia hacia la autocorrección (como bien fue marcado primeramente por Van den Enden) –esto último, en lo que respecta al *pente à dégénérer*' (3/10) de cualquier sistema, hace inevitable la enmendación (TP 10/1). Pero lo más importante es la profunda convicción de Spinoza, así como también de Rousseau, de que dadas las propiedades y reacciones naturales de los hombres es imposible llegar a un bienestar común de la gente por medio de la representación de sólo algunos de sus miembros. CS3/15: "*La souveraineté ne peut être représentée*". Este sistema, necesariamente, tal como lo hemos experimentado más que nunca en nuestros días, conduce hacia la corrupción y destrucción total de aquello que tal vez pueda ser llamado 'comunidad' o bien común, en nombre de ventajas privadas. Finalmente, he señalado ya la definición de Rousseau, precisamente a la Spinoza, de la religión civil y sus dogmas populares.

Suficiente por hora de este somero resumen, que contiene más que sobrado material para una amplia monografía, que está aún por ser escrita por uno de

ustedes. Es mi intención llevar mi discurso a una conclusión provisional, reflexionando sobre los aspectos más prácticos y las posibilidades de un nacionalismo puramente democrático (y también verdaderamente socialista). ¿Cómo puede ser realizado en nuestros tiempos algo tan alejado como una democracia directa, en países con una población de hasta o incluso más de cien millones de habitantes?; ¿y si sumamos un sistema pseudo-democrático con siglos de antigüedad, totalmente podrido o capitalistamente estropeado? La respuesta a esta última pregunta es sencilla. Al ser aparentemente imposible una adaptación gradual, lo que necesitamos es rebelión y revolución, conforme al consejo de Van den Enden. Pero lo que es aún más urgente, es responder a la primera pregunta: ¿Tenemos algún tipo de noción sobre cómo podría ser llevada a cabo una democracia directa? Sin un plan programático en nuestras mentes y sin comprender su posibilidad y su utilidad superior o eventuales actividades, no tendrá sentido y será completamente vano.

Los capítulos del TP de Spinoza sobre una aristocracia federalista nos proveen de pistas interesantes para el enigma de nuestra sobrevivencia. Éstos fueron, sin duda alguna, modelados por el patrón de la situación holandesa, históricamente única, luego de nuestra renuncia a los últimos condes de Holanda –o más bien del despótico Rey español– en el así llamado Akte van Verlatinghe (acto de denuncia) en 1581 de las siete provincias. Lo que las constituyó, gracias a la rebelde Unión de Utrecht, en cooperantes estados independientes, bajo el “sin nombre” de Las Siete Provincias. En realidad, difícilmente hubo de modificarse algo, luego del metafórico ‘asesinato’ del Rey Felipe II, quien desperdició constantemente su posición de conde ceremonial inútil, al imponer con frecuencia impuestos ilegales para sus ambiciosos propósitos coloniales y por sus autocráticas intervenciones en los Países Bajos, más para combatir al calvinismo y reforzar con crueldad el reinado papal de la ortodoxia católica que para calmar en lo más mínimo su mórbida conciencia. Spinoza –al mismo tiempo que condenaba la enfermedad política del ‘*paucitas regentium*’ y abogaba por un gran número de miembros en todos los tipos de consejos de gobierno–, refuta la objeción de que Holanda no disfrutó su independencia sin un conde por un largo período, al responder que “los holandeses pensaron que, en orden a mantener su libertad, bastaba con abandonar su conde y decapitar al cuerpo del Estado, pero nunca pensaron en remodelarlo. Dejaron sus miembros tal como habían sido constituidos, de modo que el condado de Holanda permaneciera sin un conde, cual un cuerpo sin cabeza, y el Estado real ha perdurado sin tener un nombre” (TP9/14).

Uno no debería conjeturar una crítica demasiado severa en el tono de Spinoza, donde reprocha la falta de reforma de la ‘confederación’ holandesa luego de su *Opstand* (Rebelión) contra España bajo Guillermo de Orange. Spinoza estaba bastante complacido en general con su estructura fundamental, y sólo la adaptó a su recomendación de una confederación (término de

Spinoza),²⁴ al modo de una aristocracia ejemplar (TP9-10). Spinoza realmente apreció en gran modo el que se originara de abajo hacia arriba, i.e. la construcción de su ‘imperio’ sobre la base de ciudades poderosas (como la famosa Amsterdam, Delft, Haarlem, Alkmaar, Dordrecht, Gouda) combinándose en el Provinciale Staten (las mayores unidades federales de Holanda, Zelanda, Gelderlanda, etc.), gracias a lo cual a su tiempo cuidaron en conjunto de sus intereses comunes en el así llamado Generale Staten (Estados generales), siendo hasta el día de hoy el nombre de nuestro parlamento pseudo-democrático²⁵. El verdadero problema que tuvo Spinoza con el sistema holandés era su carácter elitista, por el cual, en todos los niveles (local, provincial y nacional), el gobierno había estado desde la memoria de los primeros hombres, en manos de los regenten, literalmente ‘gobernantes’. Las familias ricas mantenían todo tipo de liderazgos por medio de la cooptación en sus propios círculos y enriqueciéndose gradualmente con la corrupción financiera, a causa de lo cual fueron fuertemente atacados por Van den Enden en su VPS (1665). De un modo muy sutil, Spinoza introdujo en sus propuestas para una mejor forma de aristocracia estable, los principios políticos que había aprendido de su maestro; entre los cuales por sobretodo se destaca: 1) el principio de combinación, 2) la exigencia de una gran ocupación de los consejos para la prevención de la corrupción; y por último pero no menos importante, 3) su implícita y bastante por encima ampliación de la ciudadanía hacia nuestra capacidad autónoma de cuidar por la subsistencia del Estado, lo cual de hecho es su adherencia al fuerte pedido de Van den Enden por la adopción de todo *welbevoeghde borgeren*, en los consejos de gobiernos, sean bajos o altos. A su vez, el *Vitam suam sustentare* se convierte en el criterio único de ciudadanía en su concepto de democracia, como él mismo lo indica en la última página del TP como siendo la calificación mínima para la ciudadanía: ser *sui juris*.

Dado el hecho de que los ciudadanos cualificados de las grandes ciudades con sus ambientes rurales no llegaban a más de 5.000, los cuales per se podrían ser reunidos en un anfiteatro, siendo sentados circularmente para hacer la discusión posible, –como fue sugerido por Van den Enden–, nuestra concepción del gobierno de una sociedad basada en la democracia directa con el formato de Spinoza, puede (y debe) tomar un vuelo a los tiempos modernos. Nuestras grandes ciudades se dirigen hacia una población por encima del medio millón de personas, de las cuales como máximo una décima o vigésima parte –siendo el gran divisor común de personas cualificadas en los entornos urbanos–, serán (ya sean hombres o mujeres) los ganadores de los costos y los propietarios de los hogares, y, por tanto, los únicos participantes exclusivos al interior de los consejos de sus ciudades. De acuerdo a este modelo, que es una continuación de los principios de Van den Enden y Spinoza, no es impracticable en la actualidad, con las amplias/Apple facilidades de las TIC (Tecnología de información y comunicaciones). Una reunión de Consejo, una ecclesia o referendum por

encima de los 5.000 participantes, es imposible sin la comunicación por Internet, y aún con una cantidad por debajo de ese número, fue necesaria, ya en Grecia y Roma, un escalón consultivo y resolutorio intermediario en la bouletería, el senado o cualquiera sea el nombre del órgano que lleva a cabo las propuestas. Este nivel institucional intermediario en la preparación de las propuestas para el procedimiento de decisiones, ya sea local, regional o nacional, es aún más necesario en razón de las mayores cantidades de votantes cualificados en los países actuales. Dejémosnos de falsa democracia, que con sus elecciones generales no muestra más que la confirmación del poder partidario establecido, algo que en la antigua Grecia se dio en llamar *'heresis'* –en relación con la *'hetairia'*–, es decir, la toma indebida de una línea sectorial distinta de aquella oficialmente prescrita, a menudo bajo la presión de la opinión pública. Las personas comunes y capaces de una nación, responsables del BNP aunque siendo sin embargo minoría, serán los que deberán determinar la línea política de su propio bienestar común, en favor de sí mismos y de aquellos que pertenezcan a su familia u hogar, e incluso también a los inmigrantes. Hay, ciertamente, una forma de llevar a cabo esto. ¿Por qué dudamos en nuestra acción?

Al escribir esta ponencia, estuve buscando una cita en el TP de Spinoza, y me encontré inadvertidamente con un pasaje que me pareció más apropiado que cualquier otro para la crisis política europea de hoy, y tal vez también para la temática principal de este Coloquio: “Estoy profundamente convencido de que la mayoría de las aristocracias fueron formalmente democracias. Pues cuando una multitud dada, en la búsqueda de nuevos territorios los encuentra y cultiva, retiene, en su conjunto, la igualdad de derechos de dominio, ya que ningún hombre entrega dominio a otro espontáneamente (*nemo imperium alteri dat volens*). Pero aunque cada uno de ellos considera que es justo que se deba tener el mismo derecho frente a los otros que los otros frente a uno, sin embargo considera como injusto que los extranjeros que se le unan (*peregrinis qui ad ipsos confluunt*) deban tener el mismo derecho en el Estado que él mismo, quien lo buscó con su propio esfuerzo, y lo ganó al precio de su propia sangre. Lo cual no es siquiera negado por los mismos extranjeros, por supuesto, en razón de que tal vez migren allí. Más no para conseguir dominio, sino para el beneficio de sus asuntos privados; y se quedan bastante satisfechos si tan sólo se les permite la libertad de transacción de esos asuntos en seguridad” (TP 8/12).

Spinoza fue tan amable de darnos a su vez una impresión de cómo sería el más alto y soberano consejo del pueblo. Si corregimos el texto de Spinoza en el TP/4, y cambiamos ‘consiliarios’ por ‘ciudadano/dueño de la ciudad’ y eliminamos las palabras para su selección –las cuales necesariamente estaban en el contexto del capítulo sobre la monarquía–, logramos una impresión vívida y adecuada de la Asamblea soberana en una democracia directa, tal como es presentada subrepticamente por Spinoza en su magistral defensa de la cuasi-

monarquía. “Pero la naturaleza humana está de tal modo constituida, que todos buscan con la máxima pasión su propio beneficio, y juzgan equitativas aquellas leyes que consideran necesarias para la preservación y el aumento de su substancia (*rei suae*). Defienden las otras cosas (*causa*) hasta donde piensan que mediante ello pueden establecer las propias (*rem suam*). De lo cual se sigue que los ciudadanos han de ser (y son) tales, que sus asuntos privados (*privatae res*) y sus intereses propios (*utilitas*) dependen del bienestar general y la paz de todos. Por lo tanto, es evidente que si de cada una de las clases de ciudadanos (*ex unoquoque genere civium*) es elegido un cierto número (todos ellos son *qua qualite* miembros), el que tenga la mayor cantidad de votos en un consejo de este tipo, lo serán en pos del interés de la mayor parte de los sujetos (ciudadanos). Y aunque este Consejo, en razón de que está compuesto de un número demasiado grande de ciudadanos (*civium*), por necesidad debe ser atendido por muchos con un intelecto muy simple, sin embargo es seguro que todos son inteligentes y sagaces en los asuntos de los cuales han practicado ávidamente. En consecuencia, en la medida en que ninguno sea elegido (miembro) hasta tanto no cumpla su quinto año de práctica de su trabajo sin desgracias, estarán lo suficientemente preparados para dar consejo sobre sus propios asuntos, especialmente si, en asuntos de considerable importancia, sea permitido un tiempo para su consideración”²⁶. No olvidemos, en adelante, que esta asamblea democráticamente autónoma consiste en el concepto de ciudadanos armados de Van den Enden y Spinoza, lo cual es una multitud considerablemente disuasiva (*multitudo imperantibus formidolosa*, TP8/4) para cualquier magistrado que antidemocráticamente tratara de llevar todo el poder del imperio bajo su tope. El armamento de los ciudadanos (a su propio costo) es una garantía esencial para su conservación y eventual corrección y revestimiento de la estructura de la comunidad²⁷. También hace que sean superfluos los cuerpos separados de policía profesional. El control y la supervisión van a ser mucho mejor ejercidos por los propios ciudadanos interesados, quienes son los autorizados a traer a la justicia a los transgresores. Y, eventualmente, los ciudadanos armados serán el mejor ejército para la defensa de su patria contra los invasores.

El nacionalismo democrático no parece ser anormal, acorde a los sólidos principios de Spinoza (y de Rousseau); dejando de lado el abyecto o merecido desprecio. Spinoza piensa que es la mejor solución para nuestro *verum bonum* (nuestro bienestar mundano), lo cual no es lo mismo que *summum bonum*. Es el goce y la aquiescencia en el necesario proceso físico, el cual, por supuesto, lo supera a todo y constituye nuestra invencible libertad y profunda felicidad; es la imperecedera alegría del *amor dei intellectualis*. Como un admirador del espíritu de Spinoza en Van den Enden, deseo concluir con una parte de un poema de uno de sus discípulos, Pieter van Rixtel, quien compuso sus palabras dirigidas a una viuda:

*Verás, mi querida, ha pasado un año ya desde aquel día
Qué rápido el tiempo, y nosotros, nos alejamos,
Y las cosas del mundo sólo existen por sus cambios,
Mientras que los afectos dulces y amargos son iguales en número.
Quien en igualdad se acomoda al goce y al lamento,
No se jacta de la suerte tanto como no deplora al destino.
Porque quien mira el mundo con un ojo del cielo,
Tal vez saboree la consolación de Dios, como fuere que la rueda gire
Por lo tanto: será como Dios mismo sea, prosperidad y adversidad.
Quien sea aquel que desee soportar la inevitable cruz,
No siente carga alguna,
Y disfruta de felicidad eterna²⁸.*

Traducción: Ana Leila Jabase

Notas

* Universidad Erasmus, Rotterdam, Holanda.

¹ Étienne Balibar, *Spinoza et la politique* (Paris 1985, p. 59). "...la théorie de la Théocratie est en même temps une théorie du nationalisme en tant que ressort passionnel le plus puissant du patriotism (TTP, 292-293)".

² También podríamos pensar en su deducción acerca de que estemos eventualmente determinados a la simpatía (3/15), y su aprobadora cita de Ovidio: *Ferreus est, si quis quod sinit alter, amat* (3/31cs).

³ En lo que respecta a los principales avances en Inglaterra durante la época temprana de Spinoza, puede verse mi escrito *Locke's Disguised Spinozism and Spinozistic Hume*, en ambos casos versiones acotadas de escritos previos en holandés, ahora publicados y con libre acceso en ACADEMIA.EDU.

⁴ Entre los principales opositores a esta tesis, Madeleine Francès es la más informada y la mejor –aunque solitaria– excepción. Ver "Les réminiscences Spinozistes dans le CONTRAT SOCIAL de Rousseau", en *REVUE PHILOSOPHIQUE* (1951) 61-84. Allí ella defiende convincentemente una 'afiliación', que va desde los dos tratados spinozistas (TTP + TP) hasta el Contrato Social, y no duda en llamar a Rousseau un discípulo de su 'predecesor' Spinoza (p.71). Sin especificarlo, también Atilano Domínguez descubre "notables influencias, reminiscencias e incluso calcos" de Spinoza en Rousseau. Ver su escrito "Spinoza y el surgimiento de la democracia", en *Fragmentos de Filosofía* 2 (1992) p. 101.

⁵ Ver: "Van den Enden's radical political theory behind Spinoza's radical political theory", en ACADEMIA.EDU.

⁶ El traductor –políticamente motivado– .H. Glazemaker, es el destinatario de la carta 84, tal como pude identificarlo demostrablemente algunos años atrás, y publicado en NASS

MONOGRAPHY # 13 (2007). Es de notar el ‘te auctore’ en la carta.

⁷ i.e. ‘que no incline a colapsar en una tiranía’.

⁸ Tal como he hecho en un capítulo separado de mi monografía en holandés (publicada privadamente) *Met Oude Grieken, Van den Enden en Spinoza naar echte Directe Democratie (Vrijstad 2007)*.

⁹ Esto es levemente modificado en la bibliografía literaria. Ver el libro de Y. Yovel, *The Marrano of Reason* (Princeton 1989) y el de St. Nadler, *Spinoza. A life* (Cambridge 1999).

¹⁰ Un lugar promiente es la observación final que Spinoza hace en la introducción a su riesgoso y anónimo TTP: “No he escrito nada sobre lo que voluntariamente no someta al exámen y juicio de las autoridades más altas de mi patria” (*summarum potestatum PATRIAE MEAE*). Y, nuevamente, al final de TTP20, afirma no haber escrito nada contrario a las leyes de la nación (*patriis legibus repugnare*).

¹¹ La palabra ‘precario’ es doblemente usada significativamente en el TP, por encontrarse en circunstancias peligrosas y teniendo la posibilidad de fallar y caer.

¹² Al rechazar la illusion hobbesiana sobre contrato de paz diabólico con un Principe, Spinoza enseña que las relaciones hostiles surgen y han de surgir, perturbando la paz, al escribir que a diferencia de Hobbes, “ego naturale ius semper sartum conservo, quodque supremo magistratui in qualibet urbe non plus in subditos iuris, quam iuxta mensuram potestatis, qua subditum superat, competere statuo, quod in statu naturali semper locum habet” (Ep. 50).

¹³ Y si realmente es la guerra (*bellum*), los trabajos a la mitad no son suficientes. “Una vez tomadas las ciudades por derecho de guerra y sometido el enemigo, se deben fijar, pues, unas condiciones de paz. Su objetivo será que las ciudades tomadas no exijan una guarnición permanente, sino que o bien se le conceda al enemigo que, tras aceptar un tratado de paz las rescate por un precio o que (si de esa forma subsistiría un temor por la espalda, debido a la situación estratégica del lugar) se las destruya totalmente y se lleven sus habitantes a otra parte.” (TP6/35). “Las ciudades conquistadas por derecho de guerra y que han sido agregadas al Estado, o serán asociadas al Estado en calidad de vencidas y le estarán sujetas por tal favor, o bien se enviarán a ellas colonos con derecho de ciudadanía y sus gentes trasladadas a otras partes, o bien la ciudad será totalmente destruída” (*gens alio ducenda vel omnino delenda est*, 9/13). Spinoza no es ningún blando, ni tampoco un misántropo irrealista (ver 3/15s) que negara que todos en su corazón necesariamente sufren de simpatía o antipatía respecto de las penas y placeres de los otros. “*Ferreus est si quis quod sinit alter amat*” (3/31s, citado en Ovidio, Amores).

¹⁴ *Ethica IV – Proposición 50* es uno de los pasajes más controvertidos, y reza: “*Commiseratio in homine, qui ex ductu rationis vivit, per se mala et inutilis est*”. En su INDEX RERUM a la OP sus amigos comentaron “*commiseratio fugienda est*”. En otros lugares, Spinoza amplía esta actitud con el término *imbecillitas* –tan frecuentemente usado por él, y hoy en día un término más bien ominoso–, como siendo una debilidad humana. El argumento es el siguiente: ¿Por qué aumentar nuestra miseria sin ninguna perspectiva de utilidad?

¹⁵ *Spectat* significa ‘orientado a’. La mayoría de los intérpretes pecan de traducciones eufemísticas como ‘contar con’ o ‘mirar hacia’.

¹⁶ Entre paréntesis: ya Adolf Menzel (1857-1938), promotor de Hans Kelsen, caracterizó a Spinoza como ‘*Volkerrechts Leugner*’.

¹⁷ M. J. Villaverde, “Europa y el sueño de la paz perpetua”, en *QUADERNOS DE ALZATE*, no. 26 (2002).

¹⁸ Expresión tomada de Jonathan Barnes.

¹⁹ Recomendado gustosamente: Omero Proietti, *LA CITTÀ DIVISA. FLAVIO GIUSEPPE*,

SPINOZA E I FARISEI (Roma 2003).

²⁰ “Nisi fundamenta suae religionis eorum animos effeminarent, absolute crederem, eos aliquando, data occasione, ut sunt res humanae mutabiles, suum imperium iterum erecturos, Deumque eos de novo electurum” (TTP4/55)

²¹ Madeleine Français, *o.c.* p. 69.

²² *Idem.*, *o.c.* p 71.

²³ *Idem.*, *o.c.* p.81.

²⁴ El término *confoederatio*, introducido por Spinoza, hace referencia a lo que podríamos expresar como el apilamiento o el abrochamiento de las democracias en capas sobre capas, una multiplicación de los consejos democráticos. Por mi parte, desearía que Europa se hubiera constituido de acuerdo con este radical ‘democratismo’. El problema o *peccatum originale*, fue que los países combinados en la UE no eran en sí mismos democracias.

²⁵ Una buena introducción, puede verse en el viejo sistema Holandés de J.L Price, *HOLLAND AND THE DUTCH REPUBLIC IN THE SEVENTYEENTH CENTURY. THE POLITICS OF PARTICULARISM* (Clarendon Press 1994). El libro pone el acento sobre el equilibrio entre los Estados. Las poderosas ciudades independientes eran representadas en los Estados Provinciales, acorde a sus habitantes y a su poder económico. De modo similar, también el rango de una provincial en los Estados Generales era correspondiente a sus diversas relaciones con otras provincias. “Todas las ciudades de un Estado están asociadas y unidas entre sí, no en virtud de un tratado, sino como partes de un mismo Estado (*imperium*). Cada ciudad, sin embargo, tiene tanto más derecho que las demás sobre el Estado (tanto *plus iuris in imperium*), cuanto más poderosa es que ellas. Ya que quien pretende establecer una igualdad entre cosas desiguales se empeña en algo absurdo (*qui inter inaequales equalitatem quaerit, absurdum quid quaerit*)” (TP9/4). También Van den Enden sobre la participación correspondiente ‘*hooft voor hooft*’.

²⁶ Traducción de R.H.M. Elwes (Dover Publications 1951).

²⁷ Ver Klever, W, “Krijgsmacht en defensie in Spinoza’s politieke theorie”, en *TRANSAKTIE. OORLOG EN VREDE* (1990) pp 15-167.

²⁸ *Imengelrymen* (Amsterdam 1669).

Spinoza, o obstáculo do anacronismo e a pesquisa jurídica no Brasil

João Maurício Martins de Abreu*

As três questões que vão guiar a minha exposição são as seguintes. (a) Existe um critério histórico-filológico de “correção” e “incorreção” da interpretação da obra de Spinoza? (b) Tem a obra de Spinoza algo a dizer a esses “outros” da chamada do Colóquio? (c) Qual é a pertinência dessa reflexão sobre o anacronismo especificamente para quem pesquisa na área jurídica?

Primeira questão: Existe uma interpretação “correta” de Spinoza, definida a partir de critérios histórico-filológicos?

Penso que não. Mesmo que Spinoza tenha sido o autor que revolucionariamente concebeu um *método histórico de interpretação dos textos sagrados*, no capítulo VII do TTP, isso não significa por si que ele tenha estendido os rigores desse método para a interpretação de qualquer texto do passado.

Há um antigo ramo de estudos teológicos chamado *Exegética*; ramo que se dedica à explanação e interpretação rigorosas da Bíblia. E parece que é nesse campo específico que se insere toda a discussão do capítulo VII do TTP, o da *exegese* (bíblica), não o da interpretação em geral. Enquanto as Escrituras reúnem textos de épocas, lugares e autores diferentes, escritos em língua sem memória gramatical e menos ainda memória do uso corrente, o Hebraico, a obra de Spinoza foi escrita em pouco mais de vinte anos na Holanda do século XVII, quase toda em Latim – língua com memória. Mais do que isso, se interpretar a obra de Spinoza exige esforço do leitor dele afastado em mais de trezentos anos, não é porque apresente diversas contradições aparentes, ou porque narre fatos fantásticos; não é porque seja incompreensível e obscuro em muitas passagens: isso é o que ocorre com as Escrituras, não com a obra de Spinoza.

Assim, enquanto nosso filósofo pretendia, com seu método histórico, libertar a interpretação das Escrituras da dogmática dos teólogos, se estendermos os rigores desse método à condição de critério de verdade da interpretação da própria obra de Spinoza estaremos, paradoxalmente, estabelecendo uma dogmática spinozana. Porque o *dogma*, como sabemos, é justamente um ponto de partida da interpretação sobre o qual não se admite discussão.

De que existem boas e más interpretações de Spinoza não há dúvida. O que estou questionando, no entanto, é que só possam ser consideradas boas interpretações aquelas que pagam à História e à Filologia pesado tributo.

Destaco, em favor dessa posição, uma observação importante de Spinoza

no capítulo VII do TTP, quando discute a utilidade de seu próprio método histórico no que diz respeito às “coisas perceptíveis”, isto é, às “coisas que é possível compreender pelo entendimento e das quais podemos facilmente formar um conceito claro”. Há coisas que o entendimento é capaz de captar sem grandes recursos histórico-filológicos, como exemplifica e explica Spinoza:

Euclides, que só escreveu coisas extremamente simples e altamente inteligíveis, pode facilmente ser explicado a toda a gente e em qualquer língua. Nem é preciso, para apreendermos o seu pensamento e ficarmos seguros do seu verdadeiro sentido, ter um conhecimento completo da língua em que ele escreveu: basta um conhecimento vulgar e no nível quase de uma criança. É igualmente desnecessário conhecer a vida do autor, os seus estudos e hábitos, em que língua, para quem, e quando escreveu, o destino que conheceram os livros, as suas variantes ou, finalmente, por deliberação de quem foi reconhecido. E [continua Spinoza e chamo atenção]o que se diz de Euclides diz-se de quantos escreveram sobre coisas que são por natureza perceptíveis. (TTP, cap. VII)

Arrisco dizer que com os conceitos mais importantes da obra de Spinoza – especialmente os da *Ética*, não por acaso escrita à maneira dos geômetras – se passa algo semelhante: pelo entendimento podemos formar ideias claras e distintas de seu sentido e, a partir da concatenação de ideias que se segue, interpretações adequadas da obra.

Segunda questão do texto: Pode a obra de Spinoza dizer algo a problemas históricos e de sentido conceitual, linguístico e cultural que não são os seus?

Penso que em muitos casos sim. Além de *interpretar* e comentar a obra de Spinoza, também podemos, em relação a conceitos e argumentos fundamentais, *interpela-la* sobre problemas que são mais nossos do que do filósofo. O resultado dessa interpelação é uma espécie de *agenciamento* com Spinoza; agenciamento no sentido de Deleuze e Guattari, ou seja, no sentido de uma dupla articulação, que ao mesmo tempo nos referencia e remete a um território conhecido (algo como um território spinozano) e nos abre para novos usos e lugares (algo como uma desterritorialização da obra de Spinoza)¹. Certamente, para agenciarmos a Spinoza, interpelando-o sobre questões que são nossas, precisamos interpretar sua obra. Mas o trabalho nunca se esgotará na interpretação.

Nesse processo de agenciamento, qual é o lugar que o alerta contra os anacronismos parece dever ocupar para não produzirmos um mau encontro com Spinoza?

Antes de tudo, o lugar de um *alerta* – não de um *obstáculo*. E um alerta é uma demanda por atenção, não um muro a ser necessariamente transposto.

No capítulo V do TTP, dedicado a uma crítica da função das cerimônias

judaicas, Spinoza censura os judeus de seu tempo por negarem salvação a quem não reconheça os ensinamentos profeticamente revelados por Moisés. Defendendo o exato oposto, Spinoza postula que quem tem “opiniões salutares e uma verdadeira regra de vida, (...) possui inteiramente a beatitude e tem de fato em si o Espírito do Cristo”, mesmo que ignore totalmente as narrativas das Escrituras (TTP, V). Em suma, quem pratica a justiça e a caridade possui a salvação (Carta 43, parte final)².

O que isso significa? Primeiro que, como afirma textualmente Spinoza, em matéria de religião são as *obras* que importam³, o que nada tem a ver com o tema deste texto. Mas esse trecho também significa que as Escrituras possuem um ensinamento *substantivo*, um *sentido* para Spinoza. E é por isso que, como afirma o filósofo (TTP, V), certas histórias, estejam elas nas Escrituras ou nas narrativas profanas, podem ser consideradas “mais ou menos importantes umas que as outras, conforme as opiniões salutares que delas se extraírem”, ou seja, conforme os desdobramentos práticos que acarretarem. E isso tem relevância para o que quero expressar aqui.

Porque eu me pergunto seriamente se não devemos aplicar à obra de Spinoza raciocínio semelhante. Ou seja, eu me pergunto se não haverá partes mais importantes que outras na obra de Spinoza, tomando como critério de importância o *sentido geral* de determinados conceitos e argumentos para a obra e a sua possibilidade de generalização: a sua eficácia, para além do horizonte histórico-geográfico-conceitual do filósofo⁴. Se houver, como penso que há, conceitos e argumentos com esse sentido geral, podemos produzir um *agenciamento* potente com Spinoza, articulando tais conceitos e argumentos generalizáveis com problemas que são nossos e de cuja existência Spinoza sequer cogitou.

Voltando então à questão do lugar que deve ocupar o alerta contra os anacronismos, para evitar que produzamos um mau encontro com Spinoza, penso que a investigação histórico-filológica tem maior relevância nas obras especificamente políticas; menor na *Ética*.

Os problemas fundamentais da *Ética*, e os conceitos e argumentos que se propõem a respondê-los, são generalizáveis: assim, p.ex., o *regime de causalidade eficiente imanente* – que responde à questão fundamental de como se produzem todas as coisas; a *explicação genética das coisas* – que responde à questão fundamental do que é conhecer; a identificação dos homens como *modos finitos da Substância imanente, que não se explicam sem ela e que não estão à parte dela* – o que responde à questão fundamental sobre a relação dos homens com a natureza; os *conceitos de propriedades e noções comuns* – que respondem à questão fundamental de como as coisas se compõem; a noção de gêneros de conhecimento – a partir da qual se responde à questão fundamental da liberdade e da servidão dos homens. Etc. etc. etc.

A importância do dispositivo “tempo” na interpretação desses e outros

conceitos e argumentos é bem menor do que em outros mais contingentes da Ética.

Já em relação aos problemas políticos, penso que o alerta contra o anacronismo ganha uma relevância maior, justamente porque aqui os problemas costumam ser mais contingentes do que generalizáveis; as ferramentas políticas têm de levar em consideração, e dentro do possível reformar, a experiência e o *ingenium* coletivos. Mas mesmo para quem se debruça sobre as obras políticas me parece que a pesquisa não se deve deixar enredar totalmente pelos horizontes de Spinoza, como se o dispositivo “tempo” fosse aqui um *a priori* necessário da interpretação. Porque também há nas obras políticas conceitos e argumentos dotados de *sentido geral* (ou seja, de sentido de conjunto) e que são generalizáveis a situações não imaginadas por Spinoza.

A *produção de direitos comuns*, p.ex., base da política spinozana, é dotada do sentido geral aumento da potência de agir, de todos e de cada um, o que está em conexão com vários elos argumentativos da obra de Spinoza; e é generalizável por si mesma a outras situações histórico-geográficas.

A defesa da *liberdade de expressão*, igualmente, integra-se ao sentido geral de que as paixões são propriedades naturais dos homens, o que está ligado à ideia bastante generalizável, para além da própria liberdade de expressão, de que o Estado não deve proibir o que não pode controlar (TTP, XX).

E meu último exemplo é o da ideia política de *segurança*, que contém o *sentido geral* de diminuir a ação do medo e da esperança sobre a conduta dos homens e, com isso, concorrer para o exercício da liberdade política⁵; a *segurança*, em Spinoza, estabelece um vetor bastante generalizável de pensamento que é a ideia de não produzir ou reforçar instituições políticas e sociais que causem a ruína da Cidade, mas sim o seu vigor e virtude.

Enfim, para articular-se a conceitos e argumentos como esses, penso sempre que, embora os estudos histórico-filológicos tenham grande relevância, devemos ter o cuidado de não permitir que a interpretação do texto se feche no horizonte de sentido do filósofo, porque isso inibiria a expansão da potência necessária que muitas partes da própria obra contêm.

Terceira e última questão: Qual é a relevância dessas observações sobre o anacronismo para a pesquisa jurídica, principalmente no Brasil?

Há um encanto inicial na obra de Spinoza, para quem vem da área jurídica. Que é antes de tudo o encanto do inexplorado. Porque, enquanto Hobbes, Locke, Hegel, Marx e, principalmente, Kant, tiveram grande influência na construção das instituições jurídicas modernas e dos modos de pensar o Direito e os direitos no Ocidente, Spinoza permaneceu por todo esse tempo inexplorado no Direito.

E se o anacronismo fosse um obstáculo a enfrentar, em lugar de um alerta que exige atenção, todo o esforço de aproximação da pesquisa jurídica em

relação à obra de Spinoza estaria, de antemão, relegado à História e à Filosofia do Direito.

Mas é justamente o desejo de produzir direitos, instituições, práticas e modos de pensar novos e mais potentes, e de que criticar os existentes, aqui e agora, o afeto que pode impulsionar, não um grupo reduzido, motivado por desejos particulares, mas um amplo movimento de pesquisa jurídica de matriz spinozana – algo que já parece em curso em outras Ciências Sociais e Humanas, como a Psicologia e a Pedagogia.

Há uma especificidade das ferramentas com que o jurista trabalha. É que elas não são propriamente conceitos; são funções práticas dotadas de definição historicamente determinada e cambiante⁶. É o que acontece com as noções de constitucionalismo, direitos humanos, direito de propriedade, direitos sociais, crime, Administração Pública, tributo etc., para ficar apenas com algumas mais gerais. Não são *conceitos*, são *funções* destinadas a exercer algum efeito prático historicamente determinado.

Pois bem, na base do pensamento dessas *funções práticas* – as que existem e as que existirão – estão modos de pensar que são influenciados pela imagem de conceitos filosóficos, como os de Kant p.ex..

Porque é na América Latina que os limites dos modos de pensar e das instituições acriticamente importados da Europa dos Estados Unidos revelaram seus mais dramáticos limites. Estamos, atualmente, em pleno processo de disputa deste terreno fértil para a invenção de um outro destino para nós mesmos. O encanto inicial de Spinoza está, então, nessa conjunção do filósofo inexplorado com a oportunidade política que se abre para pensar e produzir algo realmente novo entre nós.

Mas esse encanto inicial não subsistiria se a obra do filósofo não tivesse algo de relevante a dizer ao Direito que se faz ainda hoje, p.ex., no Brasil. E, já agora finalizando, vou destacar dois vetores de pesquisa jurídica para os quais creio que a obra de Spinoza teria muito a contribuir.

O primeiro vetor é o da produção de direitos comuns. Direitos no sentido spinozano, ou seja, como potência real, atual, efetiva. Toda pesquisa jurídica que se debruça sobre (a) o impacto da cultura do privilégio sobre os direitos⁷; sobre (b) os limites dos direitos individuais; ou sobre (c) a histórica baixa efetividade de muitas normas jurídicas de caráter social no Brasil⁸, para ficar em três exemplos, pode ter na obra de Spinoza um seguro referencial de Filosofia Política. Porque se direito é potência e se o direito civil, a potência coletiva, se produz a partir de direitos comuns, (a) então há uma guerra dos direitos contra os privilégios, guerra cujos termos é preciso declarar adequadamente; (b) então, os direitos individuais não se poderão mais justificar a partir de uma apropriação individual; e, enfim, (c) será necessário desvincular os direitos propriamente ditos das normas jurídicas, pois, em Spinoza, os direitos, sempre efetivos e atuais, não comportam um *dever-ser* abstrato, e muitas vezes apenas

retórico, que é próprio das normas jurídicas.

O segundo vetor decorre do primeiro e considero ainda mais importante. É que a partir de Spinoza podemos pensar um *Direito “menor”*, menos pretensioso, mais aberto e menos senhor do seu mundo – que, afinal, é o mundo de todos nós, porque é o mundo dos *direitos*. Arrisco dizer que esse Direito, com maiúscula, não existe em Spinoza. O que há são direitos e instituições de distribuição da justiça. No Brasil, ainda existe uma lógica, uma linguagem e uma intensa disputa de poder próprias do *campo jurídico*⁹, o que apenas contribui para o seu isolamento, um isolamento muitas vezes desejado. No entanto, enquanto grande parte dos juristas disputa a supremacia de sua interpretação sobre as normas jurídicas, em livros, artigos e decisões judiciais que se acumulam e reproduzem à exaustão, o problema real dos direitos, que deveria ser seu objeto de pensamento e ação, está “lá fora”, no campo da política. Uma concepção “menor” desse Direito maiúsculo e pretensioso começaria, então, pelo reconhecimento de que o lugar dos direitos está fora do âmbito das disputas que produzem tantos juristas, tantas carreiras; tanto papel e tão pouca conexão com a política. Ler Spinoza ajuda a agir e pensar de outro modo.

Notas

* PUC-Rio.

¹ Sobre essa dupla articulação do agenciamento, cf. Deleuze, e Guattari: DELEUZE, G. e GUATTARI, "F. 10.000 A.C. – A geologia da moral (Quem a terra pensa que é?)". In *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2004, pp. 53-91, especialmente pp. 53-55.

² O tema é bastante desenvolvido por Alexandre Matheron: MATHERON, Alexandre. *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. Paris : Aubier, 1971.

³ “Acrescentarei apenas que não se pode conhecer ninguém a não ser pelas suas obras. Por isso, quem produzir em abundância frutos como a caridade, a alegria, a paz, a paciência, a benevolência, a bondade, a fé, a afabilidade, a temperança, aos quais, como diz Paulo na Epístola aos Gálatas, cap. V 22, a lei não se opõe, esse, quer se guie só pela razão ou só pela Escritura, é realmente guiado por Deus e possui a beatitude.” (TTP, V)

⁴ Há um texto riquíssimo de Elton Luiz Leite de Souza sobre o tema do sentido em Spinoza: SOUZA, Elton Luiz Leite de. "Spinoza e o sentido". In: *Revista Conatus*. Fortaleza: UECE, 2013, v.7, nº 14, p. 19-29. Esse artigo e um outro, escrito por Mariana de Gainza, foram as bases a partir das quais formei meu próprio juízo acerca do obstáculo do anacronismo nas leituras de Spinoza: GAINZA, Mariana de. "Leituras cruzadas: Espinosa e Marx". In: *Cadernos Espinosanos*. Nº 30, 2014, pp. 11-23.

⁵ Cf. importantes textos de Marilena Chauí: CHAUI, Marilena. "Sobre o medo". In: *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 133-172 e "Medo e esperança, guerra e paz". In: *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 173-191. Para a autora, o “sentido profundo” da segurança é

o de que “ela é a um só tempo condição e expressão da liberdade política”: CHAUI, Marilena. "Medo e esperança...", p. 191.

⁶ Aqui é necessário referenciar Deleuze e Guattari, de quem tomei, do meu jeito, o argumento: DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O que é a Filosofia*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2005, 27-47 e 153-173.

⁷ Cf. p.ex. o texto básico de José Reinaldo de Lima Lopes: LOPES, José Reinaldo de Lima. "Uma história de desigualdades – pluralismo e privilégio". In *Direitos sociais: teoria e prática*. São Paulo: Método, 2006, pp. 91-117.

⁸ Antes de começar a estudar a obra de Spinoza, escrevi sobre o assunto, em especial sobre o direito à moradia: ABREU, João Maurício Martins de. "A moradia informal no banco dos réus: discurso normativo e prática judicial". In *Revista Direito GV*. São Paulo: Fundação Getúlio Vargas, 2011, v. 7(2), p. 391-415. 391-415. Mais amplamente sobre esses e outros problemas do Direito na América Latina, cf. o estudo do jurista colombiano Maurício Garcia-Villegas: VILLEGAS, Mauricio Garcia. "Derecho y sociedade em América Latina". In *Sociología y crítica del derecho*. Colonia del Carmen: Fontamara, 2010, pp. 255-318.

⁹ Em torno do mapeamento das forças que regem o campo jurídico, Bourdieu escreveu importante estudo: BOURDIEU, Pierre. "A força do direito – elementos para uma sociologia do campo jurídico". In *O poder simbólico*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007, pp. 209-254.

Sexto Trayecto

Varia

¿Qué significa entender? Spinoza ante Nietzsche¹

*Raúl de Pablos Escalante**

La frase que Nietzsche acuñó para identificar una tendencia en común con el pensar de Spinoza – «hacer del conocimiento *el afecto más potente*»²– delata más a Nietzsche que al propio Spinoza, sin embargo hay algo central en esta identificación: anclar el quehacer filosófico en la realidad afectiva. A este respecto, un punto que debe ser tomado en consideración es el grado en que los afectos pueden ser conocidos, cuán conscientes podemos llegar a ser de los afectos que padecemos.

La consciencia para Spinoza es un problema que está arraigado en el apetito, en particular, en la consciencia de este (E2P23). No en balde las ocurrencias de términos ligados a la consciencia antes de la tercera parte – en el Apéndice del *De Deo* y en la proposición 35 de la segunda parte –, van de la mano del ser conscientes de la búsqueda de la utilidad en las acciones humanas. El *deseo* es el apetito consciente, considerado por Spinoza como «la misma esencia del hombre, en cuanto que se concibe determinada por cualquier afección suya a hacer algo» (E3def.af.1). La proposición 9 de la tercera parte de la *Ética* indica que la mente «*tiene consciencia de ese esfuerzo suyo*» (*hujus sui conatus est conscia*). El hombre es consciente de aquello que lo motiva a actuar, la sed o el hambre, por dar dos ejemplos básicos, pero ignora las causas que lo determinan a actuar. El problema de la consciencia no es un problema que se pueda comprender desde una teoría del conocimiento desligada del deseo y la acción humana.

La consciencia para Spinoza no implica ni un conocimiento transparente de sí, ni una ignorancia total. El grado de su adecuación dependerá de cómo conozcamos, es decir, si meramente imaginamos las causas o elaboramos nociones comunes para describir las propiedades de determinadas cosas o conocemos las esencias singulares de estas. En estos tres modos de producir conocimiento se da un grado de consciencia porque esta es constitutiva de nuestra esencia misma. Cuando conozco no me aparto de lo que soy, no separo mi esfuerzo por perseverar del conocer mismo.

¿Cómo traducir esto al pensamiento nietzscheano? No es posible. Aún así insistimos en la comunidad de pensamiento Spinoza-Nietzsche porque muestra una experiencia distinta del pensar, abriéndose a una revaloración del cuerpo y un ajuste – un poner en su lugar – a la consciencia, mientras que no se disimula el horizonte práctico y transformador de sus respectivos pensamientos.

El volumen dedicado a Spinoza de la *Historia de la filosofía moderna* de Kuno Fischer es la obra que Nietzsche toma como base para sus apreciaciones del filósofo en 1881. Fischer brinda a la doctrina de los afectos de Spinoza un lugar central en la exposición, considerándola su *obra maestra*. El capítulo 17 de su libro contiene una subsección titulada «El afecto y la pasión», donde los afectos son descritos de la siguiente manera:

Pues, la mente humana es la idea del cuerpo humano y de este concepto se deduce toda la doctrina de la mente de Spinoza. Por lo tanto, del lado de la mente, lo que corresponde a las afecciones del cuerpo son las ideas de esas afecciones: estas son las modificaciones que afectan la naturaleza pensante y aumentan o disminuyen su perfección y poder. (...) A una manifestación de poder de la naturaleza humana de este tipo la llama Spinoza *afecto*³.

En la exposición se resalta que la mente es la idea de un cuerpo y es a partir de este vínculo constitutivo que se ha de entender la realidad psico-física de los afectos. Fischer recoge los tres aspectos centrales de la noción de afectos, esto es, su fisicalidad (afección corporal), su aspecto ideacional (idea de la afección corporal) y el ser una transición hacia una mayor o menor potencia. Mediante la noción de afectos, Spinoza rompía con el cerco de la pasividad de los cuerpos y se abría a nuevas posibilidades de pensar la acción humana como seres mentales-corpóreos. Es saber que no solo padecemos y somos movidos – aspectos hacia los que apuntan las palabras pasiones y emociones – sino que afectamos y somos afectados. Esto queda recogido en la exposición de Fischer. Lo que a primera vista se presenta como un panorama muy complicado para el conocimiento de uno mismo, se convierte, al contrario en la posibilidad de entender las modificaciones y cambios que padece un cuerpo. Si bien «la mente humana percibe la naturaleza de muchísimos cuerpos junto con la naturaleza de su cuerpo» (E2P15c1), como afirma Spinoza, «No hay ninguna afección del cuerpo, de la que no podamos formar algún concepto claro y distinto» (E5P4).

El capítulo 18 del libro de Fischer, titulado «Las pasiones humanas» presenta una exposición de la tercera parte de la *Ética*. El primer apartado se titula «Tarea», dando a entender que el centro gravitacional de la filosofía de Spinoza es el estudio de los afectos:

La doctrina de las pasiones humanas es la obra maestra de Spinoza. Era consciente de que solo una comprensión cabal de la naturaleza humana podía asentar las bases para

una moral, que no se puede comprender la naturaleza humana si no se tiene la posibilidad de esclarecer las pasiones, y que dado esta carencia los intentos de moral hasta entonces han sido inaptos e infértiles⁴.

Tomando como referencia el prefacio de la tercera parte de la *Ética*, Fischer expone con claridad el proceder metodológico spinociano para entender la realidad afectiva: 1) no deberíamos pensar que el ser humano es una excepción, como un especie de foráneo en la naturaleza que escapa sus leyes; 2) no deberíamos partir de la idea de que las pasiones son algo exclusivamente subjetivo, que responde a causas ajenas a la naturaleza de las cosas; y 3) deberíamos alejarnos de la idea de que el ser humano tiene una capacidad absoluta para controlar sus afectos y esto no por querer rebajar el peso de nuestra responsabilidad sino por la constatación de que el ser humano es una cosa singular entre otras.

El aforismo 333 de *La ciencia jovial* se titula «¿Qué significa conocer?» ("Was heisst erkennen.") y comienza con lo que parece ser una cita directa de la obra de Spinoza: «*Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!* [¡No reír, no llorar, no odiar, sino entender!] dice Spinoza, de una manera tan simple y sublime como es su estilo.»⁵

La pregunta «¿Qué significa conocer?» que figura como título, es la traducción y a su vez la interrogación del lema spinociano *sed intelligere*. La frase citada aparece en latín en el libro de Fischer no en el apartado dedicado a los afectos sino en la sección titulada "*Die Teleologie als asyllum ignorantiae*". Esta frase, redactada con un signo de exclamación por Fischer y retomada de la misma manera por Nietzsche, se encuentra en un momento muy revelador del libro, donde Fischer expresa que: «Nos relacionamos con la doctrina de Spinoza de igual manera que Spinoza mismo se relaciona con las cosas: *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!*»⁶. Por supuesto, Nietzsche no guardará la misma distancia teórica que le es exigida al historiador.

Si atendemos al cuaderno de Nietzsche escrito entre la primavera y el otoño de 1881, no solo es posible identificar las huellas de la lectura del libro de Fischer sino que también permite poner en relación lo que se ha considerado la crítica del conocimiento en Nietzsche con sus apuntes sobre el motivo de la acción. En una importante nota escrita a modo de contraposición se afirma que: «Spinoza: nuestro actuar viene sólo determinado por apetitos y afectos. El conocimiento para servir de motivo, tiene que ser afecto. – Yo digo: para servir de motivo tiene que ser *pasión*.» 11[193]⁷.

El origen de la expresión *sed intelligere* de Spinoza se da en el contexto de entender la acción humana, por lo que no le debe extrañar al lector que Nietzsche incorpore el problema de la acción al enfrentamiento teórico⁸. En esta nota se da una contraposición entre las nociones de apetitos y afectos y la noción de pasión (*Leidenschaft*). El conocimiento no ha de producir efectos en el

ámbito afectivo sino que el conocimiento mismo es una pasión, no algo que se ejerza sobre las pasiones; diferencia que hace muy cuestionable la identificación inicial de la tendencia en común⁹.

En *La ciencia jovial* 333, Nietzsche utiliza en seis ocasiones la noción de *pulsión* (*Trieb*) para contraponerla al *intelligere* spinoziano. Entiendo que el término pulsión marcará una distancia infranqueable entre las posiciones de los dos filósofos estudiados, lo que conduce al cuestionamiento sobre si es legítimo dar el paso –sin consecuencias teóricas– del uso de la noción de afectos compartida por Spinoza y Nietzsche por medio de Fischer, al uso de la noción de pulsión en el pensamiento nietzscheano. El primer punto que se debe tomar en consideración es que para Nietzsche, las palabras ‘afectos’ o ‘pulsión’ son signos mediante los cuales abreviamos, simplificamos algo más complejo. Este problema de la referencialidad en un mundo donde no se postulan realidades en sí mismas y donde se ensaya con una psicología que toma distancia de la psicología más rudimentaria inscrita en el lenguaje¹⁰ ha sido bien atendido por Patrick Wotling¹¹. Aún así, es posible admitir que la noción de pulsión es la central en la psicología de Nietzsche¹². Disciplina que el propio autor entenderá como aquella que «conduce a los problemas fundamentales» (*Más allá del bien y del mal* 23). Para Nietzsche pulsión (*Trieb*) es una tendencia constante hacia la realización de un fin determinado, que puede lograr su realización mediante diversos objetos. Esta tensión fisiológica inconsciente genera una orientación afectiva como afirma Katsafanas¹³. Las pulsiones son encarnadas y conducen al agente a llevar a cabo acciones de las que este se piensa causa, mientras que son estas las que se imponen a través de los actos conscientes¹⁴.

Si en Spinoza es posible hablar de un discurso mixto, como nos ha enseñado Jaquet¹⁵, en Nietzsche se debe hablar del principio del continuo como defiende G. Abel¹⁶. Para Nietzsche el ser humano no es un imperio dentro de otro imperio al igual que Spinoza, pero a diferencia de este no mantiene una independencia de los atributos pensamiento y extensión. Nietzsche defiende la continuidad entre lo orgánico y lo consciente, incluso la continuidad del acontecimiento vida se extiende a lo inorgánico (las condiciones atmosféricas, el suelo, etc.). Para explicar lo que acontece al nivel mental debo partir de lo que al menos desde 1884 llamará el hilo conductor del cuerpo (FP III, 27[27], 36[35]). La palabra utilizada en alemán por Nietzsche es *Leib* y no *Körper*. Es un cuerpo dinámico con fuerza plástica, capacidad de resistencia, de dominación y regeneración; no es mera extensión. Las pulsiones describen lo que es un cuerpo para Nietzsche: una organización de sistemas y subsistemas en constante tensión y pugna. Para Nietzsche todas las expresiones culturales son el resultado del refinamiento de las pulsiones, ya no solo de lo que puede un cuerpo, sino de un trabajo sobre lo que exige e intenta imponer un cuerpo.

El aforismo 333 denuncia el olvido del trasfondo pulsional en la herencia

filosófica. La denuncia no es una condena sin más del pensar consciente sino la defensa de que hay algo más fundamental que la consciencia, a partir de lo cual puedo explicar su surgimiento. La consciencia es posterior, tardía, y como más adelante explicará Nietzsche, resultado de la interacción lingüística y social impulsada por la necesidad de comunicación¹⁷.

Nietzsche reduce el entender spinociano al conocer y este al conocer consciente. Ante el cual, se nos afirma que «la mayor parte de nuestra actividad espiritual acontece de modo inconsciente» (CJ 333). En palabras de L. Lupo, el ataque a Spinoza no es solamente ni particularmente contra su pensamiento, sino sobre todo «contra la idealización de la «mente» típica de la entera tradición filosófica racionalista»¹⁸. Idealización que implica al menos tres aspectos: (i) el predominio del pensamiento consciente frente a lo inconsciente, (ii) la separación entre lo mental y el cuerpo y (iii) la posibilidad del conocimiento de sí. Al Nietzsche ligar el proceso cognitivo a las pulsiones imposibilita cualquier lectura de lo mental como algo ajeno a lo corpóreo. Escribe Nietzsche: «No obstante: ¿qué otra cosa es en último término este intelligere [entender] sino la forma en que precisamente esos tres se nos hacen sensibles de una vez? ¿Un resultado a partir de las diferentes y contrapuestas pulsiones del querer burlarse, querer lamentarse, querer maldecir?» (CJ 333).

Habiendo aclarado que la crítica no es tanto a Spinoza como a la idealización de la consciencia, podríamos preguntarnos si es justo incluir a Spinoza en esta crítica. Desenredar el problema del afecto spinociano y de la pulsión nietzscheana en referencia a la consciencia permite ver el alcance y el límite de posiciones que parten desde la comunidad de ambos autores. Dicho toscamente, en Spinoza los afectos no pueden ser reducidos a instancias inconscientes. Junto a C. Jaquet es posible afirmar que «no hay afectos totalmente inconscientes», la ignorancia no deja de ser una forma mínima de consciencia¹⁹. Por su parte, E. Balibar lo expresa de la siguiente manera: «‘ignorar’ no implica un vacío, significa ‘saber’»²⁰. Por supuesto, como bien pasa a explicar Balibar, se trata de un conocer que ignora las causas pero que conoce fines, metas, propósitos; lo que nos conduce a no escindir en Spinoza el problema de la consciencia cognitiva de la conciencia moral. El tránsito de la ignorancia de las causas a su conocimiento es lo que distinguirá el sabio del ignorante, a lo que apuntan las palabras casi finales de la *Ética*, donde el sabio es descrito como «consciente de sí mismo y de Dios y de las cosas», mientras que el ignorante «vive (...) como inconsciente de sí mismo y de Dios y de las cosas» (E5P42s).

En contraposición, la polisemia y equivocidad de los términos de instinto, afectos y pulsiones en Nietzsche señalan a instancias radicalmente inconscientes. Lo que de hecho llega a la consciencia cuando logro articular un acto volitivo o siento determinados afectos es el resultado del trabajo previo de lo inconsciente. En palabras de Nietzsche: «(...) Tras la conciencia trabajan las

pulsiones» (FP III 39[6]; trad. levemente modificada)²¹ «Todos nuestros motivos conscientes son fenómenos de superficie: detrás de ellos está la lucha de nuestras pulsiones y nuestros estados, la lucha por el poder» (FP IV 1[20]; trad. levemente modificada)²².

Según Spinoza el ser humano puede tener ideas adecuadas de todo lo que le sucede a un cuerpo. El pensamiento de Nietzsche impide este tránsito, no hay posibilidad de que el conocimiento consciente pueda dar cuenta de la riqueza y multiplicidad de los cuerpos; el pensar consciente necesariamente reduce y esquematiza. Nietzsche pondrá límites a la posibilidad de explicar en términos causales los procesos fisiológicos y psíquicos, más bien será a partir de una *pulsión de causalidad (Ursachentrieb)*, que explicará la necesidad de encontrar causas, incluso de inventarlas, respecto de aquello que desconocemos («Los cuatro grandes errores», 4-5, *Crepúsculo de los ídolos*). Parte de la tarea nietzscheana es llevarnos a reconocer lo que rebasa el pensar y el querer conscientes en nuestra vida y en las culturas. Gracias a Fischer, Nietzsche tiene acceso a la *obra maestra* de Spinoza pero lleva razón en marcar la diferencia. El Spinoza de Fischer le llega a un Nietzsche que no estaba tan solo – teóricamente hablando – como deja ver la postal. El tema de las pulsiones y de una voluntad inconsciente está presente en su obra *El nacimiento de la tragedia*, cuya fuente schopenhaueriana es evidente. En 1881 no mantiene el mismo parecer sobre una voluntad metafísica sino que sitúa las pulsiones en el centro mismo del organismo, gracias, en parte, a la influencia del evolucionismo, muy en particular, a la obra *El organismo como lucha interna* de Wilhelm Roux²³.

El deseo es más radical que la voluntad: lección spinociana a partir de pensar que el ser humano no es un imperio dentro de otro imperio. Las pulsiones son más radicales que los afectos: lección nietzscheana a partir de su tarea de retraducir el ser humano a la naturaleza (MBM 230). Dos modos no idénticos de naturalizar, de entender la consciencia, de entender la salud. ¿Qué aportan? ¿Cómo liberan? Una vez integrados, ahora toca discernir.

Notas

* Universidad de Puerto Rico. Recinto de Río Piedras

¹ Esta ponencia es parte de un proyecto de investigación titulado Dimensión ética y realidad afectiva en la filosofía moderna y contemporánea. Agradezco el apoyo del Decanato de Estudios Graduados e Investigación de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, a través del Fondo Institucional para la Investigación, que me permitió asistir y presentar mi investigación en el XII Coloquio Internacional Spinoza.

² Nietzsche, F. *Correspondencia*, ed. Dirigida por L. E. de Santiago Guervós, vol. IV (Enero 1880 - Diciembre 1884), trad., intro., notas y apéndices de M. Parmeggiani, Madrid, Trotta; carta 135, Sils-Maria, 30 de julio de 1881.

³ "Nun ist der menschliche Geist die Idee des menschlichen Körpers, und aus diesem Begriff ist die gesammte Geisteslehre Spinoza's abzuleiten. Was daher den Affectionen des Körpers auf der geistigen Seite entspricht, sind die Ideen dieser Affectionen: das sind die Veränderungen, welche die denkende Natur afficiren und in ihrer Vollkommenheit und Macht entweder vermehren oder vermindern. (...) Eine solche Machtäußerung der menschlichen Natur nennt Spinoza Affect." (Fischer, K. *Geschichte der neuern Philosophie*. Erster Band. Descartes und seine Schule. Zweiter Theil. Descartes' Schule. Geulinx. Malebranche. Baruch Spinoza. Zweite völlig umgearbeitete Auflage. Heidelberg: Friedrich Bassermann, 1865 p. 344).

⁴ "Die Lehre von den menschlichen Leidenschaften ist das Meisterstück Spinoza's. Er hat das deutliche Bewußtsein gehabt, daß allein das volle Verständniß der menschlichen Natur die Grundlage der Sittenlehre bilden, daß man die menschliche Natur nicht verstehen könne, wenn man die Leidenschaften nicht zu erklären vermöge, und daß dieser Mangel es sei, welcher die bisherigen Versuche der Sittenlehre untauglich und unfruchtbar mache." (Ibid., p. 347).

⁵ *La ciencia jovial*. «La gaya scienza», (trad. J. Jara). Caracas: Monte Ávila Editores, 1992; KSA 3, p. 558.

⁶ "Diese ganze Denkweise wollen wir jetzst nicht beurtheilen oder abschätzen, sondern bloß erklären. Wir verhalten uns zu der Lehre Spinoza's genau so, wie sich Spinoza selbst zu den Dingen verhält: non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!" (op. cit., p. 235). Cfr. Scandella, M. "Did Nietzsche Read Spinoza? Some Preliminary Notes on the Nietzsche-Spinoza Problem, Kuno Fischer and Other Sources". *Nietzsche-Studien* 41, 2012, pp. 308-332; p. 316 y Wollenberg, D. "Nietzsche, Spinoza, and the Moral Affects". *Journal of the History of Philosophy*, Volume 51, Number 4, October 2013, pp. 617-649; 621.

⁷ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos*, Edición dirigida por D. Sánchez Meca, vol. II (1875 1882), trad., intro. y notas de M. Barrios y J. Aspiunza. Madrid: Tecnos, 2008, p. 801.

⁸ Cfr. TP I, 4.

⁹ Cfr. Ponton, O. "Fazer do conhecimento o mais potente dos afetos" en MARTINS, A. (org.) *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. Sao Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, pp. 36-58; p. 39.

¹⁰ Donde toda acción está escindida en un sujeto-agente-causea y su predicado-efecto, unidos por una causalidad lineal. Ver *Crepúsculo de los ídolos*, «La «razón» en la filosofía», 5.

¹¹ Wotling, P. *La pensée du sous-sol. Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche*. Paris : Allia, 2007, p. 75-76. Cfr. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris : P.U.F., 2009, nota 2, p. 91.

¹² Cfr. Welshon, R. "Nietzsche, Consciousness, and Dynamic Cognitive Neuroscience", Katsafanas, P. "Value, Affect, Drive" y Loeb, P. "Will to Power and Panpsychism" en Dries, M. & P. J. E. Kail (ed.) *Nietzsche on Mind and Nature*. Oxford University Press, 2015.

¹³ *Ibid.*, p. 165.

¹⁴ Cfr. *Más allá del bien y del mal* 6.

¹⁵ Cfr. Jaquet, C. *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*. Paris: P.U.F., 2004, pp. 121-136.

¹⁶ Cfr. Abel, G. "Consciousness, Language, and Nature: Nietzsche's Philosophy of Mind and Nature" en Dries, M. & P. J. E. Kail (ed.). *Op. cit.* pp. 37-56, p. 40.

¹⁷ Cfr. *La ciencia jovial* 354.

¹⁸ Lupo, L. *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*. Pisa: Edizioni ETS, 2006. p. 73.

¹⁹ Jaquet, C. *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005; p. 119-120.

²⁰ Balibar, E. *Identity and Difference. John Locke and the Invention of Consciousness* (ed. S. Sandford and trans. W. Montag). London: Verso, 2013, p. 133.

²¹ *Fragmentos póstumos*, Edición dirigida por D. Sánchez Meca, Vol. III (1882-1885), trad., intro. y notas de D. Sánchez Meca y J. Conill. Madrid: Tecnos, 2010.

²² *Fragmentos póstumos*, Edición dirigida por D. Sánchez Meca, Vol. IV (1885-1889), trad., intro. y notas de J. L. Vermal y J. B. Llinares. Madrid: Tecnos 2006.

²³ Cfr. "Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche" en Müller-Lauter, W. *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche Interpretation I*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1999, pp. 97-140.

La araña en su red:

Spinoza en la obra de Nietzsche

Gonzalo Ricci Cernadas

Introducción

¡Estoy totalmente admirado, totalmente fascinado! ¡Tengo un predecesor, y vaya predecesor! Casi no conocía a Spinoza: lo que ahora me llevó a él fue una ‘acción instintiva’. No sólo su orientación general es semejante a la mía –hacer del conocimiento el afecto más poderoso–, sino que, además, yo mismo me reconozco en cinco puntos fundamentales de su doctrina; este pensador, el más anómalo y solitario, me resulta próximo en lo siguiente: niega la libertad, los fines, el orden ético del mundo, la falta de egoísmo, el mal; aunque es verdad que las disparidades son grandes, esto se debe más bien a diferencias de tiempo, de culturas, de ciencias. In summa, mi soledad que, a menudo, a menudo, como sucede sobre las cimas muy altas, me producía sofocos y hacía que la sangre afluyera por todas partes, resulta ahora, por lo menos, compartida con otro¹.

Así se refería Nietzsche en una carta fechada el 30 de julio de 1881 a su amigo Franz Overbeck. Resulta, así, asaz llamativa la manera en que el pensador que filosofa a martillazos reconoce y destaca por sobre toda una tradición a una figura: la de Spinoza, a quien reconoce como predecesor y con quien se identifica en una soledad abyecta. A partir de este momento, año en el que Nietzsche se jacta de haber conocido seriamente a Spinoza, el filósofo holandés no va a ser una figura para nada ajena en las obras posteriores de aquél, casi siempre siendo citado explícitamente.

¿Pero hasta qué punto es lícito decir que Nietzsche había leído a Spinoza? ¿Acaso había hecho el filósofo de Röcken un estudio sistemático de la obra del holandés? Aún Spinoza haya influido profundamente en Nietzsche, no es correcto decir, *stricto sensu*, que Nietzsche lo había leído, o al menos no directamente. La evidencia apunta a que si bien el alemán entró en contacto con la filosofía de Spinoza cuando estudiante en Bonn, no sólo con las clases de Karl Schaarschmidt en 1865, sino también a partir de la lectura de Arthur Schopenhauer, la *Historia del materialismo*, de Friedrich Albert Lange, la *Filosofía del inconciente* de Eduard von Hartmann, la *Historia básica de la filosofía* de Friedrich Ueberweg, y *El valor de la vida* de Eugen Dühring, la influencia decisiva habría provenido de la *Historia de la filosofía moderna* de

Kuno Fischer, que le fue enviada por Overbeck a pedido del propio Nietzsche el 9 de julio de 1881, tan sólo tres semanas antes de la entusiasta epístola mencionada al principio: sin dudas es esta “acción instintiva” la que llevó a Nietzsche a solicitar ese libro a Overbeck. En este sentido, el conocimiento que Nietzsche tenía de Spinoza es eminentemente indirecto, por medio de comentaristas y de historiadores de la filosofía. Así, Nietzsche no leyó nunca ninguna obra de Spinoza, e inclusive la documentación menciona que el propio alemán, en 1875, devolvió a su librero la nueva edición de la *Ética* que se había editado en ese entonces, expresándole en una carta del 13 de julio de 1875 que él no tenía intención de leerla.

Es así el interés del presente trabajo restituir la aparición de la figura de Spinoza en la obra de Nietzsche, en el período que va desde 1878 hasta 1889. Recordemos que con la publicación de *Aurora* en 1881, hasta su colapso mental siete años más tarde, se inaugura uno de los momentos más prolíficos en la vida del alemán en cuanto a producción intelectual: en ese tiempo escribirá diez obras, la mayoría de ellas publicadas en vida. Si realizamos diacrónicamente este análisis, veremos que la ponderación de Spinoza no es uniforme, sino variable y cambiante, que si bien hacia fines de 1870 se caracteriza por un alto contenido e identificación con el amstelodano, con el correr de los años se procede a atestiguar que Spinoza queda rezagado a una posición que es criticada.

Primer movimiento: el elogio

Así, si nos dejásemos llevar por lo expresado por Nietzsche en la epístola con la que comenzó este trabajo, uno podría prácticamente concluir que el alemán era un declarado spinozista que se reconocía él mismo junto con su filosofía bajo la relevancia de las enseñanzas de Spinoza. En este sentido, llama la atención lo siguiente: Nietzsche refiere a Spinoza en términos elogiosos en obras anteriores a este “descubrimiento” de 1881. Nos enfocaremos particularmente en dos de sus trabajos. En primer lugar, es en el último párrafo de *Opiniones y sentencias varias* (1879) intitulado “El descenso al Hades”, en el que reconoce a Spinoza como una sombra interlocutora perenne. Permítaseme citar *in extenso*:

También yo he estado en el submundo, como Odiseo, y aún estaré allí más veces; y no sólo he sacrificado carneros para poder hablar con algunos muertos, sino que no he escatimado con la propia sangre. Cuatro parejas fueron las que a mí, el oferente, no se me negaron: Epicuro y Montaigne, Goethe y Spinoza, Platón y Rousseau, Pascal y Schopenhauer. Con éstos debo entendérmelas cuando he caminado durante mucho tiempo, por ellos quiero asentir y disentir de mí, a ellos quiero escuchar cuando asientan y disientan entre sí. (...) [M]ientras que aquéllos me parecen entonces tan vivos como si ahora, *después* de la muerte, nunca más pudieran cansarse de vivir. Pero lo que interesa es la *vitalidad eterna*: ¡qué importa la “vida eterna” y, en general, la vida!²

Efectivamente, en esta constante interlocución que nunca ha de cesar, Nietzsche se siente encantado cuando se refiere a estas parejas de autores, como si no acaso nunca hubieran fallecido, puesto que con lo que a través de sus obras dejan traslucir es, al fin y al cabo, esa aspiración por la vitalidad, por la vida. De entre toda esta tradición que lo antecedió, Nietzsche, en su soledad, parecía encontrar a Spinoza: Nietzsche, como “el primer immoralista”, en su viaje subterráneo al Hades, hacia lo más profundo, había tratado de socavar esa base sobre la cual tantos filósofos habían tratado de construir: la destrucción de la fe en la moral. A la inversa de la alegoría de la caverna platónica, Nietzsche intenta descender al infierno para descubrir la justicia con lo humano y recuperar el sentido del compromiso con el mundo. Empezar un rodeo por el infierno para volver a su eje propio, un descenso al Hades equivalente a la puesta en marcha de una labor genealógica para impugnar toda una tradición cristiana y nihilista. Como bien sostiene Germán Cano, esta es “[u]na aventura, en efecto, vedada a la mayoría, que requiere un gran sacrificio, incluso un monstruoso desapego”³; un descenso que, al fin y al cabo, el propio Nietzsche reconoce a su amigo Overbeck como un “trabajo subterráneo [sin el cual] no soporto ya la vida”⁴. En este destructivo *descensus ad ínferos*, parecía, entonces, Nietzsche encontrar a Spinoza como una figura de fulgurante actualidad.

Ahora bien, esta misma propuesta subterránea en absoluto es solamente parte de esta obra de 1879 sino que continúa inclusive en *Aurora* (1881) donde ya aparece en el prólogo que: “En este libro se encontrará a un ‘subterráneo’ trabajando, alguien que cava, que perfora, que mina. Yo comencé a socavar nuestra confianza en la moral”⁵. Justamente en el aforismo 497 de esta misma obra Spinoza aparece calificado como un “genio”, de nuevo junto a Goethe: “De ‘genios’ propiamente habría que hablar en aquellos hombres, como en los casos de Platón, Spinoza o Goethe, en los que el espíritu sólo aparece ligeramente vinculado al carácter y al temperamento, como un ser alado que es capaz de separarse fácilmente y elevarse muy por encima de ellos”⁶. En lo que sigue del mentado aforismo, Nietzsche continúa la alabanza a aquellas personas capaces de trascender a su propio temperamento: esos son efectivamente los genios, grandes hombres que, cual explosivos, dinamitan toda una época, y, principalmente, un derrochador que no tiene miramientos respecto de su propio bien: ellos se desbordan a sí mismos, al darse todo dan todo a su época: una moral superior.

Pero, más interesante aún, en ambas citas Spinoza es referido a la par con Goethe. ¿Qué hallamos en esta mención emparejada? Dos corolarios que echan luz sobre la manera en que Nietzsche entendía a Spinoza, una luz que proviene por reflexión desde la figura de Goethe. Así, para el filósofo de Röcken, Goethe habría buscado superar el siglo XVIII por medio de un retorno a la naturaleza, y en esta labor había buscado la ayuda de la historia, la ciencia natural y de Spinoza mismo. “Lo que él [Goethe] quería era totalidad”⁷: Goethe perseguía la

totalidad. Es por ello que, a su vez, y en segundo lugar, concebía así a un hombre fuerte, educado, habilidoso, que pudiera soportar toda la riqueza de ser natural y que tuviera la fortaleza de soportar esa libertad. Para Nietzsche, este hombre vendría a ser la propedéutica de su *Übermensch*, a quien lo particular le repugna y donde se redime y afirma en el todo, un hombre que ya no niega. Spinoza, en este sentido, sería el inspirador de esta naturaleza entendida como un todo universal inmanente. Este parentesco habría sido notado por Nietzsche, quien luego de publicar *Aurora* en julio de 1881, el día 30 del mismo mes escribirá esa carta dirigida a Overbeck que citamos al comienzo del presente trabajo, reconociéndose propincuo a las tesis spinozianas sobre la negación de la libertad⁸ y de los fines⁹, el orden y naturaleza ética de todas las cosas¹⁰, al ausencia de egoísmo¹¹ y sus disquisiciones respecto del mal¹². Podría pensarse, de esta manera, que el camino quedaba ya pavimentado para el afianzamiento de la relación Nietzsche-Spinoza, un reconocimiento y convalidación de aquél para éste. Empero, como veremos a continuación, no debemos confiar de este barrunto.

Segundo movimiento: la crítica

Como recién mencionamos, lo insólito en todo esto es que a partir de 1881 las referencias a Spinoza se tornan mordaces y reprobables. Ya al año siguiente, en *La gaya ciencia* (1882), Nietzsche arremete con ferocidad en el aforismo 333: “¿Qué significa conocer? – *Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!* [¡No reír, no llorar, no odiar, sino entender!] dice Spinoza con ese estilo suyo sublime y tan característico”¹³. El holandés aparece ahora como un fomentador de la ciencia bajo una orientación errónea, por la cual la ciencia tenía y amaba algo desinteresado, inofensivo, autosuficiente y verdaderamente inocente, y cuya concepción del conocimiento remite al acto *intelligere*, esto es, al entendimiento como algo consciente, conciliador, bueno o justo, independiente y contrapuesto a los instintos, que son en realidad aquello que ha precedido, que luchan entre sí y que se desenvuelven conflictivamente. Son estos instintos los que, así, anteceden inconscientemente, los que, riendo, llorando, y odiando, sólo después logran reconciliarse, acto del cual nosotros recién tenemos noción *ex post*. Spinoza, entendido de esta forma, y a contrapelo de la lectura elogiosa descripta anteriormente, sería deudor de una concepción del pensar como consciente, y, por lo tanto, como una actividad menos vigorosa y más apacible.

Asimismo, en *Más allá del bien y del mal* (1886) vuelve a aparecer la referencia a Spinoza, si bien volviendo a mencionar su ostracismo, agregando que este hostigamiento lo llevó a ser un reaccionario, un “refinado rencoroso y envenenador”¹⁴. Spinoza, con su ética, no sería otra cosa que el creador de una moral dirigida solamente para el individuo y para asegurar procurarle su felicidad. Esta moralidad consideraría al individuo como un habitante de las

zonas templadas, a modo de prescripciones que recetan en contra de las pasiones, que buscan atemperarlas, sometiéndolas a una verdadera mutilación mediante el *more geometrico*: “[ya se trate de] aquel dejar-de-reír y dejar-dellorar de Spinoza, su tan ingenuamente preconizada destrucción de los afectos mediante su análisis y vivisección”¹⁵. Por un lado, estas moralidades generalizarían donde no es posible generalizar, esto es, no todos los hombres habitan en las zonas templadas, no todos viven por la felicidad: en suma, estas moralidades aconsejan comportamientos en relación con el grado de peligrosidad con el que el individuo vive. Por el otro, esta moralidad propugnada por Spinoza se desplegaría aquí como una verdadera operación de destrucción y sometimiento de la dimensión afectiva en pos del dominio de la razón entendida como única guisa de devenir causa adecuada: la acción y la libertad sólo se encontrarían aseguradas a partir del esfuerzo coronado e incontestable de la razón.

Es en este mismo sentido que en *La genealogía de la moral* (1887) se cita a la *Ética*: “La decepción [*conscientiae morsus* o mordedura de consciencia] es la tristeza acompañada de la idea de una cosa pasada que sucedió contra lo esperado”¹⁶, “es la tristeza opuesta a la grata sorpresa [*gaudio*]”¹⁷. Spinoza, aun proclamando la inexistencia de un Dios bondadoso y reconociendo el bien y el mal como algo propio del orden de las fantasías humanas, no habría podido escapar a esta concepción de la mala consciencia como esa profunda dolencia, esa voluntad de maltratarse a sí mismo, esa herida originaria resultado de la “violenta e irreversible introyección de su herencia natural e instintiva”¹⁸. Este “algo que inesperadamente ha salido mal” que Spinoza define deja traslucir finalmente que, sin que se dé cuenta, en él sigue persistiendo una crítica a la acción, una moralidad no reconocida como tal que se yergue como una pena sobre la voluntad de actuar, haciendo de ésta, ahora en adelante, algo más cauto, menos precipitado, algo demasiado débil.

Precisamente, para Nietzsche habría una moralidad propia de una situación particular, de manera que una moralidad que fomenta el querer autoconservarse correspondería a una situación de necesidad. Nuevamente es Spinoza, “el tísico Spinoza”¹⁹, quien habría propiciado este instinto de autoconservación. El error de Spinoza residiría aquí en considerar que la naturaleza, entonces, se encuentra regida por la necesidad, por la carencia, la ausencia o la falta, cuando, en verdad, en la naturaleza dominan las situaciones de “abundancia y derroche que rayan la insensatez”²⁰. La lucha por la existencia es el caso límite, una suspensión de la voluntad de vivir, una voluntad de vivir orientada a la dominación, al crecimiento, expansión: voluntad de poder.

Para Nietzsche esta discusión no versa sobre una tradición antigua sino que tiene correlato inmediato coetáneo: el utilitarismo inglés. La afirmación spinoziana de que cada individuo desea perseverar en su ser sería favorable a la teoría darwinista y su concepción de la naturaleza y el desarrollo histórico. Este

darwinismo reconocía que la supervivencia del más fuerte era una ley natural, esto es, se asentaba en la creencia en el hombre actual como la cumbre de la evolución, una fe en el progreso. “Alrededor de todo el darwinismo inglés se respira algo parecido al sofocante aire de la superpoblación inglesa, algo así como el olor de la gente pobre en estado de necesidad”²¹, escribía Nietzsche. Este deseo de autopreservarse estaría informado por una tradición individualista, que contempla al mundo como una colección de individuos atomizados o mónadas, a lo cual Nietzsche opone el pre-egoísmo o la conducta de la manada. Aún más, este deseo de autopreservación hace que Spinoza sea también considerado como un metafísico estático. La idea de autopreservación se encuentra guiada por el deseo de seguridad, estabilidad.

Pero es en *El anticristo*²²(1888) donde Nietzsche realiza un ingenioso juego de palabras²³. De forma elocuente Nietzsche compara a Spinoza con *spinne* (araña, en alemán), permitiéndole retratar al filósofo holandés como un entero metafísico. La araña, esa *sub specie Spinozae* como el alemán la refiere, es una figura con gran carga en la obra nietzscheana. Deleuze la define (de manera, y en gran medida, deudora al capítulo sobre las tarántulas de *Zarathustra*) como “el espíritu de la venganza o del resentimiento. Su potencia de contagio es su veneno. Su voluntad es una voluntad de castigar y juzgar. Su arma es el hijo, el hijo de la moral. Su predicación es la igualdad (que todo el mundo deviene semejante a sí mismo)”²⁴. En su libro *Nietzsche y la metáfora*, Sarah Kofman también hace mención de este arácnido personaje, así compara esta gran obra que es la telaraña tejida concéntricamente con el *more geometrico* de Spinoza. El orden geométrico es de naturaleza arácnida porque “su espléndida y fría arquitectura descansa en una base ilusoria, porque está hecha del mismo material de quienes tiene que cubrir y confortar, porque oculta sus muertes y la muerte de toda vida”²⁵. Una arquitectura de conceptos que tiene la apariencia de vida, pero sólo porque alimenta a una vida ya antropomorfizada. Si tal como la araña crea su red, el hombre crea sus propios conceptos, entonces el hombre toma del mundo lo que él ya le ha dado, se alimenta de su propia substancia. Esa es la alegría del conocimiento, una narcisista recuperación de seguridad al asimilar el mundo a sí mismo. En suma, esta metáfora de la araña es el truco perfecto para que aquellas personas cuyas vidas se encuentran empobrecidas al extremo puedan permanecer vivas. Spinoza, en este sentido, sería el continuador de la tradición inaugurada por Parménides y perpetuada por Platón en adelante: Parménides, que rechazaba el mundo multicolor del llegar a ser por el ser, que, como la presa de una araña (*sub specie Spinozae*), se torna lo más hueco, vaciada de significado, vaciada de sangre.

Conclusión

La relación que Nietzsche mantiene con Spinoza es turbulenta: Greg Whitlock argumenta que el alemán se oponía al panteísmo del holandés²⁶, mientras que Richard Scracht arguye que Nietzsche busca interpretar nietzscheanamente a Spinoza²⁷. Todo queda, así, reducido al ámbito de las hipótesis.

Quizás esta crítica realizada por Nietzsche públicamente en sus obras a Spinoza luego de 1881 pueda entenderse, como dice Andreas Urs Sommer²⁸, como un esfuerzo de evitar que el lector note la cercanía de los planteamientos de ambos, de manera que Nietzsche se aseguraría de no ser confundido con nadie más. A estos efectos, el alemán presentaría a Spinoza como su exacto opuesto.

O quizás, como argumenta Yirmiyahu Yovel²⁹, uno deba reconocer una incongruencia en la manera en que Nietzsche se relaciona con Spinoza. Ya vimos que para aquél, éste es un amante de la permanencia, y, por tanto, una persona decadente y débil, oprimida por la inmanencia de su propia existencia, que escapa a la dolorosa perspectiva de la verdad dionisiaca en un confort metafísico. Pero también, desde una consideración extrínseca, aunque un amante de la permanencia y la eternidad, Spinoza es, como Nietzsche mismo, un filósofo del poder y la alegría, que rechaza la moralidad del bien y del mal, la culpa y la piedad.

Así, uno podría pensar que algo ha salido mal con la genealogía de Nietzsche: Spinoza, su enemigo-hermano, se le presenta como un contra ejemplo singular. Él es tanto nietzscheano como amante de la razón y de la permanencia. Spinoza es así un “escándalo genealógico”³⁰ para Nietzsche: inesperado pero avasalladoramente real.

Notas

- ¹ Nietzsche, F., *Correspondencia*. Volumen IV, Madrid, Trotta, 2010, págs. 143 y 144.
- ² Nietzsche, F., “Opiniones y sentencias varias”, en *Humano, demasiado humano II*, Madrid, Akal, 1996, pág. 113.
- ³ Cano, G., *Como un ángel frío*, Valencia, Pre-textos, 2000, pág. 144.
- ⁴ Nietzsche, F., *Correspondencia*. Volumen V, Madrid, Trotta, 2011, pág. 292.
- ⁵ Nietzsche, F., *Aurora*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, págs. 57 y 58.
- ⁶ Nietzsche, F., *Aurora*, *op. cit.*, pág. 269.
- ⁷ Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 2013, pág. 160.
- ⁸ Spinoza, B., *Ética*, Madrid, Trotta, 2000, págs. 52 a 55.
- ⁹ *Ibíd.*, págs. 67 a 73.
- ¹⁰ *Ibíd.*, págs. 120 y 121.
- ¹¹ *Ibíd.*, pág. 133.
- ¹² *Ibíd.*, págs. 71, 194 a 196. Véase también Spinoza, B., *Las cartas del mal*, Buenos Aires, Caja Negra, 2008.
- ¹³ Nietzsche, F., *La ciencia jovial [La gaya scienza]*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, págs. 313 y 314.
- ¹⁴ Nietzsche, F., *Más allá del bien y de mal*, Madrid, Alianza, 2013, pág. 63.
- ¹⁵ *Ibíd.*, pág. 159.
- ¹⁶ Spinoza, B., *Ética*, *op. cit.*, pág. 173.
- ¹⁷ *Ibíd.*, pág. 140.
- ¹⁸ Conway, D. W., *Nietzsche y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2011, pág. 148.
- ¹⁹ Nietzsche, F., *La ciencia jovial [La gaya scienza]*, *op. cit.*, pág. 343.
- ²⁰ *Ibíd.*, pág. 344.
- ²¹ Nietzsche, F., *La ciencia jovial [La gaya scienza]*, *op. cit.*, pág. 343.
- ²² Nietzsche, F., *El anticristo*, Madrid, Alianza, 2013, pág. 55.
- ²³ Que, por cierto, ya había asomado inicialmente en *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 2013, pág. 128.
- ²⁴ Deleuze, G., *Nietzsche*, Paris, PUF, 2013, pág. 44.
- ²⁵ Kofman, S., *Nietzsche and metaphor*, London, Athlone Press, 1993, pág. 69.
- ²⁶ Whitlock, G., “Roger Boscovich, Benedict De Spinoza and Friedrich Nietzsche – The untold story”, en *Nietzsche-Studien*, vol. 25, 1996, págs. 200 a 220.
- ²⁷ Schacht, R., “The Nietzsche-Spinoza Problem – Spinoza as Precursor”, en *Spinoza: Critical Assessments*, vol. IV, Routledge, 2001, págs. 167 a 186.
- ²⁸ Sommer, A. “Nietzsche’s Readings on Spinoza”, en *Journal of Nietzsche studies*, vol. 43, nro. 2, 2012, págs. 156 a 184.
- ²⁹ Yovel, Y., “Nietzsche and Spinoza: amor fati and amor dei”, en Yovel, Y. (ed.), *Nietzsche as an affirmative thinker*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1986, págs. 183 a 203.
- ³⁰ *Ibíd.*, pág. 203.

Política Radical: breve comunicação entre Espinosa e Winstanley

Felipe Jardim Lucas

Introdução

Ao fim da década de 1660, Thomas Hobbes, já um octagenário –e que ao tempo temia que os bispos ingleses finalmente conseguissem mandá-lo para a fogueira– viu negada a autorização pública de seu livro *Behemoth* ou o Longo Parlamento. A publicação só viria a partir de uma edição pirata que surgiu apenas dez anos depois, em 1679, ano de sua morte¹.

A liberação da obra só aconteceria após três anos. O motivo era o assunto do qual o autor trataria. Ainda no início da publicação Hobbes dirá a seus leitores:

Se no tempo, como no espaço, houvesse graus de alto e baixo, acredito firmemente que o mais alto dos tempos seria o que transcorreu entre os anos de 1640 e 1660. Pois quem do topo, como da Montanha do Diabo, olhasse o mundo e observasse as ações dos homens, sobretudo na Inglaterra, descortinaria um panorama de todas as espécies de injustiça e de loucura que o mundo pôde proporcionar, e de como foram geradas pela hipocrisia e presunção – aquela, dobrada iniquidade, esta, dupla loucura².

Hobbes tratava da guerra civil na Inglaterra e da experiência da República.

Importante lembrar que o singular momento da história inglesa analisado por Hobbes não estava em absoluto separado dos acontecimentos que faziam com que a Europa “rodopiasse tal qual pergaminho no fogo”, como seria dito por um revolucionário da época. Não. Neste tempo decisivo teorias que perdurariam até os dias de hoje seriam forjadas, bem como ideias que permaneceriam enterradas até muito pouco tempo. Algumas, inclusive, sequer poderiam ser aventadas nos dias de hoje na maioria dos lugares. Dentre tais ideias que ecoaram e ecoam de maneira ainda sensível, figuram, como dissemos, as de Thomas Hobbes que se traduziram em verdadeiros corolários da legitimidade da função estatal e do pensamento político contrarrevolucionário e conservador e que se fizeram sentir de modo pujante, e que, certamente, chegam em altíssimo grau até nós.

Figurando em outro polo e em não menor intensidade, há outras ideias engendradas que foram de fato (e de direito) suprimidas, enterradas e mesmo proibidas no curso da história, como se sabe. Dentre as mentes que as forjaram

estão evidentemente as daqueles filósofos radicais, cujo objeto do pensamento era a liberdade tratada em seu aspecto mais vivo: o da criação de possíveis para a efetivação das experiências de liberdade, termo que friso.

Tais experiências de liberdade surgiam das ruínas do medievo e começaram, em velocidades e profundidades distintas, a serem entendidas mais comumente e em seu sentido amplo, formando por diversos prismas uma espécie de conceito democrático, este à época expressando-se tanto em seu caráter mais formal como no naquele mais radical (iluminismo radical, moderado e contra iluminismo). Deste modo, na busca pelos contemporâneos do escritor com medo, do aparentemente aterrorizado autor inglês que denuncia e ataca aquele momento de barbárie e violência no qual vivia, mas que, ao mesmo tempo, irá atribuir a situação de medo às tentativas de luta por direitos daqueles oprimidos, é neste contexto que encontramos em pontos distintos – no caso, dos dois lados do canal da Mancha – as teorias de Espinosa e Gerard Winstanley.

Infelizmente, como devemos frisar, para este trabalho não nos será possível tratar longamente e em todos os ângulos que desejávamos os nossos autores, por isso pretendo me ater de fato na apresentação deste contemporâneo, conterrâneo e figadal opositor do Leviatã que, creio, representou e contribuiu de forma determinante para o pensamento radical que se desenvolveu – a despeito de tantas e tão poderosas forças contrárias e destrutivas – e em como seu pensamento está integrado e em sintonia com a teoria política e aquilo que queremos chamar de *democracia radical* em um campo no qual acreditamos ser possível situar também um pensamento como o de Espinosa. Feitas estas considerações, passemos para o período histórico, seus atores e o enredo.

O contexto inglês

Durante o período descrito por Hobbes apenas uma coisa parecia certa: o rei estava morto³. Sobre os escombros da sangrenta guerra civil para a qual a Inglaterra fora arrastada durante os últimos anos se erguia uma república sustentada em um exército popular que acabara de decapitar o monarca, e nas esperanças de se estabelecer uma nova constituição para um corpo que aparentava estar em frangalhos. Ainda, vale ressaltar, rapidamente uma reação começava a se articular para impedir maiores mudanças e garantir acima de tudo a primazia da propriedade sobre quaisquer tentativas de construção popular de autonomia política, independência econômica e igualdade; elementos que formariam os princípios constituintes de um corpo político novo e mais livre, como nosso autor dirá. Com efeito, bradaria Winstanley em 1652, dirigindo-se aos soldados deste exército, chamado de Novo Tipo, armada popular e republicana do período, diz o autor:

Eu vos exorto, soldados da República Inglesa! O inimigo não poderia vencer-nos no campo de batalha, porém pode derrotar-vos nos meandros de sua política se não conservardes firme a tenção de estabelecer a liberdade para todos. Pois, se ele vencer, a autoridade régia retornará a vossas leis, o rei Carlos vos terá vencido e à vossa posteridade pela sua política, terá ganho a batalha, embora aparentemente lhe tenhais cortado a cabeça⁴.

E ainda:

[O povo comum] “é parte da nação e, sem exceção, todo tipo de gente na terra deve ter liberdade não apenas a gentry e o clero. Não pode haver uma liberdade universal até que esta comunidade universal da propriedade (seu comunitarismo) seja estabelecida⁵.

Ao que continua:

Liberdade é o homem que virará o mundo de ponta cabeça, portanto não admira que este tenha inimigos⁶.

O autor

Eis que ao longo do atribulado contexto inglês surge a figura de Gerard Winstanley (1609-1676), pensador e militante inglês –e sua militância é uma característica que devemos de destacar– carregado de fortes convicções populares, fruto da influência Leveller⁷ que animava o Exército de Novo Tipo (o mesmo que acabara de decapitar Carlos I) assim como influências religiosas, resultantes em grande medida da recente queda da censura que os cidadãos da nova República vivenciavam, fato que gerou uma série de revolucionárias interpretações das *Escrituras* e outros textos. Dentro deste quadro Winstanley desenvolveria uma rica obra tendo por foco o enfrentamento das questões atinentes à igualdade e à liberdade em face da tirania, a partir da difícil porém necessária junção entre a teoria– proposta em panfletos e outras publicações como o seu “*The Law of Righteousness*” (“A Lei da Retidão”) –coma prática militante e revolucionária que desenvolveria tanto a partir das experiências do Exército de Novo Tipo quanto dos *Diggers* entrincheirados em St. George’s Hill, assunto do qual trataremos adiante.

Nascido em 1609 em Lancashire, Winstanley, filho de um pequeno comerciante de roupas, teve uma sólida educação básica sendo porém impedido de ingressar na universidade devido à posição combativa que sua família adotava diante da Igreja estatal inglesa⁸. Em 1637 foi aceito na companhia de Alfaiates Mercantes (*Merchant Taylors Company*) e obteve a cidadania londrina, título que lhe permitia comercializar dentro da *City*. Apesar de herdar o pequeno negócio de seu pai, que faleceu em 1639, Winstanley não conseguira se manter nos negócios devido às duras condições econômicas impostas ao país durante a sangrenta guerra civil, o que o forçou a mudar-se para Cobhan, no interior, para uma propriedade que, se presume⁹, pertenceria a John Platt, que mais tarde se tornaria talvez seu maior oponente. Lá trabalhou na lavoura. Neste período Winstanley deixará em registro seu horror diante da pobreza que o cercava bem

como de sua própria penúria e começará a assentar as bases de suas teorias política, econômica e, religiosa: “Cain ainda vive em todos os grandes *Lords*”, dirá.

Será este o momento em que inicia sua reflexão sobre a impotência dos despossuídos frente aos grandes senhores de terras e de uma legislação unicamente protetora dos interesses dos *Lords*. Diante do violento cercamento das pequenas propriedades e da ausência –para não falar cumplicidade– do poder governamental diante de tais abusos, pouco restava aos trabalhadores senão assumirem ocupações precárias, temporárias e mal remuneradas. Tal situação fez com que Winstanley radicalizasse seu pensamento e não só se tornasse ferrenho crítico da gritante desigualdade que se impunha, como do próprio conceito de trabalho assalariado. Em uma carta destinada ao próprio Lorde Protetor Oliver Cromwell, o gênio orador de Winstanley se faz presente ao indagar com base em uma teoria do valor que estabelece. Segue a pergunta:

Mas não deve ser um homem mais rico do que outro?

Ao que responde:

Não há necessidade pois que; riquezas tornam os homens vaidosos, orgulhosos, e os levam a oprimirem seus irmãos; e são estas as ocasiões das guerras.

Nenhum homem pode ser rico, mas ele deve ser rico, quer por seu próprio trabalho, quer pelo trabalho de outros homens que o ajudem.

(...)

Porém todos os homens ricos vivem à vontade, alimentando-se e vestindo-se pelo trabalho de outros homens, não por seus próprios; situação que é sua vergonha e não sua nobreza; por isso é mais louvável dar do que receber¹⁰.

E sobre as questões da liberdade e da exploração de um ser humano pelo outro, diz nosso autor:

Se a gente comum na Inglaterra só tem liberdade para viver entre os irmãos mais velhos e trabalhar para eles por contrato, que liberdade então têm eles na Inglaterra mais do que temos na Turquia ou na França¹¹.

A partir das ideias que começa a desenvolver, Winstanley planejará um de seus primeiros grandes esforços políticos significativos que será a tentativa de “organizar uma greve nacional do trabalhador assalariado de modo que os ricos não pudessem ter suas terras cultivadas, não pudessem vender os produtos e então ficassem reduzidos ao nível dos demais”¹². O novo sistema econômico proposto pelo autor-militante seria alcançado através da recusa daqueles que eram explorados dia após dia em permanecer sob a servidão.

Assim, no início da década de 1640, Winstanley se unirá a William Everard, um antigo soldado do revolucionário Exército de Novo Tipo ou Novo Exército Modelo que provavelmente foi demitido por conta de seu radicalismo e, junto

com algumas dezenas de camponeses fundam uma comunidade em St George's Hill, ao sudoeste de Londres. Durante esta experiência os discursos de Winstanley tornam-se cada vez mais determinados a pôr um fim à exploração de um ser humano por outro, conforme registrará em diversos de seus panfletos da época dentre os quais talvez um dos mais emblemáticos seja aquele intitulado "Uma declaração do povo pobre e oprimido da Inglaterra direcionada a todos aqueles que se intitulam, ou são chamados senhores das casas grandes, através desta Nação; os quais começaram a cortar, ou que por medo ou cobiça, pretendem diminuir as madeiras e árvores que crescem nas terras comuns ou improdutivas"¹³. Neste texto, o autor estabelece a hipótese da ilegitimidade do direito estabelecido por ser uma concepção do dominador estrangeiro, no argumento do jugo normando, como destacará Hill¹⁴. Aparentemente, segundo Skinner e Hill, em pouquíssimo tempo o autor se desfaria dessa teoria, certamente por sua reatividade que em nada é compatível com sua crença de que no tempo porvir todas as criaturas da terra se uniriam através de um movimento comunitário, logo, a aversão ao outro parece perder lugar neste pensamento.

Por fim, é importante ressaltar mais uma vez as bases teológicas que animam sua teoria sem que esta, no entanto, se transforme na mera crença de um poder superior que descerá à terra para pôr fim aos males do homem. Winstanley em diversos momentos afirma que "não haverá nenhuma vinda milagrosa de Jesus Cristo. Ele não descerá do paraíso e imporá um mundo de ordem. Será que necessário que [este] floresça nas mentes dos homens e mulheres". Para isso, o autor viria a propor uma série de políticas econômicas, trabalhistas e educacionais. Frisamos um trecho de Hill que trata do assunto:

Reformadores educacionais como Dury, Hartlib e Winstanley pretendiam liberar as escolas da tirania do grego e do latim, tornar os currículos mais modernos e utilitários. Uma discussão entusiasmada [à época] antecipou muitas ideias que precisaram ser dolorosamente redescobertas mais tarde¹⁵.

Nesse contexto, friso que a prática destas ideias foi experimentada por Winstanley em algumas situações, tais como a experiência de St. George's Hill conforme pudemos comprovar ao longo de nossa pesquisa e que veremos em certa medida a seguir.

A experiência de St. Georges Hill

Winstanley e Everard passaram grande parte do tempo da experiência de St. Georges Hill debatendo política e religião e estabelecendo cotidianamente as bases da vida comunal pregada pelos *Diggers*. A verdadeira comuna estabelecida era muito mais do que um mero assentamento. Era um sistema igualitário de

produção, no qual o trabalho era dividido entre todas e todos. O local foi cuidadosamente escolhido dentre as terras comunais improdutivas da região e o trato da terra começou a ser feito por estes escavadores. Pela manhã antes dos trabalhos diários, conforme relata Brockway¹⁶, Winstanley inspirava os demais com citações e interpretações dos textos bíblicos ao modo dos *seekers*. O trabalho floresceu e, ao fim da primavera de 1649, a comunidade já possuía onze acres de plantações de alimentos e seis casas comuns construídas.

Não demorou muito para que as atividades do grupo chamassem a atenção. Quase que de imediato as populações do entorno começaram a influir para o novo projeto, o que esvaziou algumas propriedades de mão de obra. Da mesma forma ocorre em diversos outros pontos do país, onde alguns relatos da época registram o surgimento de até vinte comunidades semelhantes auto proclamadas *Diggers*, nos mesmos moldes pregados por Winstanley. Em 16 de abril, um informante do Conselho de Estado relata ao Parlamento:

Eles convidam todos a irem ajudá-los e lhes prometem carne, bebida e roupas. Eles ameaçam derrubar todas as árvores para rapidamente abrirem espaço para o plantio, como já o fizeram em outras áreas. Dentro de dez dias serão entre quatro e cinco mil e ameaçarão seus vizinhos, os quais chamarão para trabalhar em seus ofícios (...). É temível [o fato de] que tenham algum designio em mente¹⁷.

Temendo tamanha ameaça à propriedade tão próxima a Londres, o Parlamento envia o Lorde General das Forças Armadas da Commonwealth, Fairfax, requisitando que envie forças montadas para dispersar “esta gente sediciosa que se reúne” lá¹⁸. E Fairfax assim o faz. Contudo, alguns dias depois recebe o relatório do capitão que encarregara de tal serviço que dizia serem os números relatados extremamente exagerados e que tentaria demovê-los da ideia. O general resolve travar pessoalmente contato com Winstanley e Everard. O relato do encontro diz que os dois homens ficaram frente a frente com o general “com seus chapéus ainda sobre as cabeças”. Quando indagados sobre o ato desrespeitoso, afirmaram que “ele não era nada além de uma criatura igual a eles”. “A despeito de sua insolência, Fairfax permite que apresentem seus pedidos. Os *Diggers* afirmam não terem a intenção de fazer mal a ninguém, explicam seu projeto comum e fazem um voto de não violência, afirmando que sequer tentariam defender-se, submetendo-se à autoridade e que esperariam até que a oportunidade prometida surgisse, a qual acreditavam já estar ao alcance”¹⁹. Aparentemente a impressão causada pela dupla no general é fortíssima, e este concorda em deixar a colônia em paz a partir daquele momento. A publicação desta conversa se encontra no panfleto *The True Levellers Standard Advanced*.

Pouco após este episódio, Everard deixa o assentamento inteiramente nas mãos de Winstanley, que enfrentará forte oposição por parte dos proprietários

que os cercavam. Os ataques serão registrados em cartas diretas de Winstanley para o próprio Fairfax, o qual, após o episódio, se mostra inicialmente muito amigável e próximo e que, aparentemente, passa a ser em certa medida e com algumas reservas, considerado com um aliado por Winstanley. Por fim, o *Lord General* será obrigado a acatar novas ordens do Parlamento e enviar uma força para destruí-lo, porém não sem antes a comuna ser atacada dia após dia pelos proprietários que cercavam a região, temendo pela perda de mão de obra e pelo que a experiência representava.

Concluindo, o que tentamos apresentar aqui foi uma possível figura de interlocução com Espinosa e com sua obra. Um contemporâneo que se distingue tanto por sua posição firme e radical, quanto a partir de sua forte experiência de militância e luta política ativas. Winstanley em grande medida se encontra aqui com a linhagem de autores que entenderão a questão da política como determinação no tempo e sua construção constante.

Por isso afirmo que o objetivo inicial não foi elaborar um trabalho que refletisse o passado, mas que tratasse das possibilidades de abertura para o futuro, seja a partir da apresentação de um autor que possui uma grande afinidade com o pensamento político de Espinosa, seja por tentar retratar como é possível que se tente abrir esta janela mesmo nos momentos mais sombrios.

Hobbes afirma que entre as décadas de 1640 e 1660 se viveu o mais alto dos tempos. O legado de Winstanley, creio, todavia, será de fato nos ensinar que este tempo é o agora e que a própria política consiste eminentemente na construção desse agora. Penso ser este nosso desafio.

Notas

- ¹ Hill, Christopher. *O Século das Revoluções*. São Paulo: Ed. UNESP, 2012. p. 266.
- ² Hobbes, Thomas. *Behemoth ou o longo parlamento*. Belo Horizonte: UFMG, 2001. p. 31.
- ³ No caso tanto seu corpo físico quanto místico, ao menos era a impressão que se teria à época.
- ⁴ Hill, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça: Idéias radicais durante a revolução inglesa de 1640*. Tradução, apresentação e notas Renato Janine Ribeiro. Ed. Companhia das Letras, São Paulo, 1987, p. 141.
- ⁵ Hill, Christopher. *Gerard Winstanley: 17th Century Communist at Kingston*. Site: <https://libcom.org/library/winstanley-communist-at-kingston-christopher-hill>. Acessado em 15/11/2015, p. 3.
- ⁶ *Ibid.*
- ⁷ “Após a organização do chamado Exército de Novo Tipo, os presbiterianos se viram com uma ameaça ainda maior do que o poder real nas mãos: uma população de camponeses e artesãos que, agora organizada sob esta forma poderia tornar sua vontade reconhecida em pautas definidas. Inclusive, “os radicais [dentro deste novo corpo que era o tal exército popular] viram no exército uma organização que podia ‘ensinar os camponeses a compreenderem a liberdade’. Em Londres, surgiu um partido político representante das ideias dos pequenos produtores, que entrou em contacto com a agitação do exército. Eramos Levellers”. In.: Hill, Christopher. *A Revolução Inglesa de 1640*, 3ª ed., Editorial Presença, Lisboa, 1985, p. 86.
- ⁸ Hayes, T. Wilson. *Winstanley the Digger*. Cambridge, Massachusetts and London, England, 1979.
- ⁹ Hill, Christopher. *Gerrard Winstanley: 17th Century Communist at Kingston*. In.: <https://libcom.org/library/winstanley-communist-at-kingston-christopher-hill>. Acessado em 10/11/2015, p. 1.
- ¹⁰ Na versão original: ‘But shall not one man be richer than another?’/ There is no need of that; for riches make men vain-glorious, proud, and to oppress their brethren; and are the occasion of wars./No man can be rich, but he must be rich either by his own labours, or by the labours of other men helping him. (...)/ But all rich men live at ease, feeding and clothing themselves by the labours of other men, not by their own; which is their shame, and not their nobility; for it is a more blessed thing to give than to receive. In.: Winstanley, Gerard. *The Law of Freedom in a Platform*, Londres, 1652.
- ¹¹ Hill, Christopher. *O Século das Revoluções*. São Paulo: Ed. UNESP, 2012. p. 331.
- ¹² Hill, Christopher. *Gerrard Winstanley: 17th Century Communist at Kingston*. In.: <https://libcom.org/library/winstanley-communist-at-kingston-christopher-hill>. Acessado em 10/11/2015, p. 6.
- ¹³ Fiz uma tradução livre deste título.
- ¹⁴ Hill, Christopher. *O Século das Revoluções*. São Paulo: Ed. UNESP, 2012. p. 276.
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 195.
- ¹⁶ *Ibid.*, pp. 132-133.
- ¹⁷ In.: “The Concil of State to Lord Fairfax”, citado por Berens em “Information of Henry Sanders of Walton upon Thames”, carta de 16 de abril de 1649, p. 35.
- ¹⁸ *Ibid.*, p. 35.
- ¹⁹ Hill, Christopher. *Gerrard Winstanley: 17th Century Communist at Kingston*. In.: <https://libcom.org/library/winstanley-communist-at-kingston-christopher-hill>. Acessado em 10/11/2015, 7.

A clássica problemática acerca da Razão e Fé na filosofia de Spinoza

*José Soares das Chagas**

O nosso escopo nesta comunicação é apresentar a clássica problemática da relação entre as esferas humanas da Razão e da Fé (ou entre o lume natural e a autoridade da tradição, como preferem os modernos), a partir da investigação filosófica de Benedictus de Spinoza. Com efeito, no *Tratado Teológico-Político* (TTP) é feita uma *emendatio* dos conceitos teológicos a fim de conduzir o pensamento a uma visão adequada da Natureza (sive) Deus. Neste processo de análise e correção, o filósofo se depara com a questão fundamental do pensamento religioso, a saber, a fé. Assim, discutiremos em que consiste a natureza da crença e as posições divergentes em torno dela: o ceticismo de Judas Alpakhar; e o dogmatismo de Maimônides.

Spinoza é consciente dos efeitos funestos da má compreensão dos conceitos teológicos, quando aplicados à vida social e política. Com efeito, não existe nenhuma confissão de fé que não implique certo modo de vida e um determinado padrão de juízo moral. Toda religião tende a ser formadora de opinião e, com isso, acaba por influir, positiva ou negativamente, nos rumos do Estado seja diretamente, imiscuindo-se nos assuntos públicos, seja indiretamente, insuflando os seus adeptos em torno de certas concepções e decisões. Por isso, o trabalho proposto pelo nosso filósofo não pode ser feito sem antes considerarmos o lugar e o papel da religião na sociedade e isso só será rigorosamente feito se conduzirmos as noções fundamentais do universo religioso a uma purificação ou uma *emendatio*, pela qual ela, ao invés de produzir ódio, realize a sua essência de vínculo de paz.

Spinoza mesmo deixa claro que não pretende propor uma nova doutrina, nem expurgar a religião em nome de uma razão fria, apenas quer contribuir com a *correção* da fé (ou do que ela realmente seja) e do entendimento de quem se pode chamar de piedoso. “Oxalá fique persuadido que não escrevemos pelo desejo de trazer coisas novas, mas para ‘corrigir’ coisas que andam distorcidas e que esperamos ainda um dia ver finalmente ‘emendadas’”(TTP, cap. XIV, p. 222; G, p. 180. Grifos nossos).

No comum da compreensão da religião repousa uma contradição que deve ser desafiada e desfeita, a saber: aqueles que mais perseguem e disseminam o

ódio, fazem-no em nome da fé e são chamados de piedosos. Mas que crença é esta, que para se afirmar, necessita silenciar os que pensam diferente? Certamente, não se trata da *vera religio*, mas sim da Superstição, que necessita do medo para existir.

A fim de afastar os efeitos perniciosos de uma religião supersticiosa é preciso, como muito bem pro devicepõe Spinoza, questionarmo-nos acerca do fundamento de uma “doutrina universal”, e isso implica, primeiramente, a pergunta pela natureza da fé. Com efeito, é em nome dela, em geral, que se criam mil dogmas, os quais apenas afastam os homens entre si e os tornam presunçosos.

Porém, se os teólogos olhassem para as Escrituras e considerassem a sua *história* e o seu *fundamento*, saberiam que não há problema em adaptar a mensagem dos volumes sagrados à sua própria opinião e à mentalidade do vulgo (como eles mesmos fazem), pois foi assim mesmo que os profetas o fizeram; o problema, na verdade, é quando eles resolvem chamar para si a autoridade de determinar em definitivo o que está e o que não está de acordo com a revelação e de perseguir e calar (por coação da força do Estado) os que não são adeptos da sua concepção religiosa.

Se observarmos com atenção a Escritura, veremos que ela só ensina aquilo que leva à *livre submissão*; diria mais: toda ela é apenas uma *lição de obediência*. Não há uma preocupação em convencer as pessoas por meio da argumentação filosófica. Na Tanach, sobretudo na figura de Moisés, percebemos este aspecto de compromisso de vida reta baseado em um pacto, pelo qual o indivíduo se compromete a cumprir certas normas, sob pena de ser punido, caso não haja em acordo com o que foi prescrito ou na esperança de ser recompensado por sua boa conduta.

O Segundo Testamento não é tão diferente sob este ponto de vista da substância da mensagem, pois, embora os apóstolos tenham pregado na condição de doutores (como já ficou suficientemente demonstrado), a doutrina evangélica não é outra coisa senão uma intimação à crença e ao culto a Deus, mensagem que acaba por desembocar também na obediência. Ora, se assim o é, então deve-se dizer que toda a vida do crente estará voltada para a livre decisão de agradá-lo sempre. E, como a própria Bíblia ensina, o único meio de satisfazê-lo é cumprir a Lei, que, segundo Paulo, resume-se em “*amar o próximo*”¹.

A essência, portanto, da *fé* é a caridade, ou seja, a obediência e a fidelidade a Deus só se podem dizer verdadeiras quando se manifestam como amor ao próximo. E é precisamente por meio deste fundamento que devemos definir o que é a fé e quais são os dogmas universais decorrentes dela, cuja função será a de proporcionar a livre submissão e a paz entre os homens, dentro de um Estado livre em que cada um poderá acreditar no que quiser. Segundo Spinoza, a compreensão do que consiste a natureza da fé não diz respeito às evidências da razão, mas a certo conhecimento de Deus que atribui a ele tudo o que conduz o

crente à obediência ou a uma atitude de piedade e de livre submissão a uma vontade superior boa e justa. E, sendo ela, igualmente, um modelo de vida, levá-lo-á também a ser bom e justo para com todos.

Assim, a fé verdadeiramente católica ou universal seguirá o critério apresentado pelo apóstolo Tiago, para quem a veracidade não se dá por meio de especulações dogmáticas, e sim por uma conduta compatível com a essência da mensagem evangélica, a saber, o amor traduzido em obras: “mostra-me a tua fé sem as obras, e eu te mostrarei a minha fé pelas minhas obras”².

Também João corrobora a evidência exclusivamente moral da fé. Para ele, conhecer Deus é amar, fazer o bem a todos, pois ele se revela eminentemente como caridade: “[...] quem ama (o próximo) nasceu de Deus e conhece Deus; quem não ama não conhece Deus, pois Deus é caridade”³. Fica fácil, desse modo, saber que realmente é fiel e obediente, e quem é infiel e insubmisso (ou um *anticristo*). Ser ortodoxo é praticar a justiça e a misericórdia, independente das coisas em que acredita, com um ânimo firme e convicto de que, procedendo assim, está agradando a Deus. Quem, porém, persegue o próximo, produz discórdia e ódio, por mais que defenda uma crença austera e eivada de especulações elevadas, possui uma crença ímpia e se constitui um *infiel*.

Com efeito, o mesmo apóstolo atesta que ninguém jamais viu a Deus, por isso é impossível dizer que alguém o conhece a não ser pela caridade. E, por isso, *só está nele* (é fiel) quem ama; ao contrário, quem não ama é um cismático e não possui o Espírito de Deus (o amor). “sabemos que estamos nele e que ele continua em nós porque nos deu do seu espírito”⁴. Disso se segue que o critério para definir a fé, de acordo com a doutrina bíblica, não inclui os juízos lógicos de verdadeiro ou de falso como essenciais.

Não se poderá asseverar, sem correr o risco de entrar em contradição com a mensagem revelada, que alguém é fiel porque possui dogmas verdadeiros. Como já dissemos, a literatura bíblica está adaptada às opiniões e aos preconceitos do vulgo e não visa a convencer a razão por meio de argumentos, mas sensibilizar a imaginação por meio da apresentação extraordinária e do insólito, a fim de conduzir a audiência a uma sincera piedade e a uma submissão livremente aceita. Por isso, não há nenhum problema em acreditar em qualquer artigo de fé, mesmo que ele não possua a menor sombra de verdade, contanto, é claro, que essa crença não seja pretexto para perpetração de más ações e para a libertinagem e que cumpra o seu papel disciplinador. É forçoso, no entanto, que, quem crê, aceite a veracidade do conteúdo da sua crença, pois não se aceita algo se não se possui de algum modo a convicção de que não se está se enganando. Ora, como o critério é de ordem moral, não se poderá condenar o erro senão quando provoca a rebeldia e a insubmissão.

Retirando, portanto, a especulação filosófica do campo da crença (realizando-se uma leitura imanente das Escrituras), inibe-se a criação de qualquer dogma que não esteja em acordo com a simplicidade da Palavra de

Deus; e, por conseguinte, reduz todo o conteúdo da fé autêntica (chamada por Spinoza de *fé católica*), a pontos fundamentais, cuja realidade decorre necessariamente do intuito maior da revelação, a saber, conduzir à piedade e à obediência.

A regra de definição, assim, dos dogmas universais necessários à religião, a fim de que ela não degenere em Superstição, consiste em afirmar somente aquilo que pressupõe a livre submissão a Deus (e, por conseguinte, a caridade) e sem os quais seria impossível viver ou exigir tal coisa. Por meio desse critério imanente à própria fé, Spinoza enumera e comenta sete artigos. Ei-los:

I – Existe um Deus, isto é, um ser supremo, sumamente justo e misericordioso, modelo da verdadeira vida: com efeito, quem não sabe ou não acredita que ele exista não lhe pode obedecer ou reconhecê-lo como juiz.

II – Existe um único Deus: ninguém pode por em dúvida que também isso seja absolutamente necessário para que Deus suscite a máxima devoção, admiração e amor, dado que estes sentimentos surgem da superioridade de um sobre todos os outros.

III – Deus está em toda parte, ou seja, nada lhe é oculto: se acreditasse que para ele havia coisas escondidas [...], então duvidar-se-ia ou ignorar-se-ia a equidade da justiça com que rege todas as coisas.

IV – Deus tem, sobre todas as coisas, o direito e o domínio total e tudo quanto faz é por seu beneplácito absoluto e em virtude de um dom singular, e não por coação de uma lei qualquer: com efeito, todos estão obrigados a obedecer-lhe em tudo e ele não obedece a ninguém.

V – o culto e a obediência a Deus consistem unicamente na justiça e na caridade, isto é, no amor para com o próximo.

VI – **Só aqueles que obedecem a Deus, seguindo esta norma de vida, obtêm a salvação**[...]: se os homens não acreditassem firmemente nisso, não haveria nenhuma razão para preferirem antes a Deus do que às paixões.

VII – Finalmente, Deus perdoa os pecados aos que se arrependem: de fato como não há ninguém que não peque, se não admitisse que era assim, todos desesperariam da salvação e não teriam nenhum motivo para acreditar na misericórdia divina [...] (TTP, cap. XIV, pp. 219-220; G, pp. 177-178).

Esses dogmas são chamados de fundamentais por que são decorrentes do conceito de fé universal; e também porque é por meio deles que se pode garantir uma convivência harmoniosa entre os homens: sem divisões, sem disseminação de ódio e, sobretudo, sem o cerceamento da liberdade de cada um possuir as suas próprias opiniões e poder expressá-las abertamente. Vemos, portanto, que não se proíbe a crença em nenhum outro dogma, que não esteja contabilizado entre os enumerados acima, pois isso seria um contrassenso ao que se vem defendendo acerca do direito de cada um pensar o que bem entender. O que se obsta, no entanto, é toda especulação, cuja natureza desfigure o caráter da fé

traduzida em obras de concórdia, ou dito de outra forma, que se arvora como a interpretação verdadeira da vontade insondável de Deus e procure, por conseguinte, coagir os de diferente opinião a aderir às suas fantasias.

Para a fé, essas elucubrações teológicas são relativas e, em alguns casos, superficiais; com efeito, cada um pode adaptar esses dogmas à sua capacidade de compreensão, como outrora fizeram os profetas, a fim de alcançar uma aquiescência sem reservas. Afora isso, é desnecessária para a religião qualquer teoria sobre o que é Deus ou sobre como se faz presente em toda parte: é indiferente saber se ele é fogo, energia ou espírito; se governa todas as coisas como príncipes ou pela necessidade de sua natureza; se nós somos obedientes e fiéis por livre-arbítrio ou em decorrência do conhecimento dos eternos decretos divinos; enfim, todas essas maneiras de compreensão da fé universal são válidas, na medida em que favorecem o objetivo maior de toda e qualquer religião, a saber, a obediência e a piedade, diferentemente da filosofia que tem como objetivo a verdade e como fundamento, não as narrativas sagradas e a língua, mas as *noções comuns* ou os princípios autoevidentes. Donde se segue que a fé e a filosofia são campos de conhecimento distintos, uma independente da outra, tanto por princípio, como por meta. Descuidar dessa distinção conduz a extremos irreconciliáveis e absurdos.

Todos os que procuram ver entre a Filosofia e a Teologia um ponto de intersecção ou uma mesma esfera de saber, caem em duas posições opostas: o dogmatismo e o ceticismo. Este diz respeito àqueles que desconfiam da autoridade da razão e a põem como serva da Escritura (*philosophia ancilla theologiae*); aquele é o contrário deste, pois refere-se aos que adaptam o sentido dos volumes sagrados ao conhecimento racional. Tanto um como o outro descuidam da natureza da Escritura e acabam, por isso mesmo, por adulterá-la, seja atribuindo-lhe sentidos inexistentes nela, seja negando o que nela claramente se afirma.

Também poderíamos denominar de fideísta os céticos e de racionalista os dogmáticos. O que chamamos de fideísmo refere-se ao modo de entender a fé (e, por extensão, os textos sagrados) a partir de uma consideração que despreza a luz natural como incapaz de desvendar os mistérios contidos nas narrativas escriturísticas. Conforme essa corrente de pensamento, as passagens truncadas e obscuras são provas de que deparamos com um texto, para o qual são necessários uma iluminação divina e um dom especial. Ora, se os sagrados volumes tivessem uma revelação desse gênero, então deveríamos dizer que elas só foram destinadas aos fiéis; quando, na verdade, a profecia era direcionada à conversão e, por conseguinte, aos ímpios; o mesmo se diga dos apóstolos que pregaram aos pagãos. Donde se segue que a pregação deles não exige da audiência nenhuma luz sobrenatural e que esta é apenas uma maneira de alguns teólogos “confessarem as dúvidas que também nutriam, quanto ao verdadeiro sentido da Escritura num bom número de passagens [...]” (TTP, cap. VII, p. 132;

G, p.112).

Outro tipo de fideísmo é o que apela para a *tradição*, seja a dos *fariseus*, seja a dos *pontífices romanos*. Os primeiros estão respaldados pela lei de Moisés, que punha os sacerdotes como intérpretes legítimos do direito público da pátria;⁵ o que era de se esperar em um Estado como o hebraico no qual a política se sustenta e se realiza no âmbito da religião ou das cerimônias e ritos. Se tal autoridade não fosse erigida para interpretar a revelação, a sociedade israelita soçobriaria, uma vez que, na ausência de uma jurisprudência, o direito público se dissolveria em direito individual no qual cada um, apoiado na sua liberdade, interpretaria a Lei a seu bel-prazer.

Já no caso dos papas, esta pretensa autoridade advinda de uma transferência do poder legado ao pontífice hebreu para o pontífice cristão, por meio do Cristo (o messias que inaugura o novo Israel), não parece muito claro. Com efeito, Jesus não fundou uma religião, coisa que parece muito clara pelo fato de haver vivido segundo as leis de sua pátria – sem querer alterá-las ou aboli-las – ⁶; e, além do mais, a sua pregação não visava tantos a atos externos, como a atitude interior, a saber, autenticidade de ânimo e simplicidade. Acrescente-se a este argumento, por si mesmo já suficiente, a história dos papas cheia de hereges (ou seja, de homens que interpretaram a Palavra de Deus fora da ortodoxia) e de devassos⁷.

Em uma direção contrária à atitude fideísta de compreensão dos escritos sagrados, encontra-se o racionalismo de Maimônides. Este teólogo e filósofo judeu, nascido em Córdoba, em meados do século XII d.C, pensa o mundo e a sua fé influenciado pela onda aristotélica trazida à baila no ocidente pelos Árabes. Em sua concepção de verdade estão presentes as causas que determinam os fenômenos naturais, podendo ser alcançadas somente pelos princípios derivados da luz natural, ou das definições das coisas e das causas primeiras. Ora, nas Escrituras não se encontram senão relatos indemonstráveis e impossíveis de serem investigados pela razão. Como, então, se pode pretender explicar os milagres e os relatos mediante um método que procura compreendê-los racionalmente? Para o venerável médico e rabino judeu, a resposta a essa indagação dá-se pela verificação da natureza polissemântica das passagens escriturísticas, as quais só poderão apresentar o seu sentido verdadeiro quando o intérprete demonstrar, pela luz natural, o real significado daquilo que é apresentado no texto. O problema deste procedimento hermenêutico se encontra na incongruência em afirmar algo de um texto sem antes entender o seu sentido. A verdade vem de fora, ou seja, primeiro se verifica se algo é plausível ou não ao lume natural e depois se atribui à Escritura, fazendo com que esta acabe por dizer, muitas vezes, aquilo que nunca pretendeu. Por meio de processos analógicos e metafóricos o hermeneuta empenha toda a sua criatividade de maneira a fazer parecer que o texto está a dizer aquilo que a filosofia demonstra e ensina.

A ousadia de Maimônides, em adequar o conhecimento racional à revelação, é tão pretensiosa que chega a beirar o absurdo de afirmar que devemos rejeitar o sentido de um texto sagrado, caso esteja evidente que ele repugna a razão. Como na passagem do *More Nebuchim*, citado por Spinoza (TTP, cap. VII, pp. 133-134; G, p. 113), no qual o filósofo judeu refuta a eternidade do mundo não porque ela esteja em contradição com o texto, antes por não poder ser demonstrada, à semelhança das afirmações de que Deus é corpóreo e outras que se encontram na Escritura.

A maneira de interpretar de Maimônides subverte a função das Escrituras, que é a de educar o povo na obediência e na piedade. Torna um livro de caráter essencialmente popular em uma obra filosófico-científica fora do alcance do comum dos homens, para os quais é desnecessária toda a especulação racional para se conduzir moralmente na vida. Se a opinião do teólogo judeu estivesse correta, então reduziríamos os textos dos sagrados códices às opiniões e preconceitos do intérprete ou à sua filosofia. Aliás, seria necessário erigir um novo tipo de sacerdócio ou pontificado (TTP, cap. VII, p. 135; G, p. 114), o dos filósofos, os quais seriam indispensáveis para estabelecer a verdade à qual os textos deveriam adequar-se mediante analogia⁸.

Enquanto o grande dogmático apontado por Spinoza é o judeu Maimônides, sobre quem já discorremos um pouco, e sobre quem já escusado é falar, a referência judaica do ceticismo⁹ (outra forma de fideísmo) é *Judas Alpakhar* a quem é dirigido um elogio por haver atentado para a necessidade de buscar o sentido da Escritura de maneira imanente, ou seja, nela mesma. “É essa em resumo, a opinião de Alpakhar, a quem, aliás, eu presto homenagem, porquanto pretende explicar as Escrituras pelas Escrituras” (TTP, cap. XV, p. 225; G, 181). Segundo este cético, sempre que se patenteasse uma contradição entre o texto sagrado e a filosofia, não se deveria procurar sanar o problema por meio de uma interpretação metafórica da Tanach; pelo contrário, dever-se-ia procurar imanentemente o significado, observando outras passagens referentes ao mesmo assunto e que apresentassem *expressamente* o sentido. Uma vez encontrada a maneira correta de se entender certos termos e expressões, aí sim se procederia de maneira alegórica, procurando explicar o texto obscuro, como se lá estivesse *implicitamente* o que se averiguou em outro lugar.

Daí por que o nosso autor, após haver rendido homenagem ao honorável rabino, teve de lhe fazer ressalvas e censurá-lo. “Surpreende-me, no entanto, que um homem dotado de razão se esforce por destruí-la. [...] Decididamente, é impossível não ficarmos espantados quando querem submeter a razão, o maior dos dons, essa luz divina, à letra morta que a malícia humana pode ter falsificado!” (TTP, cap. XV, p. 225; G, pp. 181-182). A oposição feita por Spinoza a Alpakhar deve-se aos princípios decorrentes do ceticismo, a saber: 1. Tomar como verdadeiro tudo o que está escrito na Tanach; 2. Negar qualquer contradição. Quanto ao primeiro ponto, deve-se dizer que a verdade é do âmbito

do universo da filosofia, que investiga a “*história da natureza*” por meio das *notiones communes*; já a Teologia procura explicar a Palavra de Deus por meio da “*história da Escritura*”. E, neste sentido, o preclaro rabino estaria correto, se não tivesse confundido o *sentido* com a *verdade*.

Com efeito, quando se lê responsabilmente a Bíblia, busca-se explicar o sentido das palavras dos profetas e dos relatos extraordinários, sem interferência do conhecimento racional ou de nossas opiniões particulares; porém, uma vez que nós o encontramos, não precisamos aderir àquilo que repugna ao conhecimento racional, ao contrário, devemos recorrer ao juízo, à razão, para sabermos se podemos dar sem reservas a nossa aquiescência. Do contrário, deveríamos dizer que só como loucos, ou néscios, poderíamos nos fazer fiéis, acreditando em “preconceitos populares de tempos antigos” (TTP, cap. XV, p. 223; G, p. 180).

Quanto ao segundo ponto, em que Judas Alpakhar diz não haver nenhuma passagem em que, ao afirmar algo, seja depois negado, Spinoza responde que, só por muita falta de atenção, pode-se dizer tal coisa. Ora, quem não vê que nas Escrituras há enunciados contraditórios? Haja vista Salomão dizer¹⁰ de Deus que ele não habita lugar nenhum na terra; e em Êxodo, capítulo XIX, versículo XX, claramente se falar que ele desceu sobre o monte Sinai. Certamente, o rabino diria que é preciso considerar o *sentido implícito*, como sendo superior ao *explícito*; mas o que isso importa “[...] se o que está implícito é claro e se tanto a natureza desta passagem quanto seu contexto não são passíveis de interpretação metafórica?” (TTP, cap. XV, p. 228; G, p. 184).

Ora, o ceticismo de Alpakhar busca uma conciliação entre a fé e a razão de tal modo que precisaríamos nos tornar fundamentalistas. Por isso, ao bem da religião e do Estado, tal tese (bem como a dogmática) deve ceder lugar ao imanentismo investigativo, pelo qual se respeita ambas as esferas como autônomas tanto no seu objeto, quanto no seu fundamento. Entretanto, deve-se ressaltar que, embora a filosofia e a teologia não pertençam à mesma esfera do saber, elas não se contradizem, pois a **mesma “[...] palavra de Deus que está nos profetas concorda absolutamente com a palavra de Deus que se faz ouvir em nós”**(TTP, cap. XV, p. 231; G, p. 186).

*

Por tudo isso nós vemos, que o fundamento da Palavra de Deus não pode ser a razão e nem os delírios literalistas, mas a promessa de que por meio da *obediência* se alcança a *beatitude* ou, em outras palavras: no amor ao próximo por amor a Deus, tornamo-nos felizes. Tal escopo é demonstrado por uma série de expedientes retóricos (“sobrenaturais!”) pelas Escrituras; meios estes inaceitáveis no campo da filosofia, para quem a verdade é imanente a si mesma, é autoevidente, o que não significa que não podem ser evidenciados no campo da razão. Entretanto, se não podemos alcançar uma absoluta certeza do

princípio da teologia, podemos, no entanto, evidenciá-la no campo do agir humano, galgando (por meio da razão) uma “*certeza moral*”. É assim que Spinoza responde à objeção de quem sustenta uma pretensa contradição entre ambas as esferas:

Todavia, se não podemos demonstrar pela razão a verdade ou falsidade do princípio fundamental da teologia, segundo o qual os homens se salvam apenas pela obediência, poder-se-á objetar-nos: por que é que acreditamos então nesse princípio? [...] A minha resposta é que admito absolutamente que esse dogma fundamental da teologia não pode ser investigado pela luz natural ou, pelo menos, que não houve ainda ninguém que o demonstrasse, pelo que a revelação foi extremamente necessária; no entanto, nós podemos usar da faculdade de julgar para abraçarmos, pelo menos como uma *certeza moral*, aquilo que foi revelado (TTP, cap. XV, pp. 229-230; G, p. 185. Grifos nossos).

Segundo a tese de Spinoza, a fé só pode ser evidenciada em seu próprio campo de modo imanente; e, como esse conhecimento consiste essencialmente em atribuir a Deus tudo aquilo que insufla o ânimo à justiça e à caridade, então só pela obediência, na sua expressão de caridade e piedade, se pode atestar o fundamento da Teologia. Nós não podemos, nesta esfera do saber, aspirar a outra certeza senão a mesma que os profetas e as pessoas de sua época obtiveram, a saber, a dos “*sinais*” e da “*doutrina*”.

Como já falamos, em outro lugar, a evidência dos navisestava pautada em sua forte imaginação, nos sinais e em sua predisposição de caráter à prática do bem. Destes três elementos, somente os dois últimos estão ao nosso alcance; sendo que o último se constitui o critério maior, pois como afirma a Tanach, aqueles profetas que pregarem algo falso, mesmo que o confirme por meio de “*milagres*”, deverão ser retirados do meio do povo¹¹.

De igual modo, pode-se falar de toda doutrina que nos afasta da *vera religio* ou da fé católica. Se ela nos distancia da obediência a Deus e é causa da desordem na vida social e política, então por mais elaborados e sistematizados que sejam os enunciados dessa crença, ela será tida como falsa. E é neste ponto que entra o papel da razão no campo da teologia, com a função, não de especular criando dogmas mais em acordo com a filosofia, mas de purificar (*emendatio*) estes artigos de fé reduzindo-os ao seu essencial, e impedindo-os que degenerem em Superstição. Desse modo, a razão serviria de filtro, pelo qual se garantiria a autonomia de ambas as esferas do saber; e, por conseguinte, impediria que a fé se tornasse instrumento de intrigas e de cerceamento da liberdade no interior do Estado.

Assim a redução ao essencial da fé implicaria uma purificação (*Emendatio*) dos conceitos teológicos e um enfrentamento do sistema de superstição. Com efeito, as especulações em torno das Escrituras, acabam por se transformar em um poder religioso sobre o vulgo, ao institucionalizar o medo e a esperança por meio dos delírios dogmáticos. Ao invés de propagar apenas que Deus ama os que

defendem a justiça e o direito, os teólogos acrescentam mil reflexões sobre a providência e o sinal de eleição, procurando determinar quem são as pessoas aptas a amar; e, além disso, produzem mil elucubrações acerca da recompensa dos maus, criando fantasias acerca do destino último do homem e amedrontando o vulgo com descrições de eterno sofrimento no inferno, caso se desvie do seu domínio: do modo de vida ensinado por eles, bem como da profissão de fé também propagada pelos que se dizem autênticos intérpretes da vontade de Deus. De igual modo, promete-se um lugar na morada divina, o céu, para aqueles que reta e obedientemente se conduzirem e defenderem a ortodoxia da fé e da estrutura institucional criada para supostamente defendê-la.

Notas

*Universidade Federal do Tocantins-UFT/Brasil.

¹ *Rm* 13, 8-10.

² *Tg* 2, 18.

³ *Jo* 4, 7s.

⁴ *Jo* 4, 13.

⁵ *Dt* 17, 11.

⁶ *Mt* 5, 17s.

⁷ Para a compreensão do verdadeiro sentido das passagens da Escrituras, deve-se abrir mão dos prejuízos ou de conteúdos doutrinários pré-estabelecidos. Como é o caso da suposta autoridade e tradição, por parte dos católicos; e de uma suposta inspiração sobrenatural, por parte dos protestantes.

⁸ Ora, como por meio de comparações e metáforas se pode forçar o texto a dizer qualquer coisa, o método racionalista e o fideísta se tornam nocivos na medida em que podem ser usados para multiplicar formulações dogmáticas e institucionalizar a fé por meio de ritos e cerimônias determinados; enfim, na medida em que podem justificar um poder teológico e aumentar a distância entre determinadas maneiras de entender a religião e de estilos de vida daí decorrentes. A fim de evitar que a mensagem simples de amor ao próximo se transforme em ódio e divisão, é preciso considerar a natureza da Escritura, qual seja: uma mensagem que visa a despertar a devoção e a obediência mediante relatos e revelações, que se adéquam não à mente dos filósofos, mas às opiniões e aos preconceitos tanto dos escritores, como da audiência destinada.

⁹ O sentido de ceticismo utilizado por Spinoza refere-se à “descrença” na razão e neste sentido equivale ao que convencionamos chamar, para fins didáticos, de fideísmo.

¹⁰ *Rs* 8, 27.

¹¹ *Ex* 18.

Deus e Natureza: sobre a função das proposições iniciais (5-8) da *Ética* I de Spinoza à luz da *Breve Tratado*

Felipe de Andrade e Souza*

1

"Com isso, expliquei a natureza de Deus e suas propriedades". Assim, na abertura do Apêndice à *Ética* I, Spinoza conclui o percurso das definições, axiomas, proposições, demonstrações, e etc. que compõem esta parte da *Ética* justamente intitulada *de Deo: locus* textual de formulação, de acordo com a ordem geométrica de demonstração, ou ordem segundo a qual convém filosofar, deste verdadeiro conhecimento de Deus: elaboração filosófica racional, recusado todo o apelo a uma revelação sobrenatural, de um conhecimento da essência e das propriedades da substância única do real, causa de si e causa de todas as outras coisas, que são seus modos e efeitos imanentes: *Deus sive Natura*, do qual tanto se afastará a imagem de um Deus pessoal e transcendente (rei, legislador, juiz, providente...), que anima o preconceito finalista que tão ordinariamente se torna em superstição.

Assim, conforme reza a tradição interpretativa da *Ética*: enquanto os filósofos vulgares, aristotélico-escolásticos, começavam pelas criaturas e Descartes, pela mente, Spinoza, por sua vez, começava sua filosofia, segundo a ordem devida, por Deus.

Ora, é absolutamente certo que, na filosofia de Spinoza, a ideia de Deus seja o princípio absoluto da ordem do conhecimento assim como Deus, substância única do real, causa de si e causa de todas as outras coisas, é o princípio absoluto da ordem do ser. De tal maneira que a ordem do ser e ordem do conhecer se integram perfeitamente segundo o princípio da *causa sive ratio*, identidade da causa e do princípio que dá inteligibilidade.

Contudo, conforme muitos intérpretes reconhecem, não é ao menos literalmente exato que a *Ética* I tenha explicitamente o seu imediato ponto de partida já na compreensão da essência absolutamente infinita de Deus: com efeito, na ordem das definições, apenas a sexta o tem por objeto, e, na ordem das proposições, apenas a nona e a décima atingirão a definição de Deus, antes, como um ponto de chegada do que de partida, e só, com efeito, a décima primeira afirmará, a existência necessária de Deus como causa de si¹. Ora, se isto é assim, em tais condições, o que dizer deste início da *Ética* I? O que aí se passaria, de alguma maneira, antes da ideia de Deus?

Para além das respostas consagradas dos interpretes, acredito que o exame de algumas passagens do *Breve Tratado*, com efeito, podem nos esclarecer sobre este ponto, e tratarei aqui de examinar minimamente o seu capítulo 2, intitulado *o que Deus é*.

Ora, já a ordem em que se dispõem as questões no *Breve Tratado* difere notavelmente da *Ética I*, pois este *capítulo 2* é antecedido pelo tratamento, no *capítulo 1*, da demonstração de que Deus é ou existe, o que corresponderia, na *Ética I*, à proposição 11.

E se, neste *capítulo 2*, o objeto de Espinosa é determinar o que Deus é, isto quer dizer, num primeiro momento, mostrar aquilo que constitui sua essência ou definição: Deus é um ente completamente afirmativo, do qual se afirmam infinitos atributos, cada um dos quais infinitamente perfeito em seu gênero; definição que é justificada, em uma nota explicativa, dizendo que aquilo que constitui afirmativamente um ente (um ente real e substancial, subentende-se), e não um mero nada, é um atributo, de tal maneira que Deus, o ente mais perfeito ou o infinito, ente do qual tudo é afirmado, deve ter, sem um ao menos que lhe falte, todos, ou melhor, infinitos, atributos, cada um dos quais sendo, ele próprio, no seu respectivo gênero, perfeito e infinito, inteira ou plenamente afirmativo em tal ou qual gênero de ser. Este primeiro, e sucinto, movimento do *capítulo 2* do *Breve Tratado* diz respeito a esta definição de Deus como um ser completamente afirmativo, e a sua justificação, e também, ao mesmo tempo, àquilo que devem ser os atributos que constituem afirmativamente sua essência². Não estamos, nesta abertura do *capítulo 2* muito longe do que seriam, comparativamente, as proposições 9 e 10 da *Ética I*.

Espinosa escreve que a definição que ele dá de Deus, é também “a que se dá”³ de Deus, denotando assim seu pertencimento a um espaço de habitualidade e recorrência. Não seria esta familiaridade enganosa ao leitor? Ora, não sem um tanto de paradoxo, ao apresentar tal definição que, ao mesmo tempo, ele partilha e também que, em alguma medida, é a “que se dá” de Deus, esta definição lhe soa de difícil compreensão a menos que se discutam previamente quatro pontos⁴. Assim é que o movimento seguinte e central do *capítulo 2* do *Breve Tratado*⁵ não diz respeito, ao menos não imediatamente, a Deus, mas sim às substâncias que constituiriam a Natureza, e àquilo que as caracterizaria. Trata-se de formular acerca delas quatro pontos e de demonstrá-los: (1º) que não pode haver substâncias limitadas, mas que toda substância necessariamente é infinitamente perfeita no seu gênero; (2º) que não podem existir duas substâncias de mesmo gênero, mas uma só; (3º) que uma substância não pode produzir outra; e, ainda, (4º) que não pode haver existências substanciais meramente possíveis ou apenas concebíveis, mas só pode haver aquelas que são necessariamente existentes, real ou formalmente, na Natureza. Com estes quatro

pontos, não estamos, comparativamente, muito distantes do que seriam as proposições 5-8 da *Ética* I.

Ainda que estes pontos não se reduzam uns aos outros, aos olhos de Espinosa um deles tem declaradamente primazia sobre os demais e comanda aos seus olhos a discussão como sua raiz: a questão da limitação das substâncias que constituiriam a Natureza, se elas são ou não limitadas, se elas são ou não infinitas e perfeitas em seu gênero⁶. O que está em jogo nesta questão é: “se podemos provar que não pode existir nenhuma substância limitada, então toda substância ilimitada, deve pertencer à essência divina”⁷. E nós podemos perceber bem o porquê: se estas substâncias, com os atributos que as constituem, envolvessem alguma forma de imperfeição ou limitação, elas não poderiam ser afirmadas como atributos constituintes de um ente completamente afirmativo, que deve ter ou possuir infinitos atributos, cada um dos quais, devendo ser, no seu gênero, plenamente afirmativo, infinito e perfeito, quer dizer, sem qualquer limitação ou imperfeição.

Não se trata aqui de entrar na análise da demonstração de cada um destes quatro pontos, mas de destacar o seu uso e função, o efeito de sentido que tem a afirmação destes na economia e na arquitetura geral do argumento desenvolvido por Espinosa neste *capítulo 2* do *Breve Tratado*.

Ora, ao fim da argumentação acerca dos referidos quatro pontos a conclusão de Espinosa é a seguinte: “de tudo isso se segue: que da Natureza se afirma absolutamente tudo e que, portanto, a Natureza consiste em infinitos atributos, cada um dos quais é perfeito em seu gênero. O que concorda perfeitamente com a definição que se dá de Deus”⁸.

Há, portanto, um trabalho argumentativo para mostrar algo que não está já dado de início, mas cuja afirmação se torna possível mediante este trabalho conceitual que é efetuado: demonstrar que concordam entre si, de um lado, a Natureza e as substâncias que a constituem e, de outro lado, à definição dada inicialmente de Deus; concebidas cada substância em seu próprio gênero como infinita, (ou mais detalhadamente segundo os quatro pontos de demonstração que isto envolve), que elas são os atributos, cada um dos quais infinitamente perfeito, deste ente completamente afirmativo. Ou seja, há aqui um trabalho teórico de afirmação de uma natureza infinita subjazendo a argumentação pela qual se pretende mostrar a concordância desta com Deus, ou que é a condição da atribuição a Deus das substâncias da Natureza.

O exame do *apêndice geométrico* do *Breve Tratado* nos conduz na mesma direção. Suas quatro proposições correspondem, grosso modo, aos quatro pontos a demonstrar do *capítulo 2* do *Breve Tratado*, e também às proposições 5-8 da *Ética* I. O corolário conclusivo do apêndice geométrico encerra de modo convergente: A Natureza, concebida conforme o demonstrado, “coincide com a essência de Deus”⁹.

Este núcleo temático do *Breve Tratado*¹⁰, diz respeito ao conceito de Deus

como ente do qual se afirmam infinitos atributos, cada um dos quais infinito em seu gênero, bem como aos argumentos que acompanham esta afirmação e, divergindo tanto da metafísica da escolástica, como, sobretudo, da filosofia cartesiana, mas também a partir de conceitos oriundos desta, mostram a impossibilidade das substâncias finitas, e, assim, graças a estes argumentos, a conseqüente transformação delas nos próprios atributos constitutivos de Deus, mas então tomadas como infinitas e perfeitas em seu gênero.

3

Ao observarmos o percurso de Espinosa na *Ética* I, podemos nos perguntar o papel que tem aos olhos do filósofo as oito (ou dez) proposições iniciais do de Deo: Porque Espinosa não começa a *Ética* I pela proposição 11 demonstrando que Deus é causa de si? Porque ele se dá ao trabalho de passar pelas 10 primeiras proposições? Trata-se de uma velha questão do comentário da *Ética* I.

Para compreender este movimento textual, além de sua indispensável leitura imanente, pode-se acrescentar uma abordagem interpretativa, paralela a esta, que tome por objeto a escavação dos extratos anteriores de elaboração de um conteúdo aqui e lá identificável como o mesmo. Ora, justamente estes textos do *Breve Tratado*, aos quais nos referimos sucintamente, podem ser concebidos nesta categoria em face destas proposições iniciais da *Ética* I. Sem negligenciar a diferença entre tais extratos, e notadamente a inegável evolução qualitativa na explicação dos conceitos e na elaboração das demonstrações, do *Breve Tratado à Ética*, contudo, não devemos supor que, sempre e toda vez, o texto elaborado posteriormente deixe ver melhor e mais transparentemente, numa progressão sempre crescente, tudo aquilo que está em jogo no trabalho conceitual de elaboração de um conteúdo considerado como o mesmo. Ao contrário, frequentemente podemos ver determinado ponto mais claramente formulado, não no estágio textual posterior, mas sim no trabalho conceitual elaborado em um extrato mais antigo.

Assim o papel das proposições nucleares deste início da *Ética* I, 5-8, parece se esclarecer observando a função que declaradamente desempenham suas versões no *Breve Tratado*: ao provar que (proposição 5) cada substância é única em seu gênero, ou que (6) cada uma, qualificada em seu gênero, não é criada por outra, mas (7) existe necessariamente por sua própria natureza, e ainda (8) que é sumamente perfeita e infinita, a lição do *Breve Tratado* é que por meio delas se efetua um trabalho intelectual pelo qual, a partir de conceitos oriundos, sobretudo, de Descartes, mas para além do sentido que tinham com ele, e também contra a metafísica da Escolástica, se conquista uma compreensão teórica das substâncias constituintes da Natureza, às quais, em seus respectivos gêneros de ser, são desprovidas de qualquer limitação, infinitas e perfeitas; Natureza que não poderia já de início ser identificada a Deus e com os atributos

constituintes de sua essência, porque em seu contexto de origem teórica, ela envolveria limitações; mas que pode mediante a sua compreensão transformada em uma Natureza infinita e perfeita, ser identificada com Deus e com os atributos que o constituem afirmativamente em sua essência completamente afirmativa, ou absolutamente infinita.

Notas

* PUC - Rio

¹ Gueroult, Martial. *Spinoza. I. Dieu (Ethique, I)*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968; Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Ed. de Minuit, 1968.

² KV, I, Cap. 2, Par. 1 e nota. Observação: as traduções citadas são sempre as de Espinosa, B. *Breve Tratado de Deus do Homem e do seu bem-estar*. Tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso & Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Ed. Autêntica.

³ KV, I, Cap. 2, Par. 12.

⁴ KV, I, Cap. 2, Par. 2

⁵ KV, I, Cap. 2, Par. 2-12

⁶ KV, I, Cap. 2, Par. 2, nota: “se podemos provar que não pode existir nenhuma substância limitada, então toda substância ilimitada, deve pertencer à essência divina. (...). Daqui se segue que não podem existir duas substâncias infinitas iguais: (...). E disso se segue que uma substância não pode produzir outra. (...). E disso se segue, então, que toda substância deve existir formalmente, porque (...)” [grifos meus].

⁷ KV, I, Cap. 2, Par. 2, nota.

⁸ KV, I, Cap. 2, Par. 12.

⁹ KV, Ap. Geo., I, Corol.

¹⁰ Retomo uma expressão de Mignini, em "Introduction au Court Traité", in Spinoza. *Oeuvres, I, Premiers Écrits*. Paris: PUF, p. 176. Poderíamos acrescentar, de maneira mais oblíqua, a este grupo de textos o primeiro diálogo do *Breve Tratado*.