

## Spinozismo como filosofía de la praxis

Diego Tatián

**U**no. El libro II del *De rerum natura* lucreciano se abre con la imagen de un posible naufragio, que inspiró el título de un bello libro de Hans Blumenberg –*Naufragio con espectador*<sup>1</sup>–. En esas líneas escribe Lucrecio: “Es dulce cuando sobre el vasto mar los vientos revuelven las olas, contemplar desde la tierra el penoso trabajo de otro; no porque ver a uno sufrir nos dé placer y contento, sino porque es dulce considerar de qué males te eximes”.<sup>2</sup> Blumenberg las lee como una metáfora de la filosofía, y en particular de la filosofía epicúrea en tanto “tierra firme” del filósofo espectador que contempla el naufragio de los muchos, de los no filósofos condenados a las imprevisibles peripecias del mar de las pasiones y de los átomos.

Esta clásica representación de la vida filosófica se suspende en Spinoza, quien es estrictamente *un filósofo en la nave*; alguien que concibe su existencia de filósofo junto a los demás para afrontar en colectivo las tormentas y pensar las pasiones humanas –y sus configuraciones políticas– en contigüidad con ellas. Filosofía de la praxis que conjuga su tarea en medio de la fragilidad –la tarea de reparar la nave común durante la marcha, la obra de la filosofía en la vida humana “que realmente existe”– con una “experiencia de la eternidad” que no se produce en la tierra firme de la existencia sustraída sino en el vendaval de la historia, en la singularidad situada de lo que produce el tiempo.

---

1. Blumenberg, Hans. *Naufragio con espectador*. Madrid: Visor/Machado, 1995.

2. Lucrecio. *De rerum natura / De la naturaleza*. Edición bilingüe y versión de Eduard Valentí Fiord. Barcelona: Bosch, 1993, p. 159.

Una interlocución con el spinozismo en la experiencia política latinoamericana actual no podrá prescindir de las mediaciones necesarias para afrontar motivos que se hallan en el centro de la cuestión democrática tal y como ha emergido del Terror, tales como el poder y la justicia (que, como todo lo que acontece en la vida social, Spinoza remite a una trama afectiva concreta, en este caso a pasiones como la ambición y la venganza). Así explicitada, esa interlocución –a la vez incipiente y ya fecunda– encuentra en un raro ensayo de Cecilia Abdo Ferez una de sus posibilidades más inspiradoras.

¿Un libro de filosofía moderna? ¿Un libro de filosofía política? Tal vez, pero sobre todo *Crimen y sí mismo*<sup>3</sup> es una compleja aventura del pensamiento cuya tracción filosófica indaga la pregunta ¿qué hacer con los clásicos en América Latina? La indaga, y la responde de hecho, sin formularla de manera explícita, sin preceptivas innecesarias, conducido por una libertad radical sólo atenta al asunto que se trata de pensar y con un rigor anómalo que se abre a lo imprevisto, que precipita una conjunción de argumentos y de autores presuntamente desvinculados y lejanos en sus contextos de significación.

Para ello, se pone en obra una exploración –y una genealogía– de las nociones de individuo y propiedad –“propiedad de sí”–; del vínculo entre sujeto y propiedad que conduce al problema del “crimen” en tanto vulneración de uno y otro. Cecilia Abdo Ferez persigue la constitución de este tipo de transgresión –“incircunscribible”– que no puede ser reducida a las nociones de “delito” y de “pecado” –a las que involucra y desbarata a la vez–. Así, el crimen no es lo otro de la propiedad sino “un aspecto interno de la misma”, y revela su vínculo estrecho con la soberanía y con los desplazamientos sociales descritos por Marx en su explicación de la acumulación originaria (criminalización de los pobres, libertos y vagabundos desplazados de sus comarcas, etc.).

En este trabajo quisiéramos poner el foco en la primera parte del libro –que se compone además de una larga introducción; otras tres partes sobre Leibniz, Locke y Rousseau respectivamente; y un epílogo sobre “Enfermedad y mestizaje en Nietzsche”–. El trayecto

---

3. Abdo Ferez, Cecilia. *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*. Buenos Aires: Gorla, 2013.

spinozista en cuestión propone una lectura situada, legataria de esa corriente de interpretación y de inspiración que podríamos llamar la *izquierda spinociana*, a la vez que en ruptura con ella, o más bien en desvío orientado a componer un nuevo capítulo –un capítulo latinoamericano– en la intermitente tradición inspirada en esa “anomalía salvaje” del siglo XVII cuyos efectos se extienden desde los primeros libertinos hasta el programa de trabajo que de manera diferenciada inician en los años 60 Althusser, Deleuze o Matheron, y se desarrolla de una u otra manera hasta hoy. Ese capítulo latinoamericano en construcción, que tiene en *A nervura do real* y los demás escritos de Marilena Chaui su impulso más potente, se articula de manera viva y creativa en torno a la cuestión democrática, cuyo modo de darse entre nosotros convoca el uso inesperado de lo ya pensado y también la novedad y el riesgo de lo que aún no ha sido dicho.

Además, ese capítulo latinoamericano es en gran medida un trabajo en y sobre la lengua, considerada en su extrema relevancia científica y política. La tarea en curso y por venir de producir un spinozismo en lengua española y en lengua portuguesa –que no eran irrelevantes para nuestro filósofo– presentaría no solo una importante contribución a un cosmopolitismo spinozista babélico y plurilingüe –que además de los idiomas occidentales se compone, de manera creciente, por otros como el turco, el ruso o el chino–, sino también instituiría una perspectiva desde donde comprender los acontecimientos políticos por los que transitamos en la sostenida marcha de las democracias en la región (aún sin saber lo que puede una democracia), y desde donde abrir el mundo.

**D**os. Acuñaado en contraposición al marxismo dogmático, el concepto de “filosofía de la praxis” y su vinculación con el pensamiento de Spinoza tiene su inspiración más antigua en los trabajos de Antonio Labriola –quien en *La concezione materialistica della storia* había definido el “método genético” de *El Capital* como un “método geométrico”, y al *Capital* como una “geometría del ser social capitalista”–, y dos derivas fecundas en Mondolfo y Gramsci.<sup>4</sup> El spinozismo de Labriola, en efecto, se opone a la apro-

---

4. Sobre las variantes entre la filosofía de la Praxis en Gramsci y Mondolfo, ver de este último “En torno a Gramsci y la filosofía de la praxis”. En *El materialismo histórico en F. Engels y otros ensayos*. Buenos Aires: Raigal, 1956, pp.

piación de Spinoza por la II Internacional (Bernstein, Plejánov, Kautsky) –a la consideración del monismo spinoziano como visión cerrada del mundo y “ancestro” del materialismo–. En ruptura con cualquier naturalización cerrada de la historia, el “uso crítico” de Spinoza por Labriola da lugar a una interpretación destotalizadora de la filosofía de la inmanencia como filosofía de la praxis, contra el programa abierto por Plejánov –y continuado por Deborin y los llamados “dialécticos”–, orientado a pensar con el autor de la Ética (llamado “el Marx sin barba” en la escuela deboriniana) una continuidad homogénea entre naturaleza y sociedad.<sup>5</sup>

En particular un conjunto de escritos mondolfianos<sup>6</sup> acentúan una dimensión historicista y praxica en Spinoza –quien, al igual que Bruno y que Bacon, anticiparía la idea de *umwälzende Praxis*, característica del proceso más tarde delineado por Marx–. Este vínculo entre la concepción historicista de Spinoza y la idea marxiana de una constante conversión (*Umwälzung*) de la praxis, se establece como una importante articulación histórica no obstante el carácter anti-dialéctico de la filosofía spinozista y la ausencia de una *revolutionäre Praxis*<sup>7</sup> explícita.

Para su interpretación del spinozismo como filosofía de la praxis Mondolfo invoca en primer término el § 16 de *Tractatus de intellectus emendatione* (donde se explicita que el sentido y fin de las ciencias es “la suprema perfección humana”); a partir de allí inscribe a Spinoza en una concepción que afirma la soli-

---

383-413. También de Mateucci, Nicola. “La cultura italiana e il marxismo dal 1945 al 1951”. En *Rivista di filosofia*, 1953.

5. Ver el trabajo de Tosel, André. “Des ‘usages’ marxistes de Spinoza. Leçons de méthode”. En Bloch, Olivier (ed.). *Spinoza au XX siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993, pp. 515 y ss. Sobre la recepción soviética de Spinoza, el clásico libro de Kline, George. *Spinoza in Soviet Philosophy*, 1952. También Deborin, Abram. “Spinozismus und marxismus”. En *Chronicon Spinozanum*, V, 1927, pp. 151-161; y Dujovne, León. *Spinoza, su vida, su época, su obra, su influencia*, Tomo IV. Universidad de Buenos Aires, 1945, pp. 236-242.
6. Mondolfo, Rodolfo. “Gérmenes en Bruno, Bacon y Espinosa del concepto marxista de la historia”. En *Marx y el marxismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1960; “Spinoza y la noción del progreso humano”. En *Babel*. Santiago de Chile, 1949; “Concepción historicista de Spinoza”. En *Babel*. Santiago de Chile; “La contribución de Spinoza a la concepción historicista”. En *Homenaje a Baruch Spinoza*. Museo Judío de Buenos Aires, 1976, pp. 163-175.
7. Cfr. “La contribución de Spinoza a la concepción historicista”. En *Homenaje a Baruch Spinoza*, op. cit., pp. 172-175.

daridad entre intelecto y mano, contemplación y acción, ciencia y técnica. Para Spinoza no hay –como para Bruno– una unidad esencial entre acción y contemplación, sino una correspondencia y un paralelismo entre los caminos recorridos por la ciencia verdadera y la creación material de la técnica humana. “Es un hecho característico –dice el maestro machigiano– que un racionalista como Spinoza se dirija al mundo de la acción y de las creaciones manuales para mostrar por cuál camino y por cuáles medios puede efectuarse la conquista del conocimiento intelectual”. A continuación cita el significativo pasaje del *De intellectus...* (§§ 32-30) en el que el problema de la conquista progresiva del método de investigación intelectual encuentra solución en el modelo ofrecido por la creación de los productos e instrumentos materiales:

para hallar el mejor método de investigar la verdad –escribe Spinoza–, no se requiere otro método para investigar el método de investigar (...). Sucede en esto exactamente lo mismo que con los instrumentos materiales, sobre los que se podría argumentar del mismo modo. Y así, para forjar el hierro, se necesita un martillo; para poseer un martillo hay que hacerlo, y para ello se necesita otro martillo y otros instrumentos, y para obtener éstos se requieren otros instrumentos y así hasta el infinito. En vano se esforzaría nadie en probar, de este modo, que los hombres no tienen poder alguno de forjar el hierro.<sup>8</sup>

En un sentido diferente de esta comprensión mondolfiana de Spinoza –en rigor más bien considerado en este caso como “filosofía de la *poiesis*”–, y en tanto avatar de otro concepto de filosofía de la praxis que se busca intencionar ahora, el spinozismo se sustrae a toda condición de “ideología disponible” –según la expresión de Mariana Gainza–, sin sucumbir no obstante a ninguna ingenuidad de presuponer una teoría del sujeto libre, lúcido de sus intereses, propietario de sus actos y autónomo de sus condiciones de existencia. Más bien su inscripción en la maraña transindividual de intereses y relaciones afectivas que lo exceden y lo despojan de toda

---

8. *Tratado de la reforma del entendimiento*. Versión de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1988, p. 86. Mondolfo acude a este pasaje y lo analiza tanto en “Gérmenes en Bruno, Bacon y Spinoza del concepto marxista de la historia”, op. cit., pp. 66-67, como en “La contribución de Spinoza a la concepción historicista”. En *Homenaje a Baruch Spinoza*, op. cit., pp. 169-171.

soberanía es el terreno de una praxis individual y colectiva incierta, abierta a la experiencia y a la novedad. Praxis quiere significar aquí toma de distancia del “determinismo”, del “fatalismo”, de una filosofía de la historia como curso preestablecido de acontecimientos y de cualquier “garantía ontológica” de la emancipación humana –es decir, equidistancia del voluntarismo y el determinismo; o también: acción pesimista de la voluntad que no es necesariamente acompañada de un “optimismo de la inteligencia”–.

Multitud y libertad de pensar establecen los términos que abren el campo de praxis spinozista: el primero (la *potentia multitudinis* en tanto fundamento democrático de la Ciudad, que Cecilia Abdo concibe en clave barroca como fondo oscuro e incompleto) preserva a Spinoza de una inscripción simple en la tradición liberal; el segundo lo preserva de una ontologización de la política como puro reino de la fuerza. Por una parte, la multitud democrática (de fondo ambivalente y emancipatoria por deriva política, no por esencia) extiende e incrementa su potencia en virtud de mediaciones institucionales sin perder nunca su condición realista –maquiaveliana–; por la otra, el hecho del pensamiento (la simple declaración axiomática de que el hombre es un ser pensante: *homo cogitat*) se expresa como *ingenium* político singular (en tanto “*pars naturae*” siempre dinámico y abierto a la experiencia), pero también como deseo de pensar, poder constitutivo que asume la trama pasional de la vida en común. Liberalismo “anómalo” que no soslaya nunca el carácter irreductible de la multitud –ni el descentramiento fundamental del individuo–, a la vez que pensamiento como potencia, intelecto general, comunismo del entendimiento. Inscrito en el orden del deseo, el pensamiento se afirma como libertad pública –si bien, como señala Tosel, Spinoza tampoco podría ser plenamente inscrito en la tradición republicana en la medida en que abjura de la dimensión sacrificial y moral que porta la noción tradicional de bien común–.<sup>9</sup> Republicanismo, pero maquiaveliano.

La dimensión praxica del spinozismo –que más recientemente ha sido también indicada por Stefano Visentin<sup>10</sup>– establece una

---

9. Cfr. Tosel, André. “La filosofía política en el espejo de Spinoza”. En *Actual Marx*, 2001.

10. Visentin, Stefano. *El movimiento de la democracia. Antropología y política en Spinoza*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor; Col. Rieuwertsz de filosofía spinozista, 2011.

ruptura con la confianza hobbesiana en la pura teoría –y en particular en las ciencias exactas– para producir efectos de paz y neutralizar conflictos, según puede leerse por ejemplo en la dedicatoria al *De cive*:

Pues si se conociera la razón de las acciones humanas con el mismo grado de certeza con el que se conocen las razones de las dimensiones de las figuras, la ambición y la avaricia, cuyo poder se apoya en las falsas opiniones del vulgo acerca de lo *justo* y de lo *injusto*, quedarían desarmadas; y el género humano gozaría de una paz tan sólida que no parece que hubiera que luchar en adelante (a no ser por el espacio que requeriría el aumento de la población).<sup>11</sup>

Por el contrario, Spinoza desconfía del poder de la teoría sobre el mundo de la praxis –nunca transparente en sí mismo– en el que filósofos y no filósofos se hallan inmersos. En consecuencia,

lejos de constituir un principio autoevidente –escribe Visentin–, la teoría requiere un continuo trabajo de adecuación a las condiciones históricas del momento, de ‘contaminación’ con el lenguaje común, de ‘elección de parte’ en el conflicto político que le es contemporáneo: la contingencia determina la teoría tanto cuanto esta última contribuye a instituir una práctica (...). La voluntad de elaborar una reflexión en estrecha cercanía con las dinámicas efectivas de la experiencia política holandesa, en un ‘cuerpo a cuerpo’ con la actualidad sin márgenes para una teoría pura, y el intento de incidir sobre aquellas dinámicas, de considerar el propio pensamiento siempre también como una práctica, constituyen la inspiración fundamental de la concepción spinozista de la democracia.<sup>12</sup>

**T**res. El spinozismo de Cecilia Abdo –también él una filosofía situada de la praxis– está claramente inscripto en los dilemas más acuciantes de las democracias latinoamericanas, y en particular en torno a dos temas centrales como la justicia (tópico “idealista” en principio sin demasiada relevancia para Spinoza) y el poder (antagónico de la potencia, según una comprensión *cuasi* fundante de la “izquierda spinociana”); viejas temáticas, en efecto,

---

11. Hobbes. *Tratado sobre el ciudadano*. Madrid: Trotta, 1999, p. 3.

12. Visentin, Stefano, op. cit., pp. 12-13.

que en este caso no son sólo ni principalmente teóricas sino que atraviesan las cuestiones abiertas más urgentes que en los últimos treinta años han motivado la necesidad de producciones institucionales novedosas, prácticas sociales desconocidas, una clara resignificación del Estado y formas renovadas de práctica teórica cuya interlocución con los clásicos –en este caso la obra “*non-finita*”, incompleta, inacabada, es decir barroca de Spinoza<sup>13</sup>– requiere de un rigor creativo renuente a una pura e inmediata aplicación, en sintonía con su misteriosa capacidad de afectar y ser afectado en tiempos y lugares que son otros.

La justicia, en efecto, ha sido una demanda fundamental de la reconstrucción social argentina luego de casi diez años de Terror ejercido desde el Estado, y uno de los principales desafíos luego de la restitución democrática en 1983, en tanto que el problema del poder revela su urgencia en relación a la *duratio* democrática a la que se confronta la actual experiencia política en algunos países de América Latina. Un spinozismo “en estrecha cercanía con las dinámicas efectivas de la experiencia política latinoamericana” se abre aquí a la pregunta por la institución, a la pregunta por la justicia y por el poder, quizá ya por fuera del programa de lectura en cuyo centro gravita Mayo de 1968 y donde el spinozismo reveló una extraordinaria fecundidad filosófica.<sup>14</sup>

---

13. Remito aquí a Abdo Ferez, Cecilia. “El concepto de soberanía en Spinoza. Una lectura desde el barroco”. En *Crimen y sí mismo...*, op. cit., pp. 275-287.

14. Un programa latinoamericano de lectura de Spinoza como filosofía de la praxis afronta cuestiones diferentes que las del spinozismo francés impulsado por libros como *Lire le Capital* (1965) de Althusser; *Spinoza et le problème de l'expression* (1968) de Deleuze o *Individu et communauté chez Spinoza* (1968) de Matheron –persistente hasta nuestros días en los trabajos de Balibar, Macherey, Tosel o, en el ámbito italiano, de Negri, Virno, Morfino, etc.–. En su desvío, sin embargo, el spinozismo latinoamericano será necesariamente tributario de esta tradición, que entiende asimismo –con Spinoza– a la filosofía como una *práctica*. En un texto sobre la célebre frase althusseriana en *Elementos de autocrítica* (“Si no hemos sido estructuralistas, ahora podemos confesar son ambages por qué (...). Hemos sido culpables de una pasión realmente fuerte y comprometedora: *hemos sido spinozistas*”), Edouard Delruelle (<http://edouard-delruelle.be/nous-avons-ete-spinozistes-spinoza-le-marxisme-en-france/>) ha marcado recientemente que la filosofía francesa de los años '60 y '70 concebida como “práctica” –y particularmente como práctica política– recibe su impulso más decisivamente de Spinoza que de la “escuela de la sospecha” integrada por Nietzsche, Marx y Freud. La experiencia de la filosofía en tanto práctica –antagónica a su comprensión especulativa en



La genealogía de la producción de valores –entre ellos la justicia– y del Estado mismo los revela como efectos de un complejo juego de fuerzas; como vectores de imprevisibles dinámicas afectivas que en un momento concreto configuran la vida apasionada –es decir la vida–; como resultado de un proceso que tiene al conflicto por materia, y no como neutralidad trascendente a ese proceso. Es decir, “(...) el Estado surge por la *ambición* exitosa de una parte imperante sobre las otras partes para hacer que vivan según la índole propia de esa parte imperante, según sus encarnaciones de lo bueno y lo malo”.<sup>15</sup> La ambición es exitosa como “potestad para prescribir una norma común de vida”; se estabiliza y perdura mientras logre limitar la ambición de las demás partes para hacer lo mismo. Desvío de una pura determinación jurídica de lo justo, a la vez que de la “perspectiva imposible” –la perspectiva de Dios: una perspectiva que no compara, que no atribuye autoría (pues todo lo que sucede es según ella expresión de la potencia de Dios, es decir de su esencia actuante)–. No obstante su imposibilidad (pues la justicia, en tanto posible, lleva irremisiblemente la marca de la finitud y de la determinación), o más bien debido a ello, esta perspectiva imposible –escribe Cecilia Abdo– abre sin embargo el trabajo de la crítica y la recomposición continua de los valores.<sup>16</sup>

Concebida como sanción hegemónica de una “parte social imperante” –y en tanto tal como identificación de lo justo y lo jurídico–, la justicia no admite “sacralización” ni fetichización; al igual que el mérito, lo perfecto y lo imperfecto, la belleza o el bien, se trata de una excrecencia imaginaria del mundo de la vida humana que no concierne a la esencia de Dios ni a la esencia de las cosas. Pero esta afirmación del carácter puramente extrínseco,

---

el Idealismo alemán– se determina como contacto vital con la singularidad dada y con lo real, y en particular el tercer género de conocimiento –según Delruelle– en la interpretación althusseriana no es un conocimiento teórico sino una experiencia práctica. O más bien: más allá de la oposición entre teoría y práctica, “esta experiencia vital del pensamiento no sería ni la del sabio ni la del militante, sino la del filósofo” (ibíd.). La filosofía como práctica democrática –el vínculo entre el comunismo filosófico y el comunismo democrático– revela una tarea histórica que cada generación deberá poner en situación.

15. Abdo Ferez, Cecilia, op. cit., p. 176.

16. Ibíd., pp. 189-190.

imaginario y ficcional de la justicia “no consagra el derecho del más fuerte, ni aun si el más fuerte fuera lo que suele llamarse multitud”;<sup>17</sup> antes bien, la inscribe en la “estructura mudable de los poderes” y siempre en una “cierta relación de fuerzas” abiertas así a la praxis humana –a la reposición de otras relaciones; a una diversa composición de las partes y a un nuevo régimen de distribución del poder y la propiedad–. Una producción inmanente de justicia habida cuenta de una situación –de una relación de partes y de fuerzas dadas– desplaza por consiguiente cualquier “teoría de la justicia”. Justicia pues como “estado de derecho”, pero a condición de entender este concepto a la manera antigua: como *jus* no como *lex*. Es por ello que la democracia –en cuanto institucionalidad que establece las condiciones comunes de manifestación del derecho– es para Spinoza “el más natural de los regímenes políticos”.<sup>18</sup>

La sociedad se establece como institución de lo justo, lo que significa: como prevalencia de una parte social sobre las otras para imponer su norma de vida; como ruptura con la natural comunidad de los bienes (es decir como ruptura con la condición bajo la que nada es de nadie y, en ausencia de una voluntad común que adjudique a cada uno lo suyo, todas las cosas son de todos), y como apropiación –como “captura limitada” más que como transmisión– del derecho de venganza de cada uno (E, IV, 27, esc. 2).

Hace algunos años, en un importante artículo Chantal Jaquet<sup>19</sup> señalaba una desatención de la literatura crítica hacia el motivo

---

17. *Ibíd.*, p. 191.

18. Francisco Guimaraens muestra el carácter constituyente de los derechos en la democracia spinozista, que es el gobierno más estable por dar curso al derecho fundamental de gobernar (a “tomar parte” en el Estado y no sólo a ser “parte de él” como ha insistido Marilena Chaui) y a no ser gobernado –este último puede ser concedido también por regímenes aristocráticos y monárquicos como conjunto de libertades individuales, pero nunca el primero que sólo en democracia obtiene realidad–. Ver: Guimaraens, Francisco. “Spinoza y la institución de los derechos y de la democracia”. En Abdo Ferez, Cecilia; Ottonello, Rodrigo y Cantisani, Alejandro. *La bifurcación entre pecado y delito. Crimen, justicia y filosofía política de la modernidad temprana*. Buenos Aires: Gorla, 2013, pp. 175-187.

19. Jaquet, Chantal. “El deseo (*desiderium*) de venganza como fundamento del cuerpo político”. En Tatián, Diego (comp.). *Spinoza. Séptimo coloquio*. Córdo-

“anómalo” de la venganza en la obra de Spinoza. La institución y conservación de un cuerpo político no es posible por –ni nace de la sola razón, sino que tiene siempre a la base un afecto común, pues “el alma del Estado –escribe Spinoza en TP, X, 9– son los derechos. Y, por tanto, si estos se conservan, se conserva necesariamente el Estado. Pero los derechos no pueden mantenerse incólumes, a menos que sean defendidos por la razón y por el común afecto de los hombres; de lo contrario, es decir, si solo se apoyan en la ayuda de la razón, resultan ineficaces y fácilmente son vencidos”. Esos afectos comunes que dotan al estado de eficacia y estabilidad son la esperanza, el miedo y “el deseo (*desiderio*) de vengar un mismo daño” (TP, VI, 1). El deseo de venganza de un daño padecido en común en tanto afecto pasivo –en tanto pasión de odio, que siempre es mala– puede ser el fundamento –y es esta la mayor “anomalía” spinociana– del estado de derecho. En tanto deseo pre-político, la venganza no equivale a un anhelo de justicia –concepto ya plenamente político–. Sin embargo, esta temática anómala no se halla exenta de dificultades: por una parte, la temporalidad del deseo de venganza no permitiría explicar del todo la perduración del cuerpo político cuya institución se obtiene gracias a ella;<sup>20</sup> y por otra, en cuanto pasión triste y afecto de odio la venganza es autorreproductiva y el Estado fundado en ella estaría sumido en la violencia más que en la seguridad y la paz.

Pero lo que Spinoza intenciona como uno de los afectos comunes que permiten explicar la institución de un cuerpo político no es la venganza misma sino el deseo (*desiderium*) de venganza. Como fundamento político, ese deseo no es individual sino afecto colectivo surgido de un daño padecido en común –un genocidio, una persecución política, un exterminio por motivos religiosos, etc.–. Como indica Jaquet, el término empleado por Spinoza no es *cupiditas* sino *desiderium* –que debemos pensar aquí no como deseo realizado sino como deseo frustrado, no producido–. Deseo como ausencia y como falta. Así comprendido, el deseo de ven-

---

ba: Brujas, 2001, pp. 281-294. Ver también las anotaciones de Sebastián Torres a este trabajo, donde el problema de la venganza se elabora a partir de la conjunción de Spinoza con Maquiavelo (“Spinoza y la venganza”. En *ibíd.*, pp. 295-303).

20. Jaquet, Chantal, *op. cit.*, p. 286.

ganza puede ser tangencialmente bueno, si merced a las instituciones políticas es convertido en anhelo de justicia. El Estado, en efecto, satisface el anhelo de justicia y a la vez frustra indefinidamente el deseo de venganza que tiene por origen.

Tomando muy en consideración este trabajo, Cecilia Abdo concibe a la venganza como una pasión que “anida en la producción de lo justo”, a la vez que lo amenaza y lo desestabiliza. Las condiciones de activación de la venganza –que en tanto derecho natural permanece en el Estado– se reducen cuando la parte imperante es extensa, en tanto que se incrementa siempre que esa parte es pequeña y la generalización de su norma de vida es más arbitraria para las demás partes –“o lo que es igual: cuanto más minúscula sea la parte imperante, más pecadores, delincuentes y desobedientes habrá y por tanto, más inestable e ilegítimo será el régimen”–.<sup>21</sup>

**C**uatro. La restitución democrática argentina, si quisiéramos pensarla a partir de lo anterior, fue y continúa siendo un proceso de transformación del deseo de venganza generado a partir de un daño sufrido en común –que a lo largo de cuarenta años no ha tenido manifestaciones privadas–, en un anhelo de justicia que las instituciones públicas pudieron en gran medida realizar y evitar así la venganza efectiva –o la *melancholia* social, la tristeza absoluta que arrastra consigo la impunidad–. La *duratio* democrática –siempre imponderable e incierta– debe en gran medida su virtud o su capacidad de resistir a la fortuna destituyente a esta acción institucional sobre el daño (por lo demás indispensable para una transición de la memoria a la historia, del régimen de pasiones tristes que establece el duelo colectivo a una lucidez común de los hechos ya no totalmente capturada en –ni reducida a– la sola demanda de justicia).<sup>22</sup>

---

21. Abdo Ferez, Cecilia, op. cit., p. 184.

22. En 2015 el pueblo armenio conmemoró el centenario del genocidio que sufrió perpetrado por el Estado turco. El 15 de marzo de 1921 Soghomon Tehlirian asesinó en Berlín, a plena luz del día, a Talaat Pasha, encargado de la solución final del problema armenio. El crimen fue asumido como un acto de venganza por la masacre de un millón y medio de armenios. La temporalidad del deseo colectivo de venganza, en este caso, se extiende en la misma proporción que la ausencia de justicia. Incólume durante cien años, ese deseo de venganza de una

La producción de justicia a partir del deseo de venganza –y por tanto la evitación de su cumplimiento por y para su satisfacción politizada– nos permite articular el problema de lo justo con la segunda contribución de relevancia que es posible encontrar en *Crimen y sí mismo*: la puesta en cuestión de la versión extrema que adopta algunas veces la dicotomía entre *potentia* y *potestas*, a la luz de los procesos democráticos latinoamericanos actuales.

Una filosofía de la praxis –que se activa con la pregunta: ¿qué somos capaces de hacer aquí y ahora en orden a la emancipación ética y política?– no solo asume en este caso todos los recaudos frente a las ilusiones de soberanía en las que incurre la conciencia, sino que además presupone la ontología de la necesidad, que Spinoza no identifica con ningún determinismo y sustrae del fatalismo. En una carta donde presentaba como objeciones de otros sus propias tribulaciones, decía Oldenburg:

Le diré, pues, lo que realmente les atormenta [a sus lectores]. Parece usted implantar la necesidad fatal de todas las cosas y acciones; ahora bien, concedida y afirmada tal necesidad, dicen ellos, se corta el nervio de todas las leyes, de toda virtud y religión y se hacen inútiles las remuneraciones y las penas”.

Spinoza responde: “yo no someto a Dios, de ningún modo, a la fatalidad (*fatum*), pero concibo que todas las cosas se siguen de la naturaleza de Dios con una necesidad inevitable, del mismo modo que todos conciben que de la naturaleza del mismo Dios se sigue que Dios se entiende a sí mismo; pues nadie en absoluto niega que eso se siga necesariamente de la naturaleza divina, y sin embargo, no por eso concibe nadie que Dios sea coaccionado por alguna fatalidad, sino que se entiende a sí mismo con absoluta libertad, aunque necesariamente. Por otra parte, esta inevitable necesidad de las cosas no suprime ni los derechos divinos ni los humanos.”<sup>23</sup>

---

nación se transmite –como lo hace la memoria– de generación en generación sin posibilidad de una transición a la historia. La transmisión del daño –Spinoza conocía bien las “calamidades” padecidas por el pueblo hebreo– persiste junto al *desiderium* que le es correspondiente durante mucho tiempo.

23. Cartas 74 y 75, en Spinoza, B. *Correspondencia*. Madrid: Alianza, 1990, pp. 389 y 391.

Concebida como una fuerza productiva de efectos equivalentes a su esencia o a su grado de realidad, la potencia infinita no se halla subordinada a un destino ni a una fatalidad de todas las cosas y todas las acciones; es actividad irreductible a una “potencia desnuda” –como Gueroult llama al libre arbitrio incomprensible del *Deus absconditus*–: a la vez que libre, no sometida al *fatum*. Siempre colmada, la *potentia* no es un reservorio de posibles no realizados –no es “potencia de no” ni potencia inoperante<sup>24</sup>–. *Potestas*, por su parte, introduce una diferencia imaginaria entre capacidad en acto y capacidad no realizada; extrañamiento –dice Cecilia Abdo– que “permite alojar lo posible en el entendimiento humano al presentarse como verdad concebible y reclamada a un Dios puesto como sujeto (...) en su falsedad [esta representación] contiene la verdad que repone la diferencia ontológica entre nuestro entendimiento finito” y la infinita necesidad interna del todo.<sup>25</sup> La reposición de la *potestas* es intencionada aquí como manera humana de imaginar la incesante potencia de Dios. Y esta restitución imaginaria puede tener un sentido conservador –si se reafirma lo dado y lo acostumbrado, en la experiencia y en el conocimiento–, o un sentido liberador, si se desplaza de ellos.

---

24. La de Spinoza es siempre potencia en acto. En la discusión agambiana acerca de la inoperancia, compartiría la posición megárica. En efecto, los megáricos sostenían contra Aristóteles que la potencia no existe sino en cuanto se la ejerce. Hay una potencia de construir (de leer, de pensar...) sólo en la medida y en el momento en que se construye. “Hay quienes, como los megáricos, soss tienen que algo sólo tiene potencia cuando ejerce una acción, y que no la tiene cuando no ejerce acción alguna. Así, quien no construye no tiene potencia de construir, sino sólo el que construye mientras construye, y así en los demás casos. No es difícil advertir las consecuencias absurdas de esta doctrina” (*Mét.*, 1046b 29-34). Para Aristóteles, en cambio, la potencia existe aunque no sea ejercida (cuando no es ejercida); por ello, toda potencia humana es esencialmente potencia de no ser puesta en acto. “El hombre –escribe Agamben– es el señor de la privación, porque más que cualquier otro viviente está, en su ser, asignado a la potencia. Pero esto significa también que está abandonado a ella, en el sentido en que todo su poder obrar es constitutivamente un poder no-obrar; todo su conocer un poder no-conocer”. El sustantivo *adynamía* no significa “impotencia” (en el sentido de mera ausencia de potencia), sino “potencia de no”. En la potencia, el pensamiento es constitutivamente no-pensamiento; la obra, inoperosidad. Ver: Agamben, Giorgio. *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, pp. 351-368.

25. Abdo Perez, Cecilia, op. cit., pp. 213-214.

La hipótesis general de Cecilia Abdo es que en tanto diferencia imaginaria de la potencia que da lugar a lo posible, la *potestas* es convocada en la primera parte de la Ética “como atisbo del poder de la imaginación humana”. Con lo cual se abre un campo fecundo para la justicia, ya que se instituye como mecanismo de imaginación y producción de lo justo, que no se reduce a lo dado pero tampoco compromete ningún criterio trascendente ni trans-histórico.<sup>26</sup>

Por fuera de la tradición interpretativa que concibe a la *potestas* como bloqueo y represión de la *potentia*, Cecilia Abdo realiza una lectura más ambivalente de la relación entre ambas. *Potestas* puede ser, en efecto, lo que despoja a los seres de lo que pueden, pero también aquello que traduce o repone para la finitud y la imaginación la infinitud de la potencia divina. En una nota al pie se explicita con claridad la inspiración política de esta reinterpretación que se desvía de la lectura negriana:

Esa lectura [de *La anomalía salvaje*] fue muy influyente en la Argentina (y en mí) durante el neoliberalismo de la última década del siglo XX y por eso le presto particular atención: hacer cuentas con esa lectura no me lleva a desestimarla, sino a recuperar los elementos de su potencialidad crítica que son inscribibles en una coyuntura como esta en América Latina, más de diez años después, y cuando la capacidad de intervención de los gobiernos y su signo ideológico no es el mismo. Creo, en este sentido, que describir a la *potestas* como ‘gobierno parásito’ hace de la obra de Spinoza un dogma inservible para pensar la coyuntura actual del continente americano.<sup>27</sup>

En esa coyuntura, una des-reificación de la *potestas* la muestra en una relación dinámica y abierta con la potencia; es decir: “ambivalente, paradójica, a veces de contrapunto, a veces de fusión, a veces reversible”. También aquí “*experientia sive praxis*”. La filosofía de Spinoza no puede ser reducida a una pura resistencia a los poderes fácticos –cosa que por supuesto también es–; además de ello, en cuanto así lo demanda la experien-

---

26. *Ibíd.*, p. 216.

27. *Ibíd.*, p. 217. Sería necesario, desde luego, reactualizar estas líneas escritas en 2013 tras el reflujo conservador en Argentina y América Latina.

cia de lo real, es también una filosofía práctica de la expansión y de la expresión, que orienta su trabajo al complejo vínculo entre potencia e institución.

Ambivalencia de la *potentia* (y de la multitud); ambivalencia de la *potestas* (y de la institución). O para decirlo de otro modo: “no siempre la *potentia* es el lado revolucionario de una *potestas* conservadora, ni viceversa, porque no son polos fijos sino fuerzas en una relación dinámica, incluso al interior de ellas mismas. En otras palabras: la *potestas* es la diferencia imaginaria de la *potentia*, que asume formas diversas de relación con ella y que produce efectos, entre ellos los de gobierno”.<sup>28</sup> Si la potencia es a la vez instituyente y destituyente, la *potestas* niega y expresa al mismo tiempo. El registro de esa tensión plural, interna a cada uno de los conceptos a la vez que tensión entre ellos, es el punto de partida para una praxis de inspiración spinozista en América Latina.

En conclusión: no es posible en Spinoza una “teoría de la justicia” independiente de la disimetría de las fuerzas en conflicto, de los poderes y las potencias que tienen lugar en un tiempo y un espacio dados. La comprensión de la *potestas* que produce el texto de Cecilia Abdo la vincula al poder de la imaginación y la recupera como una “humanización de la *potentia*”. No es lo falso frente a lo verdadero de la potencia; no es un puro objeto de vulneración y destitución; no una pura máquina de cancelar, neutralizar y despolitizar, sino también, bajo ciertas circunstancias, una expresión de la potencia y una producción ambivalente de la imaginación humana que produce efectos de verdad. O efectos de justicia –como lo son las condenas y los juicios aún en curso de los crímenes cometidos bajo el Terror ejercido desde el Estado–.

El conjunto de prácticas situadas que se abre en una democracia pensada en clave spinozista se inscribe en una encrucijada siempre sin garantías donde intencionar el despliegue de una potencia común emancipada de las derivas supersticiosas que se hallan encriptadas en pasiones tristes (lo cual no va de suyo, pues lo común es pasible de adoptar formas de impotencia), y donde precipitar su manifestación –para concluir con un pequeño homenaje al maestro Van den Enden– en “proposiciones políticas libres” y en instituciones políticas libres.

---

28. *Ibíd.*, p. 219.