

Spinoza

Sexto coloquio



Diego Tatián (comp.)

 Editorial Brujas

Spinoza

Spinoza. Sexto coloquio

Diego Tatián (comp.)

Índice

<i>Presentación</i>	9
---------------------------	---

TRAYECTO I

<i>El placer entre el regocijo y el exceso. Petronio en la biblioteca de Spinoza</i> , Andrea Pac	13
---	----

<i>“La vida es sueño”. Spinoza posible lector de Calderón de la Barca</i> , Laura Martín	23
--	----

<i>Franciscus van den Enden (1602-1674) – Ex-jesuita, poeta, médico, comerciante de arte, filósofo e político, professor de Spinoza, encenador de comedias latinas, conspirador contra Luís XIV...</i> , Maurício Rocha y Daniel Nogueira	33
---	----

<i>Spinoza-Blijenbergh: una amistad fracasada</i> , Miriam van Reinen	43
---	----

TRAYECTO II

<i>Spinoza y Descartes: ¿método sintético o método analítico?</i> , Boris Eremiev	55
---	----

<i>Alteridad y distinción en el pensamiento de Spinoza y Rousseau</i> , Cecilia Abdo Ferez.....	63
---	----

<i>Bergson, Espinosa e a experiência da eternidade</i> , Marinê de Souza Pereira.....	73
---	----

<i>Espinosa e Merleau-Ponty. O escopo de dois pensamentos, o corpo em suas procuras</i> , Maria Edivânia Vicente dos Santos.....	83
--	----

<i>Apontamentos sobre o encontro Merleau-Ponty e Espinosa</i> , Silvana de Souza Ramos.....	91
<i>Espinosa, Nietzsche e a política</i> , Daniel Santos da Silva	97
<i>La soledad de Spinoza</i> , Sebastián Torres	107

TRAYECTO III

<i>El compendio de todas las cosas</i> , Agustín Volco	121
<i>Imaginación: entre el miedo y la libertad</i> , Daniel Ávila.....	131
<i>Naturaleza y Potencia. Una lectura ontológica del Tao Te King a través del lente spinoziano</i> , Matías Soich	139
<i>Ñu. Breve ensayo sobre el deseo a partir de una experiencia vital</i> , Ariel Pennisi.....	149
<i>Spinoza, ¿místico o ateo?: la construcción de un problema</i> , José Ezcurdia	159
<i>El Padre, el hijo y el padre. A partir de la lectura spinozista del mito de Abraham</i> , Axel Cherniavsky	173
<i>S-crypta</i> , Marcelo Schuster.....	183

TRAYECTO IV

<i>Do ser relativo ao ser de relação. Sobre a formação do vínculo genético-operativo</i> , Lisete Maria Ferreira Rodrigues.....	199
<i>Spinoza y el error</i> , Laura Arese, Cecilia Paccazochi.....	209
<i>Cognição como afecção</i> , Arthur Arruda Leal Ferreira.....	219

Qué es un cuerpo, Fernando Mancebo..... 229

Uma breve análise sobre a Negação, Cátia Cristina
Benevenuto 239

***El conflicto del panteísmo y los orígenes de las ciencias de
la vida***, María Verónica Galfione 251

La modalidad de lo no existente en el orden del discurso,
Mariana de Gainza 259

RESEÑA

La vida de Spinoza, Diego Tatián..... 269

Presentación

La comunidad de trabajo que ha llegado a formarse en torno al pensamiento de Spinoza y los coloquios de Córdoba mantiene desde hace casi diez años una intensa discusión académica -y no solo-, plasmada en publicaciones colectivas, traducciones e investigaciones conjuntas, intercambios y formación de equipos de trabajo con miembros de varios países.

La primera de esas reuniones cordobesas tuvo lugar en un ya lejano noviembre de 2001, cuando a pocos días de que estallara uno de los episodios políticos más extremos de la historia social argentina -y tal vez con un cierto sentido premonitorio de la “experiencia de multitud” que se hallaba en ciernes-, un grupo de docentes e investigadores de las universidades de Córdoba y Buenos Aires nos reunimos a discutir sobre el pensamiento de Spinoza¹. Poco tiempo antes Horacio González había organizado un encuentro spinozista en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA², que debe ser considerado el primero de la serie que nos trae hasta este volumen, cuyos textos corresponden a las ponencias leídas en el paraje serrano de Vaquerías durante el *Sexto coloquio internacional Spinoza*, los días 28, 29 y 30 de octubre de 2009.

Además de los grupos de San Pablo, Ceará, Río de Janeiro, Buenos Aires y Córdoba, participan regularmente investigadores de varios países –en esta ocasión de Portugal, México, Chile y Holanda. Como en todos los casos, el carácter abierto del encuentro concitó una diversidad temática amplia que prácticamente abarca todos los tópicos spinozistas.

¹ Participaron de aquel encuentro Gregorio Kaminsky, Sebastián Torres, Carlos Balzi, Agustín Volco, Cecilia Abdo Ferez, Ezequiel Ipar, Patricia Olmo, Mariana Gainza, Mariano Pérez Carrasco, Diego Fonti, Martín Cesere, Florencia Gémez, Evangelina Arbelo, Eugenia Puccio, Paulina Calderón, Horacio González, y los trabajos fueron recogidos en Diego Tatián y Sebastián Torres (compiladores), *Las aventuras de la inmanencia*, Cuadernos de Nombres, Córdoba, 2002.

² Textos recogidos en Horacio González (compilador) *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*, Altamira, Buenos Aires, 1999.

TRAYECTO I

El placer entre el regocijo y el exceso Petronio en la biblioteca de Spinoza

Andrea B. Pac (UNPA)

...sólo una torva y triste superstición puede prohibir el deleite
(E IV 45 esc. 2)

Recorrer bibliotecas ajenas es descubrir la intimidad de los otros. Siempre hay lugar para la confortante confirmación de lecturas que sospechábamos. También hay lugar para la sorpresa: ¡Petronio en la biblioteca de Spinoza! Da curiosidad imaginarlo leyendo el entretenimiento creado por el *arbiter elegantiarum* de la corte de Nerón... Es casi como imaginarlo buscar arañas para hacerlas pelear, si hemos de creer a Colerus¹. Pero si tuviéramos que definir la lectura de estas aventuras, ¿qué mejor metáfora que la lucha entre arañas para describir a estos hombres disputándose la máxima porción de placer?, ¿qué mejor metáfora que la lucha de las moscas atrapadas en la tela, para representar a los hombres debatiéndose en la maraña de afectos que desfilan por esas páginas?

El hecho es que el *Satiricón* era una obra conocida por los eruditos y llegó a ser objeto de encendida polémica en su edición de Amsterdam, dado que contenía la primera impresión del episodio de la “Cena de Trimalción”². También es un hecho que el placer es un capítulo no menor de la problemática de la *Ética*. Cuál es el interés o el motivo en particular por el cual el *Satiricón* es parte del inventario de la biblioteca de Spinoza, es algo que no es posible saber ni tiene sentido conjeturar. En cambio, sí es posible y relevante hipotetizar sobre la presencia de algún posible rastro de la lectura de Petronio en la filosofía spinoziana.

¹ Colerus, J., “La vie de B. de Spinoza” en *Vies de Spinoza*, Paris, Éditions Allia, 1999, p.42.

² Grafton, A., “Petronius and Neo-Latin Satir: The Reception of the *Cena Trimalchionis*”, en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol.53 (1990), pp. 237-249, <http://www.jstor.org/stable/751349>.

I. Un relato entretenido, de la sátira a la saturación

El *Satiricón* genera controversia desde su título. Mientras que algunos críticos lo atribuyen al griego *satyrikós*, del sátiro o la sátira, otros lo remiten al latín *satura* o *satira*, plato de diversos frutos y legumbres, o sátira, cuando no se lo define directamente como “relato de situaciones lujuriosas”³. En realidad, en el texto de Petronio, estos sentidos no se excluyen entre sí: fuera de toda duda, es una sucesión de escenas impúdicas, es una sátira cruda de las costumbres de la época, y también es un plato rebosante de entremeses.

La sátira, como género, había ganado renovada aceptación a fines del siglo XVI. Y, seguramente, cada época tiene gustos particulares por los relatos satíricos. En este sentido, la sorpresa de encontrar el *Satiricón* entre los libros de Spinoza tal vez no deba ser tal. Cervantes, Góngora o Quevedo, que también habitaban en esa biblioteca, no van a la zaga de Petronio en ironías, ni se privan de un humor *ad captum vulgi*. Sabemos, sin embargo, que Spinoza desdeña las sátiras cuyo único efecto es la jactancia de “quien sabe denigrar con mayor elocuencia o sutileza la impotencia del alma humana” (TP II⁴, E III Pref.). Pero Petronio aborda los placeres desde una perspectiva coincidente con la de Spinoza. Si bien no se propone presentar el encadenamiento geométrico de las pasiones, su relato tampoco contiene complicidades con la autocomplacencia en la virtud propia del lector. Tampoco parece invitar a compartir las sensaciones de los personajes gozándose (sincera o hipócritamente) con sus correrías; simplemente, expone sus almas. De hecho, la polémica alrededor de la actitud moralista de Petronio parece inclinarse a favor de la idea

³ Widger, D., “Introduction” a *The Satyricon*, <http://www.gutenberg.net/5/2/2/5225/htm>. Para la última definición, “an account of lecherous happenings”, cf. Walsh, P.G., “Was Petronius a moralist?”, en *Greece & Rome* Second Series, Vol.21 N°2 (oct. 1974), pp. 181-190, <http://www.jstor.org/stable/64273>, p. 185.

⁴ Las obras de Spinoza se citarán según las siguientes abreviaturas y traducciones:

E: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza, 1994.

TP: *Tratado político*, Madrid, Alianza, 1986.

TRE: *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, Madrid, Alianza, 1988.

Se consultó también *Opera*, ed. Carl von Gebhart, 1925 [CDR] Spinoza im Kontext, ViewLit, Berlin, 2006.

de que su texto no persigue la edificación. Según Walsh, el latino critica “tres vicios: el abuso vulgar de la riqueza, la pretensión de conocimiento, la superstición debilitante”. A ellos contrapone “una trinidad de valores: el refinamiento social, el gusto literario y la actitud razonable hacia la vida y la muerte”⁵. Es claro que ni el refinamiento social ni el gusto literario son moralejas. Con respecto a la actitud hacia la vida y la muerte, no hay nada en el relato que tenga el valor de una enseñanza moral o lección de virtud⁶.

Es así que el texto satírico propone al lector el examen de las pasiones antes que su condena o el goce de compartir las sensaciones. En este sentido, ambos autores comparten las perspectivas del psicólogo y del realismo. Podemos suponer pues que esta convergencia habrá impresionado al filósofo más que la seguidilla de comilonas y orgías que constituyen el *Satiricón*. En efecto, éste abunda en pasajes que describen la tortura de los celos -así como su pronta superación ante la posesión del amado-, episodios que exhiben los peligros de la avaricia -olvidados en cuanto sorteados, máxime frente a una nueva ocasión de obtener riquezas-, reflexiones que ponen de manifiesto la insatisfacción que acompaña al hartazgo -seguidas de la alegre reedición del desenfreno. En este sentido, si como afirma E IV 44 esc.: el exceso de placer es “delirio”, la obra del latino es sin duda alguna delirante.

II. De todos los bienes...

El TRE manifiesta en su inicio un cierto desencanto con respecto a la eficacia de los bienes que supuestamente promueven la felicidad: las riquezas, el honor y el placer (referido éste al placer sensual en particular o *libidinem*) (I 3). Como consecuencia de este desengaño, Spinoza relata su decisión de buscar un bien verdadero cuya firmeza permita el disfrute de una alegría suma y eterna, que ninguno de aquéllos ofrece.

⁵ Walsh, P.G., *op. cit.*, p. 186. También Gerald Sandy sostiene que Petronio sólo satiriza “la forma antinatural e irrealista de sostener convicciones”, cf. “Satire in the *Satyricon*”, en *The American Journal of Philology*, Vol.68 N°3 (Jul. 1973), pp. 293-303, <http://www.jstor.org/stable/293180>, p. 300.

⁶ Esto, a pesar del mismísimo Leibniz quien, a disgusto, lo incluye en la *Moralia* de su *Bibliotheca Universalis Selecta* (Grafton, A., *op. cit.*, p. 244).

No obstante, constata que estos bienes ocupan por lo común la mente de la gran mayoría de los hombres al punto de impedirles pensar en otro bien (TRE I 3-5), lo que se acentúa porque el disfrute y la persecución de los mismos suele estar acompañada por una incomodidad (como es el caso del honor TRE I 5), un peligro (TRE I 8) o, en general, una tristeza (TRE I 5). Tanto el placer como sus consecuencias, aunque no impidan por completo el pensamiento al alma, la “embotan”, o le provocan hastío, o repugnancia (E III 59 esc.). Asimismo, el goce de estos bienes es efímero porque por un lado se concentra en el *objeto* “al que nos adherimos por amor” y no en la potencia misma que pone en juego el sujeto en la alegría que provocan y, por otro lado, estos objetos “pueden perecer” (TRE I 9) dando fin al goce. Por esta razón, unirse a una cosa perecedera es, a la larga, causa de tristeza (TB II 5 [6-8]).

En el *Satiricón*, los personajes están en constante búsqueda y disfrute del honor, la riqueza y el placer -estos dos sobre todo-, acompañados siempre por la incomodidad y el hartazgo, como en el episodio de la “Cena de Trimalción”. Por un lado, el anfitrión procura ser honrado (tal vez para compensar su anterior condición de esclavo). Por eso se enfurece contra su esposa cuando ésta reprocha en público su atracción por un joven esclavo -atracción que él mismo no se esfuerza por ocultar (2da Parte, 74:8ss⁷). En este mismo sentido, sus aduladores censuran a quienes, como Ascilto, se burlan de las diversiones que ofrece Trimalción, provocando en ellos el encono antes que la admiración (2da Parte, 57-59). En otro orden de cosas, es más bien triste el espectáculo del baño que ofrece Trimalción: éste declama sus frases vanas mientras los invitados se tropiezan entre sí, gritan y adoptan posturas ridículas (más aún teniendo en cuenta su desnudez), todo como consecuencia de la embriaguez (2da Parte, 73).

El carácter excluyente de estos bienes se manifiesta más claramente en el placer, que implica una distracción para el alma tanto como una atrofia para el cuerpo debido a que, según su definición en E III 9 esc., es una alegría concentrada en una parte específica del cuerpo. ¡Vaya si sabe Circe de este rasgo del placer cuando, en la

⁷ Para las referencias al *Satiricón*, se consultó la traducción inglesa en edición electrónica ya citada, y la traducción española de Lisardo Rubio Fernández, Gredos, Barcelona, 2008.

medida en que Encolpio parece haber perdido su virilidad, no hay caricias ni besos que puedan satisfacerla y consolarla! (3ra. Parte, 128). También lo sabe Licas, quien “sin fijarse ni en mis manos ni en mi cara -relata Encolpio-, bajando de buenas a primeras la mirada al nivel de mis ingles, y alargándome cortésmente la mano, «Buenos días, Encolpio», me dice” (3ra. Parte, 105:9-10).

Esta concentración implica que el resto de las partes del cuerpo quede descuidada, de modo que la alegría resultante del placer “no tiene en cuenta la utilidad del cuerpo entero” sino que hace prevalecer a una parte sobre las demás (E IV 60 dem.), resintiendo su capacidad de actuar (E IV 43 dem.). Y, como es sabido, en la medida en que no se estimula al cuerpo en su conjunto o la mayoría de sus partes, no sólo éste se vuelve menos apto para actuar sino que también el alma resulta menos apta para pensar (E IV 45 dem.). Así pues, el embotamiento del placer se manifiesta en dos aspectos: la intensidad con la que absorbe la atención del individuo, y la parcialidad corporal que implica a su vez la reducción de la potencia de otras partes del cuerpo. Dado que cada individuo tiene una constitución corporal que le es propia y que define su ingenio y su *conatus*, las partes de sus cuerpos estarán dispuestas de distinto modo a ser afectadas por los objetos (E III 57 dem.); en consecuencia, cada uno será más propenso a un tipo de placer que a otro, en grados que pueden llegar a lo pernicioso.

Por otro lado, es de esperar que el individuo ame intensamente al objeto que le provoca placer al punto de intentar retenerlo para gozar de él en la mayor medida que le sea posible. Pero los objetos que producen el placer no pueden ser compartidos sino que, por el contrario, se disfrutan en desmedro del goce de todos los que no lo poseen. Esto implica que “nos esforcemos por conseguir que [el otro] no posea esa cosa” (E III 32), y provoca una marejada incontenible de pasiones tristes y fluctuaciones del ánimo. En este sentido, es seguro que los otros envidiarán al que posee estos bienes (E III 35) y todos sentirán celos de la cosa amada (E III 35 esc.). Será inevitable que los individuos se deslicen del amor al odio hacia el objeto que les produce placer y también hacia los demás hombres que con él se relacionan o pueden llegar a relacionarse, con la consiguiente trama de afectos tristes y otras fluctuaciones que se tejen a partir de allí.

¿Qué mejor ilustración para tales fluctuaciones que los constantes padecimientos de Encolpio como consecuencia de su pasión por Gitón? Con respecto a su rival, Eumolpo, Encolpio sabe bien que dos esclavos de sus pasiones, uno iracundo y el otro libidinoso, no pueden convivir en paz (3ra. Parte, 94:6-7). Y, su decisión de ahorcarse cuando Eumolpo queda a solas con Gitón, o la escena siguiente en la que éste intenta quitarse la vida con una navaja sin filo, son más una descripción de lo exagerado de las pasiones y los sufrimientos, que de sus verdaderas intenciones (3ra. Parte, 94).

III. Los grados del placer

Cuando Spinoza trata sobre los placeres en E, lo hace conjuntamente con la avaricia y la ambición, manteniendo de este modo la agrupación de bienes de TRE. Pero el vocabulario que usa para referirse al placer y al goce en general es variable. En TRE I 3 el placer coincide con la *libido*, que puede ser interpretada tanto en sentido amplio tanto como en un sentido más estrecho de placer sensual. En cambio, en E III 11esc. se diferencia el placer (*titilatio*) como la alegría referida a una sola parte del cuerpo (que puede tener exceso, E IV 42), del regocijo (*hilaritas*) como la que lo afecta en su totalidad (y no tiene exceso, E IV 43).

Fuera de esta diferencia, los tipos de placeres se presentan como *affectuum species* en general, y estos son *luxuria*, *ebrietas*, *libido*, *avaritia* y *ambitio* como formas inmoderadas de *amor* o *cupiditas* (E III 56 esc.), o también como *appetitus* (E III 57 esc.). Y los verbos que refieren al goce o disfrute son, aproximadamente intercambiables e intercambiados como *fruitio* (TRE I 4), *gaudio* (E III 57 esc.), *delecto* (ÉIV45corIIesc). Así, el placer de los hombres sabios es *delectatio* (placer o deleite) que no llega al hartazgo, y según los objetos puede ser *reficio* (recomponer fuerzas) o *recreo*. Y aun cuando Spinoza diferencia los placeres humanos de los animales, ambos son *affectus*, así como al subrayar la distancia entre los ebrios y los filósofos se refiere a formas de *gaudio*, sin utilizar términos específicos en uno y otro caso.

No es la intención sacar conclusiones de tipo filológico de aquí sino sólo subrayar que esa diferencia entre *hilaritas* y *titilatio* no es

reiterada cuando estaría bien justificado, esto es, cuando se trata de los placeres en particular. Asimismo, las denominaciones de estos placeres específicos connotan una violencia especial que es coherente con lo inmoderado de los deseos de comer, como en la gula (E III 56 esc. y Def. Af. XLV), de beber, como en la embriaguez (E III 56 esc. y Def. Af. XLVI), de copular, como en la libidine (E III 56 esc. y Def. Af. XLVIII)⁸.

Estos placeres manifiestan la característica de ser parciales, dado que en principio la comida afecta sólo al paladar, al igual que la bebida, y el sexo a los genitales. Matheron subraya que lo excesivo en el placer, como en cualquier afecto, no es la intensidad sino la obstinación con la que se adhiere a un objeto y, en consecuencia, el carácter obsesivo que adopta para la imaginación⁹. Esta fijación implica que los hombres son “afectados de tal modo por un solo objeto que aunque no esté presente, creen tenerlo a la vista”; y agrega Spinoza que “cuando esto le acaece a un hombre que no duerme, decimos que delira o está loco” (E IV 44 esc.). Así, salvo en el caso de los excesivamente avaros o ambiciosos, “los que se abrasan de amor, soñando noche y día sólo con su amante o meretriz” no son objeto de desprecio sino de risa (E IV 44 esc.).

Nuevamente, Encolpio ofrece un cuadro prácticamente calcado sobre esta caracterización:

“... permanecí oculto durante tres días, rumiando en mi corazón mi soledad y mi fracaso; me hería el pecho cansado de llorar, y, entre tantos y tan hondos sollozos exclamaba una y otra vez: ¿Por qué no me habrá tragado la tierra (...)? ¿Habré escapado a la injusticia, me habré salvado de la arena del circo, habré matado a un huésped, para acabar, con tantos títulos heroicos, como un mendigo y un desterrado que vegeta en la soledad de una posada en una ciudad griega? Y ¿quién me ha reducido a este confinamiento? Un joven inmundo, cargado de vicios, digno del destierro, según su propia confesión...” (3ra. Parte, 81:2-5).

⁸ En rigor, la afición a la música, por ejemplo, sería también un caso de placer en el cual la fruición estaría circunscrita al oído que puede llegar a ser “mala para el afligido” (E IV Pref).

⁹ Matheron, A., “Spinoza et la sexualité”, en *Anthropologie et Politique au XVIIe Siècle (Études sur Spinoza)*, Paris, Vrin, 1986 (209-230), p. 214.

El recuerdo de su amante lo obnubila hasta el ridículo, y los celos se expresan como calcados sobre E III 35 esc., causados porque el amante “se ve obligado a unir la imagen de la cosa amada a la imagen de aquel que odia”: “Ahora -soliloquia Encolpio-, los dos amantes pasan en estrecho abrazo noches enteras, y tal vez uno y otro, en el agotamiento del placer, se ríen de mi soledad” (3ra. Parte, 81:6).

Este amante apasionado delira. Su delirio, como todo delirio, es alienación: una alienación fetichista que considera el objeto de amor como si de él dependiese el propio *conatus*, como si en él consistiese nuestro deseo y nuestra potencia; la alienación de quien pone su esencia en un objeto exterior y, en consecuencia, es incapaz de reconocerse causa de su alegría.

No obstante, también sucede que, al concentrarse en una parte del cuerpo, la modificación del placer implica una desproporción con respecto al resto, involucrándolo en su totalidad en el dolor o la tristeza¹⁰. También, señala Matheron que el placer sensual involucra también la vista y el tacto en general¹¹. Así, las partes del cuerpo se integran con respecto a un mismo afecto, ya sea por el placer o por el dolor, matizando el carácter local del mismo y ampliando su referencia corporal¹².

Asimismo, el placer es, ante todo, una alegría (E III 9 esc.). La premisa de su examen, pues, es lo útil. Por eso no es un afecto contrario sino la moderación del placer lo que puede vencerlo¹³. En efecto, hay un sentido en que el disfrute puede ser regocijo y deleite, un grado inofensivo entre los muchos que el placer puede adoptar. El regocijo no tiene exceso (E III 42) y el deleite es bueno

¹⁰ Ferreira de Paula, M., “Spinoza o sexo e outras alegrias”, en *Spinoza. Tercer Coloquio*, Córdoba, Editorial Brujas, 2007, pp. 291-299.

¹¹ Matheron, A., *Op. Cit.*, p. 217.

¹² Cabe aclarar que asociando la impotencia a varias partes del cuerpo, en principio se genera el odio con una base más amplia que el placer. Pero este deseo derivado de la tristeza es incapaz de superar un afecto alegre (E IV 18). En consecuencia, el exceso de placer no puede evitarse mediante sus consecuencias indeseables o, al menos, no es posible aleccionar a los hombres en contra de los placeres por medio del dolor que de ellos pueda seguirse.

¹³ Es verdad que E IV 42 dem. dice que el dolor, una tristeza, aunque no puede ser bueno por sí mismo, puede moderar la fuerza del placer dado que la relación entre la fuerza de la causa del placer y la propia puede provocar esa moderación.

no como fin sino como medio para alcanzar los fines propuestos o para conservar la salud -ambos imposibles para quien se entrega a los placeres (TRE I 11, 13, 17). De ahí que “servirse de las cosas y deleitarse con ellas cuanto sea posible (no hasta la saciedad desde luego, pues eso no es deleitarse) [sea] propio del hombre sabio” (E IV 45 esc. 2).

Es así que, E IV Ap. Cap. 24 subraya la utilidad de las cosas exteriores en cuanto a la conservación del cuerpo y se observa que son muchos y variados los alimentos necesarios para mantener la salud del cuerpo humano dado que éste es muy compuesto y es bueno para él ser afectado de distintas maneras. Por eso, si bien cada uno de estos deleites es localizado (la comida sigue afectando la misma parte que en la gula, etc.), su mesura hace posible que se los disfrute como bien para el cuerpo en general y no como estímulo de una parte con exclusión de las otras.

IV. La *Ética* junto al *Satiricón*

Volvemos por fin al punto de partida: el *Satiricón* en la biblioteca de Spinoza. Hecho este breve recorrido, desaparece la impresión de “la vidriera irrespetuosa de los cambalaches”. Los personajes de la obra de Petronio son el fiel retrato de aquellos que viven esclavos de sus pasiones, con la vulgaridad de su alma expuesta en cada gesto, en cada padecimiento. Es de notar que esta exposición, igual que en *É*, no tiene un fin edificante. En ningún momento aparece un personaje, ni la voz del propio autor, aleccionando al lector sobre el uso de los placeres o censurando las andanzas de Encolpio y sus compañeros. Y, si alguno se lamenta de las consecuencias de sus excesos, no es para “corregirse” sino que pronto olvida su pesar para entregarse a nuevas satisfacciones.

Petronio, muy probablemente, sólo se propone entretener a su lector. Pero, ¿en qué sentido puede entretener a Spinoza? En su estudio de las escenas sexuales del *Satiricón*, Gill concluye que el placer que en sentido estricto ofrece la obra es un disfrute no involucrado con el acto que denota la escena (como si el texto invitara al voyeurismo), sino con “la habilidad con la que el autor manipula los estilos del discurso ordinario y las formas literarias, y yuxtapone

diferentes estilos tanto entre sí como con un tema con frecuencia deliberadamente inapropiado”¹⁴. La obra no es una invitación al goce sensual sino al goce estético.

Podemos conjeturar entonces que Spinoza puede disfrutar de lo ajustado del retrato de la vida pasional que allí se describe. Puede ir y volver del *Satiricón* a su propia descripción de las pasiones y disfrutar de un regocijo similar al del teatro, útil al fin de comprender los placeres. Bien podría esta lectura ilustrar los escolios de E III y IV, que ya estaba en parte redactada para el año de la edición amsterdiana que estaba en la biblioteca de Spinoza (1669).

Por lo demás, es inevitable ser tocado por la conmiseración al contemplar la esclavitud de los hombres. Pero de esa tristeza puede surgir la benevolencia. Sin compartir sus afectos con el vulgo pero comprendiéndolos, el filósofo se relaciona tanto con los gozos como con los hombres de manera que pueda disfrutar mientras no pierda de vista sus objetivos; porque “...es propio de un hombre sabio reponer fuerzas y recrearse con alimentos y bebidas agradables, tomados con moderación, así como gustar de los perfumes, el encanto de las plantas verdeantes, el ornato, la música, los juegos que sirven de ejercicio físico, el teatro y otras cosas por el estilo...” (E IV 45 esc.).

¹⁴ Gill, C., “The Sexual Episodes in the *Satyricon*”, en *Classical Philology* Vol. 68 N°3 (Jul. 1973), pp. 172-185, <http://www.jstor.org/stable/267748> , p. 182.

“La vida es sueño”

Spinoza posible lector de Pedro Calderón de la Barca

Laura Romina Martín (UBA)

“No hace mucho, respondiendo a la encuesta de un joven escritor sobre los límites de lo real con lo fantástico, me vi en la obligación de aclararle que lo fantástico no existe, ya que la realidad es una y única. «Lo que sucede –concluí yo– es que la realidad se manifiesta en planos y gradaciones diferentes que van desde la «realidad relativa» del universo manifestado hasta la «realidad absoluta» de su admirable Manifestador: de tal suerte, la mariposa que cierta noche soñó Chuang Tsé filósofo es tan real como Chuang Tsé mismo». Ignoro si aquel joven lo entendió y si pudo advertir que sobre nuestro diálogo se proyectaba la vieja sombra de Segismundo”.

Megafón o la guerra, Leopoldo Marechal.

Una problemática destacada en la modernidad gira en torno a la pregunta gnoseológica por el acceso a la realidad, conduciendo a muchos pensadores y filósofos a postular el tópico del sueño, la ilusión o ficción como contraposición a aquello que se erige como lo efectivamente real. Esta distinción ontológica se corresponde, por supuesto, con una consiguiente distinción gnoseológica. La imaginación aparece entonces como la facultad humana responsable de aquellos fenómenos confusos, dejando a la razón como la única vía segura hacia la efectiva realidad.

En el plano artístico este período moderno, enmarcado por el barroco, del cual el pensamiento de Spinoza es claramente una expresión¹, se caracteriza *grosso modo* por el desvanecimiento de los límites resaltando lo amorfo, lo irregular, alejándose así de las formas definidas y las estructuras propias del movimiento que le precedió. En el plano filosófico, se avivan las preguntas por el lugar ontológico del hombre en el mundo, por su capacidad de conocerlo y conocerse, llegando incluso a cubrir con el manto de la duda todo

¹ Para un tratamiento de este tema cf. Gebhardt, C., *Spinoza*, trad. O. Cohan, Losada, 2008.

lo aceptado hasta el momento, descreyendo tanto de los sentidos como de la propia razón. Por último, en literatura es de destacar el uso de metáforas y claroscuros, cambios exagerados en el tono del discurso de los personajes, y manifestaciones por doquier de angustia ante la duda por la veracidad de aquello que se presenta como real. No es por ello de extrañar que nos encontremos de este modo con sentencias que afirman: “La vida es sueño” como es el caso del título de la obra de teatro con la que aquí trabajamos.

Ya desde el comienzo de la obra literaria de Calderón (1600-1681) notamos sus influencias filosóficas, sobre todo cartesianas, en las múltiples referencias que hace al engaño de los sentidos, a la duda, y sobre todo, lo que nos interesa destacar en las siguientes páginas, a la vacilación entre el estado de vigilia y el sueño, esto es, la indistinción entre la efectiva realidad y la mera ilusión. Siendo un ejemplo de ello la exclamación silenciosa del soldado Clotaldo, en la primera jornada de la obra, al recibir de manos de su hija Rosaura, la espada que dejara a su mujer antes de partir a Polonia:

¡Válgame el Cielo! ¿Qué escucho? / Aún no sé determinarme / si
tales sucesos son / ilusiones o verdades. / Esta espada es la que
yo / dejé a la hermosa Violante, / por señas que el que ceñida /
la trujera, había de hallarme / amoroso como hijo, / y piadoso
como padre².

Por lo expuesto nos interesa sugerir en el presente trabajo que las obras de Pedro Calderón de la Barca pudieron haber formado parte del horizonte de lecturas de nuestro filósofo holandés, aunque éstas no aparezcan en el inventario de su biblioteca. Nuestra hipótesis se basa, por un lado, debido a las raíces españolas de nuestro filósofo y a su marcado aprecio por los poetas del siglo de oro español, contándose sí entre sus libros a escritores como Cervantes, Quevedo, Góngora. Y, por otro, debido a las problemáticas filosófico-conceptuales abordadas por ambos autores, aunque cada uno desde el terreno que le es propio.

² Pedro Calderón de la Barca, *La vida es sueño*, estudio preliminar y notas María Elba Foix, edición dirigida por María Hortensia Laclau, editorial Kapelusz, Buenos Aires, 1964. p.21.

I. El hombre en tanto parte

Como es sabido, Spinoza distingue en la naturaleza entre la sustancia absolutamente infinita y los infinitos modos finitos que emanan de esa única sustancia. Esta distinción ontológica, donde el ser humano debe contarse entre los modos finitos o cosas singulares, nos pone frente a un hombre que habita un mundo de mutilaciones, de circunstancias, que mayoritariamente padece. “Padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse por sí sola, sin las demás partes”³ (EIV, 2) dice Spinoza en su obra capital *Ética demostrada según el orden geométrico*, por lo tanto, el hombre se encuentra atravesado por una red de causas que no sólo no puede manejar sino que incluso ignora por completo. Según Spinoza, el ser humano debe emprender un camino gnoseológico y ético consistente en comprender su lugar en el mundo, conocer a la naturaleza de la que forma parte con el conjunto de sus leyes necesarias, y de ese modo, conocerse a sí mismo tal como verdaderamente es, a fin de vivir de manera virtuosa, libre y feliz.

Ahora bien, según puede leerse en la *Ética*, todos los modos finitos tienen como causa a Dios, pero no en cuanto éste es infinito, sino en cuanto son afectados por otros modos finitos que también tienen como causa a Dios, pero nuevamente, no tomado éste en términos absolutos, sino en cuanto son afectados por una tercera existencia limitada, y así al infinito (EII, 9). Esto significa que la causa de la existencia de los modos finitos puede considerarse desde dos perspectivas distintas: la de la *eternidad*, referida a Dios como causa eficiente e immanente, y la de la *duración*, que es la causalidad de los modos entre sí. A modo de ilustración, Paolo Lamanna propone representar a la totalidad de la naturaleza como un círculo, en el cual Dios es simbolizado por el centro y la infinitud de sus radios, y los modos finitos son cada uno de los radios que alejándose del centro se ubican en la periferia del círculo. Esta última relación causal periférica es percibida por el primer género de conocimiento, la imaginación, la cual anticipándose a la perspectiva de la eternidad, propia del intelecto, arrastra la consecuencia de caer en el error de otorgar

³ Todas las citas de la *Ética* son extraídas de Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, introducción, traducción y notas Vidal Peña, ediciones Orbis, Madrid, 1983.

cierta independencia o autonomía a los modos. El *error*, como se verá más adelante, no es más que el resultado de tomar la parte por el todo.

II. La imaginación y la mecánica de los cuerpos

Según Spinoza es por la imaginación, ámbito cotidiano del ser humano debido a su condición de parte o modo finito, que percibimos las relaciones causales de los modos entre sí en la duración. Estas relaciones entre los modos finitos o mecánica de los cuerpos queda explicada por el autor en el apartado de la *Ética* conocido como “digresión física”. Así, desde el punto de vista de la extensión, el filósofo nos dice que todo cuerpo es puesto en movimiento o en reposo debido al choque de otro cuerpo, que también ha sido determinado al movimiento o al reposo por un tercero, es decir, por una causa exterior a él. En palabras del autor: “se sigue de aquí que un cuerpo en movimiento se mueve *hasta que* otro cuerpo lo determina al reposo; y, asimismo, que un cuerpo en reposo permanece en él *hasta que* otro lo determine al movimiento” (EII, Lema III)⁴.

Al adentrarse más adelante en el estudio de la imaginación, Spinoza nos explica que las imágenes que tiene la mente humana se deben a las afecciones de los cuerpos exteriores que, ya sea por movimiento o por reposo, afectan al cuerpo de esa mente. En tal sentido, en la proposición 17 de EII el autor expresa con claridad el operar de la imaginación, a saber:

Si el cuerpo humano experimenta una afección que implica la naturaleza de algún cuerpo exterior, el alma humana considerará dicho cuerpo exterior como existente en acto, o como algo que le está presente, *hasta que el cuerpo experimente una afección que excluya la existencia o presencia de ese cuerpo*⁵.

Ahora bien, nos interesa en particular resaltar la última parte de esta proposición en la que se pone de manifiesto que una afección finaliza únicamente con la presencia de un nuevo cuerpo, y por tanto

⁴ La cursiva es nuestra.

⁵ La cursiva es nuestra.

una nueva afección, que venga a *exclure* la existencia del cuerpo anterior. Avanzando en la lectura de esta misma proposición 17 el autor afirma literalmente en su corolario, que esto significa que:

El alma podrá considerar *como si* estuviesen presentes aquellos cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano ha sido afectado alguna vez, *aunque los tales no existan ni están presentes*. (EII, p. 17, cor. La cursiva es nuestra).

Según entendemos, al tomar en conjunto proposición y corolario, Spinoza nos habilita a sostener que vivimos en un mundo de imágenes que no siempre representan la realidad efectiva, es decir, que tendremos como presentes las imágenes de ciertos cuerpos exteriores aunque éstos no existan ya; con el agregado que esas imágenes no desaparecen, o no dejan de afectar, hasta tanto no aparezca otro cuerpo exterior cuya afección dé lugar a una nueva imagen que niegue la existencia del cuerpo anterior. De este modo podrían explicarse, por ejemplo, los casos de “miembros fantasma” en aquellas personas que han debido atravesar el trauma de una amputación, o bien, la sensación que persiste en los brazos del amante de rodear el cuerpo del amando aunque éste ya haya partido.

Enfatizando semejante afirmación, Spinoza continúa en el escolio a la misma p. 17 haciendo una referencia más a esta, según él, extraña pero cotidiana situación: “vemos, pues, que puede ocurrir que consideremos como presentes cosas que no existen, -y agregarlo que sucede a menudo” (EII, 17, esc). Incluso a lo largo de la obra encontramos nuevas menciones a esta situación, como en el escolio a la proposición 44 de EII, donde el autor recuerda haber demostrado que “el alma imagina siempre las cosas como estándole presentes, aunque no existan, salvo que sobrevengan causas que excluyan la existencia presente de aquellas”.

Tengamos en cuenta que nuestro filósofo lejos estaba de ser un espiritista, muy por el contrario, negaba la existencia de espectros y fantasmas⁶, asuntos por los cuales había sido consultado, entre otros,

⁶ “Veamos si yo, que niego la existencia de espectros o espíritus, entiendo por eso menos a los autores que han escrito sobre este asunto, o si usted, que afirma su existencia, no hace de esos escritores más caso del que merecen”. Spinoza, *Epistolario*, introducción y notas Diego Tatián, trad. Oscar Cohan, ed. Colihue, Buenos Aires, 2007. Carta LIV a Hugo Boxel.

por su amigo Pedro Balling, cuyo testimonio conservamos entre sus cartas⁷. En esa fraternal correspondencia, Spinoza sostiene que ha de ser la *imaginación*, la que pudiendo actuar “libre y sin trabas” en el sueño de Balling, producía y anticipaba los gemidos, que luego escucharía de su niño enfermo estando éste aún sano.

Según continúa exponiendo en la *Ética*, variadas son las causas que pueden generar esta confusión de afirmar la existencia de cosas que no se encuentran efectivamente en “carne y hueso” frente a nosotros, pero se contenta con haber encontrado al menos una de esas causas en los mecanismos de la imaginación.

Ahora bien, debemos destacar que nuestro autor no se encuentra distinguiendo entre distintos grados de realidad, una ilusoria y otra efectiva, puesto que para él la realidad está conformada por un único ser que es la sustancia divina, eterna e infinita, y la totalidad de los modos finitos que emanan de ella. Por lo tanto, entre el sueño y la vigilia no hay más que una diferencia de grado, y no de tipo. Es decir que, la diferencia entre ambos tiene lugar respecto a la creencia que acompaña a cada una de las imágenes que ellas producen, oníricas o sensibles⁸. Desde la perspectiva humana estas, en apariencia, distintas realidades encuentran su causa en la imaginación finita y limitada de los hombres, que abre paso a lo posible y a lo contingente, alejándose así de lo necesario y eterno.

Si pasamos ahora a la obra del poeta español, notamos que resalta esta misma situación constantemente haciendo que sus protagonistas cuestionen la veracidad de las imágenes de las cosas que se presentan a sus sentidos como reales, y remarquen con reiteración la duda que les atormenta al intentar discernir entre la realidad, representada por la vigilia, y la ilusión, caracterizada por el sueño. Una clara ilustración de esta incertidumbre puede leerse en el siguiente verso del desdichado príncipe Segismundo:

¡Válgame el cielo, qué veo! / ¡Válgame el cielo, qué miro! / Con poco
espanto lo admiro, / con mucha duda lo creo. / ¿Yo en palacios sun-

⁷ Cf. *Epistolario*, ed. cit. Carta XVII.

⁸ Cf. Bertrand, Michèle, *Spinoza et l'imaginaire*, Philosophie d'aujourd'hui, collection dirigée par Paul-Laurent Assoun, Presses Universitaires de France, 1983. pp. 10, 11 y ss.

tuosos? / ¿Yo entre telas y brocados? / ¿Yo cercado de criados / tan lucidos y briosos? / ¿Yo despertar de dormir / en lecho tan excelente? / ¿Yo en medio de tanta gente / que me sirva de vestir? / Decir que sueño es engaño; / bien se que despierto estoy. / ¿Yo Seguismundo no soy? / Dadme, cielos, desengaño. / Decidme: ¿qué pudo ser / esto que a mi fantasía / sucedió mientras dormía, / que aquí me he llegado a ver?⁹

III. La ilusión de las pasiones y otras tantas ficciones

Por otro lado, debemos resaltar que esta misma relación, de oposición y supresión, entre las imágenes que la mente tiene del choque de cuerpos exteriores sobre el suyo, ocurre también respecto a los *afectos* que los hombres experimentan en los encuentros con cuerpos exteriores, mediante los cuales aumenta o disminuye su potencia de obrar. En la proposición 7 de la parte IV Spinoza nos dice que únicamente una pasión contraria y más fuerte puede interponerse a otra pasión y de ese modo suprimirla o reprimirla; y esto se sostiene a su vez con el único axioma de esta parte que dice que “en la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte.” (EIV, ax.). Avanzando en su obra queda claro entonces que “no consideramos una cosa como ausente por obra del afecto con el que la imaginamos, sino en virtud del hecho de que el cuerpo experimenta otro afecto que excluye la existencia de dicha cosa” (EV, 2, dem).

Es decir que, podemos ser afectados de alegría o tristeza y más específicamente miedo, esperanza, envidia, odio, amor, etc. por las imágenes de cosas que no se encuentren efectivamente presentes o que no existen aún en el presente, sino que refieran a un tiempo pasado o futuro (EIII, 18). Esto nos muestra la condición de esclavos de los hombres que temen o esperan cosas inciertas, y que por ignorar las causas de las cosas están sometidos a sus pasiones frente a los avatares de la fortuna.

Por otro lado, debemos mencionar la denuncia que hace Spinoza de otros múltiples sueños en los que están sumergidos comúnmente los hombres que son las ficciones, a las cuales destina el apéndice al primer libro de su obra expuesta geoméricamente. Entre ellas, las

⁹ Pedro Calderón de la Barca, *op.cit.*, pp. 52-53.

nociones de bien, de mal, de lo bello, lo feo, lo ordenado, lo confuso. Estas ilusiones son también resultado de nuestra condición de modos finitos o limitados que nos conduce a considerar que las cosas en la naturaleza se orientan a un fin determinado, y están allí puestas por un Dios creador para provecho nuestro. Nos tomamos también, erróneamente, como seres libres tanto en nuestras acciones como en nuestras voliciones. En tal sentido, al avanzar en la obra, y haciendo uso del símil del sueño, dice Spinoza: “Así pues, quienes creen que hablan, o callan, o hacen cualquier cosa, por libre decisión del alma, *sueñan con los ojos abiertos*”¹⁰.

En palabras del poeta español, haciendo hablar nuevamente a su infortunado personaje, Segismundo, leemos:

pues estamos / en mundo tan singular, / que el vivir sólo es
soñar; / y la experiencia me enseña / que el hombre que vive,
sueña / lo que es, hasta despertar¹¹.

Este despertar ilustra el gran propósito del filósofo holandés que es guiarnos a la vida buena o verdadera, esto es, a ser libres, activos, virtuosos. Y ello sólo es posible abriéndonos paso al conocimiento verdadero o adecuado de las cosas, dejando de lado así la pasividad propia del ignorante, para gozar de este modo de la *suprema felicidad*.

IV. Lo real y la realidad del error

Como hemos visto, una y sólo una es la realidad para Spinoza, por lo tanto, debemos destacar que las ideas de la imaginación carecen de falsedad en sí mismas, dando lugar a una particular interpretación del *error*. Volviendo al ejemplo utilizado anteriormente, no es que la picazón del miembro amputado o la tibieza del cuerpo del amado ausente en brazos del amante sean falsas en sí mismas, sino más bien sucede, como dijimos, que la imaginación carece de una idea que *excluya* o niegue la existencia del miembro amputado o del amando ido. Así, la proposición 35 de EII dice: “la falsedad

¹⁰ EIII, 2, esc. La cursiva es nuestra.

¹¹ Pedro Calderón de la Barca, *op.cit.*, pp. 92-93.

consiste en una privación de conocimiento, implícita en las ideas inadecuadas, o sea, mutiladas y confusas”. Es decir que, al percibir únicamente una parte o un recorte del universo, por nuestra condición modal finita, no podemos tener de las cosas singulares en la duración más que un conocimiento inadecuado o confuso (EII, 30). Sólo en el ámbito de la imaginación, que corresponde al primer género de conocimiento, tienen lugar el error y la falsedad. Por el contrario, desde la perspectiva de la eternidad, es decir, del segundo y tercer género de conocimiento la verdad se sigue con necesidad (EII, 41). Ahora bien, en la misma p. 35 de EII, Spinoza nos dice que la imagen de una idea inadecuada no desaparece con la presencia de lo verdadero en ella, de su claridad y distinción, sino que continúa afectándonos en su inadecuación. El filósofo ilustra esta cuestión con la bella imagen del sol, el cual parece estar a poca distancia de nosotros; sin embargo, esta imagen no desaparece con el conocimiento de la verdadera distancia astronómica a la que el sol dista de nosotros. Según nos dice el autor, esto ocurre porque la afección del sol revela más bien la constitución de nuestro propio cuerpo que la de sí mismo como objeto exterior (EII, 16, cor). No podemos entonces cuestionar el carácter de real de aquello que nos afecta, dado que ello responde a nuestro propio cuerpo, el cual es “tal como lo sentimos”. Retoma esta idea y la misma imagen del sol en la primera proposición del libro IV, en cuyo escolio hace referencia a la p.17 de *Ética II* que trabajamos anteriormente, en la cual había quedado establecido que una imagen no desaparece con la presencia de lo verdadero en ella sino con otra imagen más fuerte que excluya la existencia de la imagen del cuerpo anterior.

V. Conclusión

Por lo expuesto creemos habernos aproximado a entablar un paralelo entre el pensamiento del judío y el arte del poeta tomando como hilo conductor el planteo de la postura gnoseológica por ambos autores sostenida, fuertemente influenciada por el cartesianismo, en el cual es la imaginación aquella facultad humana que se presenta como suelo fértil para el florecimiento del error y la falsedad.

De este modo, partiendo del tratamiento de la p. 17 de EII, y considerando la mecánica de los cuerpos, tanto desde el plano de la física como desde el plano de los afectos, hemos notado que es la imaginación la que, operando desmedidamente y por sobre la razón, conduce a Segismundo, y con él a todos los hombres, a vivir en un mundo de sueños e ilusiones. Es decir que, para el hombre cotidiano de Spinoza, “la vida es sueño”. Recordemos así la reflexión de Segismundo en su prisión, tras haber vivido, creyendo que ha soñado, una lamentable jornada en su palacio: “¿Qué es la vida? Un frenesí. / ¿Qué es la vida? Una ilusión, / una sombra, una ficción, / y el mayor bien es pequeño; / que toda la vida es sueño, / y los sueños, sueños son”.¹²

Sin embargo, destacamos finalmente, que todo es real en el universo spinoziano, incluso el error, la falsedad, las ficciones. Las apariencias o sueños son sólo efectos de nuestra imaginación, es decir, de nuestra percepción del mundo inadecuada, parcial y confusa. Y evitar estos sueños es posible mediante el conocimiento adecuado y la enmienda del entendimiento. Siendo propio del hombre sabio elevarse sobre el ámbito de la imaginación y la duración, y remontarse a lo eterno.

¹² Pedro Calderón de la Barca, *op.cit.*, p. 94.

Franciscus van den Enden (1602-1674)
Ex-jesuíta, poeta, médico, comerciante de arte, filósofo e
político, professor de Spinoza, encenador de comedias latinas,
conspirador contra Luís XIV...

Maurício Rocha (UERJ / PUC Rio – Brasil)
Daniel Nogueira (PPG Filosofia UFRJ / Brasil)

Franciscus van den Enden foi um personagem decisivo no processo de formação intelectual de Spinoza, a quem introduziu na cultura latina. Mas, além disso, como pensador e militante, desempenhou um papel relevante nos círculos heterodoxos e radicais da Europa do XVII. Aqui recenseamos os raros documentos e a fortuna crítica existente sobre ele – seja para propor um redesenho do processo de formação de Spinoza¹, seja para um breve esboço da participação dessa figura romanesca nas lutas políticas de seu tempo.

6 de fevereiro de 1602: o nome de Franciscus van den Enden² é registrado na igreja de Saint-Jacobskerk, na Antuérpia. Ao longo do século XVII, a igreja era freqüentada pelos cidadãos mais proemi-

¹ Registramos aqui um agradecimento a Marlon Miguel (Université Paris I) cujo auxílio foi inestimável. Graças a ele tivemos acesso a vários textos usados neste trabalho, dentre os quais o de Marc Bedjai, autor de uma volumosa tese sobre Van den Enden, e que defende a hipótese de que é necessário dissociar o primeiro círculo spinozista, composto por menonitas amigos de primeiro hora do círculo libertino. A gênese do pensamento de Spinoza seria inseparável dessa linhagem, reelaborada nos séculos XVI e XVII nos planos metafísico, ético e político, pela crítica, elaborada no círculo de Van den Enden, das ideologias religiosas, políticas e econômicas da época; e do próprio engajamento político praticado pelo professor de latim. Tudo isso estaria consignado em várias ações: o sonho de acesso às instituições holandesas; o sonho norte-americano de prolongamento de uma Holanda democrática no Novo Mundo; os contatos políticos com os libertinos franceses opostos à realza absoluta; a missão de Van den Enden na França e, por fim, a visita de Spinoza ao comando militar francês em Utrecht em 1673. Cf. Marc Bedjai, “Métaphysique, éthique et politique dans l’œuvre de Franciscus van den Enden (1602-1674). Contribution à l’étude des sources des écrits de B. de Spinoza”. *Studia Spinozana*, 6, 1990, pp. 291-313.

² Seguimos aqui os dados disponíveis em Franciscus Van den Enden. Disponível em: <http://users.telenet.be/fvde/> [última consulta em 30/06/2010]

nentes do lugar, que nela construíam suas capelas fúnebres – o pintor flamengo Peter Paul Rubens (1557-1640) foi enterrado lá. O jovem Franciscus estudou inicialmente no colégio agostiniano, completando sua educação em uma escola de jesuítas – centros de educação excelentes que enfatizavam o latim e a retórica, e nos quais os alunos participavam de performances teatrais, para fixar o idioma. Van den Enden ainda estudaria filosofia e a partir de 1624 começou a dar aulas, nos colégios jesuíticos. Por volta de 1629 retornou a Louvain, para estudar teologia. Mas, em 1633, foi dispensado por motivos obscuros, antes da ordenação. Documentos jesuíticos mencionavam “erros” do noviço, mas um biógrafo posterior³ relatou que Van den Enden teria sido flagrado com a mulher de um oficial de cavalaria – sendo provável que o motivo da exclusão tenha sido alguma atitude manifestadamente heterodoxa, de inclinação *libertina*. Em 1637 publicou um poema neolatino no livro *Phoenix Tenesis*, compilação de poemas de diversos autores agostinianos. Em 1641 publica outro, no qual é apresentado como *medicus antverpianus*. Ambas as obras foram editadas logo após batalhas importantes: a destruição de Tienen (próxima de Louvain) pelos franceses em 1635 e a re-captura de Kallo pelos espanhóis em 1638, e condenavam os abusos cometidos pelos invasores contra a população local: saques, estupro etc. Spinoza, em carta para Albert Burgh⁴ menciona um fato descrito por Van den Enden em seu primeiro poema: os invasores franceses alimentaram seus cavalos com hóstia sagrada – o que demonstra que Van den Enden viveu os eventos da guerra de perto e engajou-se na causa da Holanda Espanhola.

Em 1640 casou-se com Clara Maria Vermeeren, a quem conhecera nos círculos artísticos da Louvain. Entre os sete filhos do casal estava Clara Maria, por quem Spinoza teria se apaixonado, segundo Colerus⁵. Desde a década de 1630 seu irmão mais novo edita gravuras de artistas como Rubens e Antoon Van Dyck (1559-1641). Fran-

³ Ducause de Nazelle, *Mémoires du temps de Louis XIV* (ed. E. Daudet). Paris: Plon 1899. Disponível em: http://users.telenet.be/fvde/SourcesH/St_Nazelle_14_10_1674.htm [última consulta em 30/06/2010]

⁴ Carta LXXVI: “... um Deus infinito e eterno, não aquele que Chastillon, na cidade que os holandeses chamam de Tienen, deu com impunidade para ser comido pelos cavalos.” Cf. *Epistolario*. B. Aires: Colihue, 2007.

⁵ Cf. Johannes Colerus, *Breve, pero fidedigna biografia de B. de Spinoza* [1705], II, 5. in A. Dominguez (org.), *Biografías de Spinoza*. Madrid, 1995.

ciscus irá trabalhar com ele, enquanto exerce a medicina. Em 1641, sua esposa recebe herança de um tio, mercador de arte cujo espólio serviu de acervo para as atividades comerciais da família. Em 1645, os Van den Enden rumam para Amsterdã, onde abrem uma loja de arte, que também publicava livros. Um deles foi o *Korte verthooringhe van het Recht by den Ridderschap, Edelen ende Steden van Hollandt ende West-vrieslant* (Curta exposição do direito dos cavaleiros, dos nobres e das províncias da Holanda e Frísia Ocidental), panfleto do séc. XVI que fazia apologia da liberdade das Províncias – várias vezes reeditado⁶. Logo depois, a loja declarou falência, e é provável que a retomada das atividades docentes por Van den Enden tenha decorrido das dívidas acumuladas no empreendimento comercial frustrado, que deu lugar a uma pensão que teve como inquilino o jovem Spinoza – após o *Herem*, conforme alguns biógrafos⁷.

Em 1654 Van den Enden já teria aberto sua escola de latim, fato documentado pela edição bilingüe latim-holandês da *Eneida*, de Virgílio, cujo prefácio registra a frase “*dat ick 't liever met wercken*

⁶ Durante a Guerra dos Oitenta Anos, os Estados das Províncias Unidas escolheram Robert Dudley, conde de Leicester (1533-1588), como governador geral, sob pressão da rainha Elizabeth e em troca de apoio dos britânicos contra os espanhóis. Mas Leicester foi deposto por não reconhecer a soberania dos Estados – que publicaram a obra supracitada. O panfleto é citado por Spinoza, no *TTP*, XVIII, § 10 [ed. Gebhardt, V, p. 228]. Sobre o assunto, cf. Wim Klever, “Conflicting consideration of state. Van den Enden’s opposition against De La Court’s aristocratic republicanism and its follow-up in Spinoza’s work”. *Foglio Spinoziano*. Disponível em: <http://www.fogliospinoziano.it/artic17b.htm> [última consulta em 30/06/2010]

⁷ Cf. Colerus, *op. cit.*, II, 4. Steven Nadler apóia a hipótese de que após o *herem*, obrigado a romper seus laços com a comunidade judaica, e a sair da casa de seu irmão Miguel, “não sabemos exatamente para onde foi [Spinoza]... o mais provável é que tenha ido morar com Van den Enden, se não morava já com ele (como defende Lucas. *Vida de Spinoza*, [9])”. Cf. S. Nadler, *Spinoza, Vida e Obra*, Lisboa: 2003, capítulo 7, p. 163 [p. 155 ed. Cambridge, 1999]. Nadler nota que muitos estudiosos datam o início dos estudos de Spinoza com Van den Enden antes de 1657 – o que seria, para Nadler, uma data demasiado tardia. Na virada de 1658/1659 Spinoza regressa a Amsterdã, depois de estudar em Leiden. Nadler supõe que Spinoza tenha estudado em Leiden antes disso. E se foi para lá estudar Descartes, já deveria saber latim – daí a hipótese de sua convivência com Van den Enden começar por volta de 1657, ou antes. Para um resumo bibliográfico desse debate cf. M. Chauí, *A nervura do real*, S. Paulo: 1999. Livro de Notas, p. 12, n. 54.

betoonen sal, als met woorden belijden” (prefiro mostrar com trabalho do que justificar em palavras)⁸. A peça seria encenada durante o casamento da filha do então prefeito de Amsterdã, Cornelis van Vlooswijk, mais uma aluna oriunda das prósperas famílias burguesas da cidade – como foi o caso de Albert Burgh, dos irmãos Koerbagh⁹ e Theodoor Kerckrinck. Com este último, Van den Enden teve uma relação duradoura e teria sido ele quem teria disputado com Spinoza o amor de Clara Maria. Para superar o rival, Kerckrinck, ofereceu à pretendida um colar de pérolas, ganhando seu coração – Clara o desposou em 1671¹⁰.

Em 1657, o Consistório Calvinista de Amsterdã advertiu seus membros para que não permitissem que seus filhos atuassem em montagens teatrais dirigidas por Van den Enden, descrito como um “Católico Romano”. O que não impediu que fossem encenadas *Andria*, de Terêncio¹¹, do *Philedonius*¹², do próprio Van den Enden, além de outras, no ano seguinte: *Eunuco*¹³, do mesmo Terêncio e as

⁸ Enunciado que inspirou o título da única biografia de Van den Enden existente, por J.V. Meininger e Guido Van Suchtelen, *Liever met wercken, als met woorden*, 1980, *apud* W. Klever, “Proto-Spinoza Franciscus Van den Enden”. *Studia Spinozana*, 6 1990, pp. 281-288.

⁹ Os irmãos Johannes e Adrian Koerbagh (1632-1669) participaram do círculo de Van den Enden. Adrian estudou em Leiden e travou relações de amizade com Spinoza. Johannes, por sua vez, publicou *Een Bloemhof van allerley Lieflijkheid sonder vendrier* [O Jardim de todas as delícias sem tristeza] em 1668, obra imediatamente censurada pelo consistório reformista de Amsterdã. Neste ano Adrian Koerbagh foi preso por suas publicações heterodoxas e torturado durante o interrogatório, morrendo na prisão no ano seguinte. Sobre o processo contra Adrian, cf. K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle*, Paris: 2006, pp. 241-253. Sobre os irmãos Koerbagh e seu radicalismo político cf. J. Israel, *Les Lumières Radicales*, Paris: 2005, Cap. X. Sobre as relações entre Adrian e Spinoza, cf. S. Nadler, *op. cit.*, pp. 271-275 [p. 264, ed. Cambridge].

¹⁰ Colerus, II, 5, *loc. cit.*

¹¹ Publio Terêncio Afer (190-159 a.C.).

¹² Cf. O. Proietti, “Le *Philedonius* de Franciscus Van den Enden et la formation rhétorique-littéraire de Spinoza (1656-1658)”. *Cahiers Spinoza*, 6. Paris: 1991, pp. 9-82.

¹³ Da qual Spinoza teria participado, no papel do escravo Parmenon. Como já notamos, as encenações visavam a fixação do idioma latino, seguindo o método dos jesuítas. Tradutores recentes das obras de Spinoza assinalam as ocorrências dessas fórmulas, tomadas de empréstimo, por Spinoza, a Terêncio, entre outros clássicos latinos. E sugerem que esse recurso seria um meio de preencher a

Troianas, de Sêneca. Em 1664 ele voltaria a encenar a *Medeia*, não se sabe exatamente se o original de Eurípedes ou a versão de Sêneca, com suas filhas (então adolescentes) e seus alunos – provocando escândalo.

Em 1661, Van den Enden, como agente de Pieter Cornelisz Ploekhoy (1625?-1670?)¹⁴, foi autor de uma requisição às autoridades de Amsterdã para estabelecer a colônia holandesa no estuário do rio Delaware (Nova Holanda/Nova York). O texto, o *Kort Verhael van Nieuw-Nederland* (Breve relato da Nova Holanda) foi publicado em 1662. No opúsculo, Van den Enden submergiu o conselho de regentes delegado pelas autoridades municipais para administrar as instalações coloniais, com notas demonstrando as vantagens do projeto e propondo uma constituição política detalhada. Apelando por uma completa tolerância na nova sociedade, o autor declarava fervorosamente, mas não sem paradoxo, que a manutenção de tal liberdade espiritual implica necessariamente a exclusão da colônia de todos os predicantes da Reforma, católicos devotos, “judeus parasitas”, *quakers*, puritanos e outros “milénaristas estúpidos e impetuosos e todos os que crêem obstinadamente na Revelação”¹⁵. De modo mais coerente, ele denunciava sem concessão a escravidão e a exploração, pregando uma igualdade de estatuto e de direito. Van den Enden teria ainda influenciado Ploekhoy (*Short and clear Project*, 1662), quando este último defendeu a “igualdade de todos” ancorada em tomadas de decisão saídas do voto – com as questões mais importantes exigindo dois terços do conjunto dos cidadãos, constituído por todos os homens livres – igualdade que suprimiria as barreiras confessionais e raciais. Pois ambos sustentavam resolutamente posições radicais sobre os nativos da Nova Holanda – descritos como um “povo nobre e sem artifícios”¹⁶. Em 1665, Pieter de

pobreza lexical do latim aprendido tardiamente pelo filósofo. Cf. F. Akkerman, “La pénurie de mots de Spinoza”, *Travaux et documents-Groupe de recherches spinozistes*, volume 1. Paris: 1989, pp. 9-27.

¹⁴ Colegiante que defendia a igualdade e a tolerância religiosa. Migrou para a Inglaterra durante a Revolução, continuando sua militância e publicando textos que propõem a formação de sociedades cooperativas e comunidades políticas baseadas na partilha da propriedade fundiária etc. Sobre Ploekhoy cf. J. Israel, *op. cit.*, cap. IX.

¹⁵ J. Israel, *loc. cit.*

¹⁶ *Idem ibidem*.

Groot escreveu uma carta para Johann DeWitt informando que Van den Enden tinha planos para uma arma secreta naval; um mês depois, é o próprio Van den Enden que escreve para De Witt propondo a venda da tal arma¹⁷. Neste mesmo ano, Van den Enden publicou o *Vrye Politijke Stellingen* (Propostas políticas livres), com o pseudônimo “MVZH” – “*meest van zaken houdt*” (aquele que mais ama as coisas). Proibido de debater em público pelas autoridades de Amsterdã, Van den Enden parte para Paris em 1671.

A conspiração contra o Rei Luis XIV

No final do inverno de 1672, se inicia a Terceira Guerra Anglo-Holandesa. Logo depois, Louis XIV aproveita o momento e também declara guerra às Províncias. Em julho, Guilherme III de Nassau, príncipe de Orange, é nomeado *stadholder* pela Zelândia e Holanda (onde ficam Amsterdam, Delft e Rotterdam). Em 4 de agosto, Johan de Witt renuncia ao cargo – já tendo sido vítima de um atentado meses antes. Quando vai visitar seu irmão Cornelius, preso em Haia, em 20 de agosto, ambos são linchados por uma multidão furiosa, insuflada pelos orangistas e com apoio do clero ortodoxo calvinista. Spinoza, ao saber da notícia, planejou ir à cena do crime e pendurar um cartaz escrito *Ultimi barbarorum!*, mas foi detido pelo seu senhoria. É neste cenário que se desenrola, na França, a última aventura do velho professor.

Colerus, em sua biografia de Spinoza, menciona a partida de Van den Enden, mas elide os fatos: “como estava muito conhecido na Holanda para encontrar emprego, se viu obrigado a ir procurá-lo em outro lugar”¹⁸. Na capital francesa, ele se instala em uma grande propriedade nos arredores de Paris. Como em Amsterdã, na casa funcionava uma escola e uma pensão, de onde tirava alguma renda –

¹⁷ Marin Terpstra, “Franciscus Van den Enden: *Vrye Politijke Stellingen*”, *Studia Spinozana*, 10, 1994, pp. 340-347: “Van den Enden’s nationalism or patriotism as a citizen of Holland was responsible for his unscrupulous proposal, during the war against England (1665), to Johan de Witt to use a chemical weapon he had invented, one that would kill most of the crew of the English warships” (p. 325).

¹⁸ Colerus, *op. cit.*, II, 6.

entre os inquilinos, havia o oficial Ducause de Nazelle, que redigirá memórias sobre Van den Enden e a conspiração. Na porta, uma inscrição com seu nome e o título *L'Hôtel des Muses*. Seu entusiasmo pela educação, pela intriga política e pela filosofia restando intacto, como sábio eminente ele entra em contato com eruditos locais, como Arnauld, e recebe a visita de Leibniz¹⁹.

Van den Enden tinha contatos com a língua e a cultura francesa, talvez desde a Fronda (1648-1653), e com nobres franceses que se opunham ao absolutismo. As Províncias eram o asilo favorito desses nobres, religiosos e dissidentes intelectuais que fugiam da perseguição de Luis XIV (bem como dos ingleses e escoceses que conspiravam contra os Stuarts). É certo que estes, atraídos pelo libertinismo anti-autoritário, não eram suscetíveis de incorporar a retórica democrática e igualitária, favorável ao nivelamento social. Mas Van den Enden, aparentemente, encontrou nesse meio quem desejava não só conspirar contra o rei da França, mas também empunhar a bandeira republicana. Poliglota, ele dará cursos de idiomas a vários desses nobres – e de alguns deles se tornará amigo. Seu aliado mais próximo durante muito tempo foi Gilles du Hamel, *sieur* de la Tréaumont (morto em 1674), combatente pela Fronda e envolvido na revolta dos *Gentilshommes* (1657-1659), e refugiado residente na Holanda. Nos anos 1653-1659, du Hamel teria sustentado Condé²⁰ e trabalhado para o governador geral espanhol em Bruxelas. Entre outros, ele se liga a Guy-Armand de Gramont, conde de Guiche (1637-1674).

¹⁹ Leibniz, *Essais de Théodicée*, Paris: 1969: “Van den Enden [...] passava por excelente na didática, e disse-me, quando fui vê-lo, que ele apostava que seus ouvintes estariam sempre atentos ao que ele diria. Ele tinha consigo uma moçinha que falava latim e fazia demonstrações de geometria. Ele se aproximou de Arnauld, e os jesuítas começaram a ficar enciumados com sua reputação. Mas ele se perdeu logo depois, envolvido em uma conspiração do Chevalier de Rohan.” [pp. 340 ed. J. Brunschwig].

²⁰ Lucas, Colerus e Bayle mencionam o episódio de um encontro, que não se sabe ao certo se ocorreu ou não, entre Spinoza e o general Louis II de Bourbon-Condé (1621-1686), participante ativo da Fronda dos Príncipes, mas que após ser derrotado, refugiou-se em Bruxelas até receber o perdão régio. O nobre francês teria sido adepto de um “spinozismo aristocrático libertino-político” segundo Paul-Laurent Assoun, “Spinoza, les libertins français et la politique”, *Cahiers Spinoza*, 3. Paris: 1980, pp. 198-207, que compara as versões dos três supracitados. Cf. também Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, Paris: 1954, pp. 18-23 e K. O. Meinsma, *op. Cit.*, pp. 301-310.

Van den Enden confessará às autoridades francesas que Guiche estava presente nas reuniões com Latréaumont, nas quais discutiam teoria política republicana e projetos de reformas políticas nas Províncias, mas que não estava envolvido na conspiração contra o rei da França. As reuniões visavam liberar a Normandia da autoridade francesa e convertê-la em uma república.

No início de 1674, os conspiradores colocam cartazes e panfletos na Normandia incitando a população a rebelar-se contra o governo francês. Em abril, Van den Enden e Latréaumont pedem suporte militar e financeiro ao Conde de Monterey, governador da Holanda Espanhola. Em agosto-setembro, Van den Enden recebe um passaporte e vai para a Amsterdã, onde se encontra com o Conde e reporta que as negociações foram concluídas. Em 11 de setembro, o Chevalier de Rohan é preso em Versailles e levado à Bastilha. No dia seguinte, em Rouen, Latréaumont resiste a uma tentativa de prisão, é ferido e morre na mesma noite, sem nada confessar. Em 17 de setembro, Van den Enden chega a Paris, mas foge assim que sabe dos incidentes recém-ocorridos. Três dias depois é preso próximo da cidade por suspeita de participação na conspiração contra Louis XIV. Em 26 de novembro, o grupo de conspiradores é julgado e condenado por lesa-majestade. No dia seguinte, 27 de novembro, os três nobres são levados à guilhotina e Van den Enden, o único plebeu, à forca, em frente à Bastilha.

O pensador político

Desde o início dos anos 1660, Van den Enden tinha o hábito de propagar suas doutrinas clandestinamente, fazendo circular seus manuscritos entre os simpatizantes e discípulos²¹. Sua obra maior, *Vrye Politijke Stellingen (VPS)* [*Livres instituições políticas*], publicado em 1665, e que teria sido escrita entre 1662-1664, defendia o igualitarismo, tinha nítida tendência democrática, postulava um anticlericalismo e denotava conhecimento das obras de Maquiavel, de La Court, Phlockhoy, Van Velthuysen e Spinoza²². O próprio autor

²¹ Jonathan Israel, *op. cit.* Capítulo IX.

²² Sob esse aspecto, Marc Bedjaï critica K.O. Meinsma, que teria invertido a relação de mestria.

declara que havia sido precedido por outros pensadores holandeses, em sua defesa do republicanismo democrático, e da busca de uma verdadeira e justa comunidade política baseada na igualdade. O texto levou Wim Klever a formular a hipótese de que, ao se conhecer o pensamento de Van den Enden, poderíamos imaginar o que Spinoza escreveria no capítulo inacabado sobre a democracia do *Tratado Político*²³. Em tom militante, desprezando o egoísmo e orgulho infames dos que louvam a monarquia como forma benigna de governo, sustenta que não se pode conceber e defender de maneira convincente um verdadeiro republicanismo senão incluindo em um conjunto mais amplo de princípios relativos à religião, à filosofia, à educação, tanto quanto ao governo. Mais do que criticar a monarquia como regime inferior, por estar baseado na hierarquia, adulação e opressão, bem como a perversidade e arbitrariedade de reis e príncipes, enfatiza o desenvolvimento de idéias para reformar a educação, em favor da igualdade e esclarecimento do povo para combater a superstição, a cobiça e o servilismo – condições necessárias da monarquia. Van den Enden critica Maquiavel²⁴ quanto à função da arte política da astúcia, que joga com os temores e a credulidade dos simples para assegurar a perenidade do poder, e impediria o processo de despertar dos espíritos, único capaz de abrir caminho a uma justa e livre comunidade política – por isso a redução drástica do lugar da religião é decisiva, já que ela é o instrumento político inventado para disciplinar e controlar o povo explorando sua ignorância e credulidade. Uma preocupação constante era retirar domínios chave do saber – medicina, jurisprudência, ciência, filosofia e teologia – do controle de uma elite fechada de supostos especialistas. O autor propõe tornar esse saber acessível difundindo-o no espaço público, em linguagem corrente e em termos claros, compreensíveis aos homens comuns. Para ele, o pensamento político tinha produzido três diferentes ca-

²³ Wim Klever, *op. cit.*, p. 287: “We now know also what Spinoza was going to write in his unfinished chapter of democracy”. Marin Terpstra, *op. cit.*, p. 343, contrapõe: “Klever tries to prove this strong connection between Van den Enden’s and Spinoza’s political philosophy by finding identically worded sections or sentences. More convincing, however, is the concern Spinoza shows in the *TTP* for the educational disposition towards knowledge and the transfer of knowledge. Almost all the issues in this treatise are discussed in relation to the opposition between command and substantiated prescription”.

²⁴ cf. Wim Klever, “Conflicting consideration of state...”

tegorias de república: a de Platão, governada pelo rei-filósofo; a de Hugo Grotius, que ele assimilava a um sistema oligárquico como os de Veneza e da República das Províncias Unidas; e a utopia de Thomas More. Em oposição a essas concepções, Van den Enden estimava ter introduzido um novo tipo de república na teoria política – a mesma que propusera aos estados da Holanda para estabelecer na América: a livre república do povo ou república democrática, uma comunidade política fundada sobre o bem comum e a liberdade de todos os cidadãos.

Spinoza-Blijenbergh: una amistad fracasada

Miriam van Reijen (U. de Tilburg, Holanda)

La correspondencia de Spinoza con Blijenbergh es interesante, entre otros motivos, porque trata un tema importante - no solamente en el siglo XVII sino en todos los tiempos-: la teodicea. También son interesantes porque se desarrolla un proceso psicológico entre dos hombres de la misma edad (32), con la promesa de amistad, con decepción y rechazo, en un juego sutil de cumplimentar y criticar, de explicar y querer convencer, de comprender y no querer aceptar¹. Las ocho cartas (4 de cada uno) fueron escritas todas en unos pocos meses (del 12 de diciembre 1664 y 27 de marzo 1665). Es Blijenbergh quien comienza la correspondencia. En el Epistolario se nota que Spinoza nunca ha tomado la iniciativa de una correspondencia, siempre contesta.

Blijenbergh ha visitado a Spinoza en Voorburg, entre el 13 y el 27 de marzo 1665. Después de esta visita, Spinoza recibe otra carta, que contiene las mismas preguntas y objeciones que antes. De su última carta es posible formarse un buen concepto de cómo Blijenbergh ha vivido esta visita. Spinoza postergó su respuesta a esta última carta de Blijenbergh, que solicita una urgente contestación, por más de dos meses. El 3 de junio 1665 Spinoza pone punto final a la correspondencia con una nota formal al “muy civilizado y muy estimado señor Willem van Blijenberg”, y le pide “de la manera más amable que Blijenbergh desista de su pedido” de más explicación. ¿Quién fue el hombre que ha llevado a Spinoza hasta ese punto?

Ambos, Willem van Blijenbergh y Spinoza nacieron en 1632. Blijenbergh vivía en Dordrecht, la ciudad más vieja de Holanda, donde nació Johan de Witt. Era comerciante de granos y regente con interés en filosofía, pero sobre todo era buen y convencido cristiano. Esto último pronto fue el obstáculo en la correspondencia con Spinoza, que nunca más lograron superar. Como escribe Spinoza en su *Ética*, el amor se puede transformar en odio: ya en 1674 Blijenbergh publica un libro vehemente en contra del *Tratado teológico-político*,

¹ Las cartas están escritas en holandés, porque Blijenbergh no dominaba el latín. De las cuatro cartas de Spinoza dos originales se han conservado: 23 (*Deutsche Staatsbibliothek, Berlin*) y 27 (*Universiteits Bibliotheek, Leiden*).

en el que “...se prueba la verdad y necesidad de la religión cristiana, y a la vez la perniciosidad para el alma y la patria de las opiniones del escritor...”. En 1682 Blijenbergh publica una crítica encarnizada de la *Ética*, en la que “... no solamente invalida y refuta los fundamentos de las pruebas para el ateísmo, pero también muestra claramente que no satisface el Orden Geométrico...”.

Una amistad fracasada

El motivo de la primera carta de Blijenbergh es el libro de Spinoza -leído por él- *Renati Des Cartes Principia Philosophiae* (1663), del que ha salido la traducción en holandés en 1664. Blijenbergh no distingue cuando Spinoza expone a Descartes de cuando da su parecer, aunque Lodewijk Meyer en su “Saludo al benévolo lector” lo ha aclarado. “Nuestro autor no sólo se aleja muchísimas veces de Descartes [...] un ejemplo, entre muchos [...] él no considera que la voluntad sea distinta del entendimiento y, mucho menos, que esté dotada de tal libertad”. Pero a pesar de esta advertencia y a pesar de las explicaciones amplias, explícitas y repetidas de Spinoza en sus largas cartas, hasta su última carta Blijenbergh insiste en que Spinoza le explica qué es de Descartes y qué es de él. Entonces Spinoza escribe ya un poco preocupado en su segunda carta a Blijenbergh: “Pero veo que yo hubiera hecho mucho mejor, si en mi primera carta hubiese contestado con las palabras de Descartes, diciendo que nosotros no podemos saber cómo nuestra libertad y todo que de ella depende concuerda con la Providencia y con la libertad de Dios [...] pero yo creía que usted había leído el prefacio, y que si no le contestara conforme a mi íntima opinión, hubiese faltado al deber de la amistad que le había ofrecido cordialmente. Pero esto no me preocupa. Como veo, sin embargo, que usted no ha comprendido bien todavía el pensamiento de Descartes [...]”

En 1665 Spinoza todavía no había publicado nada sobre su filosofía, pero ya estaba trabajando en “mi filosofía”, que después será la *Ética*. Como ya hemos visto, Lodewijk Meijer ha indicado algo en su “saludo”. Pero en sus cartas a Blijenbergh Spinoza escribe más abiertamente que en una publicación, al menos al principio, cuando aún espera haber encontrado un espíritu afín. En el transcurso de la

correspondencia se descubren los malentendidos, que ya salieron a luz desde la primera carta, y siguen participando en el juego.

Trataré los temas filosóficos que poco a poco sacan a la luz que la congenialidad entre ellos es un malentendido profundo.

Controversia de la luz natural o la autoridad de la Escritura como guía para la verdad

En la primera carta Blijenbergh escribe sobre sí mismo que “es uno que, impelido por el anhelo de la verdad pura y sincera [...] y que no se ha propuesto otra verdad que la verdad misma ...” aunque comerciante “...no busca adquirir para sí ni honores ni riquezas, sino meramente la verdad y la tranquilidad, como efecto de la verdad...” Además Blijenbergh alaba a Spinoza por la “suma solidez” del Tratado, que le ha producido placer, y le ofrece su amistad en virtud de una supuesta congenialidad. Claro, que eso encantaba a Spinoza, y reacciona agradablemente sorprendido por este “desconocido amigo”. Por su lado Spinoza escribe que ha comprendido el intenso amor por la verdad de Blijenbergh y que “por su parte quiere contribuir a un mayor conocimiento y sincera amistad entre nosotros”. Porque “...nada estimo más que entablar amistad con hombres que aman sinceramente la verdad: pues creo que entre las cosas que no están en nuestro poder, nada absolutamente podemos amar en el mundo con mayor tranquilidad que a tales hombres. Pues es tan imposible destruir el amor que ellos recíprocamente se profesan, dado que se funde en el amor que cada uno de ellos tiene por el conocimiento de la verdad, como no abrazar la verdad misma una vez comprendida. En efecto, [...] ninguna cosa, excepto la verdad, puede unir íntimamente distintos caracteres y espíritus.” Sin embargo, al buen entendedor le basta con la primera carta de Blijenbergh, para saber que se trata de un fracaso anunciado. Blijenbergh pide argumentos, pero escribe “que su estómago no los puede digerir muy bien”. Y su primera reacción a las amplias exposiciones de Spinoza que siguen su elogio de la amistad, es una profesión de fe y el rechazo de renunciar a sus opiniones calvinistas ortodoxas. Escribe –en contraste con que lo ha escrito en su primera carta– que no solamente tiene su razón como guía. Sino “...es necesario hacerle saber

ante todo que tengo dos reglas generales conforme a las cuales trato siempre de filosofar. La primera regla, es el concepto claro y distinto de mi entendimiento; la segunda, el verbo revelado de Dios o la voluntad de Dios. Según la primera, me esfuerzo en ser un amante de la verdad, pero según ambas, filósofo cristiano. “Y cuando chocan o no concuerdan, el Verbo de Dios “debe ser creído por mí”².

Spinoza concluye en su segunda carta que sobre esto nunca se van a poner de acuerdo. Comienza así: “Cuando leí su primera carta, creí que nuestras opiniones casi coincidirían; pero por la segunda, ...comprendí que ocurría todo lo contrario... de modo que apenas creo que podamos instruirnos mutuamente con nuestra cartas”.³ Pero a pesar de esto, Spinoza sigue explicándole su posición, profundizando las cuestiones sobre que Blijenbergh en su primera carta le ha pedido aclaración.

Un Dios personal contrario al dios no-antropomorfo

La causa del problema de la teodicea es el imagen de un dios antropomorfo, es decir con características humanas –pero al mismo tiempo sobrehumanas– y por eso se contradicen. Solamente se puede resolver, o mejor disolver, abandonando al menos de ellas. La respuesta cristiana, en que Descartes también persiste, es renunciar a un Dios todopoderoso, atribuyendo un libre arbitrio al hombre. Porque con él puede menoscabar a Dios. Blijenbergh sigue a Descartes con respecto al libre albitrio. Pero al mismo tiempo se da cuenta si Dios es causa de todo, también lo es del querer y del actuar humano. Spinoza le explica que dios no es como el hombre quien sufre y se alegra, castiga y recompensa. Tampoco dios es “bueno” en un sentido común. Dios es verdaderamente todopoderoso, en contra del dios cristiano. Es causa de todo, porque actúa por las leyes naturales. Entonces es causa de terremotos y tsunamis, y de la misma manera, de guerras y atentados. Estos son perfectos, pero en un sentido literal; son necesarios y eso es “mejor” que “bueno”. A pesar de esta aclaración, Blijenbergh sigue escribiendo sobre un dios personal, y parece que simplemente no quiere dejarlo.

² Baruch Spinoza, *Epistolario*. Colihue, Buenos Aires, 2007, p. 89.

³ *Ibid*, pp. 106-107.

¡O Dios es causa del mal, o el mal no existe!

Del tema del mal toma esta correspondencia su nombre. Es Gilles Deleuze quien escribe por primera vez sobre “Las cartas del mal” en su *Filosofía práctica* (1970)⁴. La pregunta que Blijenbergh hace en su primera carta después de alabar a Spinoza por “esa perfección, que usted ya ha logrado”, y “para que esta carta no sea del todo vacía”, trata sobre el mal. En otras palabras el dilema para Blijenbergh es ver a Dios como causa del mal, o reconocer que el mal no existe. Blijenbergh no puede aceptar ninguna alternativa, y exige de Spinoza una respuesta satisfactoria. Toma como ejemplo a Adán, quien ha querido comer el fruto prohibido. Quiere saber si Adán quiere eso por influjo de Dios, y en consecuencia si Dios determina igualmente una voluntad mala y una buena. O Dios mismo es causa de los actos que están contra su voluntad, o los actos que están en contra de su voluntad son buenos. Blijenbergh expresa su dilema en diferentes formas. Para él ambas posibilidades son absurdas, y espera de Spinoza, con “su perspicaz ingenio y habilidad”, una respuesta que le satisfaga. Subraya otra vez “que no pregunta estas cosas por ningún otro motivo que no sea el amor a la verdad.”⁵ Spinoza sí le da una explicación como mejor puede con todo su ingenio, pero la segunda exigencia, de satisfacer a Blijenbergh, no está en su poder.

Cualquiera que conozca algo de la filosofía de Spinoza nota que toda el *discours* de Blijenbergh es fundamentalmente no-spinozista. Es una tarea imposible para Spinoza darle una respuesta satisfactoria. Es más: no existe respuesta valedera. Una aclaración lingüística es condición para sostener la conversación. Y eso es lo que Spinoza hace en su contestación. Explica a Blijenbergh que su problema surge de un significado determinado de los términos “bueno” y “malo”. Por eso le pide que defina lo que entiende por mal. “Pero usted no explica qué es lo que entiende por mal, y por lo que puede conjetu-

⁴ Gilles Deleuze, *Philosophie pratique*. Minuit, Paris, 1970; re-ed. 1981, pp. 44-63. Ediciones especiales de esta correspondencia:

Baruch Spinoza, *Lettres sur le mal. Correspondance avec Blijenbergh*. Gallimard, Paris, 2006;

Spinoza, *Lettres sur le mal*. L’Herne, Paris, 2009;

Spinoza. *Las cartas del mal. Correspondencia Spinoza-Blijenbergh*. Comentario Gilles Deleuze. Caja Negra, Buenos Aires, 2006.

⁵ *Epistolario* (2007), p. 82.

rarse del ejemplo de la determinada voluntad de Adán, parecería que entiende por mal la misma voluntad en cuanto se concibe determinada de tal modo, o en cuanto contraría un mandato de Dios”. Para Spinoza como para Blijenbergh sería un gran absurdo. Spinoza concluye que no puede admitir que “el mal sea algo positivo, y mucho menos que algo exista o suceda contra la voluntad de Dios...sino que también afirmo que solo impropiaemente, o hablando al modo humano, podemos decir que pecamos contra Dios...”⁶. Cuando Dios es verdaderamente todopoderoso, es absurdo decir que malo es “contrariar la voluntad de Dios”. Y cuando “bueno” significa conforme a la voluntad de Dios, pero refiriéndose solamente a lo bueno para los hombres, se olvida que Dios dispone de toda la naturaleza.

En las cartas que siguen se repiten los mismos inconvenientes de Blijenbergh en cuestiones relacionadas con la pregunta por la responsabilidad de Dios para el mal, y se repiten las mismas explicaciones de Spinoza. Blijenbergh sigue utilizando las mismas palabras, y Spinoza sigue explicando que para él estos conceptos tienen otro significado. Entonces, no es nada extraño que Spinoza haga constar ya en su segunda carta que “apenas creo que podamos instruirnos mutuamente con nuestras cartas. Veo, en efecto, que ninguna prueba, ni aun la más sólida conforme a las leyes de demostración, tiene valor para usted, si no coincide con la interpretación que usted mismo u otros teólogos, conocidos por usted, hacen de la sagrada Escritura”.

Negación y privación

Spinoza comienza a darse cuenta de lo inútil de esta correspondencia. Y hay otro par de términos que le cuesta explicar a Blijenbergh en esta segunda carta. Ya casi quería poner fin a esta carta “para no seguirle molestando con esas cosas que (...) solo sirven para el chiste y la risa y no tienen ninguna utilidad. Pero, para no rechazar del todo su pedido, pasaré a explicar con más amplitud los términos *negación* y *privación*...”. Pero Blijenbergh no puede o no quiere entender la diferencia entre *negatio* y *privatio*, y tampoco que en sí todo es perfecto. Para Blijenbergh “todo es perfecto” es

⁶ *Ibid*, p. 84.

lo mismo que “no hay diferencia”. Spinoza le explica que sí hay diferencia, pero que cada cosa en sí misma es perfecta, aun cuando no tiene las mismas capacidades que otra cosa. No puede decir que esté privada, como robada, de algo, cuando este algo no pertenece a su naturaleza. Simplemente no lo tiene. Solamente comparando las cosas se puede hablar de “privación”. Así, dicen del ciego que está privado de la vista, pero no dicen lo mismo de una piedra, aunque no puede ver. Pero “Dios no es más causa del no-ver de aquel que del no-ver de la piedra; lo cual es una mera negación”⁷. Conociendo las causas se entiende que el ciego necesariamente es ciego, que la ceguera pertenece a su naturaleza.

El más grande escollo: la libre voluntad como ilusión de introspección

Cuando Spinoza le explica su concepto de dios, Blijenbergh le pregunta sobre la propia voluntad: cuando el hombre depende en todo de dios, quiere decir que todos hacen en cada momento exactamente lo que pueden hacer según la voluntad de dios. Blijenbergh se opone a esta idea. Sentimos y notamos la libre voluntad dentro de nosotros. Tiene ahora un dilema nuevo: o dependemos de Dios y por tanto no podemos errar, o podemos errar y por tanto no dependemos de Dios.⁸ Otra vez Spinoza analiza el concepto, esta vez el concepto de “libre albedrío”. No hay contradicción entre ser libre y actuar necesariamente por decreto de dios. Blijenbergh no entiende eso o no lo acepta y reprocha a Spinoza que para él “el hombre es igual a los elementos, a las piedras y a las plantas”⁹. Insiste en que los hombres por propia voluntad pueden cometer un crimen, o no. Esta cuestión saca a la luz la última preocupación de Blijenbergh. La filosofía de Spinoza tiene consecuencias prácticas de gran alcance. Toca asuntos concretos y prácticos como la culpa, el mérito, el castigo, el perdonar, el deber y la virtud. Hasta hoy en día mucha gente tienen las mismas preguntas.

⁷ *Ibid*, pp. 108-109.

⁸ *Ibid*, pp. 194-195 y pp. 120-121.

⁹ *Ibid*, p. 93.

¡Cree el ladrón que todos son de su condición!

Blijenbergh (se) pregunta: “¿por qué no enriquecerme por los medios más aberrantes?” Cuando no existe ni mal ni pecado, no hay culpa y el concepto “perdonar” pierde su sentido. Y por otro lado no hay mérito ni virtud, es decir no hay “castigo” ni “recompensa.” Blijenbergh imagina consecuencias prácticas indeseadas, porque no puede entender lo que Spinoza le explica: que los hombres llaman castigo y recompensa (de Dios) a los efectos de los actos mismos, que son parte de la naturaleza. Blijenbergh insiste en que cuando no hay castigo porque “los ateos y los píos reciben ambos su esencia y cumplen con la voluntad de Dios” no hay motivo para actuar piedadosamente. Toma como ejemplo (y le parece prueba) a sí mismo, y pregunta a Spinoza “¿qué motivos quedan para que yo no cometa ávidamente cualquier delito? ¿Por qué no procurarme riquezas por medios detestables? ¿Por qué no hago, sin discriminación, lo que me atrae, y lo que me produce placer?” Implícitamente atribuye no solamente a sí mismo, sino también a los demás, que querer eso es natural y además que el único motivo de evitarlo es el miedo al castigo o el deseo de agradar a Dios.¹⁰ Spinoza le explica de nuevo que dios no es una persona que se irrite o se alegre con los actos de los hombres, porque no se puede transgredir sus leyes. Pero en la naturaleza sí se dan los efectos, y en este sentido hay diferencias entre robar o dar una limosna. También las reacciones y las prevenciones de los demás forman parte de la naturaleza, y no se puede escapar a ellas gritando que se ha robado o por libre voluntad o por naturaleza. Para Spinoza el ser humano es parte de la naturaleza y no hay ninguna diferencia entre tomar medidas contra el agua creciente (un dique), los animales dañinos (la caza), las personas con enfermedades contagiosas (la cuarentena) o el comportamiento humano indeseado (la cárcel). El tener culpa no desempeña un papel, o al menos para Spinoza no tiene sentido. Culpa o arrepentimiento son pasiones tristes e inútiles, y son efectos de la creencia misma en la libre voluntad.

Spinoza aclara también en su argumentación un error que todavía juega malas pasadas cuando uno piensa que hubiera sido posible actuar de otra manera, y por eso – por la misma ilusión de la libre voluntad – siente culpa. Spinoza muestra que esa idea se mantiene

¹⁰ *Ibid*, p. 112.

solo cuando no se piensa en sí mismo como individuo, en su situación concreta, determinada y única. Implícitamente se compara en la perspectiva de nociones comunes con otras personas que han actuado de otra manera en la “misma” situación (“claro que se puede...”), o consigo, pero en otras situaciones parecidas, en otro tiempo, con otra disposición...

Conclusión

Algunos autores, como H.G. Hubbeling, piensan que Blijenbergh no ha entendido bien a Spinoza¹¹. Mi opinión es que él ha entendido muy bien a Spinoza, pero no estaba de acuerdo con él. Justamente sus adversarios lo han entendido siempre muy bien; entenderlo nunca fue el problema. Pero es “difícil de digerir” como escribe Blijenbergh, y así fue y es para muchos otros. Precisamente porque lo entienden muy bien, es “difícil admitir” su pensamiento, como escribe Blijenbergh. Él casi no necesita explicación. Spinoza aclara, explica, repite, interpreta y analiza como puede. Pero Blijenbergh no quiere argumentos intelectuales; no es su cerebro, sino su estómago el que se opone. No habla casi de vaguedad, falta de claridad, contradicciones lógicas, argumentos no válidos o ilógicos. No es por casualidad que Blijenbergh escribe en términos como “gusto”, “ser indigesto” y “pesar en el estómago”. “Pero vuelvo a su Tratado. Así como he encontrado allí muchas cosas que *agradaban extraordinariamente a mi gusto*, también se presentaron algunas *difíciles de digerir*....”¹².

Blijenbergh no toma en consideración la cuestión lingüística, aunque Spinoza le explica su uso de los términos, y muestra – como en el siglo XX los filósofos analíticos anglosajones, que muchos problemas filosóficos y cotidianos se deben al uso de un lenguaje irreflexivo e impreciso.

Las aclaraciones de Spinoza no ayudan a Blijenbergh. Hasta el fin, su discurso se caracteriza por el concepto de un Dios personal y antropomorfo y por el moralismo. Aunque Spinoza le hace observar

¹¹ H.G. Hubbeling, *Spinoza*. Herder, Barcelona, 1981.

¹² *Epistolario* (2007), p. 80.

esto, Blijenbergh no reacciona nunca a sus comentarios esclarecedores de los conceptos. Tampoco es sensible al contenido de los argumentos filosóficos. La diferencia entre ellos es clara: no solamente tienen otro discurso, también tienen otro objetivo. Spinoza se esfuerza por explicar y aclarar; Blijenbergh le quiere convencer y convertir. Quiere que Spinoza reconozca que yerra, y que la Escritura tiene la última palabra, como ya ha declarado en su segunda carta.

Además, Blijenbergh tiene miedo de los efectos prácticos de la filosofía de Spinoza, y en este aspecto también Spinoza se cansa de explicar que no hay por qué temer. Tampoco eso resulta.

La amistad anunciada no se realizó. Después de tres largas cartas Spinoza renuncia; una ilusión menos, pero con una experiencia más. Esa experiencia tal vez le inspiró y le fue útil en los años siguientes. En el mismo año de esta correspondencia, 1665, comenzó a escribir su *Tratado teológico-político*. Cuatro meses después de su última nota a Blijenbergh, Spinoza escribe otra carta, a su amigo Henry Oldenburg. Le explica sus motivos para escribir este Tratado: “Compongo ahora un Tratado sobre mi interpretación de la Escritura. Me mueven a hacer esto: 1. Los prejuicios de los teólogos; pues sé que impiden sobremanera que los hombres puedan dedicar su espíritu a la filosofía; por consiguiente, me ocupo activamente de descubrirlos y de extirparlos de las mentes de los más inteligentes; 2. La opinión que el vulgo tiene de mí, que no cesa de acusarme de ateísmo: también estoy obligado a rebatirla en todo lo posible. 3. La libertad de filosofar y de decir lo que pensamos, quiero defenderla en toda forma, porque aquí está suprimida de todos los modos por la excesiva autoridad y petulancia de los predicadores”¹³.

¹³ *Ibid*, pp. 139-140.

TRAYECTO II

Spinoza y Descartes: ¿método sintético o método analítico?

Boris Eremiev (U. Católica de Chile)

Quisiéramos comenzar esta ponencia estableciendo su objeto: la búsqueda de una respuesta espinosista a los problemas planteados por Descartes en relación con el método sintético. Para ello creemos que resultará útil partir recordando la exposición que Cartesio ofrece del método geométrico en las *Respuestas a las segundas objeciones* en las *Meditaciones*.

Finalmente en cuanto a su consejo de exponer mis razones en un orden geométrico, para que como por un solo golpe de vista puedan ser percibidas por el lector, será útil que exponga aquí hasta que punto ya seguí aquel <orden> y hasta que punto creo seguirlo después. Dos cosas distingo en la manera geométrica de demostrar, a saber, el orden y el modo de demostrar.

El orden solamente consiste en que aquellas cosas que se exponen primero, deben conocerse sin ningún auxilio de las que siguen, y, además, que las restantes se dispongan de tal manera que solamente a partir de las precedentes se demuestren. Y ciertamente procuré seguir este orden del modo más preciso en mis *Meditaciones*. Y fue por su observación que no he tratado en la segunda sino en la sexta meditación de la distinción de la mente respecto del cuerpo y que de manera consciente haya omitido muchas otras cosas, porque requerían la explicación de más cosas.

Ahora bien, hay dos modo de demostrar, a saber, por análisis o por síntesis.

El análisis demuestra la verdadera vía por la cual la cosa fue hallada de manera metódica y *a priori*, a tal punto que, si el lector quiere seguirla y atender a todas suficientemente, no menos perfectamente, comprenderá y hará suya la cosa que si él mismo la hubiera hallado. Sin embargo, no tiene nada por medio de lo cual convenza a un lector menos atento o reacio a la verdad; pues si no se advierte algo mínimo de las cosas que se exponen, no aparece la necesidad de sus conclusiones (...)¹.

¹ Adam, Ch., et Tannery, P. *Oeuvres de Descartes VII*, Publiées par-, Librairie

Más adelante Descartes expone lo que entiende por síntesis: según nuestro autor, la síntesis actúa por la vía opuesta al análisis, demostrando claramente lo que fue concluido, usando de una larga serie de definiciones, postulados, axiomas, teoremas y problemas de modo que si se niega algo de la conclusión se demuestra inmediatamente que está contenido en lo precedente, y así puede convencer a cualquier lector, por más reacio a la verdad que sea. Sin embargo, Descartes agrega que no satisface el deseo de quienes quieren saber, pues no enseña el modo en que la cosa fue descubierta, además, señala que él prefiere el método analítico, puesto que le parece el más apto para enseñar los temas metafísicos. En cambio, la síntesis no se acomoda a ese tipo de temas. El filósofo francés halla la razón de lo anterior en que las nociones de la geometría son fáciles de captar por cualquier lector, siendo así la única dificultad sacar bien sus consecuencias, en cambio, la dificultad de la metafísica es precisamente concebir con claridad y distinción las nociones primeras. Esto, a su vez, se debe a que parecen contradecir muchos prejuicios que hemos adquirido por los sentidos. De este modo, en filosofía sólo el método analítico debe considerarse adecuado.

En esta exposición trataremos de determinar cuál es la naturaleza específica del método de Spinoza, pues, aunque queda fuera de duda que es un método geométrico, no obstante, resta averiguar qué tipo de método geométrico es. En efecto, ya hemos visto que el propio Descartes concibe que existen dos métodos geométricos, el analítico y el sintético, siendo el último el que usualmente se llama método geométrico. A partir del título y de la forma de la *Ethica*, podríamos fácilmente concluir que el filósofo judío sigue un modelo sintético o deductivo en su filosofía y que éste sin más es el método de Spinoza. Sin embargo lo anterior genera algunos problemas: i) muchas obras del filósofo flamenco no están escritas en esa forma (V.g. Tratado teológico-político, Tratado Político, y el Tratado de la reforma del entendimiento) con lo cual resultaría que ninguna de ellas se habría realizado según el método spinosista y ii) resulta difícil creer que nuestro filósofo no estuviera al tanto de las críticas que el propio Descartes había hecho al uso del método sintético en la exposición de las verdades metafísicas, a saber, que no enseñaba cómo la cosa se había hallado y que era inapropiado para combatir

Philosophique J. Vrin, Paris, 1973. pp. 155-156. (la traducción es mía).

los prejuicios que nos impiden comprender las verdades metafísicas. Así, lo primero a desarrollar es ver si el método espinosista es el método sintético.

Spinoza en el *Tratado de la Reforma del entendimiento* (en adelante *TIE*) divide los objetivos del método en 4 partes: la primera trata de distinguir la idea verdadera, de las ideas falsas, ficticias y dudosas; la segunda trata de cómo, a partir de la norma de la idea verdadera, podemos aumentar nuestro conocimiento. La parte tercera y la supuesta parte cuarta que tratan del orden de la investigación y de la idea de Dios no están desarrolladas². Pero antes de desarrollar estos objetivos el filósofo de Ámsterdam nombra cuáles son los tipos de percepciones por medio de las que adquirimos conocimiento con el fin de elegir la mejor de todas.

Los tipos de conocimiento o de percepción que distingue en *TIE* son cuatro: i) conocimiento de oídas o por signos arbitrarios, ii) conocimiento por experiencia vaga, iii) percepción, en la que la esencia de una cosa es deducida de otra, pero no adecuadamente, causa próxima.

Hasta aquí todo resulta claro, más adelante el filósofo hace un juicio respecto del valor de estas percepciones. No es menester, según Spinoza, detenerse en i) y ii), pues a partir de los ejemplos dados fácilmente se ve que no sirven a su propósito. En cambio, solo el cuarto modo de percibir es el adecuado para la tarea el filósofo se plantea, aunque el tercer modo también permite deducir con certeza.

Es hora de adentrarnos en el método espinosista. Ya hemos dicho que nuestro autor divide los objetivos del método en cuatro partes (de las cuales la tercera y cuarta están sin desarrollar): la primera trata de las ideas falsas, ficticias, dudosas y de cómo hay que obrar a fin de que éstas no se confundan con la idea verdadera; la segunda parte trata de la idea verdadera como norma, y de su correcto uso.

² Decimos “supuesta” porque la mayoría de los traductores conciben una cuarta parte del método, a saber, la relativa a la idea de Dios. No obstante, es posible que la enumeración del cuarto punto no corresponda al método, sino al resumen del propósito de la obra que hace Spinoza. Para mayores detalles véase: Spinoza, B., *Tratado de la Reforma del entendimiento*, Colihue, Buenos Aires, 2008, p. 61. n. 50.

Pero antes de eso Spinoza hace una serie de observaciones acerca de su método en general. La primera es enfrentar una objeción, a saber, que la búsqueda de un método requiere a su vez de otro método para hallar a éste, y que éste último requiere de otro, y así hasta el infinito. La respuesta que da es muy simple: el método no parte desde cero, presupone un conocimiento desde el cual labora. Por esto Spinoza sostiene que el entendimiento posee instrumentos innatos y que por medio de ellos puede procurarse otros instrumentos perfeccionándolos poco a poco, hasta alcanzar el límite de sus fuerzas³. Más adelante nos dice que este instrumento es una idea verdadera innata. Esta idea nos brinda el criterio (*norma*) que nos guiará en nuestro trabajo. Lo anterior implica que el método no trata de verificar las ideas una vez adquiridas -ellas son el criterio de verdad-, sino de desarrollarlas; en otras palabras, el método es la comprensión reflexiva porque busca comprender la idea dada, no asegurarla. Al parecer, la idea de Spinoza es extraer reglas útiles a partir de la idea verdadera, reglas que nos permitan un verdadero avance en el conocimiento. Si consideramos atentamente el punto, nos percataremos que esta serie de declaraciones presuponen que el conocimiento forma un sistema deductivo; y es, en efecto, lo que el autor nos dice cuando explica que el conocimiento de una idea verdadera lleva al conocimiento de otra, y ésta a otra, y así sucesivamente, reflejando el orden de la naturaleza. Por el contrario si hubiese una idea verdadera aislada, cosa que Spinoza juzga imposible, no nos llevaría a ningún lado.

El filósofo pasa a considerar otro asunto: cuanto más material tiene el espíritu para reflexionar, tanto mejor es su capacidad de encontrar reglas. Lo que se precisa es que cuanto más conoce la mente, tanto más sabe lo que es el conocimiento, es decir, tiene más material para formar reglas de descubrimiento. De ahí que la idea que sea la fuente y origen de la naturaleza será la más fructífera a la hora de convertirla en nuestra guía. Esta idea no es otra para Spinoza que la idea de Dios o la naturaleza o (*Deus sive natura*). Quizás alguien podría objetar que Benedictus está colocando como principio del método aquello que debe ser su meta. La respuesta en tal caso sería que es cierto que conocemos la idea de Dios, pero no la conocemos con todas sus propiedades, y que lo que se busca es aumentar nuestro conocimiento de las mismas⁴.

³ *Op. Cit.* pp. 37-39.

⁴ Esto, quizás, se podría aclarar por la distinción que se establece entre un con-

Pasemos a la primera parte del método, es decir, a considerar la idea ficticia, la falsa y la dudosa. Para Spinoza la idea ficticia (*ficta*) se puede referir a la existencia de algo o a su esencia. Cuando se trata de la existencia de una cosa la idea ficticia se refiere principalmente a cosas que se consideran posibles, pero indeterminadas. Fingimos⁵ algo que suponemos que es consistente de suyo, pero sin conocer los hechos en los que se basa su realidad. Por ejemplo: puedo fingir que el presidente está en su casa en este momento, el hecho me parece probable, pero esto se debe a que no conozco todas las circunstancias que determinan el obrar del presidente.

También sucede que fingimos cosas que conocemos y que sabemos que no son tal como las fingimos (por ejemplo que la tierra es cuadrada). Otro caso es cuando fingimos cosas que se oponen a nuestra percepción inmediata (por ejemplo: que yo, en vez de estar escribiendo en mi casa, estoy de vacaciones en Hawai). El primer caso es la representación de una idea errónea que albergamos o que nos fue inducida por alguien más. El segundo caso es un esfuerzo de la memoria o de la capacidad de abstracción, es decir, recordamos un hecho contrario al que percibimos (mis vacaciones recién pasadas), o percibimos el hecho sin atender a un elemento (v.g. percibo a un niño gritando a mi lado y en virtud de un esfuerzo lo abstraigo, fingiéndome solo). Para enmendar este tipo de ficciones sólo tenemos que contrastarlas con las circunstancias reales en las que se encuentra el objeto fingido. Spinoza añade después que no creamos nada con nuestra imaginación, simplemente recordamos y combinamos elementos ya dados en la experiencia, es decir que para crear un objeto, V.g. un caballo alado, nuestra mente recuerda un caballo y un par de alas, concentrándose de manera confusa en la imagen de una y otra, atendiendo a ambas a la vez.

cepto extensivo y uno comprehensivo. Concepto extensivo se refiere a los individuos que caen bajo ese concepto; en cambio, un concepto comprehensivo se refiere a las notas específicas que constituyen el concepto en cuestión. De este modo, perfectamente podría ser que tuviéramos un concepto extensivo de Dios (como la suma de lo que es) pero no una comprensión de las propiedades divinas. Así, el método procuraría llevarnos del concepto extensivo de Dios al comprehensivo.

⁵ Utilizo el verbo fingir en vez de imaginar, porque quiero recatar la diferencia entre la *imaginatio* (conocimiento a través de imágenes) y la *idea ficta*, que se refiere a un tipo de representación particular.

El siguiente paso es tratar las ficciones que no se refieren a la existencia de un objeto sino a su esencia, (como es el caso del caballo alado). Spinoza es tajante al respecto, ellas dependen simplemente de la ignorancia. Mientras menos sabemos de la naturaleza, más podemos aceptar productos absurdos provenientes de nuestra capacidad de fingir. Además, agrega, las ficciones de la imaginación son siempre confusas y nunca se nos impondrán si desarrollamos sus consecuencias, pues éstas evidenciarán lo absurdo de la ficción; lo mismo sucederá, si la analizamos en elementos tan simples que se excluya la representación confusa de distintas cosas a la vez, lo cual, para Spinoza, es la esencia de una ficción carente de fundamento.

Las ideas falsas tienen la misma naturaleza que las ideas ficticias, solamente difieren de las *ideae fictae* en que las ideas falsas conllevan un asentimiento intelectual por parte de su poseedor. El remedio es, por lo tanto, el mismo: la reducción de nuestras ideas falsas a un grado de simplicidad que asegure que son claras y distintas. En efecto, para Spinoza una idea completamente simple no puede ser falsa, pues para él la verdad o falsedad de una idea no depende tanto de las cosas como de una correcta operación de la mente⁶. La verdad no es la correspondencia de la mente con un objeto externo, sino el resultado de una operación mental sobre elementos dados por una concepción clara y distinta. Solamente nos queda hablar de la idea dudosa, antes que nada debemos advertir que no la trataremos con detalle aquí, pues nuestra intención es sólo situarla en relación con el método espinosista.

Spinoza nos dice que la duda sólo puede ocurrir cuando nuestras ideas son confusas e imperfectas. En concreto, ocurre cuando sabemos por experiencias pasadas que errar es posible, pero no tenemos medios de averiguar o remover la fuente posible de error en el caso particular que nos aqueja. Así, puede decirse que la duda siempre surge cuando nuestras investigaciones no son seguidas en el orden debido.

Podemos resumir todo lo que ha dicho el autor de la *Ethica* hasta aquí en unas pocas palabras: el error nunca es un producto del entendimiento sino de la imaginación.

Spinoza procede a la segunda parte del método que prescribe

⁶ Spinoza, B., *Tratado de la Reforma del entendimiento*, Colihue, Buenos Aires, 2008, p. 89.

como fin buscar la posesión de ideas claras y distintas –gracias a la norma de la idea verdadera– y la reducción de éstas a la unidad. Para lograrlo debemos procurar conectar y ordenar nuestras ideas de modo que, hasta donde sea posible, puedan representar en el pensamiento la realidad de la naturaleza en sus partes como en el todo. Luego continúa advirtiendo que mientras nuestra labor sea investigar las cosas reales no debemos formar ninguna conclusión a partir de nociones abstractas, procurando distinguir aquello que está sólo en el entendimiento con aquello que es la cosa misma. Después agrega que nuestro objetivo principal debería ser adquirir un conocimiento de los particulares.

De tal rechazo de todas las nociones preconcebidas y ficticias debería esperarse una exhortación a la observación práctica. Pero Spinoza procede de otra manera: nos dice que la mejor vía de trabajar es a partir de la definición verdadera de la cosa investigada. Así, el próximo problema es fijar las condiciones de tal definición. El pensador hebreo plantea que existen dos tipos de definiciones verdaderas: aquellas que se refieren a algo increado y las que se refieren a las cosas creadas. Una vez hecha está distinción explica que una definición, para ser perfecta, debe explicar la naturaleza misma de la cosa y cuidarse de usar algunas de sus propiedades en vez de ella. En el caso de algo creado su verdadera definición debe satisfacer las siguientes condiciones: i) ha de incluir la causa inmediata (*próxima*) de la cosa, ii) ha de ser tal que todas las propiedades de la cosa en cuestión, en la medida en que se considere en sí, es decir, aislada de las otras, puedan deducirse de ella. Por lo que se refiere a la definición de una cosa increada, ésta debe mostrar que la cosa no se explica en virtud de algo ajeno a ella, Spinoza llama a esto exclusión de una causa; debe, además, hacer la existencia del objeto evidente, la explicación no debe involucrar nociones abstractas; y todas las propiedades de la cosa deben deducirse de la definición.

Lo anterior, a primera vista, parece difícil de entender; por lo tanto, tenemos que considerar qué quiere decir Spinoza con una definición y qué es la “*causa proxima*” que debe incluir una definición. Al parecer lo que el autor exige de una definición es que sea completa y detallada. No es simplemente una igualdad de miembros, sino una igualdad de ideas que corresponden a relaciones constantes entre hechos, y que expresan la reducción de algo desconocido a

términos conocidos. Si esto es así, la causa próxima es la condición conocida o conjunto de condiciones en cuyos términos la cosa desconocida puede explicarse. La definición descompone una idea dada en elementos del pensamiento mejor conocidos o más familiares⁷.

Volviendo a la pregunta que inauguraba la exposición de la metodología espinosista, creemos que es posible responderla en unas pocas palabras. En efecto, si atendemos al hecho de que Spinoza asegura que tenemos una idea verdadera y que el problema del método no es asegurarnos de ella, sino que es deducir de esa idea las cosas que pueden ser deducidas legítimamente, podremos ver que la metodología espinosista no es analítica, pues Spinoza no está interesado, como lo está Descartes, en encontrar las verdades –las verdades ya están– sino que lo que procura es encontrar la mejor manera de deducir a partir de un principio todo el conocimiento que sea posible para el ser humano. No obstante podemos ver que existen ciertos remanentes del método analítico. Cuando Spinoza nos habla de la idea falsa, nos dice que una manera de corregirla es descomponerla en partes más simples que sean claras y distintas de modo que no pueda haber error al respecto⁸ la idea que parece haber aquí es que el método analítico no es tanto un método de encontrar nuevas verdades como un método de disolver las ideas erróneas en sus componentes verdaderos, si esto es así, el método analítico se inscribiría dentro de la estrategia espinosista de una terapéutica de los errores humanos⁹, rescatándose además, la crítica cartesiana de que el método sintético no es capaz de liberarnos de nuestro prejuicios.

⁷ Para el desarrollo de la noción de explicación según Spinoza, me he basado en el comentario de Sir Frederick Pollock. Cfr. Pollock, F., *Spinoza his life and his philosophy*. Ed. Elibron Classics. Great Britain, 2004, p. 159.

⁸ Spinoza, B., *Tratado de la Reforma del entendimiento*, Colihue, Buenos Aires, 2008, pp. 81-83.

⁹ Spinoza no sólo está interesado en conocer las cosas racionalmente, también considera como su objetivo eliminar todas las fuentes del error humano, para ello denuncia causas del mismo que en última instancia se encuentran en el dominio de lo imaginario. Esto se debe a que Spinoza considera que es imposible comprender las cosas racionalmente si no nos liberamos antes del error y los prejuicios.

Alteridad y distinción en Spinoza y Rousseau El nosotros como pronombre negado, en la sociedad burguesa

Cecilia Abdo Ferez (CONICET/ IIGG-UBA/ IUNA)

“¡Oh, furor de distinguirse, ¿qué no puedes?!”.
J.-J. Rousseau, *Discurso sobre las
ciencias y las artes*¹.

La mayoría de los relatos estereotipados sobre las vidas de Baruj de Spinoza y Jean-Jacques Rousseau les adscriben cierta predilección por la vida simple y un desprecio de las dependencias económicas -seguramente menor al que habrían tenido frente al afán de generar riqueza-. No obstante, a la mirada del lector contemporáneo se presenta de inmediato una notoria ruptura entre ambas actitudes: la cálida y austera simplicidad con que la imaginación popular tiñe la vida de Spinoza, se transforma en Rousseau *en una postura*. El ginebrino parece ya no poder asumir la vida simple con la comodidad que indica que es el modo de vida que surge de un ánimo enmendado, como era el caso de Spinoza², sino que precisa que la simplicidad sea su modo de afrenta a una sociedad que devino, a sus ojos, fastuosa y corrupta. El *proyecto de vivir como un hombre simple* es la postura asumida, artificialmente, como un *proyecto de reforma de sí*³, por un intelectual desclasado, en el siglo XVIII francés, y es el carácter autoasumido de esa *postura de simplicidad* la

¹ Las citas del *Contrato Social* y los *Discursos sobre las ciencias y las artes* y *Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* son de la edición de Alianza, Madrid, 1994.

² La simplicidad y la veracidad son identificadas por Spinoza, en el TTP VII, con la beatitud, la religión perfecta. Por lo tanto, cuando se alude a la simplicidad no se trata de ingenuidad ni de espontaneidad, sino que implica, como bien dice Mignini, “la connotación positiva de un ánimo enmendado, capaz de distinguir lo esencial de lo superfluo y de lo vano”. Cf. Mignini, F., *¿Más allá de la idea de tolerancia?*, Grupo Encuentro editor, Córdoba 2009, p. 47.

³ Peter Bürger analiza la búsqueda de autenticidad en Rousseau –una autenticidad que no tiene filiación con la espontaneidad, por ser un efecto buscado– como un “proyecto de reforma de sí”. Cf. Bürger, P., *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*, Akal, Madrid, 2001.

causa de que la soledad aparezca en él bajo la forma de la nostalgia. Rousseau no puede salir del espacio público para que su postura de parecer un hombre simple tenga efectos de crítica, y por tanto, se muestra excepcional y desgarrado *dentro de los escenarios de la burguesía*, a los que no se permite renunciar: es el personaje anómalo que deambula por la Ópera, en el teatro, en los palacios, en las casas de campo y en los círculos de los Ilustrados. Es un pensador que desprecia a la misma sociedad de la que reclama un reconocimiento, aunque más no sea como su estorbo⁴. Y esta forma dual, la de la escisión y el desgarró, es la clave para leer la *conjetural puesta en escena* de la *historia de la subjetividad* como *historia moral del capitalismo* en la obra de Rousseau⁵; una duplicidad subjetiva que él multiplica cada vez que puede, de modo que no haya salidas posibles al laberinto de dobleces entre hombre natural y hombre social, entre hombre y ciudadano, entre yo y otro, hombre y bestia, parte y todo –incluso, bajo la supuesta *unidad* de la voluntad general–.

I. Spinoza en boca de Rousseau

Spinoza aparece varias veces explícitamente citado en la obra de Rousseau y otras muchas veces en la forma de una repetición casi textual de frases del holandés, sin entrecomillado. En los cuatro momentos en que Rousseau nombra a aquel de quien se declaraba “conocedor”, el contrapunto central parece ser cómo entender la identidad individual y el problema aparece, en general, bajo el ropaje de la crítica religiosa⁶. Veamos dos de las oportunidades.

En el *Discurso sobre las ciencias y las artes* de 1750, Rousseau

⁴ Cf. Dotti, Jorge, *El mundo de Juan Jacobo Rousseau*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1991.

⁵ Merleau Ponty dice en *Las aventuras de la dialéctica* que la historia que ha producido el capitalismo simboliza la emergencia de una subjetividad, y bajo esa clave leo aquí a Rousseau. Tomar la ambigüedad del ginebrino frente al individuo, como puerta de entrada a su obra, es el camino seguido entre otros por Ernst Cassirer y Leo Strauss. Cf. Cassirer, E., *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, Darmstadt, 1970 y Strauss, L., *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart, 1956.

⁶ Las referencias explícitas al citado son extraídas del artículo de Walter Eckstein, “Rousseau and Spinoza: Their Political Theories and Their Conception of Ethical Freedom”, en *Journal of the History of Ideas*, vol. 5, nr. 3, 1944, pp. 259-291.

se burla de las posiciones de varios filósofos, sin nombrarlos, como signos de la decadencia que toda filosofía implica frente a la agricultura⁷. Uno de los filósofos –dice–, sostiene que no hay cuerpo y que todo es representación, mientras que el otro dice que no hay más substancia que la materia y que Dios es el mundo; uno afirma que el hombre es lobo del hombre y el otro que no hay virtudes ni vicios, y que el bien y el mal moral son quimeras. Los filósofos sin nombre del principio aparecen ahora llamados, en plural, “los Hobbes y los Spinozas”, tipos morales de la corrupción del pensar, algo ubicable entre los ejes que trazan el atomismo, el paganismo y el ateísmo: si los escritos impíos de los antiguos tuvieron menos efectos que las “peligrosas elucubraciones de los Hobbes y los Spinozas”, dice Rousseau, es porque la imprenta no existía en aquel entonces y eso reducía la propagación de sus enseñanzas a unas pocas generaciones.

La segunda de las oportunidades en que Spinoza es citado es en una nota -que se omitió en el texto impreso- del manuscrito de *La nueva Eloísa*, publicada en 1761. Allí, Rousseau trata el tema de la inmortalidad. Para poder preservar la identidad de la persona más allá de la muerte, afirma, es necesario tener conciencia de la identidad. Es decir, es preciso tener conciencia de ser el mismo para ser el mismo; es necesario que haya, más allá de la muerte, memoria de esta vida. “Así se ve”, dice, “que aquellos que siguiendo a Spinoza sostuvieron que, con la muerte de la persona, su alma se resuelve en el gran alma del mundo, estaban diciendo algo que no tiene sentido”⁸.

Un rápido repaso de estas citas haría pensar que Rousseau repite la crítica a Spinoza, dirigida desde el cristianismo. La mezcla de atomismo, paganismo o ateísmo daría como resultado que no exista la identidad individual o que lo singular se subsuma en el todo. Esta conclusión es, sin embargo, demasiado rápida. Porque Rousseau denuncia *también* al cristianismo, por ser la religión que colaboró a una disolución real de los lazos comunitarios de la ciudad antigua, depreciados ahora bajo el concepto de persona abstracta y reem-

⁷ *Op. cit.*, p. 172s.

⁸ *Cf.* Eckstein, *op. cit.*, p. 267. En una carta también de 1761, dirigida al filósofo Dom Deschamps, que le había pedido opinión sobre su sistema, Rousseau responde que para poder aclarar sus ideas iba a compararlo con algo que conoce bien, con el sistema del holandés.

plazados por una hermandad etérea y transmundana de las almas, situada en el “más allá” del cielo⁹. Tanto el spinocismo -si es que él existiese-, como el cristianismo habrían atacado a la singularidad: uno por disolución en el absoluto, otro por abstracción en la persona. No obstante, hay algo en ambas posturas criticadas que lo encadena, porque ellas establecen el marco en medio del cual Rousseau piensa y asume desafíos: por un lado, el desafío de componer una singularidad que se salga del atomismo liberal y por el otro, el que sostiene la necesidad de introducir un desplazamiento en la imagen cristiana del hombre corrupto (sin abandonarla). La corrupción, en Rousseau, ya no resulta atribuible a la Caída de Adán, sino a la socialización burguesa.

II. La alteridad en el cuerpo y en el lenguaje: modalidades históricas

Tanto Spinoza como Rousseau conciben a los hombres como alteridad. Spinoza quiebra con la suposición estoica del acuerdo inmediato del ser viviente consigo, con sus funciones corporales, que se traduce en un amor de sí que confiere identidad¹⁰, al hacer de esa conciliación una posibilidad: existe la *posibilidad* de convenir con otros –también con los otros que conforman el sí mismo– y de conocerse como cuerpo múltiple, y esa posibilidad implica la necesidad de un *esfuerzo* por convenir, por devenir activo y romper con la pasividad y la ignorancia. Los otros con los que se puede convenir, que permean y transforman a cada instante la esfera del sí mismo, son tanto otros hombres, como otras máquinas, como otros animales, tal como se afirma en el célebre escolio de la P 2 de la parte III de la *Ética*. Es la afirmación de la existencia fáctica de esos *cuerpos complejos* que comparten partes y distinguen otras, y frente a los cuales no tiene sentido preguntarse por su origen, la que enmarca la cuestión de la distinción de las *esencias singulares*, sean ellas la de algún hombre o alguna mujer, como la de un animal, o la de cualquier otra cosa.

⁹ Cf. Dotti, *ibid.*

¹⁰ Cf. Severac, Paul: “Convenir avec soi, convenir avec autrui: Ethique stoïcienne et Ethique spinoziste”, en *Studia Spinozana* 12: Spinoza and Ancient Philosophy, Würzburg, 1996.

La posibilidad de hacer una filosofía desde la afirmación de la existencia fáctica de cuerpos complejos que se individualizan en procesos incesantes y recién allí preguntarse por las esencias singulares, parece haberse roto en el período que va de Spinoza a Rousseau, del siglo XVII al XVIII¹¹. Esa imposibilidad da cuenta de un cambio epistemológico: en el siglo XVIII, se produce, por un lado, la división de mecanicismo y materialismo y, por el otro, se consolida el proyecto de constituir una ciencia del hombre, dada la suposición de que la corporalidad humana es irreductible a la física¹². Esta inclusión del hombre, como especie diferenciada en el marco de la historia natural, sujeta a la *maleabilidad* que permite pensar que es una especie educable y perfectible, colaboró a una biologización de las categorías, e incluso, a la constitución de la *población* como categoría política¹³.

Rousseau se pregunta, entonces, en este nuevo marco epistemológico, qué es el hombre —antes que darlo por sentado—, y al mismo tiempo, se pregunta por sí mismo. Pero ni el hombre ni el sí mismo son asumidos como pilares estables ni como objetos de estudio de la biología. El juego filosófico-crítico rousseauiano toma el camino

¹¹ Esta ruptura implica una crítica al rebrote actual de las filosofías del cuerpo, que muchas veces dejan incuestionadas las ontologías liberales del individuo que, obviamente, suponen una epistemología acorde.

¹² Sigo aquí a Alessandro Pandolfi en *Naturaleza humana. Léxico de política*, Nueva visión, Buenos Aires, 2007, p. 126 y siguientes. El ejemplo más claro de este proyecto de ciencias del hombre, en detrimento de la física, me parece que es la apertura de la *Investigación sobre el conocimiento humano* de David Hume, que pone la ciencia del hombre como fundamento del saber y observa que en ella, sujeto y objeto son idénticos y que los fenómenos morales son el desafío de estas pesquisas. Cf. Hume, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza, Madrid, 2001. El proyecto de elaborar una ciencia del hombre se enmarcó en el estudio de la historia natural, que clasificaba a los seres vivos de acuerdo a una descripción taxonómica de sus propiedades visibles, y llevó a la formación del concepto de “especie humana”. Dentro de este marco, resulta más claro observar que, cuando Rousseau elabora una pregunta sobre *qué es el hombre*, antes que darlo por sentado, y pone en igualdad al viejo concepto teológico de *género* humano o al de humanidad junto con el término cientificista de *especie*, parece estar dando una batalla al interior de la epistemología de su época.

¹³ Cf. Foucault, M., *Seguridad, territorio y población*, FCE, Buenos Aires, 2006. Foucault enfatiza el pase necesario entre historia natural y biologización.

del análisis de lo que parece más inmediatamente obvio y por ello, menos sujeto a discusión: el uso de los pronombres personales en el lenguaje. El ginebrino disloca cada pronombre personal, sea yo, tú o él, para abrir un juego de oposiciones que espera que, alguna vez, devenga en poder afirmar un nosotros —el pronombre que sólo es posible en una comunidad justa—.

El juego de la dislocación de los pronombres empieza entonces por su propia firma. Una casual desventura, un infortunio, dice, hizo que el texto del *Discurso sobre las ciencias y las artes* fuera premiado por la Academia de Dijon y que esto lo hiciera célebre, lo arrojara fuera de la soledad y lo pusiera como crítico encadenado al espacio público burgués. Y el autor que aparece odiando las representaciones, sean éstas políticas o teatrales¹⁴, tendrá entonces que ser muchos Rousseaus, para poder recién intentar inferir, a partir de los otros, qué es¹⁵. En la primera página del texto se presenta de varias maneras, a la vez como ciudadano de Ginebra y como bárbaro, un incomprendido, un exiliado; como el Rousseau nacido en Ginebra (y no los homónimos que vivían en París y en Toulouse).

El inferir qué soy implica también otros procesos simultáneos, más allá de la firma: uno que mira a lo lejos, que estudia a otros hombres de otras culturas (como un etnógrafo, dirá Lévi-Strauss), y otro que mira cerca, en sí mismo, porque se ve “forzado a asentir” que existe¹⁶. En la mirada dirigida a lo lejos, sobre todo a las Américas, se busca suavizar toda distinción entre hombres y bestias, para poner en evidencia que la verdadera distinción es entre hombre y hombre, al interior de una misma cultura, producto de la desigualdad social y política. En la mirada de cerca, se busca que coexistan varios yoes, para que no pueda arribarse a la identificación plena con ningún yo en particular: existe el yo del intelectual Rousseau, que puede ejercer la crítica sobre su sociedad corrupta, como si algo de

¹⁴ Esta idea de doble condena a la representación política y teatral —que acá amplió al espacio público burgués en general— aparece en el libro de Eduardo Rinesi, *Ciudades, teatros y balcones*, Paradiso, Buenos Aires, 1994, p. 7s.

¹⁵ La identidad como inferencia a partir de los otros es la tesis de Claude Lévi-Strauss en el artículo “Jean- Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre”, en *Presencia de Rousseau*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.

¹⁶ Rousseau, J.-J., *La profesión de fe del vicario saboyano*, citado de Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 13.

su corrupción no lo tocara¹⁷; existe la postura elegida del yo simple y del yo del corazón, que conservaría algo de la naturalidad perdida¹⁸; existe el yo que es un él, un objeto estudiable como un proceso físico, como se estudian los cambios climáticos del aire¹⁹; existe el yo de su linaje, el apellido Rousseau, que juzga a su nombre propio, Jean-Jacques.

La alteridad de Rousseau, entonces, a diferencia de la de Spinoza, pone en escena los efectos de la ruptura epistemológica que produjeron las ciencias del hombre, de las que él también participa, aunque sea de forma crítica, y que toman al hombre como punto de partida²⁰. La apuesta de Rousseau, como pensador crítico, está en mostrar que la búsqueda de distinción de los humanos está ya enmarcada en la identidad primera que produce la asignación de los pronombres personales yo, tú, él -una identidad que precisa ser historizada-. Por eso, los desajusta en dualidades, como en un juego de espejos, y muestra cómo la sociedad de su época establece relaciones disímiles entre algunos de ellos: para Rousseau, hay más diferencia entre el yo y el tú de la sociedad de clases, que entre el yo y la bestia del supuesto estado de naturaleza, y hay menos proximidad del yo civil consigo que la que hay entre el yo natural consigo, porque el hombre natural es un entero que permanece en sí, mientras que el yo civil está siempre enajenado²¹. La distinción que portan

¹⁷ “Noto demasiado en mi fuero interno cuán poco puedo prescindir de vivir con hombres tan corruptos como yo”, dice Rousseau en *Lettre à Philopolis*, citado por Todorov, Tzvetan, *Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau*, Gedisa, Barcelona, 1986, p. 23.

¹⁸ Esa interiorización se lee, entre otros párrafos, al final del primer discurso.

¹⁹ “Haré conmigo mismo, en algunos respectos, las operaciones que los físicos hacen con el aire para conocer el estado cotidiano de éste”, dice en *Première promenade*. Extraído de Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 12.

²⁰ La discusión sobre el humanismo o el anti-humanismo en Rousseau entre C. Lévi-Strauss y T. Todorov es célebre. Mi hipótesis aquí es que las dos posiciones son trampas epistemológicas que Rousseau denuncia y a la vez, reproduce. Cf. los textos antes citados y Todorov, T., *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, Siglo XXI editores, México, 2003.

²¹ En *Sobre el origen de la desigualdad* (entre otros textos) Rousseau dice, en la p. 211 que el hombre natural está “todo entero consigo” y en la p. 282, que el social, el individualizado, fuera de sí: “mostraría que es a ese afán por hacer hablar de uno, a ese furor por distinguirse que nos tiene casi siempre fuera de nosotros mismos, al que debemos lo que hay de mejor y de peor entre

los pronombres personales y sus relaciones dependen del tipo de sociedad en que ellos circulen, a la que muestran y oscurecen a la vez. En la sociedad que Rousseau critica, por ejemplo, la conformación y circulación de los pronombres personales hace que el nosotros, la conveniencia con otros, sea impensable, a menos que se produzca un cambio *en el porvenir* que permita salir de la injusticia -un cambio descrito, normativamente, como una enajenación de todo lo propio para producir un yo común, el de la voluntad general-. El nosotros es el pronombre negado de la sociedad burguesa de su época, a menos que se produzca la ruptura que vuelva a reacomodar la circulación de los pronombres, una ruptura que aparece, por momentos, como un barajar y dar de nuevo.

III. La desigualdad preferible: la posibilidad del nosotros

Pero la fusión de lo propio en ese *yo común* de la voluntad general, de la comunidad futura, no es el último desajuste que Rousseau introduce en sus propias tesis. La cuestión no se juega en eliminar las distinciones que la historia produjo al sacar a los hombres dispersos en el supuesto estado natural y sus posteriores socializaciones y hacerlos retornar a la igualdad originaria, porque eso sería equivalente a eliminar el lenguaje. El yo común de la voluntad general fuerza, pero no logra, una identificación total de cada uno con ella, dentro de la comunidad justa, como tampoco termina con la inestabilidad y la escisión de la subjetividad moderna. El individuo de Rousseau, como el de Spinoza, permanece inestable y puede oscilar entre la dispersión o la búsqueda de identificación total con los otros. La apuesta de Rousseau no es por la homogeneidad ni por la igualdad, sino por encontrar una forma de desigualdad política y social que se ajuste a la igualdad natural, una igualdad que se llama así porque en el estado natural resultaba imposible establecer comparaciones en-

los hombres, nuestras virtudes y nuestros vicios, nuestras ciencias y nuestros errores, nuestros conquistadores y nuestros filósofos, es decir, una multitud de cosas malas frente a un pequeño número de las buenas". La socialización fue entonces un perfeccionamiento del individuo en detrimento de la especie (p. 257), pero esa capacidad de perfección es un impulso natural.

tre los hombres²². La desigualdad proporcional que hay que lograr, en cambio, en el porvenir buscado, es la que establezca una nueva relación entre los pronombres personales, que *permita un nosotros, a la vez que renaturalice al yo*. La relación entre el nosotros vuelto posible y el yo renaturalizado, buscada dentro de la paradójica comunidad meritocrática-democrática del porvenir, es descrita por Rousseau, en el *Contrato social* de 1762, como un problema primordialmente político, el de:

encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca sin embargo más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes. Tal es el problema fundamental, cuya solución da el contrato social²³.

IV. Los *a priori* de las tradiciones: cristianismo y materialismo

A pesar de todo desacuerdo entre ambos, a pesar, fundamentalmente, de la ruptura que supone que la relación de tensión entre todo y parte (a través de la cual Spinoza y Rousseau piensan la democracia) se enmarca en el ginebrino en la definición normativa de la voluntad general como una *persona moral*, y a pesar también de que sus intervenciones sean desde esa nueva función del intelectual, que ejerce la crítica en los mismos espacios que critica, creo que hay un *motivo común* entre Spinoza y Rousseau²⁴. En primer lugar, la centralidad que le dan al problema de la identidad y al del individuo, como camino privilegiado para abrir alternativas al pensamiento político liberal. En segundo lugar, el pensar la individualización o la

²² Cf. Rousseau, primer discurso, *op. cit.*, p. 180 y la anotación de Jean Starobinski.

²³ Cf. Rousseau, *Del contrato social*, I, VI.

²⁴ No puedo desarrollar aquí el problema de la parte y el todo en Rousseau, que debe incluirse no obstante en el análisis sobre el individuo en sus textos. La confusión, por momentos, entre parte y número en la voluntad general y la relación inversamente proporcional entre soberanía y obediencia en la comunidad es analizada, entre otros, por Gérard Lebrun, “Contrato social ou negócio de otário?”, en *A filosofia e sua história*, Cosac Naify, San Pablo, 2006.

distinción como procesos que se dan dentro de un marco social y no suponer que la existencia de los individuos es un dato o el punto de partida de las teorías políticas. Porque no lo son es que la calidad de las individualizaciones (o las relaciones de relativa dependencia) que se establezcan y el tipo de distinciones y reconocimientos que se produzcan dependerán de los escenarios comunes en que las interacciones sociales se den²⁵. Esos múltiples escenarios comunes incluyen también al lenguaje y a sus modalidades de identificación. Por eso, porque uno de esos escenarios es el de las tradiciones de pensamiento, es necesario aludir a la distinción entre Spinoza y Rousseau: son esas tradiciones las que pusieron a Spinoza y a Rousseau de lados opuestos de la discusión en torno a la corrupción humana.

²⁵ La individualización como efecto social y la diferente calidad de esa individualización de acuerdo al tipo de sociedad en cuestión, es retomada por K. Marx, en la *Contribución a la Economía Política*, de un modo que hace pensar en una lectura posible común de estos pensadores.

Bergson, Espinosa e a experiência da eternidade

Mariné de Souza Pereira (USP, Brasil)

Na carta escrita a Léon Brunschvicg, em 12 de fevereiro de 1927, por ocasião da comemoração do aniversário de duzentos e cinquenta anos da morte de Espinosa, Bergson escreve a frase que se tornaria uma espécie de adágio desde então: “... podemos dizer que todo filósofo tem duas filosofias: a sua e a de Espinosa”¹.

Reconstituindo a argumentação da carta, vemos que, segundo Bergson, não importa que ele esteja engajado em uma via diferente da de Espinosa, já que não se sente menos espinosano a cada vez que relê a *Ética*, porque tem “a impressão nítida que tal é exatamente a atitude na qual a filosofia deve se colocar, tal é a atmosfera que o filósofo respira”². E qual é esta atmosfera? Um pouco antes, ele dissera que, apesar de Aristóteles ter feito bem em dizer que não devíamos nos apegar ao que é humano e mortal, e sim, que devemos, tanto quanto isto é dado ao homem, viver na imortalidade, estava reservado a Espinosa “mostrar que o conhecimento interior da verdade coincide com o ato intemporal pelo qual a verdade se põe e nos faz ‘sentir e experimentar a nossa eternidade’”³. Cabe-nos perguntar por que um *filósofo da duração* reconheceria, como essencial para a filosofia, a experiência da *eternidade* ou da coincidência do conhecimento interior com o ato *intemporal* pelo qual a verdade se põe. Por que uma filosofia que se esforçara por colocar o tempo no centro do pensamento e da metafísica, que se empenhou em diferenciar o tempo da ciência, simples medida fixa, do tempo humano (e metafísico), vivido e experienciado, pode abraçar como ponto de partida, para toda filosofia, a experiência da *eternidade*? Como poderia o “conhecimento interior da verdade” coincidir com um *ato intemporal*, se a interioridade é definida, por essa filosofia, como temporalidade, ou seja, duração? Como entender o elogio feito à verdade assim concebida: um ato intemporal e, como tal, algo que independe de momentos e acontecimentos determinados por

¹ BERGSON, H., *Ecrits et paroles*. Paris: Presses Universitaires de France, 1957; p. 587.

² *Id.*, *ibid*, p. 587.

³ *Id.*, *ibid*, p. 587.

homens determinados? E, mais, sabendo que tal afirmação levanta inúmeros problemas aos pesquisadores que se dedicam à filosofia de Espinosa, será que a afirmação de Bergson seria um “elogio”, que contribuiria para a compreensão de seu pensamento ou, pelo contrário, não seria também responsável por mal-entendidos e pela manutenção de equívocos, já que muitos foram os que, por razões as mais diversas, se valeram da passagem aqui citada?

Na primeira parte do livro *A nervura do real*, ao abordar “A construção do espinosismo”, Marilena Chaui fala da influência do verbete de Bayle na interpretação posterior de Espinosa⁴ e demonstra como as críticas futuras podem ser, de certo modo, remetidas a ele. Desse modo...

... se lidos em seus respectivos contextos, o adágio de Hegel e o dito bergsoniano não frustram inteiramente a expectativa bayleana [diminuir o fascínio que a obra de Espinosa exerce sobre os contemporâneos]. De fato, o primeiro significa que, se toda filosofia deve começar com Espinosa, necessariamente não pode terminar nele, pois todo começo é abstrato e se o absoluto começa como substância, termina como espírito, porque é sujeito; e o segundo, que *o espinosismo é a tendência natural da inteligência a fixar-se na imobilidade do Ser, a petrificar-se no*

⁴ Segundo Marilena Chaui, o verbete *Spinoza*, do *Dicionário histórico e crítico* de Bayle, dá nascimento à tradição interpretativa do espinosismo. “São dele idéias, imagens e sugestões que iriam alimentar, durante séculos vindouros, as sucessivas leituras da obra e, mais frequentemente, as substituiriam, o verbete sendo mais lido do que Espinosa (...). Inaugura as principais vertentes da interpretação da obra de Espinosa, ao oferecer um conjunto de traços articulados que viriam a se desarticular, posteriormente, nas interpretações de seus sucessores: dele vem a imagem do Espinosa cabalista, que Wachter e Leibniz iriam explorar; a do oriental, que, primeiro, Malebranche e Leibniz e, depois, Hegel não cessariam de enfatizar, vindo a ser retomada por intérpretes nossos contemporâneos; (...) a do místico entusiasta, que repugnaria Kant, mas iria apaixonar os românticos; a do herdeiro de Duns Scotus, que será desenvolvida por nossos contemporâneos (...). Todavia, o efeito devastador pretendido pelo *Dictionnaire* parece concretizar-se em seu oposto: ao apresentar o espinosismo como doutrina existente em todo tempo e lugar, o verbete constrói a imagem da perenidade de Espinosa, que reaparecerá no adágio hegeliano - ‘Ou Espinosa ou nenhuma filosofia’ - e no dito de Bergson - ‘Todo filósofo possui duas filosofias, a sua e a de Espinosa’”. CHAUI, M. *A Nervura do real*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003; p. 281-282 (grifos nossos).

utilitarismo instrumental que precisa ser contrariado pela criadora mobilidade do elã vital e da intuição. O verbete *Spinoza* é devastador porque constrói a imagem do espinosismo com última aparição do eleatismo⁵.

Em diversos momentos (cursos ou textos), Bergson se voltou para uma certa continuidade presente no conhecimento filosófico, pautado pelos procedimentos naturais à inteligência humana. Na filosofia antiga, os eleatas teriam realizado uma mudança na concepção de conhecimento. Para os filósofos anteriores, o objeto da ciência (do conhecimento) eram os fenômenos ou elementos *físicos*. Ao buscarem um elemento último subjacente às mudanças percebidas, intentavam encontrar o fundamento regulador da existência das coisas na esfera da percepção. Com Parmênides, tal fundamento passou a ser procurado fora do domínio da percepção, em condições absolutas de existência que seriam condições supra-sensíveis ou lógicas de compreensão do mundo. O conhecimento passa a se submeter às exigências do entendimento humano, que busca o estável e fixo, definindo-se pela apreensão do que é uno, imóvel e universal.

A filosofia de Espinosa seria a realização perfeita dos procedimentos do nosso entendimento, com o máximo de rigor. Assim, a eternidade espinosana seria um triunfo da lógica, o que significa uma supressão do tempo e da liberdade. A substância una e eterna poderia ser vista também como suporte imóvel, no qual fluiriam as durações. Tratar-se-ia de uma eternidade abstrata e conceitual, uma unidade que, nas palavras de Bergson, “aparecerá, pois, como substrato imóvel do movente, como não sei que essência atemporal do tempo: é [uma] *eternidade de morte*, pois não é outra coisa que o movimento esvaziado da mobilidade que constituía a vida”⁶. Bergson entende que o que define a existência na filosofia de Espinosa é o seu caráter lógico e atemporal. Trata-se de uma existência em sentido matemático, o que significa que não há diferença entre possibilidade e realidade, e também que a relação de causa e efeito, sendo uma relação necessária de princípio a consequência, pode ser reduzida a uma relação de identidade – nada há no efeito que não se

⁵ CHAUI, M., *op. cit.*, p. 282.

⁶ BERGSON, H. *Là pensée et le mouvant*. Reimpressão da 15ª edição. Paris: PUF, 2006; p. 208.

encontre na causa ou, uma vez posta a definição, todos os teoremas dela saem porque nela existem. Isto implica a redução de todas as coisas a um princípio único, do qual todas elas sairiam assim como todos os teoremas saem de sua definição: o Todo ou substância, a unidade à qual a multiplicidade se equivale.

Se me pergunto por que existem corpos ou espíritos em vez de nada, não encontro resposta. Mas que um princípio lógico $A = A$ tenha a virtude de criar-se a si mesmo, triunfando do nada na eternidade, isto me parece natural (...) Se o princípio de todas as coisas existe à maneira de um axioma lógico ou de uma definição matemática, as próprias coisas deverão sair desse princípio como as aplicações saem de um axioma ou as consequências de uma definição, e não haverá mais lugar, nem nas coisas nem no seu princípio, para a causalidade eficaz entendida no sentido de uma livre escolha. Tais são justamente as conclusões de uma doutrina como, por exemplo, a de Espinosa ou mesmo a de Leibniz, e tal foi a sua gênese⁷.

Esse princípio dá “a razão” do paralelismo, que consiste na ampliação dos procedimentos utilizados nos sistemas materiais (caracterizados pela extensão, movimento e figura) para o que é inextenso, gerando o problema da liberdade, uma vez que o psíquico (o moral) é reduzido, em última instância, ao físico e material. Tal qual o círculo pode se exprimir por uma figura geométrica ou por uma equação analítica, também a substância divina se exprimiria em Pensamento e em Extensão, os quais seriam como duas traduções de um mesmo original. Para Bergson, esse pensamento é apenas uma repetição do modo de sistematização grego. Repetição, contudo, diferenciada pela consistência matemática na qual ela se acosta. Esta, a consistência matemática do espinosismo, fará do sistema algo tão difícil de ser combatido que todo pensamento que não rompa com a ossatura do mesmo, com os procedimentos da inteligência, se inclinará em sua direção. Não é estranho que Bergson inicie o capítulo IV de *L'Evolution créatrice*, que trata do “devir real”, pela crítica da existência tomada no sentido matemático ou da identificação da realidade das coisas com a sua possibilidade, o que significa negar a

⁷ *Id.*, *ibid*, p. 300.

existência enquanto duração e criação. A crítica é também contra a eternidade e a equivalência entre unidade e multiplicidade, sem que tenha que optar por uma ou outra, ou seja, sem recair nas dicotomias cuja solução se inclina na direção do espinosismo porque, além de ser a direção da metafísica natural à nossa inteligência, da qual os gregos foram “vítimas”, é o seu ápice de rigor e acabamento.

Ora, se Espinosa afirma, na *Ética*, a perfeita correspondência e concatenação dos acontecimentos mentais e físicos⁸, o que isto significa? Tratar-se-ia de um paralelismo? Ao invés de um paralelismo, não se trataria, na verdade, de uma novidade na maneira de conceber a união da mente e do corpo? No que diz respeito, por exemplo, ao conhecimento verdadeiro das afecções corporais e psíquicas, Espinosa não introduz idéias não afetivas, que controlariam o processo reflexivo, o que faria dele um intelectualista, tal como Bergson muitas vezes parece crer. Ao contrário, trata-se de compreender que, na reflexão, o nexó interno de idéias que a mente realiza continuamente é um nexó de afetos cuja qualidade muda continuamente. Há uma mudança qualitativa contínua que não significa flutuação do ânimo. Bergson parece ter dado mais atenção ao “nexó” e não aos “afetos” ou ao fato de se tratar de um nexó de afetos em mudança qualitativa. Ele teve suas razões para tanto, fundadas, sobretudo, no fato de que a psicologia de sua época tinha como cerne a tentativa de compreender os estados mentais a partir de uma causa material. A crítica de Bergson ao determinismo, físico ou psicológico, levará à teoria paralelista como origem do epifenomenismo e do associacionismo⁹.

⁸ Na famosa proposição II, P7: “A ordem e conexão das idéias é a mesma que a ordem e conexão das coisas”.

⁹ Para Bergson, as teorias psicológicas ou psico-fisiológicas da memória interpretam os dados imediatos e empíricos imbuídas de inspiração metafísica. O paralelismo seria a tese metafísica ou inspiração presente na maior parte das interpretações dos fenômenos da memória, assumindo várias formas ao longo da história. Ou melhor, trata-se de uma mesma forma sob vários aspectos “científicos”, tais como: a psicologia associacionista, que considera um estado de consciência como uma coisa definida, pronta e estável como um objeto material, ligando-se ao que é designado por “atomismo psicológico”, o qual caracteriza a psicologia construída a partir do modelo das ciências da natureza, como a química; a tese epifenomenista, que repousa sobre a ideia de lembranças materialmente conservadas no cérebro, sendo uma proposição de natureza psico-fisiológica, preparada e sustentada pela psicologia atomista. Ela, a “forma metafísica”, poderá sempre ser reencontrada na história como adaptada à ciência

Para ele, muitos dos fisiólogos e dos psicólogos, que reduziram a consciência às transformações físicas, se inspiraram, direta ou indiretamente, no “espinosismo”. Mas, o que Espinosa concebeu como união da alma e do corpo não parece ser o mesmo que “o espinosismo” e seus continuadores pensaram ou postularam¹⁰. Espinosa não é nem um intelectualista (o processo reflexivo não é regulado por idéias não afetivas), nem um materialista, que considera o físico a causa do psíquico. Não há uma hierarquia entre os dois âmbitos, um se sobrepondo ao outro. Seria um dualista? Também não, já que a ordem e a concatenação das coisas e das idéias é a mesma. Trata-se de uma igualdade que não é redução de um âmbito ao outro, nem identificação. Também não se trata de negar a diferença, mas, ao contrário, de afirmá-la. Como pode haver igualdade com a manutenção da diferença? Justamente porque não se trata de identidade, nem de causalidade matemática entre atributos distintos, o que levaria a uma inclusão de um no outro. O nexo de idéias que a mente realiza na reflexão, que é um nexo de afetos em mudança qualitativa, também não significa causalidade matemática, no âmbito da mente, ou de uma distribuição espacial das idéias que estão sendo “conectadas”. Se não se pensar “externamente”, ou seja, a mente como algo externo às idéias que ela ordena, regula e controla, mas se se tiver *em mente* que ela é a idéia do corpo e a idéia da idéia, tanto quanto é o processo, que ela não se distingue da idéia que ela é, e, ainda, se se levar em consideração que toda idéia ou pensamento é afeto e que cada afeto é “qualidade”, então, não há nenhuma razão para se afirmar uma espacialidade ou causalidade matemática das idéias ou afetos. E mais. Se o nexo interno das idéias que a mente realiza na reflexão é um nexo de afetos cuja qualidade muda, então podemos pensar em uma mudança interna, não regulada por uma “entidade” exterior às idéias e ao processo, mas que acontece, digamos, nas próprias idéias que são a mente¹¹. Sabemos que, para Espinosa, uma

da época e expressa em seus termos.

¹⁰ A esse respeito, cf. *Nervura do real*, parte acima mencionada: “A construção do espinosismo”.

¹¹ “A idéia da Mente e a própria Mente é uma só e a mesma coisa, que é concebida sob um só e o mesmo atributo, a saber, o do Pensamento. Insisto dar-se que a idéia da Mente e a própria Mente se seguem em Deus com a mesma necessidade da mesma potência de pensar. Pois, em verdade, a idéia da Mente, isto é, a idéia da idéia, nada outro é que a forma da idéia enquanto esta é considerada

idéia verdadeira é índice de si mesma e do falso e, ainda, quem tem uma idéia verdadeira sabe que a tem, o que significa que, ao termos uma idéia verdadeira, podemos ligá-la a outra, mudando o nosso modo ordinário de ver as coisas, o que leva a uma mudança no mundo, pois mudamos outras idéias a partir de novas relações. O que define a potência de uma mente internamente disposta – livre – é o fato de ela ser capaz de transformar um afeto passivo em ativo, suspendendo a dependência do *conatus* às coisas externas e, particularmente, ao apetite e desejo dos outros seres humanos. Quanto menos dependente de causas e coisas externas, mais se é autônomo e livre. O ato livre é necessário justamente por não ser um constrangimento (determinação oriunda de causas exteriores), e por ser a própria existência, quando ela se faz sob o modo da autenticidade. Do mesmo modo, para Bergson, a liberdade não é um poder que podemos ou não usar, não é uma regulação orientada pela razão em direção à realização de um valor: é a expressão da alma inteira.

Há uma carta de Bergson, de 7 de julho de 1928, endereçada a Vladimir Jankélévitch, na qual ele, comentando o livro que o seu correspondente acabara de escrever sobre a sua filosofia, diz o seguinte: “Eu particularmente anotei a passagem concernente a Espinosa. Creio ter lhe dito que me sinto sempre um pouco em mim mesmo quando releio a *Ética*, e experimento, a cada vez, uma surpresa, já que a maior parte de minhas teses parecem ser (e são efetivamente, no meu pensamento) o oposto do espinosismo”¹². Mas o que é o *espinosismo*? O monismo, o paralelismo, o puro mecanicismo, o idealismo, a velha metafísica? Então, realmente Bergson se opõe a ele. Mas, se oporia realmente a Espinosa? Será o mesmo opor-se a Espinosa e ao *espinosismo*? Pensamos que não e que, justamente por se opor ao *espinosismo*, é que Bergson se aproxima de Espinosa.

Ora, segundo Bergson, “uma existência só pode ser dada em uma experiência. E “esta experiência se chamará visão ou contato, percepção exterior em geral, se se tratar de um objeto material. Ela

como modo de pensar sem relação com o objeto; com efeito, assim que alguém sabe algo, por isso mesmo sabe que sabe isso e, simultaneamente, sabe saber o que sabe, e assim ao infinito” (*Ética*, esc. IIP21; tradução do Grupo de Estudos Espinosano da Universidade de São Paulo).

¹² Carta publicada na reedição do livro de Jankélévitch, *Henri Bergson*. JANKÉLÉVITCH, V. *Henri Bergson*. Paris: PUF, 1959; p. 253.

tomará o nome ‘intuição’ quando portar sobre o espírito”¹³. Mas, o que é a intuição? Ela também é o que constitui o método filosófico, para Bergson, e a intuição imediata de nossa duração nos coloca em contato com uma continuidade de durações e não suspensos no vazio, como o faria a pura análise. Assim, colocados no campo das durações, relacionando-nos com elas, já que estamos em contato e não separados, nós poderíamos nos *dilatar indefinidamente por um esforço* cada vez mais violento, indo, assim, na direção de uma duração cada vez mais distendida e que, no limite, seria o puro homônimo, a pura *repetição* pela qual definimos a materialidade. E, na outra direção, encontraríamos uma duração que se contrai, se concentra, se intensifica cada vez mais e, podemos dizer, uma duração que é pura diferenciação. Ela,

no limite, seria a *eternidade*. Não mais a eternidade conceitual, que é uma eternidade de morte, mas uma *eternidade de vida*. Eternidade viva e conseqüentemente movente em que nossa duração se reencontraria em nós como as vibrações na luz, e que seria a concretização de toda duração, como a materialidade representa a distensão dela. Entre estes dois limites extremos se move a intuição, e este movimento é a própria metafísica¹⁴.

A possibilidade da intuição repousa na existência de algo a ser intuído, algo à frente do qual não estamos como o sujeito diante do objeto, mas algo no qual simplesmente estamos. O conhecimento *sub specie durationis* significa que a duração é aquilo em que estamos imersos e é a tentativa de reconhecê-la como algo exterior e estranho que nos impede de conhecê-la, na exata medida em que conhecê-la seria apenas aceder a ela. A maneira como apreendemos intuitivamente a duração psicológica representa a realidade temporal que nos é primeiramente acessível no psíquico por se apresentar aí no seu grau máximo de tensão e, portanto, com a sua essência mais aparente. O que não quer dizer que, por se apresentar a duração na realidade material de forma a ser mais espontaneamente identificada com o espaço (por estar aí mais distendida), exista *outro* tempo na matéria. O mesmo tempo é apreendido como diferenciação do ser,

¹³ BERGSON, H. *La pensée et le mouvant*, p. 50.

¹⁴ *Id.*, *ibid.*, p. 210.

e isto significa graus diversos de tensão da duração e solidariedade entre estados da consciência e estados da matéria.

Se partirmos da afirmação de alguns estudiosos, segundo a qual a estratégia típica de Espinosa é pensar, no seio da tradição, o novo, não poderíamos dizer que o termo *eternidade* é por ele utilizado em um sentido completamente diferente do que se convencionava usar?

No texto “Spinoza: uma ontologia da relação”, Vittorio Morfino afirma que a “existência é sempre em outro e por outro, enquanto a substância não é senão a estrutura permanente deste reenvio a um outro e em nenhum modo um tipo de substrato permanente em que as modificações são colocadas”. O modo, portanto, é absolutamente relacional e o conhecimento *sub specie aeternitatis* é o conhecimento de relações. Assim, a eternidade é entendida como a estrutura das durações. Ou seja, entendendo as durações em termos relacionais, a eternidade seria imanente ao entrelaçamento das durações - não teria nem quando, nem antes, nem depois, ou seja, não seria um instante único que condensaria todos os tempos.

Também parece ser esta a concepção de Balibar ao dizer que a substância não precede os indivíduos, que ela não é um Ser global do qual tudo seria deduzido, e sim a multiplicidade de indivíduos. Ela, a substância, designa identicamente o processo infinito de produção de indivíduos e a infinidade de conexões causais existente entre eles. (“Se compreendemos a substância em sua definição propriamente espinosana, isto é, enquanto causalidade universal, ou dois pontos de vista, da substância e dos modos, são perfeitamente recíprocos. É esta reciprocidade que está precisamente no coração do problema da individualidade”)¹⁵.

Assim, a substância não poderia ser vista como um substrato ou suporte para os acidentes, nem a eternidade como um suporte atemporal para o temporal.

Pensando ainda na crítica que Espinosa faz ao “possível”, aos universais abstratos, e como concebe o conhecimento do terceiro gênero, o qual conhece singularidades, *sem nunca sair da experiência* (no primeiro gênero, conhecemos existências singulares e, no terceiro, essências singulares, de corpos e mentes, como sabemos),

¹⁵ BALIBAR, E., *Individualité et transindividualité chez Spinoza*. Tradução feita por Vittorio Morfino.

o “sentir e experimentar a nossa eternidade” ou o conhecimento *sub specie aeternitates* não teria muitos pontos possíveis de aproximação, contato e fecundação com uma filosofia segundo a qual, se nos habituássemos a ver todas as coisas *sub specie durationis*, nós nos introduziríamos cada vez mais na direção do princípio, do qual participamos, e a eternidade não seria mais uma eternidade de imutabilidade, mas uma *eternidade de vida*? Ou seja, ver as coisas *sub specie durationis* não seria justamente fazer uma *experiência de eternidade*? Em ambos os casos, Bergson e Espinosa, estaríamos na eternidade. Em ambos os casos, nos encontraríamos na experiência (que pode ser de nós mesmos, de nossa interioridade, singularidade complexa). E nenhuma verdade estaria dada na atemporalidade como independente de relações humanas determinadas.

Espinosa e Merleau-Ponty

O escopo de dois pensamentos, o corpo em suas procuras

Maria Edivânia Vicente dos Santos (USP, Brasil)

Antes havia procurando restringir este texto à tematização do corpo, tomando-o como o conceito desde o qual teceria relações entre Espinosa e Merleau-Ponty e buscaria apontar algumas aproximações e dissonâncias em suas abordagens. No entanto, o que desajava mesmo era tematizar a filosofia, seu escopo ou sua tarefa e, neste caso, é o que tentarei fazer tomando em conta os pensamentos dos dois filósofos¹.

Devo-lhes dizer de início que, não conhecendo o conjunto da obra de Espinosa e dado que – assim como Merleau-Ponty – esta é concatenada de tal forma que cada conceito se remete e reúne todos os outros que a consistem, a desdobra tematicamente e, igualmente, a reúne, corro aqui o risco apenas delirar.

Sei que sobre o que buscarei apresentar à guisa de elaboração de questões, muitas outras pessoas já o pensaram, o perguntaram – quem sabe até concluíram. No entanto, quase como aconselha Rilke em suas *cartas a um jovem poeta* (“procure como o primeiro homem, dizer o que ver, o que vivencia e ama e perde”), procurei dizer o que minhas leituras dos dois filósofos em questão me deram a pensar ainda sem a lapidação que os bons diálogos podem engendrar, e é o que vos apresentarei de modo quase bruto, como apontamentos que, quiçá, nos darão alguma prosa.

Situados em diferentes períodos da história da filosofia, Espinosa e Merleau-Ponty igualmente retomam o corpo, reabilitando-o na pergunta pela origem da verdade, voltando-se, deste modo, para superação da ontologia dualista clássica. Isto dará lugar a algumas reflexões na perspectiva de aproximação dos dois filósofos, circunscrevendo-os numa atmosfera filosófica comum, qual seja: aquela que coloca em questão o estatuto da verdade prescrita pelas filosofias dualistas e busca circunscrevê-la na experiência, cujo testemunho

¹ Para isto, tomo como referências básicas o *Tratado da reforma da inteligência*, de Espinosa, e o *Elogio da Filosofia*, de Merleau-Ponty.

desabilita o pensamento dualista em sua pretensão de absolutização da verdade pela via da representação.

Ora, “se filosofar é descobrir o sentido primeiro do ser”, dirá Merleau-Ponty, “não se é filósofo abandonando a situação humana: é, ao contrário, preciso assumi-la”². Todo pensamento é já pensamento da experiência, aquele que, pela via da abstração sobreavoadora, busca a eludir, resvalará na superstição (para usar um termo de Espinosa), seja no campo da filosofia, da religião ou das ciências. É nesse contexto³, pois, que podemos considerar que em Espinosa a reflexão é interpretação dos afetos, da experiência vivida, por assim dizer.

No jogo dualista, um termo será sempre fantasia ou engano a ser desenganado por outro e o pensamento que o toma como via de compreensão da verdade do ser igualmente resvalará para o prejuízo e preconceito, e findando aí, repousará na ignorância.

Tal empreendimento encaminhará os dois filósofos à tarefa de examinar o pensamento, a própria filosofia, a caminho da superação do transcendentalismo do cogito, e aqui o que nos importa é não o lugar do corpo como união dos termos duais e, portanto, refutação das ontologias dualistas e do que delas decorrem, mas, o escopo de um pensamento que assim procede. Ou seja, tomando como referência aquilo que parece convergir em Espinosa e Merleau-Ponty e que os coloca numa certa atmosfera comum, como dizíamos, refletir o escopo de seus pensamentos e, aí sim, buscar compatibilidades e dissonâncias. O que se coloca é que desdobramentos darão a questões basilares à filosofia na pergunta pela verdade do ser, ou pela origem da verdade. Onde suas filosofias, igualmente situadas, para usar um termo de Merleau-Ponty, os encaminharão?

No confronto de sua própria experiência, Espinosa pergunta pela existência “de algo que fosse um bem verdadeiro, capaz de comunicar-se, e que, rejeitados todos os outros, fosse o único a afetar a alma (*animus*); algo que, uma vez descoberto e adquirido, (...) desse para

² Merleau-Ponty, M., *Éloge de la philosophie*, Gallimard, 1990, p. 23.

³ Não contexto no sentido histórico, como se os dois filósofos tivessem vivido em um mesmo período, mas contexto no sentido das questões comuns que circunscrevem suas filosofias, que abrem seus pensamentos e lhe dão os fios com os quais desencadeiam e enlaçam suas tramas, seus diferentes textos.

sempre o gozo de contínua e suprema alegria”⁴. Mediante assídua meditação no confronto de ponderações que colocavam em questão aquilo que era tido (erroneamente) pelos homens como supremo bem, Espinosa tomará uma decisão: trocar “males certos por um bem certo”⁵, e assim dispõe-se a procura de tal bem – cuja certeza é conferida por sua própria natureza –, embora incerto fosse o encontro: via-se no perigo de “ter de procurar, com todas as (...) forças, um remédio, ainda que incerto; como um doente, atacado de fatal enfermidade, que antevê morte certa se não encontra um remédio, é constrangido a procurá-lo com todas as suas forças, mesmo que ele seja incerto, pois que nele está sua única esperança”⁶. Vale, pois, pôr-se a caminho, um caminho cujo escopo será o conhecimento e cuja atividade será o que dará a experiência da intelecção da natureza e, nisto, o bem verdadeiro.

É esta esperança⁷, pois, que parece acompanhar o desígnio da filosofia espinosana: “alcançar a (...) suma perfeição humana”⁸, qual seja, a fruição na qual o homem se compreende “na ordem eterna e conforme as leis da natureza”⁹, isto é: conhece a si conhecendo (concatenando) a ordem de conexão do todo na qual está inserido – e vice versa. Donde decorrerá a apreensão da eternidade não ao modo da imortalidade supersticiosa (seja no crivo da religião ou da filosofia), mas demonstrada como necessidade causal, dado que as operações da rede causal são infinitas.

Neste sentido, “quanto mais coisas a mente conhece, tanto melhor entende sua própria capacidade e também a ordem da natureza; e, por outro lado, quanto mais entende sua capacidade, tanto mais facilmente pode dirigir-se e estabelecer regras para si mesma; e, quanto mais entende da ordem da natureza, tanto mais facilmen-

⁴ Espinosa, *Tratado da reforma da inteligência*, Martins Fontes, São Paulo, 2004, p. 5.

⁵ Espinosa, *ibidem*, pp. 7-8.

⁶ Espinosa, *ibidem*, p. 8.

⁷ Não digo com tal termo que Espinosa concebe a ação numa perspectiva finalista, nem, para mim, o circunscreve no misticismo. Assim, a esperança aqui pode ser tomada como desejo, porque enveredada racionalmente; e, em última instância, como um certo delírio (ou fantasia), porque desejo de ultrapassamento do inexorável.

⁸ Espinosa, *ibidem*, p. 12.

⁹ Cf. Espinosa, *Tratado da reforma da inteligência*, *op. cit.*

te pode evitar o que é inútil”¹⁰; pois Espinosa via que enquanto a mente se ocupava com esses pensamentos, nos quais repousam o verdadeiro bem, afastava-se daqueles males exemplificados na obra em questão, pela riqueza, a honra e o prazer dos sentidos, quando estas são tomadas como o supremo bem e em desmedida¹¹. E isto o fazia perceber “que aqueles males não eram dos que não cedem a nenhum remédio”¹².

Em seu percurso, Espinosa tomará o pensamento como interrogação do hábito do mundo dado, interrogação dos costumes. Neste sentido, podemos dizer, Espinosa assume a filosofia como *correção do intelecto* com vias a tal fim e faz de seu trajeto filosófico “uma crítica da superstição em todas as suas formas: religiosa, política e filosófica”¹³, elaborando para isto um rigoroso método de investigação da verdade, no qual explicita diferentes e simultâneos modos de conhecimento e analisa cada um deles em direção a uma inteligência adequada da ordem da natureza. Será neste caminho que reabilitará o corpo no trabalho vital do pensamento e refletirá o conhecimento no crivo das afecções.

Merleau-Ponty, por sua vez, dirá logo no início do seu *Elogio à filosofia* que “aquele que é testemunha da sua própria busca, isto é, da sua desordem interior, não pode de modo algum sentir-se herdeiro dos homens perfeitos” cujos nomes vê-se escritos nas paredes¹⁴. Mais à frente, dirá ainda que “o filósofo não afirma que é possível uma transcensão final das contradições humanas e que o homem total nos espera no futuro: como toda gente, sobre isso nada sabe. (...) Não põe sua esperança em destino algum, nem mesmo favorável, mas precisamente naquilo que em nós não é destino, na contingência de nossa história, sendo esta negação a sua posição”¹⁵. Para completar, diz em outro momento da mesma conferência, que “se a verdadeira filosofia dissipa as vertigens e angústias provenientes da idéia de nada [isto numa crítica ao nada sartriano], é porque as interioriza,

¹⁰ Espinosa, *ibidem*, pp. 24-25.

¹¹ Cf. parágrafos 3-6.

¹² Espinosa, *Tratado da Reforma da Inteligência*, *op. cit.* P. 9.

¹³ Cf. Marilena Chauí, *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

¹⁴ Merleau-Ponty, M., *Éloge de la philosophie*, *op. cit.* p. 14.

¹⁵ Merleau-Ponty, M., *ibidem*, pp. 46-47.

as incorpora ao ser e as conserva na vibração do ser que delas se forma. <<Se nos recusam a intuição do vazio, [dirá citando Bachelard], temos o direito de recusar a intuição da plenitude...>>¹⁶. E é esse o sentido em que dirá que o cerne da nossa história é o acontecer inter-humano e a fragilidade na qual consiste.

Analisando a filosofia de Merleau-Ponty, com atenção aos núcleos desde os quais desdobra seu pensamento, podemos destacar as seguintes características: a razão encarnada, e com isso a finitude e a contingência do ser no mundo; o pensamento circunscrito, e com isso o olhar não totalizador e a assumpção da multiplicidade e mistério inultrapassável pelos conceitos do entendimento; a situação do homem no mundo, e, conseqüentemente, a afirmação radical de um mundo pré-objetivo e de outrem. A filosofia será, para Merleau-Ponty, uma tarefa aberta, radicada na incompletude, pois, o filósofo sabe, as coisas são “cheias de reservas” e sua “realidade é inesgotável”. Neste sentido, “a expressão daquilo que existe é uma tarefa infinita”¹⁷. O que nos remeterá não a uma solução total, porque impossível, mas a respostas permanentes a situações facticas determinadas. É, certamente, também desde esta compreensão que no *Elogio à filosofia*, dirá que a filosofia “não é nunca uma concepção *séria*. O homem sério, se existe, é aquele que diz sim a uma única coisa”¹⁸.

Tais perspectivas nos fará ver que, se pretendermos uma investigação sobre o que une e o que separa esses dois pensadores, e, portanto, sobre as suas afinidades e dissonâncias filosóficas, teremos que levar em conta, além da atmosfera comum a que nos referimos anteriormente, seus envios, isto é, para onde a investigação daquilo que lhes é comum os encaminham. Que contornos tomarão em seus pensamentos algumas questões que aqui colocamos como basilares à própria filosofia, em seu escopo de pergunta pela verdade. Que pode a razão em seus pensamentos? O que aumenta o *conatus*, a potência de auto-perseveração na existência, na natureza, no ser? Ou, o que nos dá a experiência do ser, compreendido na indivisibilidade que o constitui? Qual é o lugar do negativo e do mistério neste percurso? E ainda, ou afinal: que pode a filosofia?

¹⁶ Merleau-Ponty, M., *ibidem*, p. 28.

¹⁷ Merleau-Ponty, “Le doute de Cézanne”, in *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 2006.

¹⁸ Merleau-Ponty, M., *Éloge de la philosophie*, *op. cit.* p. 59.

Nesta perspectiva, será que o colocado acima, à guisa de explicação ligeira do escopo da filosofia para Espinosa e Merleau-Ponty, é suficiente para cristalizá-los em lugares absolutamente contrários nos movimentos de pensamentos que esboçam a história da filosofia, a despeito da atmosfera comum a que nos referimos, ou seria também esta uma conclusão apressada?

Poderíamos circunscrever três pólos de incompatibilidade entre os dois filósofos: (1) a afirmação da inteligência total, de tudo podermos entender, (Espinosa) e a assunção ontológica do mistério (Merleau-Ponty); (2) o desejo de plenitude – “o gozo de uma alegria contínua e suprema” - (Espinosa) e a fragilidade imanente (Merleau-Ponty) e, por fim, a eternidade (Espinosa) e a finitude (Merleau-Ponty).

Pensamos que numa análise aprofundada, poderíamos talvez encontrar confluências mesmo naquilo que, num primeiro lance de vista, salta-nos aos olhos como incompatíveis. No caso do mistério, por exemplo, temos que Espinosa ao mesmo tempo em que o quer ultrapassar, pois que este impede pensar e está assentado na ignorância; diz também que os atributos são infinitos - e isto nos dá a impossibilidade de tudo conhecer. Em Merleau-Ponty, por sua vez, talvez possamos dizer que tudo podemos “entender”, contanto que a inteligência do mistério seja assunção do mistério como mistério: é porque conheço que posso afirmar a existência do mistério. Ou, de outro modo, contanto que a inteligência afirme o inteligível naquilo que realmente é: a verdade do mistério é o mistério, isto é, seja assunção e não ultrapassamento ou alheamento. Claro, aqui isto é só pensamento apressado, ainda sem pretensões afirmativas.

Ainda na via do apontamento de aproximações e incompatibilidades no escopo do pensamento dos dois filósofos, queremos apenas fazer algumas considerações acerca da noção de plenitude e de fragilidade em um e outro, pois que talvez sejam estes mesmos os termos que darão o traço da incompatibilidade de seus pensamentos.

Ao assumir a imanência irreduzível da fragilidade e do conflito, Merleau-Ponty não está com isto escolhendo os “males certos”, muito menos se atirando na complacência (na passividade), senão que assumindo o fenômeno da existência humana na unidade de todas as suas dimensões e buscando compreendê-la com agudeza. Para ele, “toda a questão é saber, se, tomando a sério os nossos conflitos e as

nossas divisões, ela nos esmaga ou nos cura.”¹⁹ Sobre isto ainda dirá que “o fato é que, apesar de tudo, os homens aceitam a vida e que, para além do prazer e do seu contrário, há a alegria.”²⁰ Esta compreensão, digamos otimista, “não *justifica* o sofrimento como condição da alegria, não pressupõe nada como um olhar infinito que, rasgando de alto a baixo o mundo e a obscuridade do sofrimento, fosse equivalente a uma aprovação”²¹.

Tampouco, ao assumir a potência da mente sobre os afetos - pela via da moderação -, Espinosa está tentando elidir as *paixões*, como o quer fazer boa parte da tradição, está, ao fim e ao cabo, mostrando que, percorrido o caminho com vias a perfeição (explicitada na *reforma da inteligência*), pode-se estabelecer outra relação com elas, as paixões. Ademais, sabemos, por realidade e perfeição nosso filósofo entende uma e a mesma coisa. A questão que se coloca é em relação à sua procura por algo que “uma vez descoberto e adquirido, (...) desse para sempre o gozo de uma contínua e suprema felicidade”²². Há certamente aí uma busca de “salvação”, de uma “situação” na qual o ânimo já não flutuará. E, neste sentido, vale perguntar, como saber que somos tocadas pelas paixões se não estremecemos com elas?

Assim, mesmo tomando em conta a atmosfera comum que aproxima os dois filósofos, o que pode a razão, e, por conseguinte, o que quer e pode a filosofia, são bem diferentes para um e outro. No entanto, a despeito das diferenças, apreciando os próprios percursos nos quais os dois filósofos tecem seus pensamentos, podemos dizer que Espinosa e Merleau-Ponty nos dão, nos ensinam, uma filosofia cuja essência, isto é: os traços sem os quais não existiria, é o pensamento da experiência, e com isso a abertura; a memória – que faz tomar a tradição e a reinterpretar -; e o diálogo – em cujo cerne a verdade habita.

¹⁹ Merleau-Ponty, M., *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, 1980, pp. 308-309.

²⁰ Merleau-Ponty, M., *Éloge de la philosophie*, op. cit. p. 32.

²¹ Merleau-Ponty, M., *ibidem*, p. 32.

²² Espinosa, *Tratado da Reforma da Inteligência*, op. cit. p. 5.

Apontamentos sobre o encontro Merleau-Ponty e Espinosa

Silvana de Souza Ramos (USP. Brasil)

Há alguns anos, apresento neste Colóquio análises de possíveis aproximações entre a filosofia de Merleau-Ponty e o pensamento de Espinosa. Decerto, muitos temas contemporâneos podem ser discutidos através de conceitos produzidos no interior destas filosofias. Entretanto, isto não me dispensa de um esclarecimento mais profundo acerca da legitimidade teórica de tal aproximação. Afinal, três séculos separam os dois pensadores, e não é nada evidente que conceitos fenomenológicos possam admitir uma confrontação válida com elementos gestados no quadro de um pensamento clássico. Além disso, é preciso salientar que a distância entre os dois autores parece ainda maior quando lemos Merleau-Ponty, já que o filósofo francês nega qualquer tipo de vinculação com o pensamento espinosano. É pouco provável que tenha realmente lido Espinosa e, nos raros momentos em que escreve sobre o filósofo, posiciona-se criticamente, rejeitando a possibilidade de uma leitura materialista de uma ontologia de fundo cartesiano.

Entretanto, ainda que tal articulação pareça inteiramente contrária à letra do texto merleau-pontiano, ela se desenvolveu de maneira bastante fecunda na Universidade de São Paulo. Por um lado, ao longo dos anos, desde a fundação da USP nos anos 1930, formou-se um contexto intelectual bastante peculiar, no interior do qual se produziu uma apropriação do pensamento espinosano filtrada por noções fenomenológicas. Evidentemente, o expoente desta leitura merleau-pontiana encontrou seu acabamento no final dos anos 1990, com a publicação da *Nervura do real* de Marilena Chaui¹. Pois, embora já houvesse surgido em nossa universidade o trabalho de livre docência de Lívio Teixeira, intitulado *Doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*², defendido em 1954, foram os escritos de Chaui os responsáveis por instituir

¹ Chaui, M., *A nervura do real*, São Paulo, Cia das Letras, 1998.

² Publicado posteriormente como Teixeira, L., *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*, Unesp, São Paulo, 2001.

uma leitura de Espinosa capaz de reconstituir historicamente o contexto de produção da obra espinosana e, simultaneamente, de fornecer chaves contemporâneas para o debate das ideias ali contidas.

Pode-se questionar por que Chaui teria encontrado em Merleau-Ponty ferramentas contemporâneas para discutir Espinosa. Afinal, tradicionalmente, é Althusser quem fornece ainda hoje tais ferramentas. Isso aconteceu devido a dois fatores. Em primeiro lugar, ao fato de que Chaui defendeu sua dissertação de mestrado, nomeada *Merleau-Ponty e a crítica do humanismo* em 1967³, sob orientação de Bento Prado Júnior, antes de iniciar seus trabalhos sobre Espinosa. Para ela, dentro desta trajetória, foi muito natural a simbiose entre os dois pensamentos. Por outro lado, a jovem Marilena conviveu com dois pensadores brasileiros – Ruy Fausto e José Arthur Gianotti – os quais assumiram a tarefa de produzir um materialismo avesso às “distorções” althusserianas. Mais uma vez, Merleau-Ponty levava a dianteira, já que seu pensamento político – e, ademais, as ideias democráticas de seu continuador, Claude Lefort – encontrava grande aceitação no Departamento de Filosofia da USP.

Mas não só isso. A despeito do contexto intelectual em que se produziu este encontro, é preciso dizer que a aproximação com Espinosa pôde ser conforme ao espírito da filosofia de Merleau-Ponty. Sob diversos aspectos, os filósofos se mostram bastante afinados, especialmente quando nos damos conta do quanto se esforçaram para dar um lugar à originalidade da experiência corpórea perante as dificuldades impostas pelo dualismo cartesiano. Tanto Espinosa quanto Merleau-Ponty defendem a potência expressiva do corpo, livrando-o da pecha de ser o lugar do erro; pensam, ainda, que a passagem à reflexão não anula a experiência originária de adesão do corpo às formas do mundo, a qual circunscreve uma relação afetiva com a alteridade. Sendo assim, é preciso considerar que o trabalho de Chaui trouxe à luz uma afinidade efetiva entre os filósofos, a qual poderíamos continuar investigando por nossa própria conta.

No intuito de esclarecer tal afinidade, abordarei brevemente o

³ Este texto nunca foi publicado, embora outros ensaios posteriores atestem profundo envolvimento com o pensamento merleau-pontiano: Chaui, M., *Experiência de pensamento*, Martins Fontes, São Paulo, 2002 e, ainda, Chaui, M., *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*, Brasiliense, São Paulo, 1999.

tema da articulação entre imaginação e infinito. Sabemos que há um profundo diálogo de Merleau-Ponty com o idealismo. Decerto, o alargamento da ideia de razão exigido pela fenomenologia visa ultrapassar a gramática da finitude, quer dizer, os limites da filosofia da representação. É claro para o autor que esta filosofia nasce com a Modernidade, no momento em que Descartes chega ao *cogito*, trazendo à tona as dificuldades de um dualismo radical. Por isso, segundo Merleau-Ponty, o diálogo com Descartes e com a tradição por ele engendrada deve seguir uma dupla via. De um lado, é preciso criticar a herança dualista, mostrando que o corpo está na origem de toda ação e de todo pensamento; de outro, é preciso recuperar as ambições de uma ontologia que busca as mediações no infinito positivo. Afinal, de acordo com Descartes, mesmo a experiência mais íntima de nós mesmos – a união da alma com o corpo efetivamente vivida – passa pela mediação do infinito, isto é, pelo lugar metafísico da coerência. Todos os elogios de Merleau-Ponty à filosofia do século XVII – a qual denominava de “Grande Racionalismo” – passam por essa questão: a ideia de que o Ser não é objetivo, nem subjetivo, nem extensão, nem pensamento, mas um fundo de experiência no interior do qual tais divisões ainda não se realizaram.

Disso se segue uma consequência importante: o dualismo só pode ser uma formulação secundária em relação à experiência vivida. Originariamente, não há distinção substancial, pois o tecido da experiência é uno e indiviso. Por isso, Merleau-Ponty pensa numa relação de inter-expressão entre corpo e alma – não em causalidade ou mesmo numa relação de dominação, como em Descartes –, e salienta que o sujeito é um campo de presença, isto é, um ser *no* mundo. Evidentemente, isto ainda não é suficiente para aproximá-lo de Espinosa, pois, aos olhos de Merleau-Ponty, o reconhecimento da legitimidade da experiência da união substancial – a ontologia do existente propiciada pela “inclinação natural” – é um indício de que em Descartes a experiência pode contestar o dualismo, exigindo que os conceitos sejam alargados em direção à origem de nossas vivências. Porém, aqui se abre uma brecha para que pensemos efetivamente numa aproximação com Espinosa, especialmente no que diz respeito à última fase do pensamento merleau-pontiano, quando o projeto ontológico de suplantar o dualismo chega ao ápice.

O mote central da primeira obra de Merleau-Ponty – a *Fenome-*

nologia da percepção, de 1945⁴ – é a ideia de que a consciência é encarnada. Longe de ser uma realidade apartada do corpo, a consciência realiza-se no movimento da existência: aberta intencionalmente ao mundo, ela responde aos apelos da exterioridade na medida em que explora os diferentes aspectos do real. Trata-se de trazer à terra a consciência fenomenológica descrita por Husserl, enraizando-a nos poderes corporais. Trata-se, ainda, de mostrar que a consciência é temporal, sendo capaz de integrar o passado sedimentado nos hábitos corporais e de abrir-se em direção ao futuro e ao *possível*. É claro que a fenomenologia da percepção alarga a noção de *cogito* para além da consciência solipsista: ser consciente significa abrir-se à transcendência em direção ao infinito da experiência. Porém, em suas últimas obras, Merleau-Ponty tenta dar um passo mais radical em direção a uma ontologia não cartesiana. Trata-se então de descrever o infinito como um real permeado pelo imaginário.

Mas por que esta mudança? Não basta enraizar a consciência e abri-la ao mundo para vencer o dualismo? De certo modo, sim. Uma fenomenologia da percepção não pode admitir um *cogito* fechado sobre si, tampouco aceitar a concepção de um mundo reduzido à representação. O problema não está exatamente aí. A questão que Merleau-Ponty se coloca em meados dos anos 1950 se refere ao estatuto da transcendência responsável por envolver o sujeito da experiência. Se, por um lado, o filósofo definia o sujeito pela temporalidade, por outro, pensava a transcendência (ou a exterioridade) como plenitude, uma vez que toda novidade – todo possível, isto é, toda criação – dependia da ação dessa subjetividade. Quer dizer, sob as críticas à subjetividade cartesiana, persistia uma concepção tradicional – compreenda-se bem: cartesiana – de natureza e de infinito.

No curso sobre o conceito de natureza, ministrado no *Collège de France* entre 1956 e 1960, Merleau-Ponty afirma que a filosofia cartesiana não compreendia verdadeiramente o infinito da percepção, já que reduzia o ser natural à noção de objeto. E, ainda, transformava Deus num grande objeto: somente Ele poderia ser considerado o verdadeiro objeto, posto se tratar do único ser onde o fato e a essência não se distinguem. Deus é, portanto, um naturante puro, responsável pela criação de uma natureza naturada, plena e impro-

⁴ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945.

dutiva. Consequentemente, por não compreender Deus e a natureza, Descartes se mostrava incapaz de compreender o próprio infinito e a experiência que temos *dele* e *nele*. Por isso, ao longo de seu curso, Merleau-Ponty reivindica uma nova idéia de natureza, capaz de abarcar em seu interior a produtividade do infinito. Trata-se, portanto, de engendrar uma noção de infinito que envolva a natureza naturante e a natureza naturada, desfazendo o fundo ontológico que sustenta o dualismo substancial.

Poderíamos dizer que a crítica à noção de infinito leva Merleau-Ponty a uma concepção de natureza muito próxima da espinosana. Pois, neste momento da obra, Merleau-Ponty tira do centro de suas pesquisas a noção de *cogito* para investigar o Ser onde se enraíza nossa experiência. Simultaneamente, o filósofo intensifica suas leituras científicas para encontrar na noção de vida o foco organizador das relações com o mundo. O resultado deste trabalho permite defender que⁵:

1) há uma negatividade do organismo, já que a embriologia mostra que este se diferencia internamente – o organismo não é apenas potência de uma ação atual medida pela adaptação ao meio, mas potência que se dirige ao futuro de seus estados ulteriores de desenvolvimento e, nestes termos, abarca o possível;

2) o comportamento vital se articula entre o vivente e um mundo percebido como *imagem* – esta formulação é crucial, pois permite defender que originariamente o animal não se relaciona com conjuntos significativos cujo interesse seria meramente atual, mas sim com imagens que desencadeiam uma busca indeterminada, uma vez que o instinto é *objektlos* (sem objeto próprio), podendo evoluir em direção a comportamentos inéditos;

3) por fim, ao abarcar uma dimensão de inaturalidade, a vida abre campo a um simbolismo gratuito, isto é, permite o desabrochar de uma produtividade mimética e cerimonial no seio da natureza.

Nos três casos, a passagem à produtividade simbólica acontece sem necessitar da intervenção de uma potência expressiva resguardada à consciência intencional humana, isto é, ao *cogito* definido como um foco presente responsável por integrar o passado e o possível. A partir de então, pode-se compreender que a vida (enquanto

⁵ Merleau-Ponty, M., *La Nature*. Cours du Collège de France, Seuil, Paris, 1994, pp. 220-259.

potência de inventar do visível), na medida em que integra o passado e se abre a um futuro inédito, antecipa no seio da natureza a expressividade e a fecundidade desdobradas pelas instituições humanas. Em suma, a vida é uma produtividade mergulhada no Ser, e só pode se relacionar com aquilo que a envolve sob uma bruma imaginária e afetiva.

Desta reflexão sobre a vida, Merleau-Ponty extrai um conceito responsável por dar conta da intersubjetividade: trata-se da noção de promiscuidade. Decerto, na medida em que a vida é um foco de experiência enlaçado às imagens do mundo e afetivamente enredado pela produtividade que o cerca, é preciso pensar que o sujeito é na verdade um processo de individuação tecido na trama da experiência. Este aspecto nos permite fazer uma última observação acerca do encontro entre Merleau-Ponty e Espinosa. Essa concepção de intersubjetividade é desenvolvida mais tarde por Gilbert Simondon – que, não por acaso, foi aluno de Merleau-Ponty – e, como se sabe, será abraçada pelas discussões políticas contemporâneas no interior do cenário espinosano (veja-se o caso de Balibar e, mais recentemente, de Morfino). Do mesmo modo, o problema da individuação em Merleau-Ponty é hoje discutido com bastante ardor. Ora, trata-se de uma questão profundamente espinosana, na medida em que a recusa do dualismo substancial exige que nosso ser seja pensado da perspectiva instável dos modos, sem negligenciar nosso pertencimento à natureza concebida como pátria da produtividade e do infinito. Talvez por ironia do destino, o contexto althusseriano acaba se encontrando com Merleau-Ponty por meio de Simondon. O que mostra que este debate – indicado pelo percurso intelectual de Marilena Chaui no interior da Universidade de São Paulo – ainda pode render muitos frutos.

Espinosa, Nietzsche e a política

Daniel Santos da Silva (USP, Brasil)

Várias são as chaves possíveis para que se compreenda a dinâmica contratualista moderna, não somente por possuir essa dinâmica várias sinuosidades particulares a cada autor no qual ela aparece, mas principalmente porque é difícil até estabelecer onde termina a defesa dessa dinâmica e onde se inicia sua crítica, principalmente dentro do próprio século XVII e, posteriormente, no XVIII. Pensamos, em especial, na forma como lida com este problema Espinosa, que em sua filosofia política aparenta aderir a mais de uma posição relativamente à existência ou não de um pacto ou contrato *originário* de sociabilidade. Em seus dois tratados referentes à política, de fato, Espinosa parece tomar rumos distintos na investigação das condições que propiciam a atividade dita política: no *TTP*, a razão é mais presente nesse processo constitutivo, não à-toa, nesta obra, o pacto sociabilizante aparenta requerer com mais força essa atividade específica – a racional – para sua efetivação e posterior perseverança; no *TP*, a razão parece não ser requerida da mesma forma, ou seja, com a mesma intensidade, e o foco prevalece sobre as paixões tais como o medo e a esperança. Não aprofundaremos aqui essa aparente divergência, primeiro, por não ser nossa questão – ela exigiria tempo – e, em segundo lugar, porque não consideramos tal divergência como real, a não ser que essa divergência defina uma mudança de foco entre as duas obras. Tal dificuldade de localização de uma tendência predominante, neste autor, nessa questão, pode, talvez, *ser mais um índice positivo que sua teoria política nos fornece a respeito da gênese política* do que lacunas a serem preenchidas conforme a interpretação. Em relação a este autor em particular, nossa pesquisa se direciona nesse viés, tendo como centro a noção de indivíduo conforme nos apresenta sua *Ética* e conforme ele a desenvolve, direta e indiretamente, em suas obras políticas. Sobre esse problema, poder, potência, direito, regime, são conceitos que determinarão a real dinâmica, para Espinosa, do processo que promove o concurso das pessoas em direção a uma vida comum, regada por costumes e leis gerais, cuja aplicação não pode ser julgada ou avaliada senão por sua dinâmica própria, dentro da perspectiva

da maior atualização possível da potência de cada indivíduo. Nesse sentido, resumidamente, o Estado, para falar de forma mais simples, *pode ser um entrave ou uma alavanca para o desenvolvimento da potência de cada indivíduo*, e isso será determinado pela forma que se dá a relação entre todas essas potências singulares concorrentes (obediência – de um em relação ao outro, imitação, medo, esperança, glória, etc.), e, em outro plano, entre o que é soberano no Estado e o que não o é (obediência, temor, crença na transcendência...). Propiciaria, pois, o Estado, a autossuperação do indivíduo, o aumento de sua potência de agir, pensar...? E seria essa a sua função?

Obviamente com nuances próprias, mais de dois séculos os separaram, Nietzsche também toma em alta conta essas questões, e, dentro das linhas gerais de seu pensamento, aquelas que nos permitirão como que espiar sua filosofia política, o contrato, pelo menos como o autor alemão o entende – e aqui nos parece, às vezes, que seu paradigma a esse respeito é Rousseau -, não deixa de ser uma falácia, ou, no mínimo, um sintoma de decadência, pela qual o homem se vê não apenas enfraquecido, mas principalmente pela qual o homem tende a aceitar seu enfraquecimento como bom, talvez até como valor em si, a ponto de querer *servir* como se isso fosse mesmo o signo maior de sua liberdade. Certamente toda a crítica de Nietzsche ao contratualismo passa pelo sentido conferido ao Estado – tal como à cultura, à civilização, à comunidade e à relação entre esses registros – e seu desempenho no propiciar ao indivíduo a máxima realização – entenda-se efetivação – de sua potência própria... até que ponto, para Nietzsche, Espinosa se enquadra no contratualismo não é fácil dizer, e mesmo tampouco é nosso interesse, visto a noção mesma de contrato social no alemão ser fluida, diríamos até secundária, se levada em conta a importância que a liberdade – e a expansão da potência - do indivíduo tem em seus escritos políticos. A princípio, poderíamos afirmar pelo menos duas faces da concepção nietziana de Estado: sem dar a isso um caráter teleológico, o Estado serviria para, ou propiciar o advento de um novo homem (unanimidade da vida), criando todas as condições para que o indivíduo – aquele “raro”, detentor de sua própria individualidade, livre do subjugo das tradições morais e teológicas – nasça ou apareça aí; ou para realizar o movimento contrário (principalmente o Estado moderno, mas também, pelo menos assim parece, até o “Estado grego”), travar

mesmo tal advento, tornar comum os homens por baixo, impedindo o agir de indivíduos cujas leis são suas próprias determinações valorativas. Sem dúvida é a segunda face que prevalece na prática, como o filósofo bem o notou, e, assim, o agir político, enquanto agir que visa ao aumento de potência e atividade, passa pela contestação dessa forma estabelecida de Estado, que, mais uma vez, não apenas escraviza o homem, mas o faz tomar tal escravidão por liberdade. À parte do reconhecimento que Nietzsche pode ter em relação à necessidade de um acordo que propicie paz e segurança (*Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral*) aos homens, um fator pode ser, assim o cremos, objeto de avaliação unânime em sua filosofia, qual seja, a necessidade de que o *indivíduo tenha sempre o terreno livre para seu desenvolvimento*, para sua *superação*, nem que para isso todo um mundo de costumes tenha de vir abaixo, tal qual um castelo de cartas... é nesse sentido que Nietzsche recorre à dinâmica do contrato como uma forma que os fracos tiveram de se unir contra os mais fortes e estabelecer, na modalidade de normas jurídicas, leis que garantissem a todos a ... *conservação*. Quanto a este aspecto, Espinosa parece se enquadrar, para o alemão, na fileira daqueles que concebem a formação política como o estabelecimento de uma dinâmica da conservação, o que, a nosso ver, instalaria na filosofia política de Espinosa um mecanismo de reatividade a todo elemento ativo, a todo indivíduo que viesse a parecer um perigo à ordem legislativa vigente, seria, pois, uma filosofia política que teria “temor ante tudo o que é individual”, como visto em *Aurora*, 173). Para um maior esclarecimento, vamos à *Genealogia da moral*, segunda dissertação, na qual Nietzsche focaliza a gênese da “má consciência”. Cito: “Vejo a má consciência como a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão *da mais radical das mudanças que viveu* – a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz.” E sobre essa mudança, “que... não tenha sido gradual nem voluntária, e que não tenha representado um movimento orgânico no interior de novas condições, mas uma *ruptura, um salto, uma coerção, uma fatalidade inevitável*, contra a qual não havia luta e nem sequer ressentimento.”¹ (GM, 72-74). O que está por trás dessa ruptura violenta e brusca, nesse texto e

¹ Nietzsche, F., *Genealogia da moral*, Companhia das Letras, São Paulo, 1998, pp. 72-74.

em outros, não é um ponto reativo, ao contrário, trata-se de uma organização que não é mais que uma dominação pontual e específica, a do mais fraco – que pode ser tão numeroso quanto uma população nômade inteira – pelo mais forte, este que, ao dominar, organiza, ao organizar, separa, ao separar, hierarquiza, e o faz, pelo que se pode notar, de maneira primordialmente afirmativa. Sem finalidade, porém com vontade, a grande política se oporia justamente à conservação, pois esta – que, em última análise também expressa uma vontade de potência – seria reativa, reativa contra o indivíduo mesmo, e, mais ainda, contra a *possibilidade* de que este advenha em sua plena força, pois ele significa sempre *movimento e mudança, atividade e superação*, como se pode conferir em *Aurora*, 174.

A percepção requerida para o contrato engendrado pelo tipo escravo, a percepção de que o fundamental é sua conservação, a nosso ver, não é a percepção constitutiva de uma força restrita ao movimento originário de um corpo ou de um indivíduo: se tal movimento é originário, é mais porque perpassa toda a dinâmica individual – assim sendo, não apenas do corpo – e se confunde com sua atividade do início ao fim, em outras palavras, do ponto de vista da ação política, seria a finalidade da formação política a criação – as bases dessa criação não são as leis da natureza forjadas pela *razão*, como em Hobbes – de uma dinâmica que propicie a ascensão em potência de uma individualidade, e mesmo a irrupção de individualidades mais complexas pelas quais a apreciação política de Espinosa chega a formular as essências particulares dos Estados no *TP*. Cabe aqui, então, delimitar mais tal potência da parte do filósofo holandês, como esta aparece na *Ética*, terceira parte, a partir da definição fulcral de *conatus*. A proposição 7 da terceira parte afirma: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar (*perseverare*) em seu ser nada mais é que sua essência atual”. É na mesma parte, definição II, que Espinosa define o agir – o que é de extrema importância, pois, na mesma proposição 7, ocorre a identificação entre os esforços de agir e de perseverar, o que é posto nos seguintes termos: “A potência de uma coisa qualquer, ou seja, esforço pelo qual, quer sozinha, quer em conjunto com outras, ela age ou se esforça por agir, isto é (pela PVI), a potência ou esforço pelo qual ela esforça por perseverar em seu ser...”. A terceira parte já passou pela definição de indivíduo – o que significa que, assim, já sabemos que o indivíduo se define pri-

mordialmente pela proporção, e essa proporção, tal como é posta, possibilita, no “interior” mesmo da individualidade, o movimento contínuo de suas partes e, em relação ao “exterior” dessa individualidade, o movimento contínuo de câmbio entre o que a constitui “agora” e o que virá a constituí-la a partir do exterior. O câmbio é constitutivo da individualidade concreta existente em ato, assim sendo, o *conatus*, esforço, sinaliza uma tensão fundamental: sua reatividade não parece ser nem primária nem secundária na ordem do agir – tal como a vontade de potência, o *conatus* ultrapassa, ou melhor, perpassa toda e qualquer especificação modal ou tipológica –, pois o esforço não é resposta ao ambiente – e aqui já podemos separar bem Espinosa e Darwin – nem adaptação, mas justamente a afirmação de uma essência finita, entrelaçada por forças infinitamente múltiplas – ou o entrelaçamento mesmo de indefinidas forças – e que pode ou não se compor com algumas dessas forças; ao mesmo tempo, essa essência é esforço porque não se dá como *pura ação*, sim como relação, e o fato é que uma essência finita sempre encontrará potências mais fortes que podem – e sabemos que um dia isso ocorrerá – desfazer a proporção constitutiva de um indivíduo qualquer. A negação, que designa os limites de um modo singular em relação a outro, não é, assim, contrário ou oposto de uma afirmação contínua da essência da coisa, mas assinala, após vários desdobramentos, o campo no qual o homem concorre com outros em busca de um aumento no seu próprio agir, ou seja, o campo no qual, em última análise, funda o Estado. Fundação nem sempre localizável no tempo, mesmo porque essa localização não é essencial, já que, no fundo, não há ruptura –passagem?–, sim concurso, o qual não implica, de modo algum, outra finalidade senão a perseverança, e que não é guiada pelo gênero racional de conhecimento. Não há ruptura pelo contrato, e não há ruptura no indivíduo. É importante lembrar que aqui não há nenhuma descrição exatamente correlata a uma crítica nietiana à concepção política de Espinosa, pois, a tomarmos algumas de suas proposições no ensaio *O estado grego*, a crítica se dirige diretamente a Rousseau e a algumas doutrinas racionalistas francesas e da revolução francesa.

Paz e segurança, a princípio, parecem ser as condições pelas quais o desenvolvimento humano, individual e coletivo, efetiva-se. Antes disso, que constatação pode vir em auxílio desses critérios?

Para Nietzsche, em *A disputa de Homero*, “o homem, em suas mais elevadas e nobres potencialidades, é natureza, e possui em si mesmo seu espantoso caráter dual...” . Mais do que dual, poderíamos dizer múltiplo, tal qual uma teia movente que abriga forças que podem se opor ou se compor, e cuja ordenação, pela natureza, passa longe de ser teológica ou moral, e até mesmo hierárquica em si; a hierarquia é função da aplicação, ou melhor, da efetivação de forças múltiplas –e, nesse caso, a força não se distingue de seu exercício. Para o alemão, já os gregos reconheciam que a natureza humana guardava em si, digamos assim, forças de aniquilamento e de dominação, em outras palavras, impulsos que poderíamos chamar de violentos e cruéis. Mais uma vez, sem conotação moral, o que nos parece indicar um fato teórico de relevo: escolher o melhor não é produto de deliberação, de fato, o melhor não é escolhido, a sociabilidade não é escolhida.

O relevo dessa questão, para a presente interpretação, remete de Hobbes e de sua teoria do direito natural e do estado de natureza. De maneira análoga, Hobbes postula uma natureza humana que, poderíamos dizer, explora a imanência do mundo em sua mais pura “inércia anômica”, admitindo – já contra o direito natural objetivo ou o direito natural subjetivo – que todas as leis – excetuando-se as leis naturais, que são de outro caráter, claro – são produto de um acordo travado entre homens, sendo a justiça mesma produto dessa forja social humana. Sem Estado, resumidamente, não pode haver justiça, pois o direito natural postula que cada um pode aquilo que está a seu alcance, sem que qualquer ação, nesse campo, implique alguma espécie de contravenção ou de atentado a alguma autoridade, ela não existe. Igualmente, ou em decorrência disso, a ordem do mundo, digamos, para Hobbes, não implica em si nenhuma ordem moral, negando, em conjunto, uma finalidade real do mundo e a existência de valores *nas* coisas. Um movimento do capítulo 13 do *Leviatã* nos conduz pelos caminhos necessários à conservação de cada um: a princípio, Hobbes constata a notável igualdade entre os homens, seja física ou espiritualmente, e, disso, deduz a extrema dificuldade, nesse contexto em que todos são iguais sem intermediação alguma, de se manter a própria conservação, justificativa suficiente para que se tome atitudes violentas numa espécie de antecipação a um mal possível advindo de outrem. Em outras palavras,

uma atitude de defesa, prossegue o inglês ainda no capítulo 13, é insuficiente para assegurar a conservação. Ou seja, dominar é estratégia conservatória, e não poderia ser de outra forma enquanto, cito, “não existe um poder capaz de manter a todos em respeito.” Como base dessa discórdia humana, Hobbes anuncia três causas, a competição, a desconfiança e a glória. Essa é a condição de guerra. E o jogo das paixões humanas é o que constitui, aqui, esse estado de guerra. Sobre a existência de valores intrínsecos a essas paixões e, claro, às ações que delas decorrem, Hobbes é transparente: “Os desejos e outras paixões do homem não são em si mesmos um pecado. Nem tampouco o são as ações que derivam dessas paixões, até o momento em que se tome conhecimento de uma lei que as proíba; o que será impossível até ao momento em que sejam feitas as leis; e nenhuma lei pode ser feita antes de se ter determinado qual a pessoa que deverá fazê-la”. Sair desse estado requer da razão e das paixões: destas, o medo da morte – principalmente a morte violenta – e o desejo de uma vida confortável encaminham o homem para a paz, para o acordo, cujas normas são sugeridas pela razão, normas que são, na filosofia desse autor, o mesmo que as leis de natureza.

As leis, assim, para Hobbes, têm com o direito a mesma relação que a obrigação tem com a liberdade, qual seja, de incompatibilidade, pelo menos no que se refere à mesma matéria. Por mais que a força do movimento inicial no homem seja mínimo – insensível, diria –, toda a possibilidade de ação humana decorre a princípio desse movimento, o *conatus*, mas, ao que parece, a imanência hobbesiana na sua política consegue distinguir momentos que exigem transição, como o de renunciar ou transferir o direito próprio: o deves, pelo que indica o capítulo 14 do *Leviatã*, deve ser sustentado no fato de ser a transferência algo voluntário – desfazer voluntariamente tal ato o classifica como absurdo. Contudo, não nos é de extrema relevância esse caráter voluntarista da escolha – tais proposições não parecem ser, como de fato não o são, o estabelecer de uma faculdade livre da vontade, nenhuma atividade correlata ou similar ao livre-arbítrio. O esforço, sim, aponta uma dificuldade: sua realidade restringe-se a uma força biológica que, no indivíduo, não engloba a razão, não constitui o movimento mesmo da atividade racional. Ao fim, ao renunciar ou transferir o direito – parte dele, pelo menos – que possui da própria natureza, essa renúncia ou transferência é

um abrir mão da liberdade em prol da lei, como se, mais uma vez, esta impossibilitasse o exercício daquela. O *conatus*, embora movimento, não se move, ou o faz em uma direção apenas, cabendo à determinação voluntária barrar (entenda-se: impor limites a) tal movimento - o que parece não se distinguir da deliberação racional, que Hobbes mesmo, a partir da etimologia da palavra raciocínio, identifica a cálculo. A lei determina o direito, a razão determina o movimento vital: não há, ao que parece, espaço para a individualidade nem no registro do exercício efetivo da potência de cada um, nem na formação do corpo soberano: a unidade política fica em função do representante, responsável justamente por obstar a liberdade, já que, inevitavelmente, a soberania é ou sempre deve ser externa ao corpo da população. Coerente com esse contexto, a definição hobbesiana de liberdade, no *Leviatã*, recorre à exterioridade, na forma da ausência de impedimentos externos. O que a razão prescreve aponta para uma transitividade, então, em pelo menos duas esferas, do ponto de vista do contratante - “escolher” deixar de ser livre para se conservar - e do ponto de vista do que resulta do contrato - o Estado funda outro direito em detrimento ao direito de natureza. Não apenas, no caso de uma concretude histórica do grande homem *Leviatã*, o indivíduo deliberadamente se cindi, logo a única coisa que poderia fazer o movimento de superação - valorativa, potencial - individual é cortada pela raiz. A monarquia como que é o regime-síntese dessa ruptura jurídica natureza-estado. Seguimos um caminho, nessa interpretação, que Espinosa mesmo aponta, em uma correspondência na qual se lhe pergunta o que diferencia sua teoria política da de Hobbes. Sua resposta, concisa mas determinada, é a de que, em sua teoria política, ao contrário da de Hobbes, o direito natural permanece no estado civil - para Espinosa, em suas linhas gerais, o direito natural também é o direito de fazer tudo aquilo que estiver ao alcance do indivíduo ou do grupo. Como poderia ele defender tal tese diante do fato de que sua análise da natureza humana o leva quase ao mesmo ponto a que Hobbes chegara: a necessidade de um acordo entre os homens para que o medo se dissolva o mais possível diante da garantia de segurança recíproca? Uma das chaves que utilizamos remete igualmente à natureza do *conatus*, tal como a vê Espinosa. Nesse caso, a ruptura não é fundamental - note-se que, ainda que não explicitado aqui, essa chave nos leva a afirmar

que o pacto, que, sim, pode existir, não é mais essa transição, e isso em razão da natureza constituinte da individualidade e do desejo. Crucial, na constituição da individualidade, é o *concurso* e a *proporção*; defendemos que, no pacto, que leva à formação de um corpo político amplo e complexo, também o concurso e a proporção são determinantes, e que a constituição da unidade política e sua avaliação – dentre os regimes aristocrático, monárquico e democrático – devem levar em conta toda a complexidade e abrangência da essência atual do homem (das coisas, dos modos finitos), o *conatus*. Ele também é movimento, contudo não até um certo ponto, de outra forma, podemos afirmar que o *conatus* é o movimento, e que, se existe deliberação no pacto – o *TTP* fornece alguns critérios nesse sentido – não é a razão que o faz, é o desejo, esfera que abriga tanto as “volições inadequadas” quanto as “adequadas”. Na prática, tanto o sábio como o vulgo – e nesse aspecto um mesmo indivíduo pode chegar à mesma atitude pela via passional ou racional – e “atitude” aqui busca delimitar algo específico que leva em conta a determinação de um modo humano por seus afetos e guarda por trás toda a diferença abismal que existe entre a relação afetiva passional e a relação afetiva racional –, ambos, tanto sábio como vulgo buscam algo que não diz respeito à conservação (*conservatio* é recorrente no *TP*, mas, para resumirmos, com uma maior riqueza) porém sim à perseverança, cuja realidade concreta é o *conatus* e abarca toda a realidade do indivíduo, toda. A busca da civilidade pelos indivíduos, em Espinosa, é, por mais paradoxal que possa parecer, a busca por uma maior realidade individual, em outros termos, por *uma sempre maior liberdade*. A esse respeito, cito o *Tratado político*, II, 15:

Como no estado natural cada um é senhor de si próprio, enquanto pode defender-se de forma a não sofrer a opressão de outrem, e porque, individualmente, o esforço de autodefesa se torna ineficaz sempre que o direito natural humano for determinado pelo poder de cada um, tal direito será na realidade inexistente, ou pelo menos só terá uma existência puramente teórica, porquanto não há nenhum meio seguro de o conservar.

O direito não é barrado pela existência de um legislador, a lei não é o muro no qual a liberdade em linha reta de Hobbes – poder, poder e mais poder – bate e interrompe seu caminho: Espinosa prossegue:

“É também certo que cada um tem tanto menos poder, e, por conseguinte, menos direito quanto mais razões tem para temer. Acrescentamos que sem mútua cooperação os homens nunca poderão viver bem e cultivar sua alma”. Igualmente coerente com sua percepção de que o pacto é um concurso – e o concurso sempre indica uma individualidade afirmativa –, a definição de liberdade de Espinosa não remete ao exterior – o impedimento externo a uma atividade é secundário –, antes pelo contrário, refere-se à autodeterminação. O Estado, assim, não salva – visto ser produto de uma ignorância, e a ignorância não salva –, mas designa um conjunto de condições específicas e determinadas – com maior ou menor efetividade –, pelas quais relações entre partes perseveram numa proporção constituinte de uma singularidade – mais ou menos singular, mais ou menos efetivo.

La soledad de Spinoza

Sebastián Torres (UNC-Conicet)

I. En la “Soledad de Machiavelli”, el más conocido escrito de Althusser dedicado a este pensador, la *soledad* funge de concepto que permite reunir el conjunto de motivos que definen la singularidad de esta obra. Soledad define: la imposibilidad de inscribirlo en una tradición (su pensamiento sería un punto de ruptura radical; que para fundar un Estado nuevo al nuevo príncipe le es preciso “estar solo” (forjar las fuerzas armadas y dictar las primeras leyes que aseguren los cimientos del nuevo orden; es preciso un principio monárquico); las condiciones para escribir *El Príncipe* y los *Discursos* (arrancado de las evidencias del mundo antiguo, separado de la ideología, para tener la libertad de fundar una teoría nueva y aventurarse como los navegantes: “*como cortado de todas las raíces, como arrancado sin retorno*”). Machiavelli está solo, también, porque se ha quedado aislado: objeto de golpes, no se ha pensado su pensamiento a raíz del inmediato auge del derecho natural (su soledad es haberse liberado de la primera tradición antes de que la segunda anegue todo). Y, finalmente, porque sabía que, si su pensamiento contribuiría a hacer un poco de historia, él no estaría ahí. Sabía que los intelectuales no hacían la historia. Por eso, concluye Althusser, el único que podría salvar a Machiavelli de su soledad sería Marx.

No es cada tesis por separado, sino la insistencia en hacer de la soledad un principio de lectura lo interesante de este texto. Si la comparamos con la interpretación republicana a partir de la “historia intelectual”, punto por punto estas tesis son negadas. Son lecturas absolutamente opuestas tesis por tesis, sin embargo se aproximan en su conclusión: la centralidad de la idea de *praxis*, de un pensamiento y una acción en la *coyuntura* (que definiría el denominado “momento maquiavelliano”). Sin embargo, si tuviéramos que resumir en un par conceptual la diferencia entre estas interpretaciones, bien podríamos encontrarlo en la oposición entre *amistad* política –o concordia republicana– y la *soledad* althusseriana; motivos que, recurriendo al lenguaje en el que la tradición clásica lo planteó, designan el conflicto entre vida filosófica y vida política, y en el lenguaje de la tradición moderna, la oposición entre la socialidad repu-

blicana y el individualsimo proto-liberal. Esta introducción no tiene por fin avanzar sobre la interpretación althusseriana de Spinoza, ni confrontarla, si ese fuera el caso, con las lecturas republicanas. Sólo es una primera indicación, un ingreso lateral, sobre el motivo de este ensayo: una de las posibles vías para preguntarse por la relación entre filosofía y política en Spinoza.

II. Comencemos entonces el modo en que el concepto de “soledad” aparece en Spinoza, cuyo uso más paradigmático surge en un contexto político. El pasaje es más que conocido: “Aquella sociedad, cuya paz depende de la inercia de los súbditos que se comportan como ganado, porque sólo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que de sociedad”¹.

En su edición del *Tratado político* Paolo Cristofolini traduce la línea que nos interesa “piuttosto che cittadinanza potrà chiamarsi deserto”². En el léxico razonado que aparece en el Apéndice de la edición italiana, da cuenta de esta traducción refiriéndose al desierto como idea de un lugar desolado, privado de aquello que permite que la vida del hombre sea digna de ser vivida. Traducir soledad por desierto desubjetiviza el estado descrito, transformándolo de un estado individual a una condición general³. Cristofolini prefiere mantener la traducción más literal en el pasaje inmediatamente siguiente en el que el término vuelve a aparecer, unas pocas páginas más adelante; opción comprensible por el uso gramaticalmente más restringido del concepto:

“Por otra parte, el miedo a la soledad es innato a todos los hombres, puesto que nadie, en solitario, tiene fuerzas para defenderse ni para procurarse los medios necesarios de vida. De ahí que los hombres tienden por naturaleza al estado político, y es imposible que ellos lo destruyan jamás del todo”⁴.

¹ *Tratado político*, Alianza, Madrid, 1986, V, §4, p. 120; también cfr. VI, §4.

² *Trattato politico*, trad., Cristofolini, Edizioni ETS, Pisa, 1999, p. 83. Sobre el mismo motivo, cfr., Cristofolini, P., “La paura della solitudine”, en *Spinoza edonista*, Pisa, Edizioni ETS, 2002.

³ *Ibid.*, p. 246.

⁴ *Tratado político*, op. cit., VI, §1, p. 122.

Aunque la traducción varíe, el motivo que justifica la diferencia es el mismo⁵. Tal y como lo explica Cristofolini: con el *metus solitudinis* [miedo a la soledad] Spinoza expone el pánico existencial que Hobbes individualiza con el *metus mortis* [miedo a la muerte]. A diferencia de Hobbes, el miedo a la soledad es un sentimiento íntimo, pero común a todos, un miedo más profundo y complejo, que define la trama completa de las relaciones en el común estado de naturaleza y su necesaria dirección, dado que conduce, por fuerza, a la reunión humana.

Sea soledad o desierto, la negatividad del concepto adquieren un tono republicano: lo opuesto a la soledad es la comunidad política –para reunir los dos términos alternativos, sociedad y ciudadanía, comprendidos en la traducción de Cristofolini; la “comunicación” en la lectura de Balibar–, frente al contrato societario instituido por Hobbes. Comunidad política que en los tratados políticos de Spinoza tendrá el nombre de democracia.

Por otro lado, en un pasaje de la *Ética* se pone en juego un sentido semejante aunque no absolutamente equivalente al pasaje del *Tratado Político*: “El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según las leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo”⁶. ¿Por qué se dirige aquí al hombre que se guía por la razón si la misma máxima resulta idéntica para todo hombre, tal como lo hemos visto en el *Tratado político*?

Resulta más que significativo que aquí la soledad sea ligada a la obediencia a sí mismo, paradigma de la autonomía filosófica. El hombre que se guía por la razón, el filósofo, en tanto busca la libertad, debe comprender que ésta es posible en el orden civil, en el Estado, razón por la cual hay mayor autonomía en la obediencia a las leyes que rigen a todos que en soledad, donde sólo se obedece a un sí mismo, que es efecto del aislamiento antes que del dominio de sí. Esta idea presupone varias cosas: en primer lugar, que sólo es aplicable en tanto el Estado sea republicano, es decir, un Estado

⁵ En un sentido similar, Balibar habla del estado natural como aquella instancia donde hay una “comunicación” mínima: “multitud es así sinónimo de soledad”, Balibar, E. *Spinoza e la politica*, Manifestolibri, Roma, 1996, p. 125-126.

⁶ *Ética*, Alianza, Madrid, 1996, IV, LXXIII, p. 325.

donde los hombres son iguales ante la ley y, en consecuencia, la ley rige para todos, ciudadanos y gobernantes; en segundo lugar, que la búsqueda de la libertad es algo que se comparte con otros hombres, sean o no filósofos, y el Estado que contiene esa búsqueda, aunque habilita formas erróneas de considerar la libertad, puede neutralizar estos errores, perjudiciales para la libertad verdadera, aquella que corresponde a la vía filosófica; en tercer y último lugar, que la soledad del filósofo como modo de autonomía es, en términos individuales, un error propio de las filosofías que entienden que la relación con la verdad y, por ello, con la libertad, supone la *vita contemplativa* (investigación separada de los asuntos humanos), voluntariamente escindida de la *vita activa*. La soledad es el nombre que designa el estado de naturaleza, el desierto donde nada crece, donde las potencias individuales y colectivas se encuentran en su menor grado de expansión, frente al estado civil donde se gobierna según en común derecho de la multitud. Como dirá en el *Tratado teológico-político*, en el estado de naturaleza en nada se diferencia el sabio del necio⁷.

Si nos interrogamos a qué tipo de *vida* se refiere Spinoza en el pasaje de la *Ética*, bien podemos suponer que el pasaje se comprende si entendemos que se refiere sólo y exclusivamente a un modo de vida genérico, civil, propio de todo hombre, pero que, por lo mismo, no define el modo de vida propiamente filosófico. En otros términos, como Aristóteles, Spinoza consideraría necesario el carácter civil de toda vida, condición necesaria pero no suficiente del modo de vida racional o filosófica. Sin embargo, al buscar una definición de vida próxima a la mención de la idea de soledad nos topamos con el también conocido parágrafo del *Tratado político*, aquel que se sigue inmediatamente a la citada oposición entre comunidad política y soledad:

“Cuando decimos, pues, que el mejor Estado es aquel en el que los hombres llevan una vida pacífica, entiendo por vida humana aquella que se define, no por la sola circulación de la sangre y otras funciones comunes a todos los animales, sino, por encima de todo, por la razón, verdadera virtud y vida del alma” (TP, V, §5, p. 120).

¿O animales o filósofos? ¿Qué sucedió con el “aristotelismo”

⁷ Cfr., *Tratado Teológico-político*, Alianza, Madrid, 1986, XVI, p. 332

presente en el pasaje de la *Ética* y en la figura del hombre culto del *Tratado teológico-político*? ¿Por qué vuelve a aparecer el hombre racional justamente en el *Tratado político*?

III. Nuestra hipótesis para comprender estos desplazamientos es que algo ha acontecido, no sólo con la reflexión política, sino con la filosofía misma, con la vía filosófica, entre el *Tratado teológico-político* y el *Tratado político*. De ahora en más iremos a tientas. Por lo pronto, intentaremos dejar de lado, o por lo menos pensar de otra manera, lo que según Negri es el paso de un aristocratismo intelectualista a un democratismo revolucionario⁸, intentando buscar allí sino dos formas, por lo menos una variación significativa de entender la práctica teórica filosófica.

En primer lugar, lo que vemos en el *Tratado político* es el abandono de ese “término medio”, de ese sujeto presente tanto en la *Ética* como en el *Tratado teológico-político*, que ofrecía la mediación racional entre el poder del vulgo y el poder del Estado, poderes cuya dinámica propia son la violencia y la censura: los “filósofos” y comerciantes o, con en otros términos, los intelectuales burgueses proto-iluministas. Esta operación hay que considerarla con atención, pues es claro que el paso del *Tratado teológico político* al *Tratado político* bien puede comprenderse como el paso de un sujeto abstracto, el sujeto del contrato, a un sujeto concreto, la multitud; pero esto no significa que la *civitas* no estuviera representada históricamente, y sí la *multitudo*. Por el contrario, de lo que se trata es de un cambio en la definición teórica de la coyuntura: el abandono de una pragmática de la acción como mediación en una coyuntura histórica determinada a partir de la adhesión-construcción de un sujeto político presente y próximo a él. Y en segundo lugar, que el *Tratado político* es también un retorno a la *Ética*. Es un retorno que —como ya se ha dicho—, implica un despliegue político de las posibilidades más radicales de su ontología y —como también se ha dicho— una recuperación de la multitud frente a la figura del vulgo, el pueblo, y también la naciente burguesía. Pero sobre todo, y en esto queremos insistir, una recuperación de la filosofía frente a la sociedad del saber proto-ilustrado burgués.

⁸ Cfr., Negri, A., “El *Tratado Político* o la fundación de la democracia moderna”, en *Spinoza subversivo*, Akal, Madrid 2000.

En la carta 29 Oldenburg le comenta a Spinoza sobre la horrible guerra y los males que ella trae, y añade:

“Entre tanto, aunque nuestra Sociedad filosófica no celebra ninguna sesión pública, en esta época de peligros, alguno que otro de sus miembros no olvida lo que son. De ahí que, en privado, unos hacen experimentos atómicos, otros mecánicos y otros de otro tipo”. E inmediatamente después, le dice: “En cuanto a usted, veo que no tanto filosofa, cuanto, si vale la expresión, teologiza, ya que expone sus ideas sobre los ángeles, la profecía y los milagros, aunque quizás lo haga usted filosóficamente”⁹, refiriéndose a lo que Spinoza le ha adelantado del *Tratado teológico-político*.

La respuesta de Spinoza es más que sutil:

“Me alegro de que los filósofos de su Colegio vivan y se recuerden de usted y de su república (de las letras) [...] Si aquel célebre burlón viviera en estos tiempos, realmente moriría de risa. A mí, empero, esas turbas no me incitan ni a reír ni a llorar, sino más bien a filosofar y a observar mejor la naturaleza humana [...] Por eso, yo dejo que cada cual viva según su buen parecer y quienes así lo deseen, que mueran por su bien, mientras que a mí me sea lícito vivir para la verdad”¹⁰.

Oldenburg se lamenta, pero sostiene con orgullo la persistencia de la filosofía, que en privado sigue experimentando, mientras que trata a Spinoza de teólogo, aunque con corrección, sugiere que lo hace filosóficamente. Spinoza responde que frente a la guerra no ríe —como Demócrito, según la atribución de Atilano Domínguez al “célebre burlón” mencionado por Spinoza¹¹, aunque bien podría ser Lucrecio frente al naufragio—, pero tampoco se lamenta, como Oldenburg y el humanismo burgués moralista: intenta comprender. Que deja a los demás tranquilos con sus locuras mientras lo dejen vivir según la verdad no es del todo cierto. Ni teología filosofada ni experimentación privada, sino filosofía como intervención política,

⁹ *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988, Carta 29, Oldenburg a Spinoza, p. 226.

¹⁰ *Ibid.*, Carta 30, Spinoza a Oldenburg, pp. 230-231.

¹¹ *Ibid.*, nota 211.

eso es el *Tratado teológico-político*, y eso es lo que Spinoza confiaba encontrar en Oldenburg y su grupo, esa comunidad filosófica “Colegio filosófico” (carta 3) que luego se transformará en la *Royal Society* (carta 7) que el mismo Oldenburg no se cansa de mencionar elogiosamente en sus cartas, defendiendo su libertad de pensamiento a partir de la cual insiste a Spinoza que no tema en comunicar sus ideas (cartas 7 y 31), hasta que su desacuerdo a raíz del *Tratado teológico político* lo lleva a recomendarle prudencia y que evite publicar cosas que entren en conflicto con la religión (carta 62). La mención de Demócrito, y por extensión de Epicuro y Lucrecio junto a Oldenburg, imaginamos no es casual: ¿qué tienen en común los que ríen y los que se lamentan? Que, como se ve en la *Correspondencia*, son sus únicos amigos (carta 56 a Boxel); la comunidad de filósofos a la que Spinoza termina mirando con cautela, jardín de Epicuro en el interior del reino de Inglaterra, iglesia de sabios, imperio dentro de otro imperio.

La correspondencia con Oldenburg es significativa para individualizar los diferentes motivos que entendemos contribuyen a comprender este desplazamiento. No sólo las diferencias sobre el *Tratado teológico político*, que desde la carta 29 a la 79 terminan por acusar a Spinoza de destruir el Evangelio, insistiendo sobre motivos que tienen claras implicancias teológico-políticas. Sino también, la anterior mediada polémica con Boyle, donde a partir del problema del vacío (cartas 5, 6, 11, 13 y 16) surge una breve diferencia sobre la función y posibilidades de la “experimentación” (cartas 11 y 13), que como dirá Oldenburg es el fundamento de la nueva filosofía: “Ya ve usted, queridísimo amigo, cuál es mi ambición y mi propósito. Sé que nuestros filósofos en este reino no van a desistir de su función experimental; y no estoy menos persuadido de que usted cumplirá esmeradamente su tarea, por más que chille y le acuse el vulgo de filósofos y teólogos”¹². La ambición a la que se refiere Oldenburg es reunir lo que entiende es la filosofía de Spinoza —“estableciendo los principios de las cosas con la agudeza de su talento matemático” y la filosofía de Boyle “que confirme e ilustre aquella filosofía con experimentos y observaciones reiterados y precisos”, motivo por el cual deja en suspenso la polémica entre ambos que él mismo había posibilitado, porque “como ustedes están de acuerdo

¹² *Ibid.*, Carta 16, Oldenburg a Spinoza, p. 156.

en el tema central, no quisiera exagerar más las diferencias; preferiría trabajar en que unan sus ingenios, emulándose en el cultivo de la filosofía sólida y genuina”. Pero las diferencias serán irreconciliables y el *Tratado teológico político*, y por su intermedio la mala comprensión de lo que Spinoza reticentemente le comunica de la *Ética*, las harán patentes.

En un artículo sobre la función del vacío en Descartes, Pascal y Spinoza que incluye el intercambio con Oldenburg sobre el péndulo de Huygens, Vittorio Morfino señala que:

“Experimentación en laboratorio y matematización suponen la posibilidad de abstraer los modos singulares del concurso, de la *connexio*, de las circunstancias, suponen la existencia del vacío, como es mostrado por Pascal que para fundar epistemológicamente la posibilidad del experimento del vacío debe, en su definición del espacio, postular un espacio no idéntico al cuerpo”¹³.

Ni la experimentación ni, por supuesto, el *more geométrico*, aunque con una evidente diferencia, son ajenos a Spinoza, sí la combinación entre matematización y experimentación. Pero incluso dentro del campo de la experimentación se establece una diferencia significativa. Frente a las objeciones que Spinoza plantea a Boyle sobre el experimento del nitro a partir de experimentos propios, Boyle contesta por medio de Oldenburg y previa aclaración de éste que:

“es nuestro Boyle del número de aquellos que no confía tanto en su razón que no quiera buscar el acuerdo entre los fenómenos y la razón. Por otra parte, afirma que existe una gran diferencia entre la experiencia espontánea [refiriéndose a las pruebas de Spinoza], en la que no sabemos qué aporta la naturaleza y qué otras cosas intervienen, y aquellos experimentos en los que nos consta con seguridad qué cosas intervienen en ellos”¹⁴.

A lo que Spinoza responde:

¹³ Morfino, V., “Ancora sul vuoto. Tra Pascal e Spinoza”, en *Spinoza e il non contemporáneo*, ombro corte, Verona, 2009, p. 30.

¹⁴ *Correspondencia*, op. cit., Carta 11, Oldenburg a Spinoza, 3 de abril de 1663, p. 126.

“no veo todavía que el ilustre autor nos haya explicado la naturaleza de los elementos empleados al efecto [...] No me faltan, pues, motivos para poder dudar que quizás han intervenido elementos que no pueden captarse por ningún sentido, sobre todo cuando se ignora cómo pudieron surgir de dichos cuerpos todas aquellas variaciones que el ilustre varón observó al hacer sus experimentos”¹⁵.

Al respecto, la diferencia con Boyle sobre este punto es unánimemente considerada de método: mientras que en la línea de Bacon, Boyle somete todo resultado a la experimentación repetida y sistemática, Spinoza considera que la explicación tiene que seguir las leyes de la física mecánica (movimiento, reposo y sus leyes). Lo que nos interesa señalar es otra arista de la discrepancia que no se agota en esa diferencia: la observación de Spinoza sobre la posibilidad asumida de manera incuestionable de que se puedan aislar del entorno natural con claridad y precisión los elementos que componen el experimento¹⁶.

No esperamos dar cuenta aquí de la complejidad de la polémica sobre el vacío, que por lo demás está claramente presentada en el artículo de Morfino, y sobre la experimentación, sino a lo que en principio se desprende de ellas:

“la negación del vacío en Spinoza tiene la función de fundar la identificación entre ontología y política, entre ontología e historia, a través del concepto de potencia. Y si esta identificación comporta, a través de la negación del vacío, la refutación del modelo de razón de la física experimental, es precisamente para acoger otro, aquel de Machiavelli”¹⁷.

Lo que hemos querido mostrar es las diferentes dimensiones en que Spinoza rechaza “aislar” los elementos, sean en la física natural, sean en la física social (estado de naturaleza), para operar con ellos, en un caso matemáticamente, en el otro jurídicamente. Y, en base a

¹⁵ *Ibid.*, Carta 13, Spinoza a Oldenburg, 17/27 de julio de 1663, pp. 145-146.

¹⁶ Por otro lado, en cuanto a la noción de “experiencia espontánea” que critica Boyle, desde una perspectiva más amplia la respuesta está contundentemente formulada en Chauí, M., “Dereito é potencia. Experiência e geometria no «Tratado político»”, en *Política em Spinoza*, Companhia das letras, São Paulo, 2003.

¹⁷ Morfino, V., op. cit., p. 27.

hipótesis emparentadas, aislar la religión del examen de la razón y la política. Ni la filosofía, ni la ciencia experimental, ni la teología, pueden ser un imperio dentro de otro imperio. La ontología spinoziana cuestiona la autonomía de estas esferas de la verdad, pero también las implicancias políticas que conllevan al asumir esta vía filosófica.

IV. Retomando la línea de lectura “política”, podemos recurrir a Deleuze, que señala que el cambio de política acontecido entre el *Tratado teológico-político* y el *Tratado político* se debe, principalmente, al asesinato de los hermanos De Witt, muerte con la que se frustra la posibilidad de una Monarquía liberal (o una República moderada)¹⁸. Una respuesta probable, aunque más interesante aún es interrogarse por qué Spinoza, dado el fracaso de aquel horizonte próximo, radicaliza su posición. Por su parte, en *La anomalía salvaje* Negri sugiere que el *Tratado político* es la “fundación de un nuevo proyecto”, pero esta idea le parece excesiva pues ya ha establecido una previa “segunda fundación”, y resuelve entender el *Tratado* como una extensión temática de aquella. La ruptura que Negri no reconoce, pues previamente no le ha dado lugar, es al sentido que posee en la *Ética* la vida filosófica y su filiación, mediado el *Tratado teológico-político*, con la idea de una comunidad filosófica. El cambio radical, que Negri parece intuir pero no quiere afirmar, comienza a visualizarse con la recepción del *Tratado teológico-político* por su círculo más próximo: recordemos la mencionada advertencia de Oldenburg al recibir el *Tratado* completo, así como la conversión al catolicismo de Stensen y Burgh —y la virulenta y poco cauta reacción de Spinoza—, para ver que esos intelectuales burgueses no estaban ni siquiera próximos a la intervención anti-teológica y democrático-moderada de este *Tratado*. ¡Qué dirían entonces del *Tratado político*!, obra que anuncia en su última carta a un amigo anónimo.

Como Machiavelli, Spinoza está en soledad. Escribe el *Tratado político* y esta obra ya no contiene a la opinión pública ilustrada república de las letras, comunidad de filósofos como garante de la paz y la libertad, sino que esboza los fundamentos a partir de los cuales comprender el orden político y social a partir de la potencia de la multitud y su posibilidad democrática. Obra de intervención, pensamiento de la “coyuntura”, pero carente de todo pragmatismo

¹⁸ Cfr., Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Clase IV, primera parte, pp. 104-107.

inmediato, cuya dimensión crítica se dirige contra todos, pero sin un sujeto históricamente próximo o ideal con el que identificarse¹⁹: el *Tratado político* deviene praxis especulativa y la “coyuntura” no una situación empírico-contextual sino condición ontológica del ser.

Spinoza murió solo, con una obra inédita y otra inconclusa; entre sus bienes se encontraba un telescopio inservible y una biblioteca que contenía las obras de Machiavelli. Un tiempo después Althusser podrá corregir su conclusión y sumar a Spinoza, haciendo de la soledad de Machiavelli una estancia más breve entre él y Marx. Comunidad de encuentros que también fueron la compañía en la soledad de Althusser²⁰.

¹⁹ Al respecto, Morfino, V., “¿Qué es la multitud?”, *Youkali*, n°9, julio de 2010, pp. 182-189.

²⁰ Motivo de otro trabajo, no queremos dejar de indicar que desde la “Soledad de Maquiavelo”, hasta el Machiavelli de “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”, podríamos encontrar en Althusser un desplazamiento que se inicia con el concepto de *soledad*, introduciendo luego el “concepto de caso singular aleatorio” en *Maquiavelo y nosotros* (que como consta en las notas del editor, los conceptos de “aleatorio” y “caso” son añadidos manuscritos posteriores a la redacción original), hasta la centralidad absoluta de las categorías de *aleatoriedad* y *vacío* en “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”; exploración conceptual, trayecto filosófico en el que sus efectos políticos parecen hacerse menos evidentes en la misma proporción en que se abren a posibilidades más potentes para pensar la idea de coyuntura y la práctica filosófica misma. Para una parte de este trayecto, me remito nuevamente a Morfino, V., *Spinoza: relación y contingencia*, Rieuwertsz/Biblioteca de filosofía spinozista, Córdoba, 2010.

TRAYECTO III

El compendio de todas las cosas

Agustín Volco (UBA)

Esta exposición se propone como punto de partida una pregunta sobre una ausencia llamativa en la obra de Spinoza: mas allá de algunas referencias marginales al dinero¹ como equivalente universal, o el afán de acumulación como una pasión triste, no se encuentra un tratamiento extenso ni sistemático de la cuestión económica en Spinoza. Asimismo, diversamente del tratamiento que se ha dado a las obras de Hobbes o, por supuesto, Locke, son muy pocos los trabajos de comentaristas que han planteado la pregunta acerca del lugar de la economía en el sistema de Spinoza.

Esta ausencia implica también un notorio contraste con el sentido común de la época que se ocupaba profusamente, y generalmente de manera celebratoria –a la que no se oponían sino reproches moralistas– de la orientación mercantilista de la acción humana, haciendo de la acción orientada racionalmente por el interés de ganancia no ya un pecado, sino una virtud creadora de prosperidad y riqueza. Sin embargo, no encontramos en Spinoza ni una celebración del naciente mercantilismo (y debemos notar que se encontraba exactamente en el lugar donde esta transformación estaba tomando forma –la ciudad de Amsterdam²) ni una condena conservadora del mismo. Spinoza parece hablar en otro registro.

¿Cómo explicar entonces la poca importancia dada por Spinoza a la esfera económica?

Mas allá de las explicaciones biográficas (se podría hipotetizar su deseo por desentenderse de su vida pasada de mercader³), consideramos que pueden encontrarse motivos específicamente teóricos en este silencio casi total. Es sobre este punto que nos interesará detenernos. Para llevar adelante nuestra indagación, buscaremos encontrar en la teoría de los afectos y de la vida imaginativa que

¹ E, III, prop. XXXIX, esc. ; E, IV, cap. XXVII, E, IV, XXVIII.

² Cfr. J. L. Price, *The Dutch Republic in the seventeenth century* (New York: Palgrave Macmillan, 1998); C. Wilson, *The Dutch Republic and the Civilization of the Seventeenth Century* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1968).

³ Es lo que sugiere Mugnier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, 69-80.

Spinoza desarrolla en los libros III y IV de la *Ética* los elementos a partir de los cuales intentar por un lado reconstruir una posible interpretación “spinoziana” de la vida económica, y a su vez, dar una explicación de esta ausencia -y de los sentidos que podemos extraer de ella.

I. “El compendio de todas las cosas”

Tomemos entonces como punto de partida una de las escasas referencias al dinero que se encuentran en la obra de Spinoza. En el final del libro IV de la *Ética* se afirma que

“el dinero ha llegado a ser un compendio de todas las cosas, de donde resulta que su imagen suele ocupar el alma del vulgo con la mayor intensidad; pues difícilmente pueden imaginar forma alguna de alegría que no vaya acompañada como causa por la idea de la moneda”⁴.

La imagen del dinero se nos aparece aquí como el universal a partir del cual es posible establecer equivalencias entre todas las cosas, poniéndolas todas en un mismo plano. Al mismo tiempo, la imagen del dinero cobra una importancia que no puede ser menospreciada, puesto que tiene un gran peso a la hora de determinar los modos de vida del vulgo: la vida de quien tiene su alma ocupada por la imagen del dinero se encuentra, justamente en virtud del peso que tal imagen tiene en su alma, determinada por la imaginación (más precisamente, por la imagen del dinero, que actúa como mediación y criterio universal de todas las cosas).

Para Spinoza la vida económica será entonces, antes que nada, una vida reducida al número⁵, a una cantidad numerable de cosas homogéneas y contables, que es precisamente el procedimiento mediante el cual el dinero se erige en *compendio de todas las cosas*.

⁴ E, IV, cap. XXVII.I

⁵ Spinoza afirma en la carta L que “*no concebimos las cosas como numerables más que cuando las hemos reducido a un género común*”, es decir, cuando las concebimos de manera imaginaria. Aquello que denominaremos vida económica entonces, es la vida reducida al género común del dinero; una vida cuya determinación imaginaria-afectiva convierte las cosas singulares en mercancías.

Se tratará, en este sentido, de una relación con las cosas que, al reducir las a un género común para tornarlas numerables, reduce su singularidad a una dimensión en la que todas se vuelven intercambiables, en tanto equivalentes a través de la mediación del dinero: la multiplicidad de las cosas singulares del mundo se transforma en un conjunto de mercancías (o, más precisamente, son concebidas como mercancías a causa de la determinación imaginaria de la percepción, que reduce una infinidad de cosas singulares al plano único del dinero).

Lo que podríamos llamar una “relación económica” con las cosas (y con las personas, a través de las cosas) supone, en este sentido, una vida enfocada en el dominio de la imaginación, y por lo tanto, una determinación pasiva de la vida afectiva.

Es por esto, nos parece, que las escasas referencias al dinero son abordadas siempre desde la perspectiva de la circulación de los afectos. En este sentido, si el dinero actúa como equivalente universal, éste implicará necesariamente una relación a un tiempo inadecuada (en tanto que imaginaria) y universal entre todos los miembros de una comunidad.

Podríamos decir entonces que no existe una economía del dinero que no sea ella misma el síntoma de una economía del deseo, es decir, de la articulación de una multiplicidad de potencias singulares, y del modo en que se afectan unas a otras. La relación de cada persona con la abstracción “dinero” dependerá estrictamente de la configuración afectiva en la que esta imaginación se produce. A su vez, debemos notar que no se trata en este punto de una relación “individual”, o “personal”: tanto la circulación afectiva de la que se ocupa Spinoza en la parte III de la *Ética*, como la circulación económica son fenómenos, por su naturaleza, interindividuales. Así como el dinero carece de sentido si no es como instrumento de una relación, las afecciones no son nunca “individuales” sino que implican también, una relación entre una multiplicidad de cuerpos que se afectan mutuamente. La concepción misma del deseo como esencia del hombre indica, en su definición por las afecciones, su relación constitutiva con el exterior: “*El deseo es la misma esencia del hombre, en cuanto que se concibe determinada por cualquier afección suya*” (es decir, de la relación con el exterior) “*a hacer algo*”⁶.

⁶ E, IV, prop. LXI.

Esta es, nos parece, una primera y aproximativa respuesta a la pregunta por el silencio de Spinoza: las relaciones económicas no parecen tener en Spinoza una especificidad propia, sino que deben ser interpretadas y comprendidas al interior de un esquema afectivo interindividual del que éstas sólo expresan una posibilidad entre muchas. Ahora bien, aunque como sabemos, los registros en los que es posible que se desarrolle la vida afectiva son infinitos, las polaridades actividad/pasividad, y aumento/disminución de la potencia de obrar nos dan su matriz esencial. Si la vida activa, autónoma y libre supondrá siempre un aumento de la potencia de obrar y por lo tanto una alegría, la determinación pasiva y heterónoma de la potencia podrá implicar tanto un aumento como una disminución de la misma, una alegría o una tristeza. Así, la determinación heterónoma y signada por las pasiones de la propia vida puede tanto expandir como inhibir la potencia individual⁷.

Es en este punto que podemos situar el mecanismo afectivo del dinero en la trama general de la teoría de las pasiones desarrollada por Spinoza con mayor precisión. El dinero supone entonces una determinación imaginaria de la vida común, y por esto mismo, pasiva. Sin embargo, como hemos señalado, esta heteronomía implicada en la naturaleza afectiva del hombre puede producir tanto una expansión como una disminución de la potencia de obrar. Aquello que se pone de relieve en la cita inicial (sobre la relación entre dinero, alegría e imaginación) es precisamente el hecho de que, por un lado, el dinero es asociado a una forma de alegría (aunque, notemos, a una alegría imaginaria, y que por lo tanto no suprime la sujeción a las causas exteriores, la pasividad del hombre), y por otro, que el vulgo difícilmente concibe *otra* forma de alegría que aquella producida por la mediación del dinero.

El dinero produce simultáneamente alegría y pasividad, deseo y sujeción; y al mismo tiempo, cristaliza el esfuerzo ético de todo individuo por vivir alegremente, por expandir su potencia, a *una única* forma. Se da forma así a una doble reducción tendencial: de la potencia afirmativa de la propia existencia al deseo de un objeto (o una pluralidad de objetos) y del objeto deseado a la forma-mercancía⁸.

⁷ Sobre la relación entre pasiones tristes, pasiones alegres y razón, cfr. El análisis clásico de G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression* (Paris: PUF, 1968).

⁸ L. Bove, "Politique: 'j'entends par là une vie humaine'," *Revue Multitudes*

Así, en la alegría producida a través de la mediación del dinero se produce una forma singular de servidumbre. Una servidumbre que, como podemos observar, no implica la represión a través del miedo (y la consecuente disminución de la potencia de actuar de quien es sujeto de ese poder) sino que se reproduce a través de una forma de alegría –la esperanza⁹. Es en el apego a la alegría producida a través del mecanismo imaginario, y fundamentalmente, a través de la reducción del horizonte infinito de posibilidades del deseo que este mecanismo implica, que se produce la servidumbre. La reducción de la versatilidad desbordante del *conatus* a una forma de alegría que reproduce la pasividad de cada uno, reactualiza simultáneamente alegría y sujeción. Encontramos así en la dinámica de las relaciones interindividuales determinada por la mediación imaginaria del dinero una situación de pasividad generalizada, y por lo tanto de sujeción y ausencia de libertad, aunque relativamente exenta de conflictividad, y en la que las potencias individuales pueden colaborar y expandir su *conatus*. Sin embargo este orden (que parece describir a la perfección la utopía mercantilista) no deja de ser un sistema de subordinación generalizada al poder anónimo e imaginario articulado en torno al universal “dinero” y a las relaciones con las personas y las cosas que de éste se desprenden. De hecho, produce una intensificación de la dependencia y la servidumbre de sus sujetos.

II. El sujeto del interés

Así, nos es posible establecer una diferencia nítida en la teoría de las pasiones de Spinoza entre la conflictividad y hostilidad desencadenada por la pasionalidad triste, y la vida ordenada en base a la interacción mediada por la imagen del dinero –es decir, a una lógica del interés y la competencia- cuyo orden estará signado prevalentemente por pasiones alegres. La mediación de las relaciones humanas a través de la imagen del dinero supone, así, tanto una relación con el mundo exterior como una concepción de la propia subjetividad reducida a la noción de sujeto de interés.

La configuración afectiva del mundo material implica de manera

22, no. 2005/3 (2005): 63-76.

⁹ Y en especial, a través del componente de alienación que hay en toda esperanza respecto de aquello que se construye como lo “esperado”.

necesaria y correlativa una producción determinada de la subjetividad. Si todo individuo, por el impulso del propio *conatus* se orienta utilitariamente a la satisfacción de su deseo, podemos establecer aquí una diferencia en los *modos* en que se expresa tal impulso.

La hostilidad mutua, la competencia económica entre individuos interesados, y la acción libre nos ponen frente a tres registros profundamente diversos de la acción humana e interhumana, y de los modos de satisfacer el impulso elemental de todo ser humano a la satisfacción del propio deseo.

Así, aún en la transacción económica nos encontramos en un registro de la existencia en el que los bienes son “exclusivos”, es decir, en el que el disfrute de unos sólo puede realizarse a expensas de la privación del otro. Las transacciones económicas suponen e implican entonces una construcción precisa del mundo como “colección de objetos” y correlativamente, del hombre como “sujeto”, dotado de voluntad, y habitando un mundo de objetos inertes. La lógica del mercantilismo y de su sujeto (el individuo libre y autointeresado) no es solo una lógica económica, sino también un registro afectivo, una forma de constitución de la propia subjetividad, y simultáneamente, de construcción de relaciones con el mundo y con los demás.

Como resulta claro a partir de cuanto hemos dicho, a la base de ambas configuraciones (la de la hostilidad generalizada y la de la negociación de intereses), aun en sus fundamentales diferencias, se encuentra la construcción del mundo como “mundo de objetos” que subyace a todo el mecanismo imaginativo-perceptivo.

III. Una crítica amoral

A partir de lo desarrollado podemos comprender que la crítica de Spinoza al mercantilismo como lógica interindividual (y al sujeto de interés que es su encarnación individual) no será entonces una crítica moralista: la clave del problema, nos parece, no se encuentra en el mejor o peor comportamiento de los individuos así concebidos de acuerdo con una determinada regla del bien, o en una eventual pedagogía que enseñe a los individuos a ser altruistas en vez de egoístas, sino en la concepción misma de la individualidad y de las relaciones interhumanas que se encuentra implicada en la lógica del interés. Asimismo, la crítica no se dirige al “excesivo egoísmo” del

sujeto de interés, sino a la deficiente afirmación de la propia singularidad implicada la férrea reducción tanto de las posibilidades de relacionamiento con el mundo como de expresión de la propia potencia implicadas en la lógica del sujeto utilitario. El problema no es que el exceso egoísta en la autoafirmación autointeresada resultaría insolidaria e incompatible con la vida social, sino que tal exceso es en verdad una expresión de una fortísima sujeción a las formas más pobres y serviles de la vida social: el sujeto del interés se encuentra profundamente sujetado a una estructura de valores (posesión de determinados bienes, determinadas marcas de prestigio, honor, etc.) que no expresa más que ínfimamente su propia singularidad. Puede, de acuerdo con ese esquema de comportamiento, ser fuerte y agresivo, pero no puede ser ni libre, ni potente, ya que subyace a esta estructura un fondo de pasividad que no puede jamás removerse desde el interior de su misma secuencia productiva.

La posibilidad de actuar libremente, asimismo, pertenece a otro plano del discurso spinoziano, que no se encuentra signada ni por la capacidad de destruir al otro, ni por la posibilidad de negociar en términos de intereses (es decir, de una vida ordenada teleológicamente, y en tanto que tal, separada imaginativamente de su potencia intrínseca de existir y de actuar). Estas dimensiones de hostilidad y de negociación de intereses características de la vida humana, si bien son necesarias e inerradicables, no agotan sus posibilidades expresivas.

Debe añadirse entonces, la posibilidad del hombre de actuar de acuerdo con otra lógica, no ya la del conflicto (en el cual la expansión de la propia potencia se realiza mediante la destrucción o la disminución de la potencia de obrar del otro) ni del interés, es decir, un orden de las equivalencias en el que resulta posible ponerse de acuerdo con los otros para alcanzar un acuerdo “justo”, aunque permaneciendo en un orden de la existencia común dominado por la ilusión de la separación y de la hostilidad mutua. La amistad y el amor expresan formas posibles de la vida común en las que se produce una expansión de la potencia de los involucrados en la relación capaz de sustraerlos del estado de servidumbre al que se encuentran sujetos siempre que actúan de acuerdo con el supuesto de la hostilidad universal, o con el de la equivalencia universal de todas las cosas.

Encontramos aquí un tercer registro de la vida interindividual, amistoso¹⁰ o amoroso, en el que el esfuerzo inherente de perseverar en la existencia no es abandonado (como sucedería en el caso de un altruismo moralista en el que el hombre se sacrifica *por* el otro) sino realizado en otro registro, por otros medios, y consecuentemente, abierto a una comprensión y construcción del mundo y de los otros profundamente diversa. No es solo la relación con los objetos y las personas lo que se ve transformado, sino la construcción misma de la propia identidad, de los otros y las relaciones que con ellos establecemos, y por último, del mundo que en estas relaciones se crea.

Lo que queremos pensar aquí es la posibilidad real de comunicarse con otro, y pensar esta acción no simplemente como un fenómeno subjetivo, o “intersubjetivo”, sino como una acción común constitutiva de un mundo.

IV. Recapitulación y Conclusiones

¿Podemos entonces decir que el motivo del escaso interés que los escritos de Spinoza demuestran respecto de la economía se debe a un desprecio de la esfera de la relación mercantil, en nombre de formas “más elevadas” de relacionamiento entre las personas? No exactamente.

Aquello que resulta necesario remarcar, es que esta dimensión de la *convenientia*, fundada en la acción libre de los individuos no constituye un “punto de llegada” ausente en el estado de naturaleza (y que luego de una pacificación absolutista se podría permitir el lujo de existir) sino el fundamento siempre presente de toda comunidad humana, fundamento sin el cual ninguna comunidad podría existir. La acción libre no es aquello que se puede lograr una vez neutralizada la guerra de todos contra todos, y erigido un orden de colaboración a través de un sistema de intereses, sino, inversamente, aquello que hace posible que las lógicas de la guerra y la negociación puedan disolverse, que no destruyan por completo a la comunidad (que de hecho rarísimas veces se disuelve). Asimismo la acción libre, en tanto escapa a la ilusión de la separatividad de la propia

¹⁰ D. Tatián, *La cautela del salvaje: pasiones y política en Spinoza* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2001).

existencia respecto de la trama de potencias en la que está inserta, no es nunca acción libre de *uno* sino conveniencia de una multiplicidad de individuos, es decir, afirmación de la potencia de una multitud.

La economía, así, no constituye un “paso” previo para alcanzar a través del progreso, un estado de satisfacción de todas las necesidades, sino una forma siempre presente de interacción humana que no se determina por sí misma, sino en virtud de la constitución política de la comunidad, del modo en que se articulan vida imaginativa y vida racional, actividad y pasividad, al interior del cuerpo político. Es la configuración de las potencias la que dará forma a un orden imaginativo determinado, y es al interior de éste que se debe interpretar la vida económica. Sin embargo, aquello que ordena el discurso político spinoziano no es la vida orientada por fines, sino la autoafirmación de la vida misma, y en este sentido, la composición de potencias que conforma el cuerpo político será ella misma la cifra del orden económico que le es propia.

La vida económica será entonces siempre un modo de expresarse del acuerdo entre razón e imaginación que conforma a una comunidad determinada, es decir, de la capacidad de la multitud que constituye el fundamento de dicha comunidad de regirse por sí misma y darse a sí misma una forma. Ahora bien, si como resulta evidente desde las primeras líneas del TP, el acuerdo plenamente racional entre todos los integrantes de una comunidad política no es más que el “sueño de una edad de oro”¹¹, la articulación entre diversos modos de presentarse de la afectividad, prevalecientemente activos o pasivos, será una condición inherente a toda comunidad política. En este sentido, la crítica de la lógica mercantil y del sujeto de interés que les es correlativo no supone que ésta deba ser “superada” ni mucho menos, sino simplemente una indicación de que (como hemos visto en el ejemplo de la propiedad) un “buen orden” será no ya aquel que suprima tales “entelequias imaginarias”, sino aquel que sea capaz de producirlas de modo tal que produzcan el mejor resultado colectivo.

Se puede comprender así que el silencio de la obra de Spinoza no es el fruto de un “desprecio” de la dimensión económica de la vida humana, sino de un dimensionamiento de la misma al interior de un juego de potencias que excede a las formas económicas como

¹¹ TP, I, 1.

a cualquier otra formalización fetichizada de las formas de la vida común.

Spinoza no hace, entonces, de acuerdo con nuestra lectura, una crítica moralista de la futilidad de los bienes materiales, ni una condena de la vida “mercantilizada”, en sentido estricto, sino que intenta comprenderlas como un producto de la potencia natural de los hombres en su vida común.

Para esto, en primer lugar, se hacen jugar las pasiones “estrictamente” económicas, al interior de una más amplia economía de las pasiones (que incluye junto con la avaricia, el deseo de honores y gloria, y la libidine¹²), y en segundo lugar, este recorrido no conduce a la condena directa, sino por el contrario, a una invitación a la “sabia” utilización de las mismas, puesto que “*a todas las acciones a que somos determinados por un afecto que es una pasión, podemos ser determinados, sin él, por la razón.*”¹³ No encontramos aquí simplemente una condena sino la invitación a un trabajo ético-político individual y colectivo. Trabajo tendiente a poner la potencia de la imaginación humana (y la determinación económica en ella presente) al servicio no ya de reproducir las formas de su propia esclavitud, sino de crear (no trascendiendo o cancelando las formas imaginativas, sino en y a través de ellas) a cada instante nuevas formas de su libertad.

¹² “*El avaro y el ambicioso, en cambio, aunque el uno no piense más que en el lucro y el dinero, y el otro en la gloria, no se piensa que deliran, porque suelen ser molestos, y se los considera dignos de odio. 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 enfermedades.*” E, IV, Prop. XLIV.

¹³ E, IV, prop. LIX.

Imaginación: entre el miedo y la libertad

Daniel Ávila (USP, Brasil)

En una imagen poética empleada por Séneca en la carta V de su correspondencia con Lucilio, esperanza y miedo marchan “juntos, como un prisionero y el escolta al cual se esposa”¹. Pero, aunque la íntima afinidad entre estos dos afectos pueda considerarse obstáculo y fuente de temor a un aprendizaje ético, el estoico pronto prescribe, tomando prestado un escrito de Hecato: “Deja de tener esperanza, dice él, y dejarás de tener miedo”².

Para Séneca, miedo y esperanza como los otros afectos, serían enfermedades de las cuales el hombre puede ser curado. Pero ya que la medicina, como una técnica del buen funcionamiento del cuerpo, no alcanza este objetivo, cabe a la filosofía el papel de terapéutica como una *medicina mentis*. El examen filosófico presentado por Séneca advierte que miedo y esperanza

pertenecen a una mente en suspenso, a una mente en estado de ansiedad por mirar siempre el porvenir. Ambos se deben principalmente a la proyección de nuestros pensamientos más allá de nosotros mismos en lugar de adaptarnos al presente. Es así que la previsión, la mayor bendición que fue dada a la humanidad, es transformada en maldición. Animales salvajes huyen de los peligros que realmente ven y una vez que escapan no se preocupan más. Nosotros, mientras tanto, somos atormentados de una manera idéntica por lo que ya pasó y lo que irá a pasar. Un número de bendiciones nos hacen mal pues la memoria vuelve a traer la agonía del miedo mientras la previsión la trae prematuramente. Nadie confina su tristeza al presente³.

Séneca, por lo tanto, ubica el problema del miedo y de la esperanza en la dimensión temporal actual de la existencia. Son pasiones que afectan al hombre en un descompás cognitivo envuelto en conflictos

¹ SÉNECA, L. A., *Letters from a Stoic: Epistulae morales ad Lucilium*. Penguin Classics, Londres, 1969, Ep. V, p. 38.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

con el presente y lo dejan de tal modo asolado que él solo puede valerse del desplazamiento de sus mecanismos imaginarios a instantes trascendentes, abrigándose ansiosamente en otro tiempo. Apenas un ejercicio patológico de la imaginación posibilita que un miedo futuro sea tan amenazador como alguno ya pasado, y por eso debe ser ella el centro del tratamiento. Reducida a ese uso la potencia de prever, el hombre se encuentra en situación completamente desfavorable, mismo al compararse con los animales, sin encontrar paz en tiempo alguno. Por otro lado, la constitución de un modo de vida correcto y curado de las pasiones nocivas es posible a partir de un aprendizaje ético que, por una educación de la imaginación, se vuelva al tiempo actual. En el diagnóstico final de Séneca, apenas encontrando en el presente su fuerza de actuar y de existir, el hombre puede ejercer un buen uso de sus facultades proyectivas, en vistas de una vida plena y feliz.

El cuestionamiento sobre el miedo y la esperanza en la filosofía de Espinosa se presenta, en una primera aproximación, sobre las mismas consideraciones abordadas por Séneca. Espinosa, por ejemplo, afirma que el “miedo es una tristeza y ya que la esperanza no existe sin miedo, ella no posee nada en sí que la haga útil al hombre”⁴. Miedo y esperanza son necesariamente malos al hombre porque disminuyen su potencia de actuar y de existir, con una sola excepción: cuando el miedo puede ser empleado en la supresión de una alegría excesiva.

Así como Séneca, Espinosa también demuestra que miedo y esperanza son afectos que se originan a partir de una disposición inadecuada de la imaginación, enlazada a una temporalidad trascendente: “la esperanza no es nada más que una alegría inestable, surgida de la imagen de una cosa futura o pasada de cuya realización dudamos. El miedo, por otro lado, es una tristeza inestable, surgida igualmente de la imagen de una cosa dudosa”⁵. Espinosa también afirma que el problema de la esperanza y del miedo debe ser resuelto en una dimensión cognitiva pues son afectos que indican una impotencia de la mente. En consecuencia, cuanto más se esfuerza el hombre en vivir bajo la conducción de la razón, tanto menos depende de la esperanza y se libera del miedo.

⁴ SPINOZA, B. *Ética: demonstrada à maneira dos geômetras*. Autêntica: Belo Horizonte, 2008, E V, P47 dem, p. 324.

⁵ *Ibid.*, E III P18 esc 2, p. 187.

La llave para comprender la diferencia de la solución propuesta por Espinosa como tratamiento se ubica en otra dimensión temporal. Para Séneca, como vimos, el hombre liberado del miedo y de la esperanza se vuelve al presente, mientras que para Espinosa, la estrategia de este combate es “tener el mayor imperio posible sobre la fortuna; y por dirigir nuestras acciones de acuerdo al consejo seguro de la razón”⁶. Desde esta perspectiva, no debemos solamente vivir el presente sino confrontar el orden de la naturaleza, con sus encuentros fortuitos que producen un conocimiento confuso y mutilado, para someterla al imperio de la razón, del conocimiento claro y distinto. Aún más, es un esfuerzo para que la mente sea internamente determinada y pueda comprenderse a sí misma, a Dios y a las cosas, superando la impotencia cognitiva producida por la imaginación orientada a la trascendencia.

Para entender la argumentación de Espinosa es esencial comprender su definición de *imagen*: “las afecciones del cuerpo humano, cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores, aunque ellas no restituyan las figuras de las cosas”⁷. Como aclara el escolio de esta proposición, la causa que determina que la mente sea afectada de manera idéntica por las imágenes de una cosa presente y de otra no presente es la servidumbre de la imaginación a la duración. Siendo determinada por el orden común de la naturaleza y por la presencia y ausencia de las cosas, la mente puede apenas imaginar su existencia, alejando de su juicio sus respectivas duraciones. Espinosa alerta al lector sobre el peligro de esta propiedad de la imaginación, afirmando que de la duración de nuestro cuerpo y de las cosas singulares exteriores no podemos tener sino un conocimiento extremadamente inadecuado. Eso ocurre porque la duración de un cuerpo cualquiera no depende ni de su esencia ni de la naturaleza absoluta de Dios, sino del orden común de la naturaleza y del estado de cosa, lo que no permite considerar ideas que no tienen como objeto este cuerpo.

En contraposición a la fuerza con la cual la idea referida a la duración expresa la extrema inadecuación de la imaginación, Espinosa presenta la idea clara y distinta del conocimiento adecuado, existente solamente en Dios, ya que solamente él posee las ideas de cuerpo humano y de todas las otras cosas. La forma adecuada

⁶ *Ibid.*, E IV, P47 esc, p. 321.

⁷ *Ibid.*, E II, P17 esc, p. 111.

de conocer la realidad es la que parte de la idea de que “la mente humana es una parte del intelecto infinito de Dios”⁸ y sólo la idea que existe en Dios es adecuada y perfecta mientras él constituye la esencia de la mente.

En suma, el conocimiento inadecuado engendrado por el binomio imaginación-duración explica la potencia de la imaginación en persistir en la representación de ideas trascendentes al presente y por este camino, la servidumbre al miedo y la esperanza. De modo paradójico, es como si el sujeto con miedo y esperanza estuviera, como en la interpretación de Séneca, alienado de su presente; sin embargo ese apelo a la trascendencia al mismo tiempo debe ser comprendido como una “intoxicación” del presente, limitada a la duración de los cuerpos.

Este vínculo a la duración es la evidencia material de que la mente

no tiene de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores un conocimiento adecuado, sino sólo confuso, siempre que percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que está exteriormente determinada por el encuentro fortuito con las cosas, a considerar esto o aquello. Y no cuando está interiormente determinada, por considerar muchas cosas al mismo tiempo, a comprender sus concordancias, diferencias y oposiciones⁹.

Este conocimiento, que Espinosa llama de *conocimiento originado de la experiencia errática*, se opone al conocimiento claro y distinto, caracterizado por las *nociones comunes*. Una de las propiedades de este último género es que él produce las condiciones bajo las cuales la mente puede concatenar las afecciones corporales en un orden propio a su esencia y determinarse a sí misma. Como muestra Espinosa en la parte final de la “Ética”, mientras “no estamos tomados por afectos contrarios a nuestra naturaleza, tenemos el poder de concatenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del intelecto”¹⁰. Se justifica así la necesidad humana por reglas de

⁸ *Ibid.*, E II, P11, p. 95.

⁹ *Ibid.*, E II, P29 esc, p. 123.

¹⁰ *Ibid.*, E V, P10, p. 379.

vida que alejen de la mente cualquier afecto contrario a su naturaleza (ideas inadecuadas y afectos pasivos) pues ahí la potencia por la cual se esfuerza en comprender la naturaleza de las cosas no está impedida.

Un *impedimento a la potencia de la mente* es una idea que, sin el ordenamiento propio de la razón, se presenta como conocimiento inadecuado y contradice la naturaleza de la mente. Esta contradicción tiene como efecto la disminución de la potencia de la mente en hacer lo que se sigue a su naturaleza, es decir, comprender clara y distintamente. Así se define el criterio por el cual una cosa es buena o mala, si nos lleva efectivamente a comprender o nos impide que comprendamos.

Pero, ¿cómo dejamos de ser fácilmente movilizados por estos afectos? ¿Cómo llegamos a alcanzar este ordenamiento y concatenación racionales de las afecciones del cuerpo? La respuesta de Espinosa es que cuando se lleva el tiempo en consideración, es decir la duración, los afectos que provienen de la razón o que son por ella suscitados son más potentes que aquellos que están referidos a las cosas singulares que son consideradas como ausentes, exigiendo para refrenar los afectos ordenados y concatenados según el orden del intelecto una fuerza mayor que la requerida para moderar los afectos imprecisos y erráticos.

Un aprendizaje ético, mientras no alcanza un conocimiento perfecto de los afectos, exige un principio correcto de vivir orientado por nociones comunes. Así, Espinosa recomienda que “para dominar el miedo se ha de pensar con firmeza, es decir, hay que enumerar e imaginar a menudo los peligros de la vida y la mejor manera de evitarlos y superarlos por medio del coraje y de la fortaleza”¹¹. Estas reglas seguras de vida, cuando son confiadas a la memoria y aplicadas continuamente a los casos particulares, pueden afectar continuamente la imaginación y estando a disposición en la experiencia cotidiana alejan la mente, en tanto sea posible, de los afectos que componen un impedimento a su potencia.

Siguiendo esta orientación, Espinosa deduce el principio de que el odio debe ser combatido con amor en lugar de con odio recíproco. Esta noción común sirve para que la razón esté siempre a disposición de los hombres, todas las veces que se enfrenten con un

¹¹ *Ibid.*, E V, P10 esc, p. 380.

encuentro cargado de odio. Si un conocimiento inadecuado podría conducir a una reacción de odio igual o más fuerte en estas situaciones, con esta noción el hombre pasa a pensar y reflexionar sobre las ofensas habituales de los otros y de sí mismo, así como la manera y la vía por las cuales ellas pueden ser efectivamente rebatidas por medio de la generosidad. En este caso, ocurre que en el interior de la imaginación, la imagen de la ofensa está unida a la imaginación de esta regla y por eso está siempre a su disposición. Espinosa invoca la proposición 18 de la segunda parte de la “Ética”, afirmando que si el cuerpo humano fue simultáneamente afectado por dos o más cuerpos, siempre que la mente imagine uno de estos cuerpos inmediatamente recordará también los otros. La asociación imaginativa es el mecanismo que garantiza la presencia de la noción común, aunque en el interior de una experiencia de contingencia.

Liberada de sus impedimentos, la mente libera al hombre del miedo y de la esperanza por medio del imperio sobre la fortuna. Esto no significa, obviamente, que la razón puede ejercer un imperio sobre el orden de la naturaleza, sino que puede ejercerlo sobre sí misma engendrando la determinación interna de la mente. Para eso contribuyen las nociones comunes, permitiéndole a la mente pensar los miedos singulares que se presentan en la vida cotidiana. De hecho, como enuncia Espinosa, el esfuerzo o el deseo por conocer las cosas por medio del tercer género de conocimiento no puede surgir del primero sino del segundo género, pues de las ideas mutiladas y confusas del primer género no se siguen ideas claras y distintas.

Este conocimiento de tercer género se obtiene a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios para llegar al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas. Con relación al tiempo, la razón consiste en la mejor medicina para moderar los afectos de miedo y de esperanza, pues es de la naturaleza de la razón “considerar las cosas bajo una cierta perspectiva de eternidad”¹². El esfuerzo del hombre en el sentido de su libertad es el de relacionarse de una manera plena con el tiempo, es decir, encontrar la eternidad divina a partir de la experiencia de la duración de las cosas singulares. Es un ejercicio “de tal manera que todo lo que se refiere a su memoria e imaginación no tenga, en comparación con su intelecto,

¹² *Ibid.*, E II, P44 esc, p. 141.

casi ninguna importancia”¹³. Pero, ¿cuál sería esta nueva relación con el tiempo, por la vía de la eternidad?

Hasta la cuarta parte de la “Ética”, Espinosa define el primer y único fundamento de la virtud o del principio correcto de vivir como la búsqueda de lo que es útil para sí. Pero, al final de la última parte, él afirma que incluso ignorando la eternidad de la mente, el hombre que se orienta por el imperio de la razón llega a la misma conclusión y considera como primordiales todos los afectos referidos a la firmeza y a la generosidad.

El tema de la duración de la mente, o de la mente considerada sin relación al cuerpo, aparece bajo un enigma al final del largo escolio de la proposición 20 de la quinta parte. La explicación del enigma, sin embargo, aparece solamente en la proposición 40 que afirma que la mente tanto es más perfecta cuanto actúa. De este modo la parte de la mente que permanece, es decir, que es eterna, es el intelecto por el cual el hombre exclusivamente actúa. Por otro lado, la parte de la mente que Espinosa demuestra perecer es la propia imaginación, por la cual el hombre exclusivamente padece. Aunque la mente no pueda imaginar o recordar las cosas pasadas sino mientras dura el cuerpo, hay una parte suya que no es destruida cuando el cuerpo perece y así “queda evidente que nuestra mente, en cuanto comprende, es un modo eterno del pensar”¹⁴.

Espinosa no atribuye a la mente humana ninguna duración posible de ser definida por el tiempo, sino mientras expresa la idea actual del cuerpo, es decir, mientras dura el cuerpo. Pero, dado que la expresión de la esencia del cuerpo en la mente es concebida por el intelecto infinito de Dios, esa expresión es algo que pertenece a la esencia de la mente y es necesariamente eterno.

La permanencia de una parte del alma en la eternidad resuelve el aparente problema de que un modo finito sea eterno. Aún más, lanza las bases de un aprendizaje ético contra el miedo y la esperanza, por medio de una educación de la imaginación. La comprensión verdadera y libre del tiempo en la filosofía de Espinosa no está, como vimos, en el presente, en el seno de la eternidad. No obstante, para alcanzar esa relación plena con la dimensión temporal, la mente necesita volverse, en cuanto le sea posible, internamente dispuesta.

¹³ *Ibid.*, E V, P39 esc, p. 407.

¹⁴ *Ibid.*, E V, P40 esc, p. 407.

Esa filosofía también muestra que la condición de existencia de ese movimiento afectivo y cognitivo es el seguimiento de reglas y principios de vida, que estimulan a la razón como un ejercicio más allá de la duración, del miedo y de la esperanza.

Naturaleza y Potencia

Una lectura ontológica del Tao Te King a través del lente spinoziano

Matías Soich (UBA)

“...esta Totalidad es ya dada. El Todo (...) está presente por doquier:
el Todo en cada una de las partes; el Infinito en cada uno de los finitos;
el Absoluto en cada uno de los relativos”
Preciado Idoeta, *Las enseñanzas de Lao Zi*

Introducción

En un trabajo anterior presentado en este Coloquio¹ expuse ciertas afinidades entre las filosofías spinozista y taoísta, tanto en sus ontologías como en las consecuencias éticas de éstas. La tesis subyacente es que ambos pensamientos, aparentemente tan lejanos, sostienen un mismo compromiso: la defensa de un proyecto ético de liberación humana que hunde sus raíces en una ontología impregnada por lo Absoluto. Para exponer esta idea distinguí dos “momentos” conceptuales: un momento metafísico-ontológico (la estructura de lo real, Dios/*Tao*), y un momento ético (normas de acción para el modelo ideal de la naturaleza humana, derivadas a partir de su inserción en dicha estructura). En este trabajo analizaré con cierto detalle el primero de estos momentos a partir de la estructura del *De Deo* sugerida por Macherey². La propuesta es entonces abordar la ontología del *Tao Te King* (en adelante TTK) siguiendo dicho modelo expositivo, lo que permitirá apreciar sus importantes convergencias –y sus no menos importantes diferencias– con el sistema de Spinoza.

Según Macherey, la primera parte de la *Ética* constituye una ontología general que, bajo el nombre de Dios, hace de la naturaleza de las cosas el objeto de un conocimiento sistemático articulado en torno a la categoría de necesidad³. Distingue en ella dos movimien-

¹ Soich, M., “La formulación de la ética en Spinoza y Lao Tsé”, en Tatián, D. (comp.), *Spinoza, Cuarto coloquio*, Brujas, Córdoba, 2008, pp.347-355.

² Macherey, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza*. La première partie: La nature des choses, PUF, Paris, 1998.

³ Macherey, P., *op.cit.*, p.66.

tos complementarios: el primero (I-XV)⁴ despliega racionalmente la Naturaleza divina y muestra cómo todas las cosas coinciden en ella, desarrollando la lógica de lo “en Dios” (*in Deo*); el segundo (XVI-XXXVI) desarrolla la lógica de lo “a partir de Dios” (*a Deo*), mostrando los caracteres de la acción divina y cómo todas las cosas se siguen de ella. Es decir: un movimiento corresponde a la *esencia* divina, el otro a su *potencia*. El primer movimiento, que Macherey resume en la frase “que Dios es y lo que es”⁵, procede a su vez en dos etapas. En la primera (I-X) se despliega la definición inicial de Dios como ser absolutamente infinito que consta de infinitos atributos, para desarrollar luego la relación entre las nociones de atributo y sustancia; en la segunda (XI-XV) son deducidas a partir de la definición de Dios sus propiedades o “propios”. Explicada la naturaleza divina en su conjunto, toca al segundo movimiento desarrollar la lógica de lo *a Deo*, extrayendo las consecuencias de la Potencia divina tal como ésta se sigue de su Naturaleza. Macherey resume este movimiento como “lo que Dios hace, dado lo que es”⁶, y reparte su exposición en tres etapas: la acción de la *Natura naturans* (XVI-XX), los resultados de dicha acción o *Natura naturata* (XXI-XXIX), y finalmente la coincidencia absoluta entre acción y resultado en el orden único de las cosas (XXX-XXXVI).

Evitando deformaciones injustificadas, intentaremos pues relacionar este esquema con el contenido indócil del TTK. Siguiendo a Macherey, comenzamos por la naturaleza divina y su relación con la noción de atributo.

La Naturaleza del *Tao*, o “que el *Tao* (no) es y lo que (no) es”

Lo primero que encontramos es —previsiblemente— un problema. Sucede que en el taoísmo no hay nada que se asemeje a los atributos spinozianos. Nada que el intelecto (humano o no) “perciba del *Tao* como constitutivo de la esencia del mismo”, sino más bien lo contrario; el *Tao* es calificado como inefable e incognoscible:

⁴ Los números romanos entre paréntesis indican las proposiciones de la primera parte de la *Ética*.

⁵ *Que Dieu est et ce qu'il est*.

⁶ *Ce que Dieu fait étant donné ce qu'il est*.

El *Tao* que puede expresarse no es el *Tao* permanente (1)⁷
No se le puede dar un nombre... Es su nombre vaguedad (14)
Lo miras y no lo puedes ver. Lo escuchas y no lo puedes oír
(35)

Frente a la transparencia racional del Dios spinoziano —el conocimiento de cuya esencia, aunque difícil y raro, es posible— el *Tao* es inaccesible a los sentidos y refractario al entendimiento. Se lo denomina “oscuro” y “confuso” (21), y su esencia está profundamente escondida (1). Su carácter elusivo (“lo miras y no lo puedes ver”) conlleva la siguiente recomendación: para conocerlo hay que des-aprender, pues cuanto más se sabe, más lejos se está del Camino (48). La cuestión del conocimiento es probablemente la divisoria mayor entre spinozismo y taoísmo, y merece sin duda un estudio detallado. Aquí sólo realizaré tres breves observaciones:

1) Podemos entender que el *Tao* escapa al conocimiento discursivo porque su verdadero conocimiento es de un orden experiencial que trasciende la dualidad sujeto-objeto. La captación del *Tao* implicaría la indistinción entre el principio y lo principiado⁸. De ser así, esto sería afín al concepto de la ciencia intuitiva spinoziana: el amor intelectual de un hombre a Dios, a fin de cuentas, no se distingue del amor con que Dios se ama a sí mismo.

2) Para Spinoza, el lenguaje pertenece al dominio de la imaginación⁹. El *Tratado de la reforma del intelecto* señala que ciertos nombres negativos (in-finito, in-mortal, etc.) expresan realidades que sólo pueden ser captadas en su carácter positivo por el entendimiento, pero que la imaginación debe representarse negativamente¹⁰. Análogamente, la incognoscibilidad e inefabilidad del *Tao* podrían

⁷ Salvo indicación expresa todas las citas del TTK pertenecen a la traducción directa al castellano de Iñaki Preciado Idoeta (Lao Tsé, *Tao Te Ching*. Los libros del Tao, Trotta, Madrid, 2006). Los números arábigos entre paréntesis indican los capítulos correspondientes.

⁸ Véase la interpretación ofrecida por Loy sobre la operación propia del *Tao* como acción no-dual en la que agente y acto son lo mismo: Loy, D., “*Wei-Wu-Wei: Nondual Action*”, en *Philosophy East and West*, Vol. 35, N° 1, Jan. 1985, pp.73-86.

⁹ Cf. los §§88-89 del *Tratado de la enmienda del entendimiento*, y la Prop. XLIX con su esolío en la segunda parte de la *Ética*.

¹⁰ Spinoza, B., *Tratado de la reforma del entendimiento*, Cactus, Buenos Aires, 2006, p.84.

interpretarse como denominaciones que señalan hacia un conocimiento y un nombre inaccesibles al entendimiento corriente.

3) Aún si sólo es posible alcanzar el *Tao* “permanente” por una vía mística y anónima, debe admitirse la (nuestra) necesidad de adjudicarle *alguna* denominación. Pues de otro modo, ¿por qué alguien decidió *escribir* el TTK? El hecho mismo de su redacción atestigua la posibilidad de cierto “conocimiento” sobre el Camino, aún cuando éste deba vestirse con comillas y excusarse siempre como introductorio y superficial (“su nombre desconozco, lo denominan *Tao*”, 25). Si la experiencia del *Tao* no es transmisible, al menos debe serlo el señalar hacia esa experiencia –así como leer sobre el amor intelectual a Dios es algo distinto a, y no basta para experimentarlo.

Tras esta digresión, vamos entonces al primer momento del *De Deo*: la explicitación de la Naturaleza divina (“lo que Dios es”). En este camino deductivo, cuyo punto de llegada coincide con el de partida, Spinoza establece la prioridad lógica y ontológica de la sustancia respecto a sus afecciones (I), distingue la diversidad relativa de éstas de la diversidad irreducible de los atributos (II-IV), afirma las absolutas autonomía y autosuficiencia de la sustancia (V-VI), establece su existencia necesaria e infinitud (VII-VIII), y finalmente realiza la integración de los infinitos atributos a la sustancia, adquiriendo ésta el *maximum* de ser o realidad (IX-X). ¿Cómo sería este camino en un hipotético “*De Tao*”?

Los puntos de partida y de llegada ciertamente coinciden: todo lo que puede ser dicho del *Tao* no puede provenir sino de él¹¹. Es *lógica y ontológicamente prioritario* respecto a las cosas, así como necesario para su conocimiento. Relacionando las siguientes afirmaciones –y jugando un poco con los estilos– podríamos decir que el *Tao* “es por naturaleza anterior a sus afecciones”:

¹¹ Cf. TTK 21 y 54, en donde el conocimiento de la dinámica del mundo (el *Tao*) es presentado como “autoevidente” mediante la pregunta retórica: “¿Cómo puedo saber que el mundo es así? Por todo esto”, es decir por el mundo mismo. Al respecto comenta Wilhelm que “El nacimiento de todas las cosas a partir del Sentido [el *Tao*] posibilita su comprensión a través de él, o sea: como la existencia posee una lógica inmanente, es posible mediante la lógica” (Lao-Tsé, *Tao Te King*, traducido y comentado por Richard Wilhelm, Sirio, Málaga, 2006, p.229).

Hay una cosa... anterior al Cielo y la Tierra... puede ser tenida por madre del mundo (25)

El mundo tiene un principio que es la Madre del mundo. Quien consigue a la madre conoce a los hijos (52)

Respecto a la *diversidad de los atributos*, el taoísmo no ofrece ningún contrapunto, y hallar coincidencias supondría una sobreinterpretación. Según Macherey, el objetivo de este momento (II-IV) es mostrar cómo la unidad y la diversidad (sustancia y atributos) pueden comprenderse a nivel de la realidad absoluta. Pero en la concepción taoísta lo Absoluto “carece” de atributos; la conciliación entre unidad y diversidad no se da al nivel de lo absoluto sino –como veremos más adelante– entre lo absoluto y lo relativo, es decir entre el *Tao* y los seres limitados.

La *autonomía* y *autosuficiencia* del *Tao*, en cambio, son afirmadas explícitamente:

De nada depende y no sufre mudanza... El hombre tiene a la Tierra por norma, la Tierra al Cielo por norma tiene, del Cielo el *Tao* es la norma, la naturaleza es la norma del *Tao* (25)

Por naturaleza (*zi ran*¹²) no debe entenderse algo exterior al *Tao*, sino la ley natural coincidente con él, de donde resulta que estas líneas también pueden traducirse: el *Tao* es norma de sí mismo¹³. Ejerce su acción eficaz sobre las cosas, pero nada actúa sobre él, menos que menos con visos creadores; imitando la sexta proposición spinoziana diríamos que “no puede ser producido por otra sustancia”. Su *existencia necesaria* parece ser considerada como evidente de suyo, pues jamás es puesta en cuestión y no hallamos en el TTK nada semejante a una “prueba”¹⁴. Sin embargo, recurriendo al razonamiento spinoziano podríamos decir que tanto la existencia necesaria como la *infinitud* del *Tao* pueden concluirse de su carácter

¹² Llamativamente, el término chino *ziran*, que aún hoy significa “naturaleza”, literalmente significa “lo que es así por sí mismo”.

¹³ Y en efecto así han sido traducidas: “El Sentido [*Tao*] se guía por sí mismo” (Wilhelm, *op.cit.*, p.71); “el *Tao* [tiene por norma] a su propia conducta” (Lao Tsé, *Tao Te Ching*, traducción de C. Elorduy, Orbis, Buenos Aires, 1984, p.113).

¹⁴ Véase nuestra nota 11.

autosuficiente. Pues se dice explícitamente que nada puede producirlo ni limitarlo; y el existir necesariamente como infinito pertenece a la naturaleza de lo que no puede ser producido ni limitado más que por sí mismo. El carácter ilimitado del *Tao* es además afirmado abiertamente en el capítulo 25.

Llegados al punto correspondiente a las proposiciones IX-X, que dotan a la sustancia del máximo de ser, realidad absoluta de la que nada puede ser negado, tropezamos no sólo con que el *Tao* es llamado “vacío” (4, 14) y asociado con la nada o no-ser (*wu*), sino con que, además, el no-ser prevalece sobre el ser (*you*):

Los diez mil seres del mundo nacen del ser; el ser nace del no-ser (40)

Sin embargo, tal como con los nombres imaginarios para Spinoza, el motivo de la negatividad encubre aquí una positividad extrema¹⁵. Según el capítulo 1, la vía del ser sólo muestra indicios del *Tao*, mientras que la del no-ser conduce a su esencia. El no-ser taoísta no es pues una carencia absoluta sino aquello que, frente al ser limitado de las cosas, *es* inagotablemente. “La Nada, por lo tanto, no es un término puramente negativo, por cuanto designa el origen de la existencia”¹⁶.

Por razones de espacio sólo esbozamos lo que resta de este momento: los “propios” de Dios (XI-XV). Sugerimos ya la *existencia necesaria* del *Tao* como derivada de su autosuficiencia. La *indivisibilidad* plantea ciertos problemas que no podemos tratar aquí¹⁷. La *unicidad* del *Tao* se caracteriza por aquello que Spinoza dice en una carta a Jelles¹⁸, *i.e.* por ser una unicidad absoluta, no numérica: es

¹⁵ “The term Nonbeing is itself an indication of the poverty of language to express an absolute lying beyond our usual relativities. The Taoist is forced to make use of a superficial negation to convey an underlying positive meaning”. Wawrytko, S., *The undercurrent of feminine philosophy in Eastern and western thought*, University Press of America, Washington, 1981, p.58.

¹⁶ P. Idotea, *op.cit.*, p.71.

¹⁷ El *Tao* es concebido metafóricamente como un leño sin tallar (*pu*), que al producir los seres se divide y pierde su simplicidad primigenia. Una posible conciliación de esta imagen con la unicidad del *Tao* se halla en el desdoblamiento del *Te* del que hablamos más adelante.

¹⁸ Spinoza, B., *Epistolario*, trad. de O. Cohan, D. Tatián y J. Blanco, Colihue,

tan incorrecto hablar de dos “Taos” como de uno, e incluso equipararlo a lo Uno¹⁹. Por último, la *globalidad*: en él están contenidas las cosas (21), es *raíz* y *amparo* de todos los seres (4, 62). El texto de la proposición XV tolera perfectamente la sustitución: todo lo que es, es en el *Tao*, y sin el *Tao* nada puede ser ni concebirse.

El *Te*, Potencia del *Tao*, o “lo que el *Tao* hace, dado lo que (no) es”

El segundo movimiento del *De Deo* despliega la potencia divina desde la doble perspectiva de su acción considerada absolutamente (*Natura naturans*) y de los resultados de dicha acción (*Natura naturata*). En nuestro *De Tao*, el concepto central sería aquí sin dudas el *Te*, traducido generalmente como “Virtud”. El *Te* es la eficacia del *Tao*, su potencia activa y dinámica²⁰, pero también su particularización en los “Diez Mil Seres”, de cada uno de los cuales constituye la naturaleza individual²¹. Así como para Spinoza la Potencia divina, considerada absolutamente o en sus efectos, es siempre la misma, así también es el mismo *Te* el que participa simultáneamente del *Tao* y de las cosas singulares, “puente que no es distinto de las orillas que une”²². *Te* y *Tao* son pues dos aspectos de una única realidad. Sin embargo el *Te* también puede interpretarse como una suerte de demiurgo más o menos independiente del *Tao*, en cuyo caso esencia y potencia del Principio se separarían, debilitando la resonancia spinozista. La base textual permite ambas interpretaciones²³.

Pasamos a la consideración de la *Natura naturans* (XVI-XX). Mientras que la proposición XVI del *De Deo* afirma la acción divina

Buenos Aires, 2007, pp.203-204 (carta 50).

¹⁹ Cf. TTK 39 y 42. Sobre la (no) identificación del *Tao* y lo Uno, cf. P. Idoeta, *op.cit.*, pp.78-83.

²⁰ Cf. P. Idoeta, *op.cit.*, pp.68-70; Jullien, F., *Tratado de la eficacia*, Perfil, Buenos Aires, 1996, pp.106-112.

²¹ Sobre este y otros sentidos del *Te*, cf. Chen, M. E., “The Meaning of Te in the Tao Te Ching: An Examination of the Concept of Nature in Chinese Taoism”, en *Philosophy East and West*, Vol. 23, N° 4, Oct 1973, pp.457-470.

²² P. Idoeta, *op.cit.*, p.69.

²³ Por ejemplo, TTK 10, 28, y 41 sugieren la identificación entre *Tao* y *Te*; TTK 38 y 65 sugieren su separación; TTK 51 puede leerse en ambos sentidos.

como consecuencia necesaria de su naturaleza enteramente positiva, la acción del *Tao* es planteada en los términos opuestos: su nombre es no-acción (*wu-wei*), y es consecuencia necesaria de su total vacuidad:

El Tao es vacío, mas su eficiencia nunca se agota (4)

Como ya dijimos, vacío y no-ser no deben interpretarse literalmente, pues del *Tao* identificado con el no-ser surgen todas las cosas particulares. En éstas, es el vacío lo que permite que cumplan su función (11); por eso del *Tao*, máximamente vacío, se dice la máxima eficiencia: no actúa, pero nada deja sin hacer (37). Tampoco la acción del *wu-wei* es literalmente un no hacer nada, sino que reúne al menos tres características no excluyentes: a) el actuar lo menos posible, b) la afirmación de la espontaneidad, entendida como el seguimiento de leyes necesarias, y c) la negación de la intencionalidad²⁴. Esta acción espontánea conforme a la legalidad natural es propia del *Tao*: “actuar en forma natural” significa “seguir el propio *Te*”, y esto es exactamente lo que el *Tao* hace. La operación del *Tao* (el *Te*) posee así las mismas características que la causalidad divina en las proposiciones XVI-XVIII: es *eficiente* (produce todas las cosas), *por sí* (a partir de su sola naturaleza), *primera* (todo debe remitirse a ella), *libre* (sigue sólo su propia ley) e *inmanente* (no precisa salir de sí mismo para actuar).

La *Natura naturata* (XXI-XXIX), consecuencia de la acción divina, puede considerarse tanto desde el punto de vista de la infinitud, lo que permite captarla globalmente (modos infinitos), como desde el de la finitud, lo que permite abordarla en detalle (modos finitos)²⁵. En el taoísmo podemos encontrar un equivalente aproximado de la *Natura naturata* en el mundo del ser (*you*), del cual se dice que nace del no-ser (*wu*). Ahora bien, si como decíamos el no-ser se identifica con el *Tao* máximamente eficaz, es posible entonces comparar no-ser y ser, respectivamente, con la potencia de Dios y con sus consecuencias, *i.e.* con las naturalezas naturante y naturada. Para el taoísmo, el del ser es el mundo de lo visible y lo limitado, el continuo devenir de los Diez Mil Seres frente al *Tao* ilimitado e inmutable. Los cambios

²⁴ P. Idoeta, *op.cit.*, p.95.

²⁵ Macherey, P., *op.cit.*, p.163.

en el mundo del ser no son sin embargo azarosos, sino que siguen una ley fija y eterna: la de la alternancia de los opuestos, *yang* y *yin*, Cielo y Tierra²⁶ –a lo cual nos sentimos tentados de agregar: movimiento y reposo. Ambos principios provienen del *Tao*:

El no-ser es principio del Cielo y la Tierra; el ser, de los infinitos seres es madre (1)

Las cosas, cuya existencia sigue la ley del Cielo y la Tierra, surgen del ser. Pero tanto el ser como sus leyes provienen del no-ser (el *Tao* como potencia eficiente). Así, a la distinción entre *Natura Naturans* y *Natura Naturata* correspondería, en nuestro hipotético *De Tao*, la distinción entre no-ser y ser; mientras que al desdoblamiento de la *Natura naturata* en los modos infinitos y finitos correspondería el “desdoblamiento” del ser en, por un lado, sus leyes fundamentales (alternancia de *yin* y *yang*) junto con la totalidad del manifestado regida por esas leyes (los Diez Mil Seres); y por otro lado, los mismos Diez mil seres considerados en su singularidad. Hipótesis arriesgada, sin duda, pero que no carece de potencial interpretativo.

El último momento en la lógica del *a Deo* establece la identidad entre la acción divina y sus resultados, mostrando que dicha acción no está sometida a la premeditación de un entendimiento ni al capricho de una voluntad (XXX-XXXII), pues sólo se realiza por su propia necesidad interna (XXXIII-XXXVI). Vimos ya que el accionar del *Tao* es autónomo y naturalmente espontáneo; su condición de brumoso e inefable excluye *a fortiori* cualquier atribución de actividad intelectual –de él no se dice que “conozca” las cosas. La decisión voluntaria, así como toda noción de providencia, le son igualmente extrañas. La gran Virtud no es “virtuosa”, sino *necesaria*: se manifiesta en seguir sólo al *Tao* (21); el carácter omnímodo de las leyes naturales implica que ni siquiera el Cielo y la Tierra pueden ser llamados “benevolentes” (5).

²⁶ La identificación entre las parejas Tierra-Cielo / *yin-yang*, realizada por ejemplo por Wilhelm (*op.cit.* p.147), no se apoya directamente en el texto del TTK sino en el Clásico de los Cambios (*I King*) que le sirve de trasfondo. Las frecuentes menciones en el TTK del Cielo y la Tierra admiten interpretaciones diversas y no necesariamente excluyentes (compárense por ejemplo 1, 5, 6, 7, 23, 25, 32, 39, 67).

Por último, la coincidencia entre la potencia divina y sus resultados, motivo fundamental del *De Deo*, aparece ya en el primer capítulo del TTK:

Estos dos [no-ser y ser] tienen el mismo origen aunque diferentes nombres²⁷ (1)

Tenemos aquí la coincidencia entre el *Tao* “naturante”, identificado con el no-ser, y el *Tao* en su manifestación “naturada”, identificado con el ser. En el primer caso, el *Te* sería el nombre que recibe la potencia absoluta de la vacuidad; en el segundo, la particularización de esa misma potencia en la naturaleza individual de los infinitos seres. Así vemos cerrarse, en la *Ética* y en el TTK, el círculo del orden de las cosas: orden único y eterno en el que Naturaleza y Potencia son las dos caras de una misma moneda.

²⁷ Wilhelm (*op.cit.*, p.47) traduce: “Originalmente, los dos son uno, su única diferencia radica en el nombre”.

Ñu. Breve ensayo sobre el deseo a partir de una experiencia vital

Ariel Pennisi

“Tener amigos. Es el segundo ser. Todo amigo es bueno y sabio para el amigo; entre ellos todo sale bien; tanto valdrán uno cuanto quisieren los demás, y para que quieran, se les ha de ganar la boca por el corazón; no hay hechizo como el buen servicio, y para ganar amistades, el mejor medio es hacerlas; depende lo más y lo mejor que tenemos, de los otros; hase de vivir o con amigos o con enemigos: cada día se ha de diligenciar uno, aunque no para íntimo, para aficionado, que algunos se quedan después para confidentes, pasando por el acierto del delecto”.
(Baltasar Gracián)

1. El momento culinario

Silencioso como el azar que lo acercó a la cocina, no le faltaban sin embargo nombres, es decir, en cierta medida, abstracciones que lo vestían.

El primer contacto con una persona suele ser entre invasivo y policial: “¿Quién sos?”, “¿Qué hacés?”, “¿De dónde venís?” Pero a diferencia de otros, su vestimenta traía las etiquetas puestas: Borda y psicosis, para empezar. Prontuario intratable para una señora de Barrio Norte, condiciones inmejorables para el alma caritativa de un trabajador social. En ambos casos, la etiqueta etiqueta.

La cocina lo recibió sin resquemores, ya que tras las mesadas de un ambiente culinario los nombres pesan menos y las personas, como los alimentos, tienden a mezclarse con mayor facilidad. Sus primeros pasos, fieles a los síntomas que los otros no dejaban de descubrirle –aunque no hacían más que cubrirlo–, fueron distantes, introvertidos. En lugar de avanzar en una u otra dirección parecía caminar hacia adentro. Aunque es cierto que sólo se camina hacia adentro imaginariamente, resultando la introspección un buen escape de las situaciones. En algún punto caminaba hacia fuera; adentro significaba fuera de la situación, desvinculado. Las voces de los otros, buenos conocedores de su sintomatología, percutían su carác-

ter, a esa altura, igualmente buen conocedor y actor de los propios síntomas: ¿Qué mejor para quien se aísla que responder con armonía al rótulo de “aislado”, encontrándose, al menos en ese punto, un poco más cerca? El problema comenzaba a abrirse y sólo así el encierro dejaría de ser tal y el dispositivo hospitalario encontraría en su cuerpo un amanecer inesperado.

Efectos

El primer efecto de la cocina es de distracción. Allí, los dramas vitales se transforman en anécdotas dignas de una comedia cotidiana y, al mismo tiempo, esa suerte de dramaturgia improvisada se entremezcla con movimientos de apariencia espasmódica: cortar unos ingredientes, arrojar los deshechos, limpiar copas, emplatar, pasar por detrás del compañero gritando seco “voy atrás”. Un compendio de monosílabos no impide, sin embargo, el respeto mutuo y, cada tanto, alguna burla noblemente innoble. Pocas veces la camaradería alcanza modos tan directos, afectos y recorridos tan simples como eficaces. El segundo efecto, entonces, es de absorción. La cocina es un animal que succiona, aunque su vientre, mucho más amable que el de una ballena, cuenta con la sola acidez del humor.

Ese mundo alborotado lo recibió en silencio, recibió su silencio, sin pedirle palabra y, en alguna medida, sin aceptar completamente las palabras de los otros que lo atravesaban con gran incomodidad. Esos términos no formaban parte de su voz. Voces sociales, institucionales, voces más o menos hábiles o bien torpes y descuidadas, pero no su voz. Tras el tercer efecto de la cocina, el estímulo emotivo o entusiasmo, algunas palabras comenzaron a conformar un discurso desordenado y vivaz; la cocina se transformó en una caja de resonancia para su voz que ya se mezclaba con las palabras y rechinos propios de los quehaceres culinarios.

Una voz aparece cuando tiene algún sentido decir, pero no menos cuando decir produce a su vez lazo. Ese estómago del monstruo que es la cocina conectaba ahora las bocas de los comensales a quienes estaba destinada la comida, con la boca recientemente parlante de Ñu.

Confianza

Ñu es un buen sobrenombre. En realidad, su interés pasa por el modo de relación que supone con los demás, ya que no deja de apodar a todo el mundo con ese gruñido; más precisamente la frase dice: “¿Qué hacés Ñu?” Recibe, nobleza obliga, la marca de su propio juego nominativo. Algo, nada menos que el nombre, le es devuelto en sus propios términos, ya que ése parece ser el modo que elige para nombrar o establecer el primer contacto con otros, salteándose, justamente, la etapa policial que en tantas ocasiones se infiltra sigilosamente entre las convenciones del saludo.

Así como la compañía terapéutica arrastrada del Borda y su paso por la ONG Arte Sin Techo¹ fueron la condición de su ingreso en la cocina –precisamente de Arte Sin Techo–, el humor, una vez reparada esa suerte de disfonía existencial que lo callaba, fue vehículo de cierta confianza. Confianza no significa tener fe en el otro, tanto como entregarse a cierta fe compartida. Pero tampoco se trata de creer con el otro, a su vez, en otra cosa, en algo. Confiar supone entregarse al acto mismo de creer, allí donde la creencia es apertura. Por ejemplo, la filosofía puede pensarse como una extraña confianza en las cosas, es decir, en la existencia. Cada vez que la filosofía afirma la necesidad de la existencia sin privilegiar un modo de existir por sobre otros dice, con ello, que el modo vale por cuanto es capaz de afirmar su necesidad de ser, antes que su necesidad de ser como es. La filosofía cree en las cosas como sean, no porque son como son –fórmula que se parece a un principio de identidad o a un eslogan publicitario–, sino porque deben ser de algún modo. En ese “deber ser” hay un real irreductible a la forma de ser que insiste en cada fábula viviente. Sin embargo, sólo hay formas de ser, modos de vida... y confianza.

Entonces, si hay una fe propiamente filosófica, se trata de una singular confianza en lo real, “amor a lo real”, dice Rosset. Creencia atea, confianza sin objeto, que se trabaja y al mismo tiempo se ejerce inconscientemente, se da por contagio y, para el caso, no hay nada más contagioso que el humor. Para colmo, un rasgo asomaba bajo la forma de una risa contagiosa. Sí, Ñu tiene una risa contagiosa.

¹ Arte Sin Techo es una asociación civil que trabaja con personas en situación de calle. Allí concurrieron en una ocasión algunos internados que visitan el Borda semanalmente, bajo el régimen de hospital diurno.

2. El momento deleuziano

1. La alegría no tiene que ver con la satisfacción de sí, más bien ligada a cierto regodeo en los pequeños placeres o al placer burgués de estar consigo mismo (asoma la autoayuda, tal vez la versión más pueril de ese regodeo). ¿Cómo podríamos desearle al otro que tras haberse convertido en una “criatura de hospital” se vuelva el mejor burgués posible, esa otra criatura que comparte la misma lógica represiva, excluyente y, más aun, indiferente?

La alegría, dice Deleuze en una entrevista, es conquista, como cuando un pintor alcanza un color y lo hace suyo sin poseerlo, se deja atravesar por su veleidad y, confianza mediante, se compone con él. O como ocurre en el *Ars amandi* de Ovidio, donde toda la alegría amorosa se juega en el cortejo, mucho antes de la satisfacción sexual o el orgasmo tan apreciado por Reich, ligado, según cierta tradición grecolatina, a la simple necesidad fisiológica y convertido por nuestro tiempo en una manía empobrecedora de la sexualidad².

La alegría es siempre alegría de un encuentro, ya que desear no significa querer esto o aquello, sino un compuesto o un movimiento del cual somos parte. Desear no tiene nada que ver con la espontaneidad de una volición, supone formar parte de un deseo, estar ya en la corriente de un deseo. Por eso cuando, en la entrevista, Deleuze es consultado a propósito del deseo, responde que siempre “deseamos un conjunto”, para corregirse rápidamente y sostener que “deseamos *en* un conjunto”.

No es este el relato de la alegría como pasaje milagroso cuyo protagonista, un paria medio loco, de golpe se transforma en un filósofo, ni mucho menos el principio del placer discursivo de un loco medio paria con pretensiones filosóficas. Muchas veces, se relaciona a los creadores con cierto grado de locura, señalando la capacidad excedentaria de quienes piensan, como se dice, más allá. Marguerite Duras, por ejemplo, dice que el acto de escribir resulta inescindible del extravío del autor. Sin embargo, escribe a partir de las relaciones que establece con su casa, con el alcohol, con el pueblito, con los amantes y con otros otros. Se trata de la construcción bastante disci-

² Mario Perinola, en *Il Sex appeal dell'inorganico*, habla directamente de “orgasmomanía”.

plinada de su soledad desde unas relaciones más o menos azarosas y otras aparentemente bien determinadas.

Pero la idea del creador extravagante o del genio loco, no puede sino provenir de una enunciación mediocre, de un parámetro externo a las situaciones de creación o de extravío que el pensador se da para sí. La mediocridad reside en el carácter tranquilizador del enunciado, que excusa a los *no* genios de toda condición creativa. El pensamiento no es razón ni locura, en todo caso, es don. Por su parte, el deseo (como el pensamiento) se parece más a una pintura que a una categoría del saber o un síntoma psiquiátrico. Al fin de cuentas, pensar y desear forman parte de la misma frecuencia. Nunca un pensamiento tiene que ver con una posición satisfecha o con una sensación de insatisfacción, sino con algo que ocurre, que supera y, consecuentemente, fuerza, “fuerza a pensar”, dice Deleuze³. Hay pensamiento cuando hay sacudón, por eso un nuevo concepto parece dar por tierra con todo lo precedente, porque en ese caso preceder no remite a una cronología, significa no contar con las herramientas para afrontar lo que ocurre y su inesperado.

2. Hugo o Hugus, como lo llama Ñu, o Huguito, como gustan empequeñecerlo a veces los ‘responsables’, siente una especial admiración por el cosmos, es decir, esa excesiva multiplicidad, tan inmensa que desborda cualquier admiración posible. Pero además, lleva siempre en su mano izquierda una cábala que le permite sostenerse en tierra. A veces se trata de un trocito de plástico o un recorte de cartón. Entre esas coordenadas, inventadas como cualquier otro modo de orientación, los medicamentos medianamente mal administrados, los paseos callejeros, el techo provisorio, las conversaciones en Arte Sin Techo y un permanente culto al saludo. Es capaz de saludar conscientemente más de una vez a la misma persona y argumentar en favor del gesto si el caso lo requiere. Es verdad que más de uno le ha preguntado cómo no se cansa de estrechar la mano. Aunque también es cierto que nadie le ha preguntado cómo están sus asuntos, por dónde va su deseo; nadie lo ha saludado realmente.

Por otra parte, el deseo no opera sobre un campo ya dado, consciente o inconsciente. El deseo establece el propio campo de acción

³ Si en Heidegger el pensamiento es don (lo que da a pensar), en Deleuze pensar supone una violencia y no hay instancia pre-ontológica...

a partir de unas conexiones, de unas afecciones más o menos nuevas. De modo que la producción de enunciados en un proceso deseante no tiene como origen al sujeto, al *cogito*, sino que se constituye en medio de un itinerario en construcción, siempre a partir de un colectivo. El deseo no es una idea clara dirigida a un objeto conocido, sino un proceso de creación, una verdadera experimentación de sí que incorpora al azar como variable. Por eso repetimos incansablemente la fórmula de Spinoza: “no sabemos lo que puede un cuerpo”. En primer lugar sabemos que un cuerpo puede lo que puede —es tan perfecto como puede serlo en virtud de su potencia—, pero, por otra parte, la cara no conocida dice del movimiento, de las posibilidades de encuentros y desencuentros que resultan determinantes para cualquier recorrido vital.

¿Por qué exceptuar a algunos de tan grata herramienta, de tan bello lente? Preguntarle a alguien por lo que puede obliga preguntarse a sí mismo “qué puedo con el otro”, principio de formación de un nuevo campo de deseo que incluye y conjunta, interrumpiendo la exterioridad del juicio.

Estigmatizar a alguien no es otra cosa que reducirlo a su impotencia, someterlo a una lógica determinada del poder. A veces, los diagnósticos, que con buenas intenciones intentan proteger, terminan por entristecer al no permitir que la potencia libere una posibilidad, que el deseo establezca su propia pista de despliegue, que las afinidades actúen en favor de un conjunto tan inesperado como conveniente.

En ese sentido, la reinserción social y laboral, guardan un elemento inevitablemente moral o exterior a la situación de aquel que supuestamente la necesita. La reinserción se sustenta en una idea de lo que resulta deseable para el individuo en general. Y eso deseable no es otra cosa que la certeza del ser social que trabaja, ser de necesidad. Certeza a su vez cronológica que indica, primero la satisfacción como garante de la existencia, y luego el deseo como una suerte de complemento exótico (¡vaya si el mercado ha tomado nota de ello!). Pero la tristeza no consiste en la ausencia de certezas y de previsibilidad, sino en la dificultad de medirse con la propia potencia, con ese “no saber” lo que puede un cuerpo. Entonces, ¿qué nos haría pensar en la reinserción como salida? No se trata de confinar al otro a la triste certidumbre de la moral de época, sino de habilitar al-

guna vía para experimentar la singular incertidumbre que mantiene al deseo abierto como proceso. Habilitar, a diferencia de capacitar, significa generar las condiciones de una habilidad existencial, una sensibilidad vital que permita encontrar las alianzas convenientes al cuerpo deseoso, es decir, potenciar.

Por ejemplo, “ser mejor persona” es la meta más pueril que podría alguna vez ocuparnos. Imaginemos entonces cuan lastimoso resultaría intentar volver mejores personas a los demás... Un enunciado ético bajo la forma de un dictado: “actúa como puedas, siempre y cuando, en algún punto, no sepas lo que puedes”. Claro que no saber lo que se puede no significa ignorar la potencia, sino investigarla en la intensidad misma de una experiencia. Si la ética es un arte de vivir, ese arte es experimentación.

3. *Exemplum*

Un día, de golpe, en medio de la rutina de una tarea grupal de limpieza en Arte Sin Techo, Ñu tomó por asalto la cocina. Solitario, allí dedicado al brillo minucioso de los instrumentos y los distintos rincones, mientras que el resto continuaba la labor encomendada, más o menos desordenadamente, aunque mucho menos obsesivamente que el del apodo redirigido. Bastaron unas horas para que las mañas psicologistas se hicieran oír. “Se aísla”, decían; “Otra vez el síntoma”, sonaban sabiondos los murmullos. ¿Pero qué pretendían? ¿Preferían acaso que su ayudado se uniera al rebaño como un autómatas? A veces la interpretación es ya sobreinterpretación y en consecuencia aplasta al deseo. En esa ocasión se confundió “proceso colectivo” con práctica de rebaño. La fuga entendida como un arrebato autista no hacía más que revelar el autismo de la interpretación.

La cocina se había transformado en un mundo posible, en un mundo por venir. Y no se trata de la cocina como vedette terapéutica, sino de los encuentros que tuvieron lugar en ese espacio afectivo. De hecho, no hay mejor terapia que conectarse con lo que ocurre, pudiendo determinar en parte las condiciones de ese ocurrir. Una bacha, un alimento, unos compañeros, unas técnicas, saberes-sabores, ironías, deslizamientos corporales, una amistad incipiente con el co-

cinero... Toda una constelación puesta a funcionar al son del deseo. ¿Cómo no volverse allí un obsesivo? ¿Cómo no cuidar ese espacio sagrado que alimenta el espíritu más que cualquier necesidad satisfecha?

Bachero, aguatero, corta-zucchini, toma-sol⁴, “¿así-vinimos-hoy?”, generoso, chantún, sonrisa aguda, dentadura dislocada, pudor, cola de caballo, gorra asistencialista (“compromiso K”), distraído, fumador, padre, hermano, amigo, ayudado, ayudante, externado del Borda en determinado momento, internado en una cocina por tiempo indeterminado. Todo eso, con respeto, sin reducir, para empezar, sólo para empezar.

A veces, el clamor de un enunciado puede (o dice) todo lo que alguien puede. El enunciado se produjo, fue producido: “Quiero estudiar cocina”. Fácil de confundir con la mejoría que podría esperarse de alguien en la escala ascendente de su recuperación... Sin embargo, se trata, antes que nada, de un enunciado alegre—incluso más allá de la cocina— es decir, una frase proferida en virtud de una potencia, la perseverancia en una disposición que ya es deseo.

Otro enunciado acompañó, con o sin frase, la jugada: “Quiero enseñarte cocina”. La confusión, a la orden del día, lee el gesto bajo el sesgo de la compasión y traduce traidoramente: “Quiero cubrir tu carencia”. Pero nuevamente, el punto de vista del deseo permite ensanchar la mirada: intervenir es ser intervenido hasta el punto de indistinción. “Querer” no inicia nada, “querer” es acompañar, es un término más de una ética.

4. Recuento

1. Conocerse a sí mismo y a otro supone un esfuerzo sublime, una particular sensibilidad que, entre la acción y la pasión, se deja humedecer por esa brisa irreconocible que recorre los cuerpos, los mueve y los conmueve. Ninguna pesquiza terapéutica podría contar-nos qué ocurre entre los cuerpos; sólo la suma alegría como punto

⁴ Acusación socarrona dirigida a quien se aparta solo con su vaso de cerveza sin convidar al resto.

de vista interior a las situaciones presenta un acceso, algo así como un conocimiento ético.

En buena medida, los dispositivos conocidos, tanto médicos como asistenciales, niegan de entrada la posibilidad de un acceso a lo real y desde la resignación construyen la conjura de eso que hay de pensante en las situaciones. Los “ayudados” son víctimas que en lugar de trato reciben tratamientos; todo lo que puedan encarnar singularmente recibe una lectura tan exhaustiva como desencarnada y, finalmente, desvitalizadora.

2. ¿De qué recorrido habrían de dar cuenta, entonces, los momentos, tratados y retratados en estas líneas? ¿Una crónica terapéutica, un informe profesional? ¿Se trata acaso de la relación forzada entre una situación y ciertos conceptos filosóficos, o incluso de una intromisión teórica? ¿Describen estas líneas el fragmento impreciso de una biografía, la épica de una rehabilitación? Todas las versiones encontrarían su justificación en alguna zona del texto; sin embargo, la sensación final no es finalista, no es sensación de final. Más bien, parece tratarse de la apertura de una relación, de la puesta en funcionamiento del deseo, en definitiva, del baluarte afectivo que hace posible los lazos, la amistad. Sí, eso es, retrato de una amistad.

Spinoza, ¿místico o ateo? : la construcción de un problema

José Ezcurdia (U. de Guanajuato, México)

Spinoza sin lugar a dudas es un autor objeto de las más diversas polémicas en relación a la determinación de la orientación de su pensamiento: escuelas hegelianas, marxistas o nietzscheanas, por ejemplo, se disputan la herencia filosófica de Spinoza, con el fin de otorgar un ascendente intelectual a sus propias perspectivas teóricas. Del materialismo al vitalismo, del ateísmo a la mística, la doctrina de Spinoza se constituye como manantial que alimenta diversas reflexiones que no pocas veces resultan por completo asimétricas. En el presente texto nos proponemos poner sobre la mesa una serie de parejas de textos de Spinoza, con el fin de mostrar cómo en la misma es posible ver un campo problemático que a nuestro decir se constituye como una vía de acceso a su dinámica interna. Así, nuestro fin es dotar de contenido a la pregunta “Spinoza, ¿místico o ateo?”, pregunta que por su ulterior enriquecimiento bien puede resolverse como una guía para moverse en el complejo horizonte de la comprensión de la propia doctrina spinoziana.

Spinoza nos dice en la *Ética*:

Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas. Todas las cosas que son, son en Dios y deben concebirse por Dios; por tanto, Dios es causa de las cosas que son en Él [...] Además, fuera de Dios, no puede darse ninguna sustancia, esto es, ninguna cosa fuera de Dios, que sea en sí [...] Dios es, pues, causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas. (*Ética*, I, XVIII y dem.).

Para Spinoza Dios es causa inmanente de la Naturaleza, es decir, es una causa que al dar lugar a su efecto se encuentra no parcial, sino totalmente presente en el mismo. En ese sentido, el Dios de Spinoza es la Naturaleza, ya sea entendida como una serie de modos sujetos a leyes, o como la vida misma de los modos de los atributos pensante y extenso. Spinoza de esta forma plantea un panteísmo, en la que la determinación de Dios o la sustancia como una Naturaleza que es vida o que es ley natural, conduce directamente a un ateísmo radical.

Nociones como trascendencia o persona por ejemplo, asociadas a un Dios propio de un discurso religioso o místico, se ven canceladas de raíz por la noción de causa inmanente. La inmanencia, al suponer una identificación de Dios con la Naturaleza, desmantela la propia concepción Dios trascendente por la que la Naturaleza misma, y con ella el hombre, ven escamoteada toda suficiencia ontológica al verse concebidos como creación, partícipe o emanación: el ateísmo spinoziano es fundamental para otorgar a la ontología y a la antropología una dignidad propia, al ser liberadas de toda servidumbre ya sea de la teología o de la propia metafísica de la trascendencia¹.

¹ Cfr., Deleuze, *Spinoza y la filosofía de la expresión*, p. 171, donde este autor señala los nexos históricos de la expresión y la inmanencia, en función de la determinación de su forma y relación en el pensamiento de Spinoza. Al respecto señala: “La idea de expresión rinde cuenta de la verdadera actividad del partícipe, y de la posibilidad de la participación. Es en la idea de expresión, que el nuevo principio de la inmanencia se afirma. La expresión aparece como la unidad de lo múltiple [...] Dios se expresa él mismo en el mundo; el mundo es la expresión, la explicación de un Dios[...] que es el ser o del Uno que es”. Deleuze sitúa la noción de *explicatio* en el pensamiento de Spinoza en la línea de un concepto de emanación neoplatónica que ha evolucionado hacia la inmanencia. Dios como causa, aparece no parcial, sino totalmente en su efecto. El efecto no resulta, así, como una degradación de la causa, sino como la expresión en la que se constituye como tal. Spinoza, al adoptar la noción de inmanencia, al mismo tiempo que se adhiere a la tradición neoplatónica, la renueva y le otorga una nueva orientación. Cfr., *Op. cit.* P. 15: “En cuanto a la emanación, es cierto que de ella, al igual que de la participación, se hallarán trazas en Spinoza. Precisamente la teoría de la expresión y de la explicación, tanto en el Renacimiento como en la Edad Media, se formó en autores fuertemente inspirados por el neoplatonismo. Queda que [Spinoza] tuvo por meta y por efecto transformar profundamente ese neoplatonismo, de abrirle vías totalmente nuevas, alejadas de la emanación, incluso si ambos temas coexistían [...] Es la idea de expresión la que puede mostrar cómo el neoplatonismo evolucionó hasta cambiar de naturaleza, en particular cómo la causa emanativa tendió más y más a convertirse en causa inmanente”.

Asimismo en este punto es interesante consultar el *Diccionario filosófico* de Bayle en el que se realiza una crítica detallada al sistema spinoziano. En esta crítica se destacan su monismo, su panteísmo materialista y, en general, todos los elementos que conducen a una negación de la doctrina religiosa tradicional y, con esta negación, al ateísmo.

De igual manera, es pertinente revisar el texto *Spinoza, Nietzsche, Kant*. En este texto Deleuze destaca cómo el inmanentismo y panteísmo de Spinoza conducen a un ateísmo. Dicho ateísmo se expresa tanto en la doctrina ontológica como

Ahora bien, a la par de la determinación de Dios o la sustancia como causa inmanente, Spinoza nos dice que éste se conoce a sí mismo en su Entendimiento Infinito. Para Spinoza Dios o la sustancia, no obstante se identifica con la Naturaleza, hace de ésta el espejo en el que se conoce a sí mismo. El Dios de Spinoza no sólo es vida o ley natural, sino también conocimiento de sí en el que al reconocerse como siendo su propia causa, se endereza como amor de sí. El Dios de Spinoza se conoce en la Naturaleza y al conocerse, se ama a sí mismo, justo en su Entendimiento Infinito, haciendo eco a una tradición neoplatónica que se inscribe, como veremos más adelante, en un planteamiento de corte religioso.

Spinoza subraya en la *Ética*:

[...] esto parecen haberlo visto, como a través de una niebla, algunos hebreos, y son los que sientan que Dios, el entendimiento de Dios y la cosa por él entendida son uno y lo mismo. (*E*, II, Prop. VII, Esc).

Asimismo subraya:

Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito. Dios es absolutamente infinito, esto es, la naturaleza de Dios goza de una perfección infinita, y ello acompañada por la idea de sí mismo, esto es, por la idea de su propia causa, y eso es lo que en el Corolario de la Prop. 32 de esta parte hemos dicho que es el amor intelectual. (*E*, V, Prop. XXXV y Dem.).

Spinoza, a la vez que funda una doctrina inmanentista en la que Dios se identifica con la Naturaleza, ve en este un Dios-amor que se conoce a sí mismo en su Entendimiento Infinito: ¿La concepción spinoziana conduce inexorablemente al ateísmo o la propia noción neoplatónica de un Dios que se ama a sí mismo la enfila justo en una perspectiva religiosa en la que el amor aparece como vínculo del hombre a Dios? ¿El Dios de Spinoza se caracteriza fundamental-

en los aspectos ético y epistemológicos de su sistema, dado que otorga una autonomía al sujeto, frente a un Dios personal y consciente, que se ha desustancializado y ha desaparecido como fuente valor y de verdad, y se determina únicamente como pura actividad.

mente como un Dios vida o ley natural ciego con el que el hombre no puede establecer ningún vínculo efectivo, o como un Dios que es conciencia y amor y con el cual el hombre mismo puede establecer una relación personal?

Veamos algunos pasajes en relación a la forma del hombre que bien pueden enriquecer la formulación de estas preguntas.

Spinoza, al hacer de Dios causa inmanente, lo identifica con la Naturaleza. En ese sentido el hombre, en tanto Naturaleza, obtiene para sí una densidad ontológica que se traduce en una suficiencia epistemológica y ética. El hombre, al aparecer justo como ámbito expresivo y constitutivo de la sustancia, retiene para sí una preeminencia ontológica que lo hace horizonte de la emergencia tanto de la verdad, como del valor moral. Para Spinoza no sólo el ser, sino también la verdad y el bien, se conciben desde una inmanencia que planta cara a todo planteamiento religioso en el que estas formas son radicalmente diferentes del hombre mismo.

Spinoza nos dice en la ética en *La reforma*:

Esto es lo mismo que dijeron los antiguos, al afirmar que la verdadera ciencia procede de la causa al efecto, bien que nunca llegaron a concebir, que yo sepa, el alma con un agente que observa ciertas leyes al modo de un autómatas espiritual; por eso y desde un principio, en cuanto nos ha sido posible, adquirimos un conocimiento de nuestro intelecto y de una norma tal de la verdadera idea que nos dé la seguridad de no confundirla con falsas o ficticias. (*La reforma del entendimiento*, p. 74).

En ese mismo texto apunta:

En el escolio de la prop. XI de esta parte se ha explicado lo que es la idea de la idea; pero ha de notarse que la proposición anterior es bastante manifiesta por sí, pues nadie que tenga una idea verdadera ignora que la idea verdadera implica la suma certidumbre: en efecto, tener una idea verdadera no significa nada más que conocer una cosa perfectamente o sea, lo mejor posible; ni nadie, por cierto, puede dudar de esta cosa a no ser que crea que la idea es algo mudo, como una pintura sobre una tabla y no un modo de pensar, a saber, el entender mismo, y, pregunto, ¿quién puede saber que entiende una cosa a no ser que entienda

antes la cosa?, esto es, ¿quién puede saber que está cierto de una cosa a no ser que antes esté cierto de la cosa? Además, ¿qué puede ser más claro y más cierto como norma de la verdad, que la idea verdadera? Sin duda, así como la luz se manifiesta a sí misma y manifiesta las tinieblas, así la verdad es norma de sí, y de lo falso. (*Ética*, II, Prop. XLIII, y Esc).

Para Spinoza el hombre, al tener a Dios o la sustancia como causa inmanente, cobra una autonomía epistemológica por la que se constituye como registro suficiente de la determinación de la verdad: la verdad para Spinoza no se enmarca en la tradicional definición de la adecuación de la mente a la cosa, sino en la concepción de un sujeto que al aparecer como modo del atributo pensante, despliega las leyes de la naturaleza que son su principio y se constituye como *autómata espiritual*. El sujeto, al valerse del cartesiano método de la claridad y la distinción, da lugar a una verdad autoevidente que no se determina como tal por la aprehensión de una esencia trascendente, sino que expresa el poder cognoscitivo del sujeto mismo en el que la sustancia misma se expresa y afirma. La noción de inmanencia spinoziana da lugar a una teoría genética de la verdad que radica en una antropología en la que el sujeto goza de una total autonomía epistemológica, y no depende de la aprehensión como decimos de ninguna forma trascendente que asegure la estructura misma del proceso de conocimiento.

Planteamientos análogos a los recién referidos podemos apuntar en relación a la determinación del valor moral. Spinoza nos dice en la *Ética*:

Consta, pues, por todo esto, que no nos esforzamos por nada, ni lo queremos, apeteceamos ni deseamos, porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apeteceamos y deseamos. (*Ética*, III, Prop. IX, Esc.).

Para Spinoza el valor no existe en sí mismo en un plano trascendente, sino que depende de un sujeto que encuentra en su deseo el motor para satisfacer su forma en tanto una tendencia a permanecer en el ser. Para nuestro autor las cosas no valen porque participen de un supuesto bien que exista en sí mismo, sino porque vienen a

satisfacer la esencia del sujeto en tanto expresión de una sustancia que se constituye como causa inmanente: la noción de inmanencia, en este sentido, aparece como fundamento de una teoría genética como decimos no sólo de la noción de verdad, sino del valor moral. Para Spinoza las cosas son buenas porque se desean y no se desean porque son buenas: nuestro autor lleva adelante una inversión de la relación deseo-valor como resorte de una crítica a una metafísica de la trascendencia que es soporte de la heteronomía moral. Spinoza de este modo restituye al sujeto una capacidad de autodeterminación, que le había sido escamoteada justo por hipotecar la formación de su carácter a la obtención de un bien, situado precisamente en la esfera de la trascendencia.

La noción spinoziana de virtud en este sentido aparece como culminación de la crítica a la noción de trascendencia y sus implicaciones en el plano de la ética. La virtud para Spinoza es la afirmación de la propia esencia en tanto potencia. La virtud es el desarrollo de la propia sustancia como causa inmanente que en el propio sujeto encuentra el dominio de su realización. Spinoza nos dice al respecto:

Por virtud y por potencia entiendo lo mismo, esto es, la virtud, en cuanto se refiere al hombre, es la esencia misma o naturaleza del hombre, en cuanto tiene la potestad de hacer ciertas cosas que pueden entenderse por las solas leyes de su naturaleza. (*Ética*, IV, Def. VII).

La noción spinoziana de virtud cancela toda determinación del bien como una forma que se sitúa en un plano trascendente por el cual el sujeto, en aras de su posesión, tenga que llevar adelante su autonegación. La virtud para Spinoza sólo cobra sentido en el marco de la conservación y el incremento de la propia potencia. De ningún modo impone la negación del propio sujeto en vista de la posesión de un bien que revista una forma inhumana. La libertad de esta forma señala Spinoza, es justo una vida que se vive desde una radical autonomía moral. Ésta no se constituye como una preparación para la muerte, como si ésta fuese el fin que justificase a la vida misma.

Spinoza nos dice en la *Ética*:

El hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte,

y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida.

El hombre libre, esto es, el que vive según el solo dictamen de la razón, no es guiado por el miedo a la muerte, sino que desea el bien directamente, esto es, desea obrar, vivir, conservar su ser, teniendo por fundamento el buscar la propia utilidad, y, por tanto, en nada piensa menos que en la muerte, sino que su sabiduría es una meditación de la vida. (*Ética*, IV, Prop. LXVII).

Para Spinoza el argumento de la trascendencia no puede menos que convertirse en el resorte de una moral heterónoma por la cual el sujeto se ve imposibilitado de practicar la virtud en tanto afirmación de la propia potencia. La negación que reclama una concepción de la virtud como preparación para la muerte es para Spinoza el caldo de cultivo de una serie de pasiones tristes e ideas inadecuadas –miedo, humildad, resignación, pecado, caída, redención, etc.– que desmiembran la esencia del sujeto como afirmación, haciéndolo rehén de un discurso religioso que es sostén ideológico de una casta social determinada. El discurso religioso es para Spinoza el instrumental simbólico de una tiranía, que se sostiene precisamente por el concurso del hombre que ha hecho suya una moral heterónoma, re-negando de su propio principio inmanente. Para Spinoza la religión es el fundamento de la esclavitud de los hombres, en la medida que supone una separación entre éstos y la propia sustancia como causa inmanente que en el hombre mismo encuentra la satisfacción de su forma como potencia y afirmación.

Spinoza señala en el *Tratado Teológico Político*:

Pero si el gran secreto del régimen monárquico y su principal interés consisten en engañar a los hombres, disfrazando bajo el hermoso nombre de religión el temor que necesitan para mantenerlos en la servidumbre, de tal modo que creen luchar por su salvación cuando pugnan por su esclavitud, y que lo más glorioso le parezca ser el dar la sangre y la vida por servir el orgullo de un tirano. (*Tratado teológico-político*, Pref., 8, 9, 10).

Spinoza establece una teoría genética de la verdad y el valor moral que se resuelve en una crítica a la religión, en tanto fundamento de una sociedad jerárquica que se sostiene a partir de una moral

heterónoma que tiene como pilar la noción de un Dios trascendente. Para Spinoza, la religión es el sedante por el cual el sujeto cancela su propio principio vital –Dios o la sustancia– en aras del sostenimiento de una monarquía eclesiástica que es el fundamento de su propia negación. Dios trascendente, religión y esclavitud, se engarzan en la doctrina spinoziana en tanto eslabones de una cadena que mantiene al sujeto en un laberinto indescifrable que se apoya en ideas inadecuadas y valores falsos: el discurso religioso es desde la perspectiva de Spinoza la garantía de un hombre que le da la espalda a su libertad, para alimentar un orden político social que paradójicamente actúa como marco en el que encuentra el menoscabo de su propia forma.

Ahora bien, llegados a este punto, podemos emparejar a estas reflexiones otras que bien pueden llevarnos a comprender la filosofía de Spinoza desde la óptica de la mística.

Spinoza nos dice en las primeras páginas de *La reforma*:

Por eso me parecía que el origen de todos los males derivaba de poner la felicidad o la desdicha en las cualidades de los objetos a los que adherimos nuestra inclinación [...] Pero todos estos males son la consecuencia de poner el amor en cosas perecederas, como las que antes hemos nombrado. Por el contrario, el amor a lo infinito y a lo eterno nutre el alma con una alegría constante y sin mezcla de tristeza: nosotros hemos de buscar, con todas nuestras fuerzas, este bien que es el único digno de ser buscado. (*La reforma del entendimiento*, p. 30).

Asimismo subraya:

De donde se sigue que aquél [hombre] es necesariamente el más perfecto y más completamente participa de la suprema beatitud; que quiere sobre todas las cosas el conocimiento intelectual del ser más perfecto, a saber, Dios, y en él se complace prefiriéndolo todo. Tal es nuestro bien supremo, tal el fondo de nuestra felicidad: el conocimiento y el amor de Dios. (*Tratado Teológico-Político*, IV, 13).

Para Spinoza la cabal afirmación del hombre encuentra su satisfacción en la posesión de un bien verdadero, que se concibe como

una esencia eterna e inmutable: a la par de la noción de inmanencia, Spinoza recupera lo que resulta un planteamiento que se inscribe en una órbita religiosa. El conocimiento y el amor de Dios, se constituyen como la senda por la que el hombre puede alcanzar la suprema felicidad y la beatitud. Para Spinoza el vínculo del hombre con un Dios que se ama y se conoce a sí mismo, es el fundamento de la plenificación del hombre mismo. Lo verdadero y lo bueno en tanto formas de un Dios que trasciende al hombre, son notas de una metafísica en la que éste encuentra en Dios el horizonte para llevar adelante la cabal promoción de su forma. El *amor Dei intellectualis*, en este sentido, se constituye como corazón justo del vínculo del hombre a Dios, por el que el hombre mismo encuentra su salvación. El tercer género de conocimiento o el amor intelectual a Dios es así el resorte de una salvación entendida como la participación inmediata del hombre en el amor que Dios se tiene a sí mismo en su Entendimiento infinito: el amor del hombre a Dios, de este modo, aparece como amor de Dios a los hombres, pues el hombre forma parte del amor que Dios tiene de sí².

Spinoza señala en *Ética*:

² Cfr., Gebhardt, Carl, *Spinoza*, Ed. Losada, p. 31, en relación a los ascendentes doctrinales del Dios spinoziano: “León Hebreo, del platonismo renovado por el Renacimiento, extrae una concepción del mundo basada en el amor como fuerza cósmica. Spinoza orientó su teoría de los valores en la de León Hebreo; la combinación del concepto de una razón universal con la teoría de las ideas de Platón, sobre la que se funda la teoría del conocimiento de León Hebreo, la desarrolla Spinoza en su teoría de la razón infinita y de las esencias [...] Finalmente, Spinoza toma, en concepto y fórmula, la teoría del León Hebreo de la fusión del amor de Dios y el conocimiento de Dios en el amor intelectual del espíritu a Dios. Si Maimónides le ofrece a Spinoza el primer esquema de la teoría escolástica del ser, León Hebreo le proporciona el mito de un mundo dinámico adecuado al nuevo sentido de la vida de su época”.

Asimismo, al respecto cfr. Zac, Sylvain, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, p. 191: “Cuando los hombres siguen el itinerario que Spinoza indica, ellos se salvan, porque ellos viven en y por el entendimiento infinito de Dios. Se produce entonces una unión de conciencias, un acuerdo de entendimientos en el entendimiento infinito de Dios, que hace pensar en eso que los teólogos cristianos llaman la comunión de los santos”.

Por esto entendemos claramente en qué consiste nuestra salvación y beatitud: en un constante y eterno amor a Dios, o sea, en el amor de Dios a los hombres. (*Ética*, V, Prop. XXXVI, Esc.).

La neoplatónica noción de *amor Dei intellectualis* conduce desde nuestro punto de vista a la doctrina Spinoziana a una tensión interior que hace de la misma un campo problemático. ¿Cómo conciliar los planteamientos metafísico, epistemológicos y éticos asociados a la noción de inmanencia, con una serie de planteamientos de orden neoplatónico en los que un Dios que se ama y se conoce a sí mismo, se constituye como principio de la salvación del hombre? ¿Un Dios que se ama y se conoce a sí mismo en su Entendimiento Infinito, y que le proporciona al hombre la beatitud a través del amor intelectual a Dios, es compatible con una noción de inmanencia que le otorga al hombre mismo una radical autonomía ontológica, epistemológica y ética? ¿Inmanencia y neoplatonismo se disputan la preeminencia respecto a la determinación de la orientación fundamental de la doctrina spinoziana?

La cuestión que formulamos se complica en la medida que Spinoza, en ciertos pasajes de su obra, identifica al Entendimiento Infinito de Dios, con el Cristo de los Evangelios, como si la noción de inmanencia asimilara a la propia Encarnación cristiana. Así, el neoplatónico vínculo del hombre a Dios, se desdobra como un amor de Dios a los hombres que encuentra su cumplimiento en el amor del hombre por el hombre: al eros neoplatónico, Spinoza suma la caridad cristiana. El vínculo del hombre a Dios, culmina en la construcción del reino de Dios en la Tierra. El individuo superior spinoziano, aquel que se forma por la correspondencia del hombre con el hombre que afirma su forma desde una autonomía moral encontrando ambos en su propia correspondencia el dominio para enriquecer y potenciar su conato, se prolonga en la concepción en una sociedad justa, en la que la justicia misma es expresión de la caridad.

Spinoza nutre sus reflexiones metafísicas con un cristianismo que a nuestros ojos le otorga a su doctrina un carácter problemático. Apunta en el *Tratado Teológico-Político*:

Tiempo es de pasar al segundo punto, a saber: que Dios no exige a los hombres por medio de los profetas, otro conocimiento de sí mismos, que el de su divina justicia y de su caridad, es de-

cir, de aquellos de sus atributos que los hombres pueden imitar arreglando su vida según una cierta ley. Jeremías enseña esta doctrina en términos formales. Así, en el Cap. XX, vers. 15 y 16, hablando del rey Josías, se expresa así: “*En verdad tu padre ha bebido y comido, ha sido justo y juicioso y entonces ha prosperado; ha dado su derecho al pobre y al indigente y entonces ha prosperado, porque esto es conocerme verdaderamente, ha dicho Jehová*”. Y las palabras que se hallan en el Cap. IX, vers. 24, no son menos claras: “*Que cada uno se glorie solamente de conocerme porque yo, Jehová, establezco la caridad, el buen juicio y la justicia sobre la Tierra*”. (TTP, XIII, 170-171).

En su *Correspondencia* señala:

Pero no podrá negar de ningún modo, a menos que con la razón también haya perdido la memoria, que en cualquier Iglesia se encuentran muchos hombres honestísimos que veneran a Dios con justicia y caridad [...] Y puesto que por esto conocemos (para hablar con el apóstol Juan, Epíst. 1, cap. 4, vers.13) que permanecemos en Dios y que Dios permanece en nosotros, se sigue que todo aquello que distingue a la Iglesia Romana de las otras es completamente superfluo y, por consiguiente, establecido por mera superstición. En efecto, como he dicho con Juan, la caridad y la justicia son el único y ciertísimo signo de la verdadera fe católica y el fruto del verdadero Espíritu Santo, y donde quiera que estas se encuentran, allí está realmente Cristo y dondequiera que faltan, falta Cristo. Porque sólo por el Espíritu de Cristo podemos ser conducidos al amor de la justicia y la caridad. (*Ep*, Carta LXXVI).

Spinoza ve en Cristo una figura que determina el vínculo del hombre a Dios como una realización de Dios en el hombre. Justicia y caridad, así, se constituyen como ámbito de realización del amor intelectual a Dios. El planteamiento religioso en Spinoza aparece vertebrado no sólo a partir de una vía negativa que implicase una separación del hombre del orden de lo finito y lo perecedero, sino también en una vía afirmativa en la que la construcción de una sociedad justa da efectiva promoción tanto al hombre como a Dios mismo³.

³ Cfr, Bergson *Pensamientos Metafísicos*, ‘La intuición filosófica’, 1351, 124: “Y es

¿Cómo traban Spinoza en su doctrina la noción inmanentista y sus planteamientos neoplatónico-cristianos? ¿De qué manera se hilvanan en la doctrina de nuestro autor los propios planteamientos inmanentistas, con aquellos asociados a una tradición neoplatónica cristiana en la que la relación del hombre y un Dios trascendente es fundamental?

¿Spinoza debe ser leído exclusivamente en clave inmanentista? ¿Entonces qué sentido tienen en su doctrina los planteamientos místico-religiosos del amor del hombre a Dios como amor del hombre por el hombre? ¿En qué sentido la noción de inmanencia modifica estos planteamientos? ¿De qué forma la noción de inmanencia se ve redefinida éstos? ¿Spinoza es un autor que podamos denominar místico? ¿Spinoza acuña una mística atea?

Más aún, podemos preguntar: ¿Cuál es el sentido de la crítica spinoziana a la religión y a los estamentos clericales, si coloca un planteamiento místico-religioso en la médula de su pensamiento? ¿La noción de inmanencia acaso viene a relanzar el propio planteamiento religioso, justo desde el marco de una autonomía epistemológica y moral sin la cual no tiene sentido, y que había sido botín de los estamentos clericales? ¿Inmanencia y mística se engendran recíprocamente en la doctrina de nuestro autor, abriendo la puerta a una praxis política fundada en el amor? ¿O más bien Spinoza enmascara esta praxis en los marcos generales del discurso religioso, de modo que pueda filtrarse en la conciencia del hombre, sin ser advertida por la censura y la impostura del clero? ¿Qué operación política realiza Spinoza al encabalar inmanencia y mística en su doctrina?

Evidentemente nuestra intención en este texto no es dar solución a estas preguntas. Nuestra intención es, aún de manera limitada, lle-

que, detrás de la pesada masa de conceptos tomados al cartesianismo y al aristotelismo, la teoría de Spinoza se nos aparece como una intuición, intuición que ninguna fórmula, por simple que sea, resultará lo bastante simple para expresarla. Digamos, para contentarnos con una aproximación, que es el sentimiento de una coincidencia entre el acto por el que nuestro espíritu conoce perfectamente la verdad y la operación por la que Dios la engendra, la idea de que la ‘conversión’ de los alejandrinos, cuando se hace completa, no forma sino una unidad con su ‘procesión’, y que cuando el hombre, salido de la divinidad, llega a entrar a ella, no percibe más que un movimiento único allí donde había visto primero los dos movimientos inversos de ida y de retorno, encargándose aquí la experiencia moral de resolver una contradicción lógica, y de hacer, por una brusca supresión del tiempo, que el retorno sea una ida.”

var adelante su formulación. Quizá con su enriquecimiento mismo podamos abrir una vía interpretativa para hacer inteligibles algunos de los contenidos de la doctrina spinoziana. Ante una filosofía como la de Spinoza de extraordinaria profundidad, consideramos que la formulación de algunas preguntas como las asentadas, se constituye como recurso adecuado para llevar adelante un primer acercamiento a la misma e iniciar el dilatado y complejo proceso de su comprensión.

El Padre, el hijo y el padre

A partir de la lectura spinozista del mito de Abraham

Axel Cherniavsky (UBA-Conicet)

Tras el diluvio, la repoblación de la Tierra y la muerte de Noé, comienza la historia de Abraham, a la que se dedica la segunda parte del *Génesis*. Abraham es desterrado en Egipto y como recompensa se le promete una descendencia tan grande como todas las estrellas. A pesar de ser divina, la promesa tarda tanto en realizarse que Abraham duda varias veces de ella. Sólo se convence a sus cien años de edad, cuando Sara le da como hijo a Isaac. Estas circunstancias son, en parte, las que hacen tan absurda, tan ultrajante la solicitud ulterior: ofrecerlo en sacrificio en uno de los montes del país de Moria.

Abraham toma la leña para el holocausto, la carga sobre Isaac, toma en mano el fuego, el cuchillo, y parten juntos hacia el monte. Isaac, al darse cuenta que falta el cordero, interroga a su padre, quien responde: “Dios proveerá el cordero hijo mío”¹. Llegados al lugar señalado, Abraham construye el altar, ata a Isaac, lo pone sobre el ara, encima de la leña, alarga la mano y toma el cuchillo para inmolar a su hijo —el relato, en este punto, se vuelve extremadamente rápido.

Entonces, lo llama un ángel. Desde el Cielo le dice “no alargues tu mano, no le hagas nada, ya sé que eres temeroso de Dios, pues no me has negado a tu hijo”². Abraham levanta los ojos, ve un carnero trabado en un zarzal por los cuernos, y lo sacrifica en holocausto en lugar de su hijo.

La filosofía ha interpretado el mito de muy diversas formas que, en gran medida, podemos clasificar en lo que serían tres intenciones o actitudes: justificar a Abraham, condenarlo y comprenderlo³.

La justificación de Abraham adoptó dos formas: una se realizó a partir de la omnisapientia y el poder infinito de Dios; la otra, sosteniendo que Dios nunca iba a llegar, realmente, a exigirle el sacrificio

¹ *Génesis*, 22, 8.

² *Génesis*, 22, 12.

³ Ver el capítulo “El Dios de Abraham”, en Cabrera, I., *El lado oscuro de Dios*, Paidós, México, 1998, pp. 29-83.

a Abraham. La primera es la de San Agustín en *La ciudad de Dios*⁴ y la de Santo Tomás en la *Summa Theologica*⁵. Dios es dueño de todo lo que vive; con lo cual *todo*, es decir, también Abraham, es un instrumento de él; siempre hay que obedecerlo, aun en los casos en los que aparentemente contradice los preceptos que él mismo impuso. Las tesis en común de estas dos defensas son que justifican la actitud divina aun si Abraham hubiese matado a Issac y que subordinan la moral humana a la divina.

La segunda forma que adopta la justificación es la de Abelardo en su *Ética*⁶ y la de ciertos textos de la exegética judía como el *Libro de los jubileos*⁷, un texto apócrifo palestino del siglo II a.C. o un tratado del *Talmud*⁸. En estos casos, la rectitud concierne a las intenciones. La intención de Abraham era obedecer, no asesinar; y la de Dios, probar la fe. Así, ambos quedan salvados. El supuesto común de las dos defensas es la necesidad de que el acto no se cometa; y la absolución de Dios, en ambos casos, es *a posteriori* y no *a priori*, como en la forma anterior.

La condena de Dios corresponde a la lectura de la Ilustración, de Kant en particular, en *La religión dentro de los límites de la mera razón*⁹ y *El conflicto de las facultades*¹⁰. El problema es el siguiente: ¿puede un Dios exigir la injusticia? ¿Debe un hombre cometerla en nombre de Dios? Y Kant repudia el episodio mediante tres tesis principales: no es lícito obedecer a un Dios que transgrede la ley moral; no puede alcanzarse certeza sobre las revelaciones y menos cuando contradicen el deber; los sacrificios son prácticas moralmente arbitrarias que no conducen a Dios sino a la superstición.

Más allá de la valoración positiva o negativa, encontramos una tercera actitud —decíamos—, la comprensión. Es la de Kierkegaard y Hegel, aunque obedezca ésta a lógicas muy distintas. En *Temor*

⁴ San Agustín, *La ciudad de Dios*, Libro I, 21-26.

⁵ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, 2-2, q. 64, a. 6 y 2-2, q. 104, a. 4.

⁶ Abelardo, *Ética*, Aguilar, Madrid, 1975, pp. 135-136.

⁷ *Libro de los Jubileos*, 17:15-16.

⁸ Cohen, A., *Le Talmud (exposé synthétique du Talmud)*, trad. J. Marty, Payot, París, 1970, p. 101.

⁹ Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1981, pp. 165 y 170.

¹⁰ Kant, *El conflicto de las facultades*, Losada, Buenos Aires, 1963, pp. 83 y 86.

y *temblor*, Abraham no es un hombre de moral, sino de fe¹¹. Por un lado, su actitud no es universalizable, y por otro, no espera beneficio alguno de su sacrificio. En el *De Abrahamo*, Filón ya había observado esto¹². Cuando elogia la serenidad de Abraham, dice que no es hija del temor, ni de la naturalidad con la que se miran las costumbres, ni del deseo de conseguir beneficio alguno. Por eso Kierkegaard distingue a Abraham de Agamenón, que sacrifica a Ifigenia para aplacar la furia divina y conseguir la protección de su gente. A Abraham no lo mueve el temor, pues nada podría ser peor que perder a Isaac. La serenidad de Abraham, la decisión de su brazo, para Kierkegaard simbolizan una total confianza en lo absurdo. Así se deja atrás el plano de lo universal, de la ética, y con un gesto que moralmente carece de sentido, se accede a la esfera de la fe. De hecho, esto es lo más agudo de la lectura de Kierkegaard: es la moral y no la alegría la verdadera tentación. En el *Talmud* encontramos algo similar cuando se dice que es el deber aquello con lo que Satán tienta a Abraham¹³.

Si bien en la interpretación de Hegel encontramos algunos signos de rechazo —en la caracterización de Abraham como un tirano¹⁴, en la violencia y la severidad con la que se desprende de todo¹⁵—, en la medida que el judaísmo constituye el momento necesario para el tránsito de la espiritualidad griega a la cristiana, el episodio es objeto de un tratamiento indiferente a la valoración. A diferencia de la armonía con la naturaleza propia de los griegos, Abraham abandona su tierra, sus parientes, sus dioses, y está listo a sacrificar a su hijo por una divinidad que es la expresión de la totalidad absoluta y universal. Se trata de un desgarramiento, de una separación necesaria, si queremos concebir, por oposición a todo lo particular, lo relativo, lo heterogéneo, justamente la totalidad absoluta y universal. Se trata de una negación necesaria para que después el ideal se vea realizado concretamente en la síntesis entre lo finito y lo infinito operada por el cristianismo.

¹¹ Kierkegaard, *Temor y temblor*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 15 y 23.

¹² Filón de Alejandría, *De Abrahamo*, Ed. du Cerf, París, 1966, pp. 162-164.

¹³ Cohen, A., *op. cit.*, p. 101.

¹⁴ Hegel, *Escritos de juventud*, “Esbozos para el «Espíritu del cristianismo»”, México, FCE, 1980, p. 229.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 224 y 226.

También Levinas comprende a Abraham, pero ya no como condición de posibilidad de la síntesis entre lo total y lo particular, entre lo infinito y lo finito, sino como búsqueda de un infinito opuesto a la totalidad. El destierro de Abraham, en efecto, es comprendido como una aventura hacia lo desconocido, como una evasión, como una entrega a lo radicalmente otro. Se distingue de Ulises, pero porque el griego es la imagen del que vuelve a lo mismo, es decir a la homogénea totalidad¹⁶.

¿Cuál es el lugar de Spinoza en esta tradición? No es seguro que sea un lugar, sino más bien un momento, porque en algún sentido es quien nos hace pasar de esta clasificación topográfica a una comprensión cronológica de la interpretación del mito.

A Spinoza no le preocupa tanto el mito en sí, la absurdidad del gesto abrahámico, sino que lo considera como caso de la revelación, respecto de la cual le interesa establecer su veracidad. A la hora de establecer el método, Spinoza afirma que las causas y medios no pueden sino ser extraídos de la Escritura. “Que yo sepa, dice, no hay Profetas actualmente”¹⁷. Y en este punto, cree pertinente observar que los judíos nunca hacen mención a las causas intermedias: “si, por ejemplo, ganan algo de plata en un mercado, dicen que esa plata se las trajo Dios”¹⁸.

Realizadas las aclaraciones metodológicas pertinentes, Spinoza presenta su tesis: lo que Dios revela a los profetas, lo hace o bien por medio de palabras, o bien por medio de figuras, o bien por ambas cosas a la vez. Y se trata o bien de palabras y figuras realmente percibidas, es decir, de algo exterior a la imaginación del profeta que ve o entiende, o bien de signos imaginarios, estando la imaginación del profeta bien predispuesta, incluso durante la vigilia –veremos que esta aclaración es de suma relevancia para nosotros–, a tener la clara impresión de que oía palabras o veía algo¹⁹. ¿Por qué Spinoza sostiene esta tesis? ¿De qué le sirve haber detectado esto en la Escritura? Es que si tal es el caso, lo que requiere el profeta, no es un pensamiento o un alma más perfecta, sino sólo una imaginación

¹⁶ Levinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, “La trace de l'Autre”, Vrin, París, 2001, p. 267.

¹⁷ Spinoza, *Tratado teológico-político*, I.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

más viva. Lo ilustra con el ejemplo de Salomón que, siendo mucho más sabio que todos los hombres, no poseyó el don profético, e, inversamente, con hombres incultos, sin formación alguna, “e incluso mujercillas”²⁰, como Agar, la esclava de Abraham, que sí lo poseyeron. Sabemos a donde conduce el argumento; es, de algún modo, el germen de la Ilustración, pues lo que afirmará Spinoza unas páginas más adelante es que la sola imaginación no implica, por su propia naturaleza, la certidumbre. De hecho, es por eso que los profetas necesitan signos para estar seguros de lo que vieron o escucharon. Y en lo relativo al signo de Abraham, lo interesante es que Spinoza niega con determinación que Abraham haya visto al ángel en sueños²¹. ¿Por qué lo hace? Porque está trabajando contra Maimónides, que interpreta la Biblia alegóricamente, para hacerla concordar con la filosofía aristotélica. A juicio de Spinoza, esto es doblemente perjudicial: en tanto filósofo, porque no le permite pensar con libertad; en tanto exégeta, porque lo condena a forzar el sentido del texto, a “torturar la Escritura”²². Es una inquietud verdaderamente original si pensamos que Hobbes, algunos años atrás, sólo se interesa en la obediencia de Abraham, signo de que el verdadero reino de Dios empieza con él, y no con Adán²³. De este modo, desde el punto de vista metodológico, con una interpretación que no es alegórica, sino histórica y crítica, Spinoza habilita una serie de lecturas que, a partir del s. XIX, se refieren al valor literario del mito. Spinoza y Kant marcarían los límites de un período necesario, por decirlo de algún modo, para sustraerse a la valoración de la figura de Abraham. Por otro lado, y ahora desde el punto de vista de los contenidos, esta duda acerca de la revelación constituye de algún modo el anuncio de dos lecturas del s. XX que, al interrogar cuál es la responsabilidad de Abraham, confieren al mito una dimensión ético-política.

Tras recordar el relato bíblico, Sartre razona que cada cual puede preguntarse: ¿es en verdad un ángel y soy yo en verdad Abraham?²⁴. La respuesta existencialista es que nunca tendré signos exteriores

²⁰ *Ibid.*, II.

²¹ *Ibid.*, I.

²² *Ibid.*

²³ Hobbes, *De cive*, XVI, I.

²⁴ Sartre, J.P., *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, París, 1996, p. 35.

suficientes como para estar seguro. Por eso la elección, decida ser Abraham o no, mejor dicho, decida o no decida ser Abraham, siempre recae sobre mí. Pues en aun en el caso en el que elija evadir la responsabilidad, seré yo el que la está evadiendo. No es que todos *debamos* ser Abraham; es que todos *de hecho* lo somos puesto que, queramos o no, somos responsables de nuestras elecciones. Como dice Deleuze, la verdadera elección no es la elección de esto o aquello, sino la elección de la elección. Agamenón sacrifica a Ifigenia por deber, eligiendo no elegir; Abraham va a sacrificar a su hijo sólo por elección, por elección de la elección: “entonces su hijo le es devuelto”²⁵.

Persiguiendo el mismo objetivo, a saber, identificar el origen del mal, Derrida se va a dar un concepto de responsabilidad no opuesto, pero de algún modo adyacente. Ante la duda, ya no se trata de asegurarnos que somos Abraham, ni de asegurarnos lo contrario –lo que en el marco existencialista equivaldría a asumir o eludir la responsabilidad–, sino de interpretar esa seguridad como el signo del pueblo elegido. Y es cada vez que un pueblo, semita o antisemita, se autoproclama como el elegido que comienza a peligrar el respeto por la alteridad, es decir, la responsabilidad por el otro. Spinoza no sólo anticipa esto al interrogar la veracidad de la revelación, sino porque, inmediatamente después, se avoca a demostrar que si Dios le habla a los hebreos como al pueblo elegido, como al pueblo del que está más cerca, como al único que proscribió leyes, etc., es porque debe expresarse de un modo que estos, ignorantes de lo que es la verdadera beatitud, puedan comprenderlo²⁶. Los hebreos no superaron a otros pueblos en ciencia ni piedad, sino por la prosperidad de sus negocios y por la suerte para enfrentar peligros. “En cuanto al entendimiento, consta (...) que tuvieron pensamientos sumamente vulgares sobre Dios y la naturaleza; en este sentido, no fueron, pues, elegidos por Dios más que los otros. Ni tampoco en cuanto a la virtud y la vida verdadera; puesto que en esto también fueron iguales a los demás pueblos”²⁷.

Lo que llama poderosamente la atención de la apropiación filológica del mito es que nunca se repare en, finalmente, aquel cuya

²⁵ Deleuze, G., *Cinéma I. L'image-mouvement*, Minuit, París, 1983, p. 164.

²⁶ Spinoza, *Tratado teológico-político*, III.

²⁷ *Ibid.*

vida está en juego: Isaac. El pobre Isaac llega a estar atado sobre el ara, encima de la leña, ve a su padre levantar el brazo cuchillo en mano, y es el mito de Abraham, y no de Isaac.

En realidad, hay una serie de textos que sí lo consideran y que nos obligan a precisar nuestra interpretación. Son los *Targumes*, traducciones arameas del Pentateuco que circulaban en siglo I a.C. para popularizar las escrituras. En el que se conoce por el nombre de *PseudoJuan*, antes del sacrificio, Isaac e Ismael se disputan quién es el más digno de heredar a Abraham. Ismael sostiene su candidatura en el hecho de que, a diferencia de Isaac, que fue circuncidado recién nacido, él la aceptó voluntariamente a los trece años. Isaac replica: “si el Santo, bendito sea, me pidiera todos mis miembros, yo no se los negaría”²⁸. En el que se conoce como *Neofiti*, se describe lo que pasa por la conciencia de Isaac en el momento de la inmolación: “« Padre mío, átame bien para que no me debata por la angustia de mi espíritu, de tal manera que tú encuentres obstáculos en tu ofrenda y yo me precipite en la fosa de la perdición. » Los ojos de Abraham estaban fijos en los de Isaac, y los de Isaac fijos en los ángeles del cielo. Isaac los veía pero Abraham no los veía.”²⁹ Finalmente, en otro texto intertestamentario, las *Antigüedades bíblicas*, se presenta a Isaac, no resignado, sino honrado: “Mientras caminaba [Abraham] dijo a su hijo: « Mira hijo, te voy a ofrecer en holocausto, te voy a entregar en manos del que me hizo don de ti. » A lo que el hijo respondió: « (...) ¿Qué pasaría si yo no hubiera nacido para ser ofrecido en sacrificio al que me hizo? Mi dicha será superior a la de todos los hombres... »”³⁰.

Sin embargo, todos estos textos son, en principio, ajenos a la tradición filosófica —y es esto lo que está en juego, entre otras cosas, la tradición filosófica—, y, por otra parte, todos ellos son más una re-escritura del mito que una interpretación, es decir, otro mito. Ahora bien, en nuestra búsqueda de otro mito en el mito, lo más relevante no es esto, sino lo que bien afirma Isabel Cabrera: “Isaac no obedece a su padre, obedece a Dios. (...) Este cambio es muy importante. En

²⁸ *Targum du Pentateuque*, tomo I, R. le Deaut (comp. y trad.), Ed. du Cerf, París, 1978, p. 215.

²⁹ *Ibid.*, p. 219.

³⁰ Díaz Macho, A. (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, tomo I, Cristiandad, Madrid, 1983, pp. 267-268.

el texto original Isaac era un niño que obedecía a su padre, quizá resignado y temeroso; no tenía acceso a la voz de Dios, a lo sumo tenía confianza en su anciano padre, que quizá sabía lo que hacía.”³¹ Recordemos el *targum* de *PseudoJuan*: los ojos de Abraham estaban fijos en los de Isaac, y los de Isaac fijos en los ángeles del cielo. En otras palabras, cuando la relación en cuestión no es la de Abraham con Dios, es la de Isaac con Dios, pero siempre la de la creatura con el creador, nunca la del padre con su hijo. Ésta es la celda vacía de la que nos queremos ocupar: no de Isaac, sino del hijo.

Se dirá que es mucho más terrible perder a un hijo que la propia vida. Sin duda. Pero porque siempre seguimos pensando desde la óptica del padre. No es qué es lo más grave lo que está en discusión aquí, sino la perspectiva desde la cual se ha sedimentado la interpretación del mito. No puede ser la del hijo, el hijo puro, para quien perder la vida es un riesgo real, y perder un hijo, una imposibilidad. El caso es similar al del episodio de Ugolino: “más que el dolor, pudo el ayuno”, escribe Dante³². ¿El ayuno de quién? Sin duda no el de Gaddo ni Uguccone, cuyo destino habría sido el canibalismo de su padre.

Si nos concentramos en la figura de Isaac, las coordenadas interpretativas se ven totalmente modificadas.

La justificación ya no atañe al filicidio, sino al suicidio, y no por mandato divino, sino por mandato paterno. Y a la autoridad paternal ya no cabe adjudicarle ni omnisciencia ni la intención de probar la fe. En este sentido, cabe preguntarse qué debía probarle Isaac a Abraham.

La condena deberá partir del problema siguiente: ¿puede un padre exigir la injusticia? ¿Debe un hijo cometerla en nombre de su padre? Que no se pueda alcanzar certeza sobre las revelaciones es irrelevante para Isaac, cuya certeza es propiamente sensible. Su condena debe asentarse en un deber cuya fuente es terrenal, y su transgresión no concierne ya a Dios, sino al padre.

La comprensión, por su parte, ¿puede apoyarse en la fe? Desde el momento en que la entrega es a un padre y no a un Dios, ¿lo absurdo no cede su lugar a lo arbitrario? Abraham, para Isaac, no puede ocupar el lugar del infinito, ni como universal, ni como alteridad radical.

³¹ Cabrera, I., *op. cit.*, p. 50.

³² *Divina comedia*, “Infierno”, 33, 75.

Un Isaac existencialista, ni bien Abraham le contesta “Dios proveerá el cordero, hijo mío”, debería revertir el filicidio en un parricidio. Y ni siquiera a la manera de Edipo, que estaba ciego antes de arrancarse los ojos, sino más bien a la manera de Júpiter, empuñando su existencia —este es nuestro punto: hay mitos sobre hijos.

Simétricamente, Derrida debería ver el signo de un pueblo que no se sabe el elegido en la duda de Isaac, “¿dónde está el cordero?”, y no en las vacilaciones de Abraham.

Así, detrás del mito visible que la tradición ha considerado, se esconde un mito distinto que pasa como de contrabando. Ya no concierne la autoridad divina, sino la autoridad paterna. Su protagonista es un hijo y no un padre. Se objetará que Abraham es el hijo de Dios. Pero entonces el protagonista es un nieto, y el desafío de su padre no interpela a la fe, sino a la obediencia. Una obediencia mucho más terrible que la que, con agudeza, detecta Hobbes, pues es una obediencia que no presenta signo alguno de resistencia, como la hesitación de Abraham, y que pasa tan inadvertida como el verdadero mito, el mito de Isaac. Se hará notar, luego, que Isaac, en el texto original, era tan sólo un niño y que sólo los targumes lo presentan como un adulto. Pero en el *Génesis*, tras contar que Isaac e Ismael jugaban juntos, y antes de pasar al relato del sacrificio, se afirma que Ismael se hizo mayor³³. Uno podría creer que en el capítulo siguiente, el tiempo del relato retrocede, pero no parece ser el caso porque éste comienza diciendo “después de estas cosas...”³⁴ Así, como lo muestran las representaciones de Caravaggio o Rembrandt, en donde Isaac es de la altura de su padre, parece éste un hijo mayor.

Horacio Quiroga ha escrito un cuento que bien puede leerse como una variación de la historia del *Génesis*. “Es un poderoso día de verano...” El aire enrarecido como en un horno, vibra con el calor. “Ten cuidado”, le dice el padre al hijo, “vuelve a la hora de almorzar”. Éste parte hacia el monte, en la provincia de Misiones, no en el país de Moria; de caza, y no en sacrificio; por palomas, tucanes y garzas, en vez de carneros; con una Saint-Étienne calibre 18, en vez de un cuchillo. “No es fácil, (...) para un padre viudo, sin otra fe ni esperanza que la vida de su hijo, escribe Quiroga, educarlo como

³³ *Génesis*, 21, 20.

³⁴ *Génesis*, 22, 1.

lo ha hecho él”. “Para conseguirlo ha debido resistir no sólo a su corazón, sino a sus tormentos morales; porque ese padre, de estómago y vista débiles, sufre desde hace un tiempo de alucinaciones”, tal es el nombre, en nuestras tristes mitologías, para la revelación. A las 12 el chico no ha vuelto. El padre levanta los ojos sobre el monte, no ve nada, e intenta volver a su tarea. Pasa el tiempo, el hijo no vuelve. El padre entonces sale a buscarlo, con “la seguridad de que cada paso que da en adelante lo lleva, fatal e inexorablemente, al cadáver de su hijo”. Sofoca los gritos, “¡Chiquito! -se le escapa de pronto. Y si la voz de un hombre de carácter es capaz de llorar, tapémonos de misericordia los oídos ante la angustia que clama en aquella voz.” Entonces bruscamente lo ve desembocar de un pique lateral. Exhausto, el padre se deja caer sentado, rodeando con los brazos las piernas de su hijo. La criatura, que comprende el dolor de su padre, le acaricia la cabeza. “El hombre vuelve a casa con su hijo, sobre cuyos hombros, casi del alto de los suyos, lleva pasado su feliz brazo de padre. Regresa empapado de sudor, y aunque quebrantado de cuerpo y alma, sonrío de felicidad.” En este punto, Quiroga traza una línea de puntos de margen a margen en la página, y más abajo escribe: “Sonríe de alucinada felicidad... Pues ese padre va solo. A nadie ha encontrado, y su brazo se apoya en el vacío. Porque tras él, al pie de un poste y con las piernas en alto, enredadas en el alambre de púa, su hijo bienamado yace al sol, muerto desde las diez de la mañana.”

¿Habría alucinado Abraham cuando vio al ángel? ¿Fue efectivamente el carnero lo que sacrificó en lugar de su hijo? Estas son las preguntas que interesan a Spinoza. Recordemos la fórmula de Hyppolite Taine que, en su comentario a la *Ética*, Guéroutl utiliza para expresar que, desde un punto de vista exclusivamente psicológico, no existe diferencia entre la percepción y la alucinación: “la percepción es una alucinación verdadera”³⁵. ¿Cómo responde Quiroga a estas preguntas? Deleuze decía que Abraham lo da todo y lo recupera todo. En efecto, recupera a su hijo. Pero lo que da Isaac, ¿se puede recuperar? Recupera su vida biológica, pero no esa vida que sólo se gana por una lucha a vida o muerte. En este sentido, Isaac murió en el monte del país de Moria, tal como el protagonista del cuento de Quiroga, que lleva por título *El hijo*.

³⁵ Guéroutl, M., *Spinoza II. De l'âme*, Aubier, París, 1968, p. 202.

S-crypta

Marcelo Schuster (UNAM, México)

Integérrimo amigo: [...] A veces me quejo de mi suerte, que interpone entre nosotros un espacio que nos separa tanto al uno del otro. [...] Pero aunque nuestros cuerpos están tan separados entre sí, usted está sin embargo frecuentemente presente en mi espíritu, en particular cuando me dedico a sus escritos y los tengo en mis manos. Mas como no todo resulta en ellos bastante claro para nosotros, en nuestro Colegio (y por esto hemos vuelto a reunirnos) y para que no crea que me he olvidado de usted, he decidido escribirle esta carta...

...hemos vuelto a reunirnos...Entretanto, estando usted ausente...

Simón de Vries ¹

No sabemos más que reunirnos en nombre de un ausente. A quien nos *ad-scribimos* para enviarle, bajo declaración oficial –mancomunada–, el ejercicio vacante de la dirigencia. A quien le rogamos nos mantenga unidos en su *acefalía*.

Exigimos de Él un *desprendimiento*, nos reunimos entonces por la urgencia de una *fractura* suya.

Pero ello provoca más que un descalabro, quedándonos envueltos al cuerpo –absorbidos en su *corpus*, entre sus letras– perdemos la cabeza, hasta la laceramos, la descarriamos, haciéndonos cómplices, *co-autores* de su cuarteada, o menos responsables, menos hacedores, artífices atónitos de una cabeza que ordena su privación y nos contrata cual sustitutos, sin siquiera absolvernos de un ejercicio falto de mando, marra el mando por una fracción.

Les preguntaría entonces: ¿cómo evitar que la *anarché* de la que surge nuestra reunión no nos lance contra el desgarramiento que la fracciona?, ¿cómo mantendríamos todavía la cabeza y el cuerpo reunidos, a pesar de la fractura?

[Porque sólo su fracción, su dispersión, su perdición, nos aparean: su falta, tal que se convierte en nuestro cumplido, al menos nos refrenda su nombre, nos convida su préstamo. Y sin embargo, nos apareamos con una parte suya –con eso que más que parte, es una

¹ *Epistolario*, Carta VIII, Raíces, Buenos Aires, 1988, p. 35-36.

colección, un *corpus scriptorum*—, recordándonos, en todo caso, la contrición a la fractura indesligable, el *cumplimiento fracturado*, y a falta de admitir la rotura, una remisión infinita —hasta fantasma!— al símbolo del cuerpo-cortado, que ya no se preocupa por la ausencia de dirección, sino por la *disipación de todo conducto como de toda partición, el sin-fondo que obnubila la [última de las] parte[s]*.

¿Qué decir, en cambio, si nos apareáramos al *corpus*, esta vez olvidando su venida desgarrante, compactándonos inmediatamente en su *sustancia inerte y pasiva*? Se provocaría, seguramente, una constipación tan maciza que hasta, sin distinción, nos mezclaría.

De ambos lados la reunión se ve amenazada por la imposibilidad de evitar pararnos en la fractura: ya sea por una remisión evaporante (sin-fondo) o por una concentración indiferente (una con-tención omnimoda). Absolvernos de la fractura, al final, *nos absuelve de reunirnos*, o aun más bruscamente supedita la reunión a gastarse por los extremos, ya sea que se disipe o se compacte, combatiendo la acefalia por mor de un doble fantasma (también sin-cabeza, y hasta vaciado de *corpus*) que sofrena la fractura por un quiebre, un golpe mayor, mayúsculo.

[Ello supone que tendría que haber un *detrás* de la fractura, aun cuando ahí nos disolveríamos, y también *adelante* la cosa indivisa que nos concentraría indistintos].

Pero, en verdad, nos reunimos *absolviéndolo a Usted, exceptuándolo de matricularse*, ¿cómo nos ayudaría, entonces, a demostrar que no sólo nos *adscribimos en su ausencia, sino que por el mérito de faltar le comunicamos —y escribimos— una congratulación de mando?*

“...me alegro de que mis modestas lucubraciones sean útiles a usted y a nuestros amigos. Pues así aunque estén lejos, ausente, hablo con ustedes.” B. d. S. (Respuesta a la precedente)².

Hay que buscar el modo —más bien, el ingenio, la proeza, casi el prodigio— de *transliterar al corpus* la incógnita de una dirección inasequible, previendo por un doble envío, la subordinación tácita a las *scripturae*, nosotros invocándole una *litera*, Él confabulándose hasta el punto de repetir el ensamble, esclavo de sus sentencias. *A*

² *Ibid*, Carta IX, p. 38.

la distancia, la carta –el sello, la firma, el nombre del remitente, la gradación en primera persona– envía una señal, un filamento, una filiación, un testigo de quien –entretanto– estará ausente.

¿Cómo se habla a lo lejos, desde lejos, mediando lo remoto? La lejanía también tiene sus señas, tales que inciden en nuestra reunión –evidencian que la orden viene de lejos– y nos contacta con Él más bien por sus efectos, hasta por un golpe de efecto, por algún truco.

La lejanía se presta a toda clase de trucos, la señal fácilmente simula su envío. La carta que recibimos seguramente no es de Él, pues quizás de lo remoto nadie escriba, pero la carta viene fechada, firmada, destinada, dedicada, saludada, como invitándonos a reanudar el encuentro acéfalo, a seguir reuniéndonos ante la invocación del que está (*entretanto*) ausente.

Dicho de otra manera, la señal epistolar no podría evitar su doble cara, si el anverso amarra, si lía a los destinatarios *aun sin saber de su emisario*, el reverso oculta, zanja la comunicación sin vallarla ni obturarla, esparciendo en cambio una serie de efectos técnico-nominales, obligados a probar que el acéfalo se comunica, o bien que utiliza nuestros medios conocidos para tamaña misión.

Se trata de un juego de dos piezas: a efectos de comunicarse, la acefalía contrata las técnicas más sofisticadas de turno. Pero, dichas técnicas, en verdad, *refuerzan su recurso a la distancia*, sin comunicarse más que por una treta: de ahora en adelante, no habrá más que confiar en su mecanismo, le tocará a una maniobra suya conectarnos con el ausente, o más precisamente, conectarnos por efecto de la ausencia.

De esta manera, la técnica misma produce el efecto de distancia y promueve las señas que no obstante comunican. *Invocar al ausente por el que estamos reunidos será indisociable de una técnica que nos comunica de manifiesto esa distancia*: en la escritura epistolar, el envío *suplirá* al ausente, pero más que un envío de doble factura, será una respuesta o una propuesta de “mantener la distancia”, un refuerzo que redundará en la técnica si la carta llega al remitente vacía de contenido –o si porta lo incontenible, la ilegibilidad, quizás.

Pero, guardar distancia también puede convertirse en un alegato que, confiando en el buen orden de la letra, se deja camuflar por sus *señas particulares*, apodo, sello, firma, escudo, caligrafía. [O aun en las señas particulares de la impresión, también las máquinas de reproducir escrituras cuentan con la distinción de sus señas].

A pesar de la distancia, el envío nos traería un resto *legible* del ausente. Y sin embargo, ¿cómo confiar en que viene de Él?, ¿acaso la técnica no se inclinaría por enviarnos alguna clase de simulacro, provenga de la máquina, o hasta de un copista (anacrónico y trasnochado)?, ¿no estaría la escritura prestada a una suerte apócrifa?

En realidad, las señas particulares toman relevancia si la escritura —por envío— las manipula para así obtener su fin maquinal y justificar sus medios (legibles): la escritura particularizará al ausente, dotándolo de todos los elementos que le otorguen carácter de correspondal y sirviéndole como *apelación ficticia*. Es un acuerdo tácito con el nombre del grupo, con nuestra apelación, nuestro apelativo, una *contraseña* que nos resguarda. Desde que nos adscribimos a Él —o que nos unimos sin Él, aunque por su causa—, *llamarle —llamarnos por Él— lo obliga a estar al habla, a escribirnos, a corresponderse nos*.

Y si está ausente (que Él dice o le obligan a decir), que la escritura, en su lugar, nos surta con el empleo de señas (y de encajes). Pero también con las contraseñas que sólo conocería el grupo reunido y de las que se serviría para reanudar periódicamente el encuentro acéfalo.

Ahora, ¿para qué anclarnos en las señas epistolares, confiándole a la escritura la recepción del ausente —la trama de nuestra logia— cuando contamos con técnicas más sofisticadas de envío, con transportes y transposiciones —teledirecciones, ciberconexiones— tan prematuramente prodigiosos que hasta llegarían a ponernos *en persona* ante Él —muerto, vencido, apagado, mudo, cegado, manco, postizo, esquelético, *he allí nuestro prófugo*?

Por una parte, la tecnología —y me refiero a la interconexión cibernética que programa los enlaces audiovisuales en simultáneo como una prueba fehaciente de la comunicación con lo ausente— tiende a abandonar o a absorber la seña, ingeniándose las para adelantarse a su trémulo apócrifo, para (re)producir por ella misma la *instantaneidad de una anatomía, que, en verdad, se disecciona por la manipulación móvil de unas imágenes y unas voces*.

Pero, para diseccionarse “en vivo y en directo”, el ausente está compelido a codificarse, tiene que ordenarse a la red *urdirse como retículo*, pero además tiene que animar su condición de urdido, adoptar y adecuar unos movimientos (musculares, habituales, nerviosos,

estimulantes) por medio de un programa telefónico-telemático. En última instancia, la técnica asiento tan virtual como el del ausente que más que invocamos, enredamos, abordamos en red, debe compensar su maridaje a la distancia por un efecto –ilusorio, y aun creíble– de comunicación simultánea, de reticulación instantánea.

Y en su afán por autenticar la prueba, por evidenciar que nada se le escapa a la red, ni siquiera los ausentes que se prometen virtuales, al final tergiversa el recurso a la distancia –el efecto de ciframiento que se enviaba por unas señas–, y antes que mantener distancia, su dispositivo maquínico-virtual se jacta de contener a los cuerpos o aun de portar –y hasta de engendrar– *los códigos por los que se los reproduce*.

[Llegados a este punto, el problema de la ausencia pareciera más tener que ver con la manipulación de un código reproducible, con una artificiosidad (máquinas que aíslan y luego re-conectan, que proclaman las ausencias para luego sustituirlas por sus redes, ondas y frecuencias, sus imágenes virtuales), que sea capaz de generar *dobles cuerpos*, pero no porque copie un cuerpo original, sino porque la reproducción garantiza que el cuerpo *se copia indefinidamente a sí mismo* y hasta sería capaz de prestar su copiado para continuarse como cuerpo de otro, alquilándose a la invención. La manipulación agrega aquí un viso de intervención genética, que traería el cuerpo codificado del ausente para transmutárselo a otro cuerpo (a un cuerpo recién inventado, tal vez un híbrido) para nuevamente despojarlo de Él: así el ausente se copia *fuera de sí*, como si los códigos –o más bien, su *informatización*– se levantara por encima de los cuerpos como una máquina eficiente que da y quita la repetición de una forma variable o de una fórmula].

En la tele-ciber-intervención, el código de reproducción de los cuerpos –más bien, de sus imágenes (virtuales)– tiene que estructurar, paralelamente, un medio *plausible de conexión* (simultánea). Pero no es, como en la intervención genética, una reproducibilidad mutante que cambia y usufructa los soportes, sino una reproducción *normalizada* que, al menos, comparte los códigos que la soportan, sean éstos los de la técnica en ciernes, o los de los cuerpos (mismos) que amenaza con hacer presentes. La técnica promueve un *empalme de virtualidad*: no se conforma con traer al ausente, *virtual*, necesita reunirlos *en simultáneo*, como si, por esa treta, lo *devolviera a la pre-*

sencia, o nos devolviera en persona transustanciándonos en ÉP.

La falta de señas y nombres ha deparado tamaño contubernio, dejándonos expuestos a la suerte de la *imago*, reliquia de una técnica que tras ensalzar al ídolo —más que ver el misterio, verse en él sin ambas— promete la “cosa” *mientras dura la conexión (simultánea)*.

Pero si esta conexión nos provee de su ídolo, la “cosa”, en verdad, sería su ausentamiento o su bajo-relieve, lo que conectaría las imágenes virtuales *ahí donde no hay que ver ni que oír*, no serían los efectos imaginarios del *corpus* técnico [efecto de imágenes yuxtapuestas, de tiempos sincronizados, de espacios planiformes, de personas fusionadas], sino la *causa* que instruye la actuación de la técnica y programa el “buen entendimiento” por el que se encadena toda una codificación que, al final, conecta. Surgen entonces dos cuestiones.

-Uno, ¿no será la técnica ciber-tele-dirigida, antes que nada, la puesta técnica de una “secuencia de instrucciones”, de un *algoritmo* que no sólo determina la elaboración gráfica de un programa, sino que establece también sus *modos de envío, las variaciones de código, las traducciones y las transcripciones entre la máquina y sus ejecutores?*

-Dos, ¿cómo no ver a favor del algoritmo una elaboración *eidética* de envío que nos reúne sólo al momento de ejecutarlo, no porque empalmemos con la *imago* del ausente, sino porque nos destina sin Él a convertirnos en *sus usuarios, en los ejecutores de su secreto?*, ¿no es acaso el “programador” el ausente que nos llega por su algoritmo, es decir, por un encadenamiento por el que nos conectamos *como lo haría (por) su idea?*

³ La técnica también podría ser “intervenida” —hasta *hackeada*— a fines de producir, por una manipulación informática, un efecto inesperado, casi monstruoso al momento de la conexión (simultánea).

Imaginemos que el ausente sólo dejara verse/ oírse si *tomara una forma extraordinariamente familiar, tan familiar que descubriéramos que es demasiado parecido a la nuestra!*

¿No nos encontraríamos gracias a este efecto (artístico-intervenido, que ocurre una sola vez) con el vodevil del empalme virtual que nos fabrica como su presa y nos repite —nos copia— bajo su embrujo, perdiendo toda extrañeza?

¿No será también el efecto hiperbólico del “Nosotros” —o del “yo”— que sólo ve desdoblándose, usando la técnica que lo ausenta como una ratificación del Sí-mismo?

En última instancia, nos reuniríamos con Él bajo la colección de algoritmos, bajo una escritura cifrada que el ídolo apantallaría. Al fin y al cabo, se trata de una *escritura de expertos*, ¡nosotros los expertos! que en lugar de ejecutar un efecto –una respuesta– por un hábito motriz, *remontaríamos la concatenación del algoritmo, repasaríamos la idea que toma certeza de sí al encadenar el programa –los pasos del programa– a su fin intrínseco, a los modos por los que se aplica, y es más, algo-ritmaríamos no con Él, sino con sus instrucciones anotadas, gracias a la vibración que toma el algoritmo al penetrar su engarce.*

¿Acaso no revertiríamos este secreto de expertos, *este secreto que algoritma la escritura*, si cuestionáramos bajo el paroxismo de las imágenes virtuales de las técnicas tele-ciber-dirigidas *la tentación al ídolo de la letra*? Habría, entonces, que cuidarse de la complacencia del *corpus scriptorum*, de confiar en que las señas del ausente, en lugar de prolongar la distancia y evidenciar el nombre apócrifo, se invistieran como adherencias que imaginan la letra en persona, o como *eidola* que extraer del *corpus* para mancomunar con él.

Sus libros nos reunirían si fungiera una distancia inconmensurable entre Él –que ni su seña traduciría– y las instrucciones expresan que nada leen ni dicen de Él, sino solamente de su “idea”. Hay allí un doble desajuste, el de un ausente que empero cede una escritura, el de una escritura que articula un agenciamiento *des-ido-letrado*.

Lamento decirles que en vano esperaremos otra epístola. Si alguna vez habló, fue por el por-venir de su silencio. Pero también para ofrecer(nos) una vigilancia, vigilar la escritura a la distancia, vigilarla tras o ante su falta.

Escribir para hacerse al silencio, para arrebatarle a los textos la última Palabra. “Sin decir palabra. [...] Velan...en silencio, como si velasen también al silencio, y por un tiempo de silencio. Embargo ante la imagen de los Últimos Marranos”⁴.

¿Cómo suena ese silencio, cómo crujen las hojas del texto y del tiempo *cuando los libros se cierran y descansan?*, ¿quién vela por que la noche –más que una oscuridad, una baja de tensión, un poner

⁴ Derrida, J., “Los últimos marranos”, en Brenner, F. (comp.), *Diaspora: terres natales de l’ exil*, traducción de Héctor Astudillo del Valle, página web Derrida en castellano.

a media luz— y no tanto la noche ni el ocaso sino la *clausura*, el *aprisionamiento de las letras*, el *hundimiento irreparable*, guarde todavía una *resistencia*, una *escritura muda* que, *casi sin notarse*, se *cuele o se calque entre las letras y las desate de su celda?*

¿Cómo se escribe de noche? Como un vigía que vela por lo que el día le quitará. Se escribe resistiendo al candado, conspirando contra él, elaborando una clave, un secreto que anuncia también al ausente, “*velada fúnebre...: no al lado de un muerto o de un moribundo sino de un mortal que se esconde todavía, de un secreto mortal.*”⁵ Pero el mortal anuncia a la vez su sobrevivencia *sin-Él* —sin ya decir Palabra, *sabiendo callar* incluso—. Manteniéndose a la distancia —más que a la distancia espacial, al tiempo que no coincide nunca, *el tiempo de un marrano que es estar en silencio*, *insistiendo en la cifra*, *bloqueando la letra —que viene de la cita— para liberarla por la clave*, y el tiempo que sincroniza el Colegio reunido por un *corpus* o ni siquiera, el presente que se vuelve a exiliar cuando la acefalía obliga a la vigilancia, más que para compartir su secreto, para *volverse su experto*, *su mano —o mente— diestra*, *su promotor avezado*, *su revelador secreto*.

¿Cómo explicamos que estemos reunidos bajo un *corpus* que ya no remite al ausente, y al contrario, que requiere de su vigilancia *para liberarnos por su acefalía?*, ¿cuáles podrían ser los términos libertarios de tamaña vigilancia?

“Por mi parte, vigilo celosamente la idiomaticidad singular de lo que escribo. [...] ¿Soy literario? Si eso fuera verdad, intentaría dar una explicación”⁶.

Derrida no sólo no da explicaciones, sino que además deja que su escritura provoque una *descarga idiomática*, no para darle una sanción más flexible ni para remodelar la ley gramatical, sino para llevar la ley *fuera del gramma*, *llevar dentro ese otro de la ley*, para escribir *¿Acaso soy literario?* una suerte de *idioma morse*, una velación que obliga a la letra a guardarse como de otra señal y de otro lenguaje, como si lo hiciera *por un pulso telegráfico de puntos y*

⁵ *ibidem*

⁶ Derrida, J., “¿Qué quiere decir ser un filósofo francés hoy en día?” en *Papel máquina*, Trotta, Madrid, 2003.

líneas. La velación idiomática envía una señal secreta, por unos caracteres (acústico-luminosos) que, en lugar de traducir la voz, la letra, codifican un tipo de notación que se entiende por sus duraciones, más que sonidos, sonoridades de larga distancia.

Pero Derrida no da tregua: su Colegio no es de especialistas, sino de hablantes o escribientes en su lengua idiomática que se reúnen en nombre del *mono-hablante*, del *mono-escribiente* que, en verdad, es un extranjero. De ahí que la acefalia no deje de atentar contra la lengua (común), contra las señas pertenecientes a la lengua, consiguiendo al final fracturar el ensamblaje, pues o bien se desconoce al extranjero y se le castiga como un usurpador que nos quita la lengua, o se desconoce a los fraternos, desconectándolos del uso y extrañándolos por una singularidad (idiomática) que empero les vela la letra.

Desde la vigilancia idiomática, la escritura no tiene manera de soportar la acefalia a no ser que *destruya al colegio por el secreto singular que acusa la recepción por la pulsación de alertar al vigía. De alertarle la necesidad de redoblar la vigilancia.*

Interesante desplazamiento, el colegio se vuelve un cuartel de vigías, vigías desperdigados y ofuscados por la nocturnidad. El código Morse sería su seña de alerta, de vigilante a vigilante, una sonoridad más que del silencio de la larga-distancia que los separa hundiéndolos a no hablar, *o a escribir su velación, su idioma como un velo, un velo no-idiomático, notación que escribe sin letras.* Esta marcación sería su contacto extrañado, la invención de repiques acústicos que le llegan al vigía solitario y que descifrará (por la inteligibilidad de una tabla, por la emotividad de un sentimiento) *cuán lejos, cómo de solos, qué de vacilación.*

[De Enrique Oldenburg, al ilustrísimo señor B.d. S.]

...le ruego encarecidamente me ilumine con su antorcha...⁷ no prive a los estudiosos [al Colegio de filósofos convertido en Sociedad Real] de las obras que la sabia sagacidad de su ingenio ha elaborado [...] *nunca permitiré, hasta donde esté en mi poder, que sus pensamientos, que son tan valiosos, estén condenados a eterno silencio...*⁸.

⁷ Spinoza, *Epistolario*, Carta V, p. 23

⁸ *Ibid*, Carta VII, p. 34-35

Enrique Oldenburg vela por que las obras y los pensamientos estén en su poder, en poder del Colegio de los filósofos (reales), *porque Baruch se les ha privado, porque si Él calla, nosotros hablabremos (pensaremos)*. ¿Cómo evitar que sus pensamientos no se condenen? O lo que es lo mismo, ¿cómo recibir sus obras si Él se despide con ellas, como si las dejara olvidadas, desarmadas, expresamente equívocas? [Porque Oldenburg le pide que las publique por el “bien del Colegio”, pero por el “bien de Baruch” concédele su distancia, el recurso a la ausencia.] *Queda la antorcha, la vigilancia silenciosa de “sus pensamientos puestos en obras”, la iluminación que reclama Enrique sin la cual no sabría cómo leerlas, cómo cuidarlas (eterno vigía)*.

En cuanto atañe a mis dotes intelectuales, si es que poseo algunas, le permitiría gustoso (*Enrique*) que me las reclamara [...] Pero para demostrarlos clara y brevemente, nada mejor he podido hallar que someterlos al examen de su ingenio... Baruch⁹.

Enrique no cuenta más que con su ingenio, con su juicio —con su *mens*, habría que decir— como si Baruch no velara más que por una demostración singular, *clara y evidente*, no sólo para el texto enviado, sino para el receptor que la lee. A la vez, Enrique debe confiar en que esa demostración vigilada se tornará, a su turno, en la prueba de su examen ingenioso, en una consagración de las obras recibidas *al curso del argumento examinante*. Si Baruch vigila el texto en cuanto a su lucubración demostrativa, Enrique corroborará que sólo por dicha demostración *el texto se envía en ausencia del agente o a salvaguarda de su vigilia, para que a través del envío o la recepción —del Colegio, quizá— se desplace la causa —el agenciamiento— y la escritura (ya no de Baruch) se vuelva un médium de la mens, la exposición de su encadenamiento autónomo*. “...nada mejor que (...) a la manera geométrica”¹⁰ (que debo probar bajo *el ingenio suyo*).

Para probar “a la manera geométrica” tiene que haber previamente algo en la geometría que enlace a la prueba, a la demostración. Tiene que haber en la geometría, más bien, un *engendramiento*

⁹ *Ibid*, Carta II, p. 17

¹⁰ *Ibidem*

de la prueba, la constatación de la formación intrínseca de la idea, de que sólo por su eficiencia adviene la razón demostrativa, deduciéndose de ella la forma (misma) o la potencia del pensamiento.

De esto trata la vigilancia demostrativa, de una suplantación *ejemplar*, la idea produciéndose al interior de la figura (geométrica), cediéndole a la última el cometido de evidenciar “de qué está hecha, de qué la eleva a su forma, de cómo agencia una definición”. [Porque la definición, más que reducirse a su resultado eficiente —a la sola idea—, pone en acto el *movimiento de su producción*, o mejor, *la producción de un movimiento*, del *encadenamiento pensante*].

Así pues, la forma del pensamiento verdadero debe residir en este pensamiento mismo sin relación con otros; no reconoce como causa un objeto, sino que debe depender de la potencia y de la naturaleza misma del entendimiento. [...] Para investigar esto pongamos ante los ojos alguna idea verdadera [...] Por ejemplo, para formar el concepto de la esfera decido figurarme una causa, a saber, un semicírculo que gira alrededor de su centro y que la esfera es como engendrada por la rotación. Esta idea es, sin duda, verdadera y, aunque sepamos que nunca esfera alguna ha sido engendrada así en la Naturaleza, esta percepción es, sin embargo, verdadera [...] sería falsa si no estuviera unida al concepto de la esfera o a la causa que determina tal movimiento...¹¹.

...para poder saber de cuál idea, entre muchas, de una cosa, se pueden deducir todas las propiedades del objeto, sólo observo un principio: que la idea o definición de la cosa exprese la causa eficiente. Por ejemplo, para investigar las propiedades del círculo, [...] el círculo es un espacio descrito por una línea, uno de cuyos puntos está fijo y el otro móvil¹².

La vigilancia demostrativa es esa extrañeza de lo que se *abs-trae*, el concepto que trae la pura potencia del pensar, envuelve al entendimiento *sin referente natural ni efecto naturalizado*. Por eso, tan sólo apresta a singularizar *una figura* y más que ninguna otra *un*

¹¹ Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 35-36.

¹² *Epistolario*, Carta LX, p. 179.

círculo que, aun a falta de sustento o de nutriente, se erige ejemplar –como un ejemplo, que allende la naturaleza parece normarla– cuyos puntos móviles concatenan un movimiento homogéneamente continuo sobre un punto eficiente, sobre una definición que, más que un tránsito, elucida allí mismo *su producción intrínseca*.

Ahora, la vigilancia demostrativa [de esta abs-tracción que empero desentraña en la figura la producción inmanente de la idea, o como Spinoza dirá en la carta LX a Tschirnhaus “*la naturaleza de la idea en sí misma*”¹³] es la prueba a la que el *Collegium Spinozanum* debe someterse al organizarse exclusivamente alrededor del envío de sus escritos, pero es también la prueba a la que tales escritos se someten sólo si se escriben *more geometrico*.

[Porque de la geometría el filósofo extrae algo más que la producción ejemplar de la idea, deriva asimismo *una manera de exponer su sintaxis, una manera que no opera con los signos de la matemática, sino con su lenguaje demostrativo o expositivo, la rara convivencia de una “escritura geométrica”*.] Es curioso, si la vigilancia sustrae la idea a la abs-tracción de la figura (geométrica), el envío asegura la acefalía por una geometrización técnica de la idea, o bien por una técnica –una escritura– que acata la modalidad del discurso matemático-expositivo para desarrollar allí mismo su intelección. La idea está acorralada [su *naturaleza en sí misma*]: la vigila la abstracción, se la expone *more tecnico*. Entre-medio, el Colegio sortea por el escollo de la técnica –de las obras recibidas por las que se reúne– el hacer contacto con dicha vigilancia, como una modalidad singular que más que leer, acompaña el encadenamiento inteligible y hasta se activa por él. Por eso, *Baruch* confía en el ingenio del Colegio, porque probadas sus obras *more geometrico* o más bien com-probadas por el Colegio, la reunión se torna en un hito intelectual, en la *singularización de una mens colegiada*.

Ahora, esta singularidad sería la de un *acta de géómetras*, cuya *mens* dependía del desarrollo de una escritura inteligible que, en verdad, remite al acto de su prueba inmanente [y apodíctica], a eso que la vigilancia abs-traía como acto eficiente. Por eso, si el Colegio *concretara* tal acto, ello nada tendría que ver con el encadenamiento o la derivación como de una escritura, sino con su *prueba eficiente*, el acto que se *desprende del acta y concreta la vigilancia por*

¹³ *Ibidem*.

esta modalidad de la mens de producirse todavía como un círculo, pero ahora como un círculo de amigos, como un Collegium Spinozanum.

Pero la acefalía, en parte, resiste la concreción, le impide al Colegio asegurar la vigilancia, le obliga a desconocer su eficiencia, para volver a “tomar nota” de su fracaso, de la distancia que lo devuelve a la escritura.

¿Acaso no estamos, nosotros los reunidos en nombre del ausente, acosados por un S-crypta¹⁴, ¿nos hurtaremos a la *scripta*, a los *scripta*, para dejar reflotar la *idea*, el *círculo-mens*, si cada vez la escritura nos deja acéfalos, *pero escribientes, aun discursivamente geómetras?*, ¿no es *aun el more geometrico* la revelación imposible de la vigilia, una acechanza de expertos que creen exponer a viva luz lo que su acto, paralelamente, les rehuye?

¹⁴ La s-crypta debe diferenciarse de la cripta, en la cual la segregación —y no la reunión colegiada— acelera la tensión autográfica de la “escritura filosófica”, “el yo (no) escribo” de *Baruch*, el desplazamiento fronterizo que pone bajo la escritura singular la enmienda de la “libertad de pensamiento”. Ver Schuster, *Contorsión, Spinoza en la frontera*, UNAM/ESN, México, 2008.

TRAYECTO IV

Do ser relativo ao ser de relação Sobre a formação do vínculo genético-operativo

Lisete Maria Ferreira Rodrigues (CFUL, Portugal)

*I. Nada existe sem que da sua natureza não se siga algum efeito
(E, I, 36).*

Com esta simplicidade, redige Espinosa a última proposição do Livro I da *Ética*¹, o *De Deo*, deixando para trás o momento dos fundamentos ontológicos do seu sistema. Perfaz assim o percurso argumentativo que havia iniciado com a definição de *causa-sui*, a definição do ser cuja essência coincide com a existência, ou seja: o ser que existe absolutamente. Entre as linhas inaugurais onde se firmam os termos da existência do ser absoluto e a proposição 36 deste livro, onde a causalidade imanente e não transitiva tem o seu corolário na fundamentação da inteligibilidade necessária da existência e da acção de qualquer singular, Espinosa desenvolve um trajecto que mostra a necessidade comum dos termos em que aquelas (a existência e a acção) são determinadas e determinantes, apoiando-se numa intuição fundamental que marca a diferença relativamente às tentativas anteriores de teorização ética: o vínculo genético-operativo.

Procuramos com esta designação dar conta da ocupação de Espinosa em torno da ligação inextricável entre a forma como uma coisa se torna existente e o seu registo operativo, ligação essa que é conseguida mediante a fixação de um único conceito (patenteado na definição de *causa-sui*) a partir do qual o ser e o agir de todo e qualquer singular sejam defensáveis na inteligibilidade intrínseca à produção da causa imanente e não transitiva.

Com o início do livro II da *Ética*, começa a materializar-se essa penetração nas condições de inteligibilidade da existência e da acção humanas, iniciando a análise da condição humana a partir da

¹ Usamos como obra de referência a edição crítica das obras de Espinosa, *Spinoza Opera Im Auftrag Der Heidelberger Akademie Der Wissenschaften*, Herausgegeben Von Carl Gebhardt, Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, Heidelberg, 1925, em 4 volumes. *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, abreviada por **Et.**, vol. II, pp. 41-264. As citações referentes ao *Tratado Breve* e aos *Pensamentos Metafísicos* incluem nº de página e linhas.

sua situação na comunidade ontológica, tal como ficou estabelecido no *De Deo*, daí partindo para a tradução deste estatuto ontológico no plano da existência, à luz da apreensão do exterior que determina cada indivíduo, nas diversas configurações que este plano de existência e acção pode conhecer.

A suportar a tradução da condição ontológica de um ser para o seu equivalente operativo está justamente a intuição desse vínculo genético-operativo, cuja força e alcance são fixados nas definições de abertura da *Ética*, e em particular a definição de *causa-sui*, possibilitadora de toda a argumentação acerca do ser e do fazer ou produzir² ou do ser e do agir³.

Trata-se pois da formulação de um conceito absolutamente positivo, que tanto diz a coincidência absoluta entre a essência e a existência, ditos nos *in se* e *per se*⁴ do Ser absoluto, como contém também as condições de explicação dos seres cuja essência não coincide com a existência, ditos no *in alio* e *ab alio*⁵ dos seres ontologicamente relativos.

Ao longo das próximas páginas apresentarei os principais marcos de ideação deste vínculo, seguindo a sua evolução no *Tratado Breve sobre Deus, o Homem e o Seu Bem-Estar*⁶ e nos *Pensamentos Metafísicos*⁷, de modo a regressar à primeira definição do *De Deo*, desta feita perspectivada como ponto de chegada de um decurso no final do qual Espinosa consegue superar a tensão argumentativa em torno do par Deus – homem, bem como a lógica de anterioridade entre a Substância e as suas modificações.

II. Começemos pelo *Tratado Breve* (TB):

Depois de, na primeira parte, termos falado de Deus e das coisas universais e infinitas, devemos agora passar ao estudo das coisas particulares e finitas, não de todas as coisas porém, pois são inumeráveis, mas trataremos apenas daquelas que dizem respeito

² *cf.*, Et. I, 15, sch.

³ *cf.*, Et. I, 34, dem.

⁴ *cf.*, Et. I, def. 3.

⁵ *cf.*, Et. I, def. 5, 7.

⁶ *Korte Verhandeling Van God, De Mensch En Des Zelfs Welstand* (KV), G., vol. I, pp. 1-121.

⁷ *Cogitata Metaphysica* (CM), G., vol. I, pp. 233-281.

ao Homem; e para começar, o que é o Homem, tanto quanto é composto por vários modos (incluídos nos dois atributos que encontrámos em Deus)⁸.

As primeiras linhas do prefácio da segunda parte do TB anunciam a transição entre os fundamentos ontológicos e a situação ética. Sem dificuldades, Espinosa encontra na demonstração da existência e da natureza de Deus (desenvolvida na 1ª parte do TB) o suporte para passar a falar da existência e da natureza humanas.

Existe de facto um raciocínio fundamental que permite a Espinosa falar do finito a partir do infinito, do causado *ab alio* a partir do causado *per se*, do ser heterónimo a partir do ser livre, do ser mutável a partir do ser imutável. Grandezas incomensuráveis e todavia, com algo em comum que as torna comunicáveis. A descoberta da condição de parte como fonte de inteligibilidade dos singulares no seio do encadeamento de todas as coisas, torna pensável o entreseres próprio à situação dos singulares, e a sua intelecção passa pelo acesso aos princípios genéticos: imutáveis, infinitos e eternos.

No capítulo 1 da primeira parte – *Dat God is* (Que Deus é) – é já evidente o convívio entre grandezas ou realidades incomensuráveis, que nesta demonstração da existência de Deus (*a priori* e *a posteriori*) se manifesta (i) na cognoscibilidade de tudo o que é; (ii) no conhecimento da ideia de Deus por parte do Homem e (iii) na compreensão da ideia de Infinito pelo entendimento finito.⁹

Contudo, ao mesmo tempo que são procurados os fundamentos ontológicos dessa comunidade Deus-singulares, Espinosa vai também introduzir os termos da diferença entre ser sem exterior e ser com exterior: (a) enquanto ser finito, o homem depende de causas exteriores para ser determinado a conhecer uma coisa ou outra, dado que por si só <*zig zelfs*> não tem o poder de começar a entender¹⁰; (b) o homem tem a ideia de Deus porque conhece os seus atributos, os quais não podem ser produzidos pelo homem dada a sua imperfeição; (c) o entendimento finito entende os atributos de Deus e isso vê-se no facto de saber seis coisas: (i) que o Infinito não pode ser composto por partes; (ii) que não podem existir dois Infinitos; (iii)

⁸ KV, II, “*Voor Reeden*”, G.I, p.51, 1-14.

⁹ cf., KV, I, 1, § 1-10, G.I, pp.15-18.

¹⁰ cf., KV, I, 1, §§ 5-8, G. I, pp. 16-17.

que o Infinito é perfeito e imutável; (iv) que nenhuma coisa procura a sua própria destruição; (v) que o Ser Infinito não se pode alterar em algo melhor porque é perfeito; (vi) que o Ser Infinito não pode ser submetido por alguma coisa que venha do exterior.¹¹

Parece-nos claro o gesto de transcrição do registo genético ou constitutivo para os contornos operativos de cada ser, quer falemos do Ser Infinito (ser sem exterior), quer falemos dos seres finitos (seres necessariamente com exterior, cuja definição se seguirá à de *causa-sui* na abertura da *Ética*). A ausência de exterioridade dita a inalterabilidade do sujeito absoluto, não só pela perfeição da sua natureza, mas também pela inexistência de qualquer sujeição a um outro de si, o que aliás é dito sem demora nas notas de rodapé sobre a origem da mudança:

A causa desta mudança <veranderinge> deverá ser ou exterior a ele ou nele próprio: não pode ser exterior, porque nenhuma substância que, como ele, existe por si só, depende do que quer que seja exterior, *ergo* não pode ser submetido a qualquer mudança. Também não pode mudar por ele próprio, porque coisa alguma, e esta menos que qualquer outra, deseja a sua própria perdição. Toda a perdição vem do exterior¹².

Esta exposição ao exterior é dita como sujeição, evoluindo nas páginas seguintes para a noção de padecimento <vergaan>, noção decisiva para a consideração do ser humano como sujeito ético¹³.

No capítulo 2 – *Wat God is* (O que Deus é) – a imutabilidade, infinitude, perfeição e totalidade de Deus são consolidadas na figura da unicidade da Natureza, a partir da sua condição genética de ser sem causa (a formulação ainda negativa de *causa-sui*, que virá acrescentar a este argumento muito mais do que uma versão positiva do ser sem causa ou incausado):

As razões pelas quais dissemos que todos estes atributos que são na Natureza formam somente um único ser [refere-se aos §§ 11-12] e de maneira nenhuma vários seres só porque podemos

¹¹ cf., KV, I, 1, § 9, G.I., p. 18.

¹² KV, I, 1, § 9, n.5, G.I., p. 18, 34-38.

¹³ cf., Et. IV, 2.

entender clara e distintamente um sem o outro, são as seguintes: I. Porque nós já vimos antes que deve existir um ser infinito e perfeito, pelo qual não podemos entender outra coisa senão que tudo deve ser afirmado em tudo.¹⁴ [...] II. A unidade que vemos por toda a parte na Natureza; na qual, se existissem seres distintos, seria impossível que um se unisse ao outro. Então, III. [...] a Natureza, *a qual não provém de qualquer causa e que nós sabemos que é, deve ser necessariamente um ser perfeito ao qual pertence a existência*¹⁵.

O pensamento da situação do ser humano desenrola-se a partir daqui. Espinosa reflecte sobre os termos da diferenciação no seio do todo, pensando a realidade e a condição da existência das partes. Deus é causa imanente por ser absolutamente sem exterior, sem um outro, infinito, uno, eterno, indivisível e inalterável. O que nos interessa aqui deixar sublinhado é a estreita ligação entre **exterioridade, outridade e padecimento** (que evoluirá para a noção de relação): a triangulação decisiva para a reflexão ética tal como é tentada na segunda parte deste TB. Enquanto a unicidade do ser infinito se diz em inalterabilidade ou agenciamento absoluto (*per se e in se*), a condição dos seres finitos enquanto seres ontologicamente relativos (*in alio e ab alio*) é necessariamente outra: seres segundo a exterioridade, determinados num registo de outridade e relação.

Esta inteligibilidade dos singulares segundo o conhecimento da relação de reciprocidade entre seres igualmente produzidos por uma causalidade eficiente imanente, e da ressonância desta relação no código dos afectos, está já no TB, cuja segunda parte vai abordar o tema dos afectos e da sua gestão, tentando Espinosa pensar a íntima ligação entre a instância fundadora de tudo o que existe e age e toda a cinética entre singulares e a sua tradução na dinâmica dos afectos, não num quadro de causalidade eficiente ao qual surge associado um sentido de degradação do substancial ao accidental, mas sim procurando um ponto de vista que se posicione na interioridade absoluta do agenciamento produtor determinante de toda a operatividade.

¹⁴ KV, I, 2, § 17, G.I, p. 23, 18-21.

¹⁵ KV, I, 2, § 17, G.I, pp.23-24, [O sublinhado é nosso]. Resumimos aqui a sequência deste argumento, que nos permite ver a importância da não exterioridade da *causa-sui* para a sustentabilidade da ideia de todo que tem necessariamente algo em comum com as partes.

Os parágrafos 23 e 24 deste segundo capítulo dão os últimos passos para a compreensão da *evolução da consideração ontológica do ser relativo até à consideração ética do ser de relação*:

Por outro lado, nós já dissemos, assim como ainda o diremos aqui, que nada existe fora de Deus, e que ele é uma causa imanente. Contudo, o padecer no qual o agente e o paciente são distintos, é uma imperfeição palpável, porque o paciente deve necessariamente depender daquilo que, sendo-lhe exterior, lhe causou uma paixão, e isto não pode ter lugar em Deus, que é perfeito. Além disso, de um tal agente, que age em si mesmo <*in zig zelfs werkt*>, não podemos jamais dizer que tem a imperfeição de um paciente, pois ele não padece por via de um outro <*hy niet van een ander lyd*> [...] ¹⁶.

O vínculo genético-operativo está já bem presente, e é ele que autoriza esta transição entre a outridade constitutiva inerente às “coisas criadas” e a situação ética do ser humano. É também esse vínculo, pela articulação entre a outridade constitutiva e a necessidade exterior que determina o ser que existe e age, que permite a estabilização do *locus* ético identificando a origem do valor. Assim, nos capítulos seguintes serão esclarecidos os termos da imanência e não transitividade¹⁷; da verdadeira liberdade¹⁸; e da realidade dos valores¹⁹.

Finalmente, podemos visitar com maior brevidade os *Pensamentos Metafísicos* (PM), de modo a confirmar o lugar daquela tríade – exterioridade, outridade e relação – como produto do raciocínio base que vincula necessariamente os termos da produção com a operatividade do produzido. Aqui, este vínculo é ainda pensado de um modo nubloso, trabalhando com uma linguagem que vai sendo gradualmente apurada, até ao encontro feliz entre a intensidade da argumentação e a fineza dos conceitos, conseguido na *Ética*. Espinosa está ainda a pensar esta relação sob o aspecto de uma tensão constante entre a condição das coisas criadas e a natureza de Deus.²⁰

¹⁶ KV, I,2, § 23, G.I, p. 26.

¹⁷ *cf.*, KV, I, 3, §2, G.I, p.35, 19-21.

¹⁸ *cf.*, KV, I, 4, §5, G.I, pp. 37-38.

¹⁹ *cf.*, KV, I, 6, §§ 4-7, G.I, pp. 41-43.

²⁰ *cf.*, CM, II, 1, G.I, p. 251, 32-34.

O ponto fundamental da sua argumentação sobre a diferença do estatuto ontológico das duas naturezas é:

[...] em Deus a essência não se distingue da existência, pois sem a existência a essência não pode ser concebida, e nos outros seres a essência difere da existência, pois podemos seguramente conceber aquela sem esta²¹.

A distância constitutiva que permite pensar a finitude é a marca do estatuto ontológico dos seres relativos, em contraste com a referência da natureza absoluta cuja essência não pode ser concebida sem existir. Esta distância instaura a dependência total para começar a existir e para continuar a existir, uma vez que a existência não está contida na essência das coisas criadas²².

Ao mesmo tempo, vemos o referencial da coincidência absoluta ocupar um lugar de importância crescente na argumentação, até culminar na definição de *causa-sui*, que virá coroar, com as suas monumentais simplicidade e eficácia, todo o esforço de demonstração da territorialidade e da lei absolutamente necessárias, de igual modo vigentes em todo o existente. A valência operativa da demonstrabilidade da coincidência absoluta, e da extensão do vínculo comum entre toda e qualquer coisa existente e a causa imanente de todas as coisas, confirma-se nos pressupostos operativos que dela decorrem.

Tal como na IIª parte do TB, encontramos novamente a transcrição desta condição de ser ontologicamente relativo para a leitura da ordem dos valores segundo a condição de seres de relação.²³ Assim, nos capítulos seguintes, essa relatividade inerente ao ser noutro, com outro e segundo outro, é pensada justamente sob o prisma da relação com o exterior, dita novamente a partir da mutabilidade das coisas criadas, em contraste com a imutabilidade de Deus²⁴.

Face à existência finita, em relação com outros seres, em agenciamento e padecimento mútuo, a ontologia silencia-se para se fazer ouvir o discurso de uma ética. Não é por via de um pensamento da existência e da acção tomados em si que Espinosa procura atacar o

²¹ CM, I, 2, G. I., p. 238, 27-30.

²² *cf.*, CM, II, 1, G.I., pp. 251-252.

²³ *cf.*, CM, I, 6.

²⁴ *cf.*, CM, II, 4, 10-11.

problema axiológico e a normatividade que nele se funda, mostrando para esse efeito que, apesar de Deus existir e agir absolutamente, no entanto não é sujeito de qualquer relação com outro de si, logo, a esfera do valor só pode emanar da esfera da relação. ***Só faz sentido falar de ética a partir da tematização do lugar e do agenciamento entre-seres***, nas suas múltiplas expressões ou signos, todos eles sistematizáveis de igual modo, ainda que singularmente sentidos, deslocando assim a instância normativa para o plano da produção humana (necessariamente subordinada ao vínculo genético-operativo, aplicado posteriormente na análise das “criações” humanas, tais como, a religião e a política), necessariamente sujeita à inexorabilidade da sua situação como ser de relação e em relação apenas e somente com outros de si.

III. ***Do Deus que a nemine patimur***²⁵, <que não padece a acção de ninguém> ***chegámos à situação das partes da Natureza, que padecem na medida em que só existem em relação com outro***. As últimas proposições do *De Deo* introduzem a mudança de registo, continuando a falar de Deus, mas enquanto fundamento da existência e operatividade singulares. Na base da transição entre o momento ontológico – que fundamenta e explica a dinâmica do devir existente-agente – e o registo de uma ética dedicada à inteligibilidade da existência-acção dos singulares enquanto seres de relação, está então a eternidade da ligação necessária entre o estatuto ontológico e a situação operativa: aquilo a que chamámos o vínculo genético-operativo.

O último momento do *De Deo* assume o sentido ético dos fundamentos ontológicos, mergulhando na realidade da existência dos seres relativos, no conjunto dos quais encontramos finalmente o sujeito de uma ética: o ser humano, ser ontologicamente relativo, que é pensado necessariamente como ser-de-relação e em-relação. Se na proposição 16 lemos: “Da necessidade da natureza divina devem seguir-se uma infinidade de coisas numa infinidade de modos (isto é, tudo o que pode cair sob o intelecto infinito).”²⁶. Na proposição 29 leremos: “Na Natureza nada existe de contingente, mas sim **to-**

²⁵ cf., CM, II, 4, G.I., p. 256, 15-17; Et. I, 17.

²⁶ Et.I, 16.

das as coisas são determinadas segundo a necessidade da natureza divina a existir e a produzir efeitos de certa maneira”²⁷, e aqui traduzimos o original *determinata sunt ad certo modo existendum, et operandum*, reiterando a indissociabilidade entre o ser e o agir, que conhecerá a sua fórmula mais acabada na última proposição do livro I, a proposição 36: “Nada existe sem que da sua natureza não se siga algum efeito.”

Voltemos agora à definição de abertura da *Ética*, onde se lê: “Por *causa-sui* entendo aquilo cuja essência envolve a existência; ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente.”²⁸ Espinosa consegue uma fórmula concentrada que, contendo a explicação de si própria – enquanto causa de si – é também o princípio explicativo de todas as coisas – enquanto única causa de todas as coisas, ao mesmo tempo que tenta um sistema explicativo do ser e do agir cuja inteligibilidade dispensa qualquer autoridade externa.

Sucessivamente aproximada ao longo do *Tratado Breve*, como nos *Pensamentos Metafísicos*, a definição de *causa-sui*²⁹ consegue superar a formulação negativa que aqueles nos haviam deixado, com a argumentação genético-operativa a desenrolar-se a partir de um absoluto que era pensado negativamente, dito no TB e nos PM como o ser sem causa que age em si mesmo, condição da qual já haviam decorrido a sua impassibilidade e eternidade, mas que implicava um exercício de oposição no momento de pensar os singulares.

A eficácia deste conceito como unidade fundamental da ontologia consiste no facto de nele se pensar a coincidência absoluta, na qual se fundam todas as distâncias, a condição e a situação do ser finito. O termo ‘Substância’ designou a coincidência assim definida, os modos dirão a distância ou a relatividade assim tornada pensável.

Ao abrir a *Ética* com a definição de *causa-sui*, Espinosa institui esse vínculo decisivo para a explicação do modo como age qualquer existente. A função³⁰ do vínculo genético-operativo revela-se em

²⁷ Et.I, 29, [o sublinhado é nosso].

²⁸ Et.I, def.1.

²⁹ É de notar que a noção de *causa-sui* é explicitamente referida no TIE (§92) embora ainda sem destaque nem carácter organizador, o qual está investido no trabalho sobre a verdade e a teoria da definição.

³⁰ Limitamo-nos aqui a uma tentativa de aclaração da recorrência deste raciocínio ao longo da reflexão espinosana no que concerne aos fundamentos onto-

toda a sua centralidade a partir do momento em que o sujeito ético é pensado na sua condição de ser-em-relação, ponto de intersecção entre a sua realidade como efeito da produção desse outro absoluto, indisponível a qualquer relação de reciprocidade, afectos e valores; e a sua condição de ser com exterior, partícula entre partículas, existente em comunidade e assim rodeado de outros de si, essa outridade relativa na qual se determina a continuidade da sua existência, a sua acção e o conjunto de variações aumentativas ou diminutivas do seu próprio ser.

Concluindo, parece-nos defensável afirmar o seguinte sobre as primeiras linhas da *Ética*: que estas são o ponto de chegada de um importante percurso e esforço consistentes em torno de um problema que evolui desde a formulação da década de 50, com a questão sobre a existência de um objecto *sui communicabile* (§1) que abre o *Tractatus de Intellectus Emendatione*, passando pelas sucessivas aproximações que aqui tentámos dar conta, até conseguir inteligir esse ponto de vista absolutamente positivo, afirmação pura da qual toda a determinação retirará a sua inteligibilidade.

lógicos de inteligibilidade do existir e agir singulares. Para uma leitura mais ampla da função deste vínculo importaria deter a nossa atenção na análise de Espinosa sobre o problema da fundação política e da sua relação com o regime político decorrente, bem como das condições que dão lugar a qualquer verdadeira mudança.

Spinoza y el error

Laura Arese, Cecilia Paccazochi (UNC)

En el comienzo del *Tratado de la Reforma del Entendimiento*¹ Spinoza deja en claro que su reflexión epistemológica es parte de su reflexión acerca de la mejor forma de vida. En el presente trabajo nos proponemos aclarar uno de los caminos que configuran este complejo entramado de relaciones que vinculan epistemología y pensamiento práctico: el que va de su concepción del error a uno de los núcleos de su filosofía política, la libertad. Creemos que para ello es provechoso rescatar dos distinciones que no siempre reciben la atención suficiente: entre nociones comunes y nociones de las propiedades comunes, por una parte; y entre nociones de las propiedades comunes con seres humanos y con no humanos, por otra. Estas distinciones nos permitirán comprender por qué y de qué manera el error total es imposible y, cómo, a consecuencia de ello, la libertad es siempre una posibilidad abierta. Como paso previo necesitamos una breve exposición de la concepción de verdad y error tal como se presenta en la segunda parte de la *Ética* como marco de referencia.

I. La verdad

En el axioma VI de la parte II de la *Ética*, Spinoza afirma: “una idea verdadera debe ser conforme a lo ideado por ella”². Esta aserción, que tomada aisladamente no parece apartarse de la concepción tradicional de verdad como adecuación, se vuelve problemática en el contexto de una ontología nada tradicional. La dificultad se hace del todo presente cuando el filósofo afirma que “El orden y conexión de las cosas es el mismo que el orden y conexión de las ideas”³. Si lo ideado por las ideas son las cosas, entonces ¿Toda idea es por definición verdadera? Si tenemos además en cuenta que pensamiento y extensión son atributos de la sustancia, es decir, expresiones de una

¹ Spinoza, B., *Tratado de la reforma del entendimiento*, Cactus, Buenos Aires, 2006, p. 44.

² Spinoza, B., *Ética*, Alianza, Buenos Aires, 2006, p. 48.

³ *Ibid.*, II, 7 prop., p. 116.

y la misma cosa, entonces la idea y lo ideado no son dos realidades distintas, sino expresiones de lo mismo. ¿Cómo puede haber entonces desacuerdo entre ellos? ¿Cómo es posible el error?

El problema puede disolverse, al menos en parte, si nos atenemos a la interpretación que Vidal Peña hace de esta controvertida proposición. En *El materialismo de Spinoza*⁴ el autor afirma que esta sólo se vuelve comprensible si tenemos en cuenta la diferenciación entre ideas en Dios e ideas humanas. Aquí “ideas” se referiría a las ideas en Dios y “cosas” designaría tanto los modos finitos extensos como las ideas de los hombres. Por ideas en Dios debe entenderse un orden de inteligibilidad objetivo que existe con independencia de que sea pensado por nadie, afirma el autor. La tesis debe interpretarse, entonces, como una afirmación de la constitución racional del mundo, esto es para nosotros, del sistema modal extenso y las propias ideas humanas (tanto adecuadas como inadecuadas).

Pero existe otro sentido en el que la conformidad entre idea y cosa se produce, pues en el individuo humano “Según están ordenados y concatenados en el alma los pensamientos y las ideas de las cosas, así están ordenadas y concatenadas, correlativamente, las afecciones o imágenes de las cosas en el cuerpo”⁵. La consecuencia de esta proposición, sin embargo, no es que no podamos sino conocer, en otras palabras, tener ideas que se conformen con su objeto, los cuerpos que nos afectan. Muy por el contrario, lo que Spinoza pretende al afirmar esto es subrayar la mutua correspondencia que existe entre nuestras afecciones corporales y nuestras ideas. Ambas pueden estar conectadas según un orden que corresponda al de las ideas en Dios, es decir, que sea equivalente al orden y conexión de las cosas, o no. En la demostración de la proposición se aclara esto. Al decir “...el orden y conexión de las ideas se produce en el alma siguiendo el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo...” Spinoza advierte que en la medida en que nos guíemos por el orden común y externo de la naturaleza, es decir, por la manera en que los cuerpos nos afectan, nuestras ideas serán confusas. Al afirmar inversamente que “...el orden y conexión de las afecciones del cuerpo se produce según están ordenados y concatenados los pensamientos

⁴ Peña García, V., *El materialismo de Spinoza*, Revista de Occidente, Madrid, 1974.

⁵ *Ibid.*, V, 1 prop., p. 388.

y las ideas de las cosas en el alma...” el filósofo señala que, en la medida en que sigamos el orden interno del intelecto, las imágenes y los apetitos van a ordenarse adecuadamente.

Encontramos entonces dos sentidos según los cuales una idea puede ser verdadera. En tanto que en Dios, las ideas corresponden en su orden y conexión al de las cosas y son, por tanto, siempre verdaderas. En tanto son en la mente humana, son verdaderas si siguen el orden de las ideas en Dios y esto se produce siempre que nos sobrepongamos al orden de la naturaleza y sigamos el del intelecto.

Para completar esta pequeña síntesis de la concepción spinoziana de la idea verdadera, es necesario remitirnos al concepto de adecuación, pues verdad y adecuación son recíprocos (toda idea adecuada es verdadera y toda idea verdadera es adecuada) que se refieren a dos aspectos distintos del conocimiento: “Entiendo por *idea adecuada* una idea que, en cuanto considerada en sí misma, sin relación al objeto, posee todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera”⁶. Qué sean esas propiedades intrínsecas se aclara en la consideración del conocimiento que se hace al comienzo de la *Ética*: “El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo implica”⁷. Mientras que una idea es verdadera si corresponde con lo ideado, será adecuada si incluye el conocimiento de su causa eficiente. La causa eficiente es aquello de lo cual pueden derivarse todas las propiedades esenciales de la cosa, la produce de manera necesaria y la determina en su totalidad. La adecuación implica la posibilidad de establecer las relaciones de lo conocido con todas sus causas y, puesto que de toda idea adecuada se siguen ideas adecuadas, también con todos sus efectos.

II. El error

“En las ideas no hay nada positivo en cuya virtud se digan falsas.”⁸ Esto significa que no hay idea que no acuerde con su objeto. Por lo que ya hemos puntualizado, esto es evidente respecto

⁶ *Ibid.*, II, 4 def., p. 110.

⁷ *Ibid.*, I, 4 def., p. 48.

⁸ *Ibid.*, II, 33 prop., p. 156.

de las ideas en Dios, pues son siempre verdaderas. Respecto de las ideas humanas, esta proposición señala que el error no radica en su aspecto extrínseco (conformidad entre la idea y lo ideado). Debe entonces encontrarse en el aspecto intrínseco (adecuación, conocimiento de las causas). Aunque suene paradójico, esto va en sintonía con la proposición citada. Que la falsedad no es nada positivo en las ideas humanas significa que no consiste en una representación falsa de lo ideado, sino que radica en su incompletud: “La falsedad consiste en una privación de conocimiento, implícita en las ideas inadecuadas, o sea, mutiladas y confusas”⁹. Las ideas falsas “son como consecuencias sin premisas.”¹⁰ Esas premisas faltantes son las causas adecuadas, el error es falta de adecuación.

Ahora bien, Spinoza señala que nuestra mente sólo se conoce a sí misma, a su cuerpo y a otros mediante las ideas que percibe de las afecciones de su cuerpo. Y las ideas de las afecciones de nuestro cuerpo “son siempre mutiladas y confusas.” Por ello, afirma en las proposiciones XXIX, XXX y XXXI de la segunda parte de *Ética*, no tenemos ni de nuestro cuerpo, nuestra mente y otros cuerpos, sino ideas inadecuadas. Entonces, ¿cómo no caer en el error? El error es un problema de heteronomía espiritual. Surge en la medida en que la mente no sigue su propia causalidad inmanente, sino que se deja determinar por la manera en que se le presentan las ideas de las afecciones corporales. ¿Pero cómo puede llegar el intelecto a esta misteriosa autodeterminación interna? En esta misma parte de la *Ética* Spinoza establece los fundamentos de esta posibilidad: tres tipos de ideas necesariamente adecuadas en todos los hombres; las nociones comunes, las nociones de las propiedades comunes y de la esencia de Dios. Por razones de extensión, nos ocuparemos ahora de las dos primeras. Gracias a ellas comprenderemos en qué consiste la determinación interna del intelecto y por qué necesariamente esta privación o incompletud que define el error no puede consistir nunca en una privación absoluta.

III. Nociones comunes y nociones de las propiedades comunes

Las nociones comunes no corresponden a ninguna afección particular del cuerpo. Es su grado de generalidad, el de estar en todo

⁹ *Ibid.*, II, 49 esc., p. 179.

¹⁰ *Ibid.*, II, 28 dem., p. 152.

cuerpo y no constituir esencialmente ninguno, lo que hace que estas nociones surjan en nosotros siempre de una manera adecuada. Lo que es común a todos los cuerpos, afirma Spinoza, es el implicar un solo y mismo atributo (extensión) y ser constituido por una cierta proporción de movimiento y reposo. Esto ha llevado a algunos intérpretes a pensar que estas nociones corresponden a principios básicos de la física y la geometría. Pero ¿por qué, conociendo necesariamente de manera adecuada estas ideas, y siendo que, como hemos dicho, de toda idea adecuada se siguen ideas adecuadas, cae tan a menudo el hombre en el error? La dificultad no puede tener su origen en un olvido platónico pues "...quien tiene una idea verdadera, sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera"¹¹. La dificultad para conocer a partir de estas nociones se encuentra, más bien, en lograr deducir correctamente a partir de ellas sus consecuencias, esto es, en conseguir oponer a las leyes de la asociación que dominan el pensamiento imaginativo, las leyes de la deducción y la correcta inferencia propias del intelecto. Sólo si logramos hacer tal oposición salen a la luz las ideas también adecuadas que son su consecuencia y conocemos (al menos en parte) el orden de las cosas. El problema del conocimiento según el orden de la naturaleza no es que nos provee de "meras apariencias", un orden de realidad inferior, sino simplemente su asistematicidad. Entonces, por determinación interna del intelecto debemos entender, al menos en principio, correcto razonamiento lógico-deductivo.

Pero antes de sacar conclusiones en este sentido debemos indagar al interior del segundo tipo de ideas necesariamente adecuadas en los hombres. Esta segunda categoría se refiere a las de propiedades compartidas por ciertos cuerpos y el cuerpo humano. Es difícil saber a qué se refiere exactamente el filósofo con este concepto, nunca da ejemplos. Algunos autores (Como Parkinson¹² y Allison¹³) sostienen que, en tanto sólo difieren de las nociones comunes en su grado de generalidad, deben ser interpretadas como los principios de un área de conocimiento de alcance más restringido que el de la

¹¹ *Ibid.*, II, 43 prop, p. 167.

¹² Cf. Parkinson, G. H. R, *Spinoza's Theory of Knowledge*, Clarendon Press, Oxford, 1954.

¹³ Cf. Allison, H., *Benedict de Spinoza: an Introduction*, Yale University Press, Nueva York, 1987.

física y la geometría, como ser la psicología. Creemos que esto es en algún sentido acertado, pero no extrae todas las consecuencias que se derivan de la especificidad del conocimiento de estas nociones. Lo que dice Spinoza en el corolario de la proposición en que habla de ellas resulta muy sugerente como para ser pasado por alto: "...el alma es tanto más apta para percibir adecuadamente muchas cosas, cuanto más cosas en común tiene su cuerpo con otros cuerpos"¹⁴.

Si tenemos en cuenta que tener en común algo con algo implica la posibilidad de componerse y la composición implica el incremento de la propia potencia, tanto física como mental, entonces, cuando Spinoza habla del necesario conocimiento que tenemos gracias al conocimiento de las propiedades comunes con otros, se está refiriendo a ese incremento de nuestra potencia mental que se deriva de la experiencia misma de la composición, experiencia que todo hombre debe tener si es que se conserva en la existencia.

Si prestamos atención, entonces, a esta primera distinción, encontramos en la concepción de conocimiento de segundo género una doble dimensión: mientras que el conocimiento de las nociones comunes se refiere a un conocimiento por principios generales, el de las propiedades comunes se refiere a un conocimiento por experiencia singular, experiencia de lo que en cada caso incrementa nuestra potencia. La razón requiere tanto de lo general y el correcto razonamiento deductivo como de la experiencia encarnada y particular de la composición.

Pero se impone la necesidad de hacer una segunda distinción. La experiencia de la composición puede darse respecto de individuos humanos o no humanos. Si se da con individuos no humanos, puede interpretarse como la base empírica para conocimientos científicos particulares. El ejemplo clásico es el de la medicina, que trata de las sustancias que se componen bien con el cuerpo humano. Podríamos pensar incluso, siendo anacrónicos, en la ecología, como disciplina sobre la composición del hombre con los seres vivos en su conjunto. Pero si la experiencia de la composición se produce en relación a individuos humanos, el asunto adquiere otra complejidad y abre paso a una nueva dimensión del conocimiento ya no del todo asimilable a la ciencia natural:

¹⁴ Spinoza, B., *op. cit.*, II, 13 esc., p. 128.

Así pues, hay muchas cosas fuera de nosotros que nos son útiles y que, por ello, han de ser apetecidas. Y entre ellas, las más excelentes son las que concuerdan por completo con nuestra naturaleza. En efecto: si, por ejemplo, dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado. Y así, nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma ¹⁵.

Si Spinoza estaba pensando también en esto cuando hablaba de las propiedades comunes, entonces, debemos decir que el ser humano tiene posibilidad de conocer no sólo porque comprende las nociones que constituyen los principios generales del conocimiento científico de la naturaleza toda, o no sólo porque tiene a la composición como base experiencial de conocimientos científicos particulares, sino además porque siempre tiene abierta la posibilidad de formar una comunidad política potente.

La pregunta que hemos hecho en relación a las nociones comunes adquiere ahora otra relevancia. ¿Por qué, si tenemos estas ideas adecuadas de las propiedades que tenemos en común con otros hombres, no siempre nos componemos de la manera más óptima? Pues es un hecho que, si bien siempre nos componemos con otros no siempre lo hacemos de la mejor manera, difícilmente podría decirse que aquellos que conforman comunidades jerárquicas guerreras están explotando al máximo ese conocimiento adecuado de lo que tienen en común sus cuerpos con otros. Por alguna razón no seguimos el camino que tenemos abierto hasta el final, no seguimos cabalmente lo que hemos llamado “el orden interno del intelecto”.

Si componerse con otros hombres implica llegar a ser guiados como por una sola mente, el orden interno del intelecto que debemos seguir aquí ya no es el de las leyes de la correcta inferencia, sino el de aquella mente que hace de nosotros seres más potentes. Ese orden es el civil, el que la multitud se da a sí misma: las leyes del estado, leyes democráticas. La razón de que los hombres no se ajusten a él es que sucumben al orden heterónimo de la naturaleza,

¹⁵ *Ibíd.*, IV, 18 esc., p. 305.

que aquí cobra también otra forma. En el contexto de la comunidad política en que vivía Spinoza ese orden es el teológico. En general es todo orden externo que sirviéndose de los principios de funcionamiento de la imaginación, se ejerza sobre la mente y el cuerpo políticos de la multitud, infundiéndole pasiones, miedos y esperanzas, que obstaculicen su autodeterminación.

Cabe ahora preguntar: ¿qué relación hay entre el conocimiento de las propiedades comunes con otros humanos, por una parte, y el conocimiento de las nociones comunes y de las propiedades comunes con no humanos, por otra? Más precisamente ¿Depende la composición política del conocimiento científico? En apariencia no, pues “Todos los hombres, sean bárbaros o cultos se unen en todas partes por costumbres y forman algún estado político, las causas fundamentales naturales del estado no habrá que extraerlos de las enseñanzas de la razón...”¹⁶ Sin embargo, no creemos que Spinoza considere la posibilidad de una vía de conocimiento político independiente u opuesta a la vía científico-racional. Por una parte, si bien la experiencia de la composición se da invariablemente, la composición más adecuada que acompaña a un verdadero conocimiento de las propiedades comunes con otros hombres, la democracia, implica hombres activos, potentes y en este sentido, racionales en un sentido más amplio. Por otra parte, la razón científica, si quiere ser desarrollada en toda su potencia, requiere de la vida en comunidad. Se hace así manifiesta la dimensión política de todo conocimiento científico racional auténtico y la dimensión necesariamente científico racional de una vía política liberadora.

Pero sin bien no se puede hablar estrictamente de una separación entre la razón política y la razón científica, sí se puede pensar en un orden de prioridad en la manera en que conocemos lo experiencial (propiedades comunes con humanos y no humanos) y lo general (nociones comunes). Esto fue acertadamente señalado por Deleuze quien afirma que primero “... nos encontramos con un cuerpo que conviene al nuestro, experimentamos un afecto de alegría-pasión aunque no conozcamos todavía adecuadamente lo que tiene en común con nosotros.”¹⁷ De esa experiencia del incremento de nuestra

¹⁶ Spinoza, B., *Tratado Político*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 144.

¹⁷ Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía Práctica*, Fábula Tusquets, Buenos Aires, 2006, p. 115.

potencia, continúa el autor, se deriva un conocimiento de lo que tenemos en común con lo que nos hemos compuesto, es decir, un conocimiento de propiedades comunes. De este nuevo conocimiento nacen alegrías ahora activas "...que nos dan la fuerza para formar nociones comunes más generales, que expresan lo que es común incluso a nuestro cuerpo y a cuerpos que no le convienen, que le son contrarios o le producen tristeza"¹⁸. En resumen: vamos de las propiedades comunes a las nociones comunes, de la experiencia particular de nuestra propia composición con otros seres al conocimiento general de los principios de la razón que gobiernan la naturaleza.

La relación entre ciencia y política es, de todas maneras, un aspecto complejo de la filosofía spinoziana de la que no podemos ofrecer aquí más que estas reflexiones como líneas tentativas de investigación. La relación de ambas con la tercera idea necesariamente adecuada en los hombres, la idea de la esencia infinita de Dios, es decir, con el tercer género de conocimiento, es otro de los puntos centrales que articulan el sistema spinoziano, igualmente sujeto a interpretaciones diversas y merecedor de una más profunda indagación.

Si prestamos atención a la distinción entre nociones comunes y nociones de propiedades comunes, por una parte, y entre propiedades comunes con cuerpos no humanos y humanos, por otra, se descubre la riqueza de lo que Spinoza entendía por conocimiento de segundo género. Vemos integrarse la importancia de la generalidad de los principios, la experiencia de lo particular y la política. Y esto, a su vez nos permite comprender de una manera más acabada su concepción del error.

Si tenemos en cuenta que "...accionamos en la medida en que tenemos ideas adecuadas, y padecemos en la medida en que tenemos ideas inadecuadas" y que "...es libre quien no tiene más que ideas adecuadas..."¹⁹ el error no sólo es lo contrario de la verdad, en el sentido de ser una mera negación de una proposición verdadera, es una imposibilidad de accionar, tanto mental como física. (En este sentido, la teoría spinoziana del error es también una doctrina que refuta la posibilidad del cuerpo humano totalmente inerte, inútil, impotente.) El error es impotencia que compromete la existencia

¹⁸ *Ibid.*, p. 116.

¹⁹ Spinoza, B., *Ética*, Alianza, Buenos Aires, 2006, IV, 68 prop., p. 360.

total del individuo en su posibilidad de composición. Al responder porqué el error total es imposible, Spinoza ha defendido también porqué la esclavitud total es imposible. Sólo así entendemos por qué la tesis epistemológica es una tesis ético-política.

Cognição como afecção: uma possível *philia* ao pensamento spinozista nos estudos contemporâneos sobre as ciências

Arthur Arruda Leal Ferreira (UFRJ, Brasil)

Spinoza, no livro II da *Ética*¹, aponta para um entendimento do ato de conhecer distinto do modelo representacional consagrado no racionalismo de Descartes. Se neste modelo preconiza-se o conhecimento através de uma razão depurada das paixões e das afecções corporais, em Spinoza é somente através destas vicissitudes afetivas que o entendimento é possível. Uma amostra deste modo de entendimento é especialmente patente em proposições, como a 7, 13, 14, 16, 17, 19 e 26.

A ordem e conexão das idéias é a mesma que a ordem e conexão das coisas (Proposição 7; op. cit.: 55).

O objeto da idéia que constitui a Mente humana é o Corpo, ou seja, um modo definido da Extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa. (Proposição 13; op. cit.: 61).

Digo, porém que, em geral, quanto mais um Corpo é capaz, em comparação com, de agir simultaneamente sobre um número maior de coisas, ou de padecer simultaneamente de um maior número de coisas tanto mais sua Mente em comparação com outras de perceber, simultaneamente um maior número de coisas. (Escólio 13; op. cit.: 61-62).

A Mente humana é apta a perceber muitas coisas, e é tão mais capaz quanto maior for o número de maneiras pelas quais seu corpo pode ser arranjado. (Proposição 14; op. cit.: 66).

A idéia de cada uma das maneiras pelas quais o Corpo humano é afetado pelos corpos exteriores deve envolver a natureza do Corpo humano e, ao mesmo tempo a natureza do corpo exterior (Proposição 16; op. cit.: 67).

Se o Corpo humano é afetado de uma maneira que envolve a natureza de algum Corpo exterior, a Mente humana considerará esse corpo exterior como existente em ato ou como presente, até o Corpo seja afetado de um afeto que exclua a existência ou a presença desse corpo (Proposição 17; op. cit.: 67).

¹ Spinoza, B. de. *Ética*. Autêntica, Belo Horizonte, 2009/1660.

A Mente humana não conhece o próprio Corpo humano e não sabe que ele existe senão por meio das idéias das afecções pelas quais o Corpo é afetado (Proposição 19; op. cit.: 70).

A Mente não conhece a si mesma senão enquanto percebe as idéias das afecções do seu Corpo (Proposição 23; op. cit.: 72).

O objetivo deste texto não é uma análise do segundo livro da *Ética* ou das proposições acima referidas, mas um levantamento estratégico das heranças deste modo de pensamento na epistemologia contemporânea. Por herança não entendo uma filiação direta e identificada de um mesmo modo de pensamento, mas um contraponto estratégico. Não se busca aqui, pois, fundadores, pioneiros ou precursores, noções bem problematizadas no campo da História dos saberes. O cenário em que se configura o jogo de contraposições no pensamento do século XVII é muito distinto do da epistemologia contemporânea. O que importa aqui de modo mais preciso é o resgate político do pensamento espinosiano como munição em um combate atual, estrategicamente análogo ao que destacamos no século XVII². Portanto, não se deseja estabelecer nenhuma filiação de pensamentos ou idéias, mas a herança de um jogo diferencial de contraposições e disputas. Mesmo que estas analogias, como repetições históricas possam se configurar como farsa. Neste caso, o crucial é a convocação de pensadores passados para um combate presente (e não um esmaecimento do pensamento presente no passado), reavivando-os não pelo poder de sua autoridade, mas pela potência de seus discursos, ainda aptos a desassossegar nossos modos de entendimento presentes. Mesmo em saberes pretensamente distantes do sono dogmático da filosofia como o epistemológico.

De modo mais direto, pensando na herança estratégica desta contraposição própria ao pensamento do século XVII entre a tradição representacionista e a aberta por Spinoza, claramente observamos um legado desigual, com um claro predomínio da primeira, mesmo nas novas configurações que a questão do conhecimento toma nas

² Aqui seria possível também incorporar Nietzsche em textos como “Verdade e Mentira no sentido extra-moral” (In: Livro do filósofo. Porto: Rés, 1984/1873). Contudo, impera aqui uma concepção majoritariamente excludente da verdade em relação à vida. O martelo nietzscheano aqui operaria de forma pesada na questão do conhecimento.

atuais Epistemologias e Filosofias da Ciência. O que se observa é o aspecto majoritário da concepção representacional no domínio da epistemologia atual, seja no positivismo (o comteano e o da Escola de Viena), seja no racionalismo aplicado de Bachelard e Canguilhem, seja ainda no paradigmatismo de Thomas Kuhn. Mesmo que a análise das ciências esteja atrelada à sua história, a purificação destas torna-se encargo do tempo, no qual o progresso e a evolução se postulam como modos de redenção de nossos erros primeiros, de nosso conhecimento local e situado de nossas afecções. Aqui podemos nos perguntar se não haveria alguma corrente do pensamento epistemológico atual que não retome o conhecimento a partir de suas articulações, de seus encontros, de suas afecções corporais.

Mais além das epistemologias e da representação: um saber incorporado

Saindo da epistemologia clássica, e penetrando nos Estudos Científicos surgidos nos anos 1980, o que pode ser levantado é que tanto na epistemologia política de Isabelle Stengers e Vinciane Despret, quanto na Teoria ator-rede de Bruno Latour, podemos encontrar um referencial próximo ao spinozista na retomada de uma concepção de conhecimento corporificado. Para estes pensadores, a afecção só se coloca como problema para uma perspectiva epistemológica que supõe o conhecimento científico através da purificação dos dados, em que ao pesquisador caberia apenas a representação dos objetos a partir de sentenças bem construídas. Para estes autores, o conhecimento, ao contrário, se daria sempre como articulação e co-afecção entre entidades, na produção inesperada de efeitos, e não no salto representacional dado na identidade entre uma sentença ou hipótese prévia e um estado de coisas.

Contra a idéia de progresso, e a conseqüente diferenciação entre saber científico e não-científico, é proposto o princípio de simetria, sugerido por David Bloor e ampliado por Michel Callon e o próprio Latour. Aqui, este princípio se opõe ao de ruptura e de corte epistemológico, enunciados pelo Racionalismo Aplicado, ao supor um fosso entre o discurso científico e o do senso comum. Para Bloor, não haveria diferença essencial entre vencedores e vencidos na ba-

talha pela verdade; eles deveriam ser explicados pelo mesmo princípio, sendo necessário que se descreva o seu processo de separação. Contudo, Latour e Callon propõem um segundo princípio de simetria mais forte (generalizado), apagando a separação moderna entre sociedade e natureza e seus respectivos reducionismos; só haveria uma socio-natureza³ (Latour, 1994). Se não há mais diferença essencial entre verdade-erro, ciência-não ciência, também não procederia mais qualquer posição de triunfo do saber moderno com relação aos pré-modernos e aos ditos primitivos.

Assim como a idéia de progresso e a de unidade, a de objetividade e purificação também são postas em questão. Para estes autores, o conhecimento se daria como articulação e co-afetação entre diversos atores, na produção inesperada de efeitos, e não no salto representacional dado na identidade entre uma sentença ou hipótese prévia e um estado de coisas, a ser progressivamente desvelado. Aqui a ciência é desvinculada do ideal de objetividade e purificação. Neste sentido, a influência não é vista como um artifício parasitário a ser purificado, mas uma promessa eficaz na relação entre pesquisadores e pesquisados. Para Despret⁴, por exemplo, o conhecimento científico operaria nas margens do “mal-entendido de realização”, como “aquele no qual os acontecimentos podem se atualizar, simplesmente porque a promessa que eles encerram pode se realizar”.

Esta concepção fica ainda mais clara quando se toma um texto de Latour como *How we can talk about the body?*⁵ Aqui de forma bem clara os modos de conhecimento científico são claramente tomados pelos modos de conhecimento do nosso corpo. De início, num sentido bastante spinozista, Latour estipula que este não seria definido por “uma essência, uma substância (o que o corpo seria por natureza), mas... uma interface que se torna mais e mais descritível quando se aprende a ser afetado por diversos elementos” (op. cit.: 205). Neste sentido, ele seria melhor apreensível através de proposições (que seriam articuladas ou inarticuladas) do que em termos de sentenças (que seriam verdadeiras ou falsas). Como exemplo desta potência

³ Latour, B. *Jamais fomos modernos*. Editora 34, São Paulo, 1994.

⁴ Despret, V. *Quand le loup dormira avec l'agneau*. Les empecheurs de penser en ronde, Paris, 2002.

⁵ Latour, B. “How to talk about the body”. In: *Body & Society*. Vol. 10 (2–3). Thousand Oaks and New Delhi: SAGE Publications, London, 2004.

de ser afetado, Latour considera o aprendizado de especialistas na indústria de perfumes (também chamados de “narizes”) através de uma maleta com kit de odores, no qual, após o treinamento de uma semana, surgiriam distinções totalmente inéditas. Para o autor, este aprendizado não seria a mera aquisição de uma habilidade por parte de um corpo natural, mas sua construção recíproca com o mundo: “adquirir um corpo é então um empreendimento progressivo que produz de uma só vez um meio sensório e um mundo sensitivo” (op. cit.: 207).

Não existiria um aparato corporal natural e um conjunto de qualidades primárias pertencentes ao mundo a serem representadas em um salto cognitivo, no qual as qualidades secundárias seriam depuradas. O que há é pura articulação. Aqui penetramos claramente em território vizinho ao dos enunciados do Livro II da *Ética*, notadamente nas proposições 13 e 14. É esse corpo articulado que permite o conhecimento do mundo (e de outros corpos) ao se co-produzir com estes, registrando diferenças em novos modos e ampliando os contrastes entre fenômenos outrora tomados como homogêneos: “articulação não significa em falar com autoridade..., mas ser afetado por diferenças” (op. cit.: 210). Neste ponto Latour estabelece um contraste entre as sentenças (baseadas nas teorias da representação) e as proposições, pois estas conjugariam três elementos específicos: “(a) denotam obstinácia (posição), que (b) não possui autoridade definitiva... e (c) estas podem aceitar se negociar dentro de uma composição sem perder sua solidez” (op. cit.: 212).

De modo análogo às articulações do corpo que o definem, o conhecimento científico deixa de ser assimilado a um processo de purificação e passa a ser entendido como um modo progressivo de articulação e afetação, envolvendo não apenas os pesquisadores, seus corpos e as entidades pesquisadas, mas o corpo de diversos instrumentos, técnicas de inscrição, corporações de pesquisadores, corporações de pesquisa, órgãos de fomento, o corpo da opinião pública. O conhecimento neste caso vai se tornando mais consistente na própria tessitura desta rede de articulações: “Quanto mais construído, mais articulado, mais real”⁶. É neste ponto que o conhecimento tem como peça central a noção de interesse, no sentido literal de *inter-*

⁶ Latour, B. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*, EDUSC, Bauru, 2002.

esse, de “estar entre”⁷. Entre um sistema circulatório, uma rede (daí o nome da concepção de Latour, ator-rede, na composição e articulação de várias entidades em ação na produção de conhecimento.

O sistema circulatório das ciências

Contudo, para se entender de modo ainda mais detalhado o que estes autores entendem por conhecimento científico enquanto articulação, uma possível via de acesso é o modelo de sistema circulatório proposto por Latour⁸. E por que Latour compara o trabalho científico a um sistema circulatório? É porque não faz o menor sentido se perguntar apenas pelo “coração da ciência”, mas por todo o seu conjunto, o seu vasto e denso sistema de redes e capilaridades. Da mesma maneira que em nosso sistema circulatório não faz sentido se perguntar se em essência ele é coração ou veias e artérias, nas ciências não devemos nos bastar apenas na sua rede conceitual ou no contexto social. Esta antiga querela, sustentada pelos historiadores da ciência no debate entre internalismo X externalismo acaba levando à concepção do conhecimento científico, ora como produzido a par de sua rede coletiva, como idéias fluando no céu (internalismo); ora como um mero fenômeno social, sem entender a especificidade das ciências (externalismo).

Tentando superar esta estéril oposição entre os internalistas e externalistas (e entre ciência e sociedade) é que o sistema circulatório é proposto, sendo composto por uma série de circuitos, como:

1) Mobilização do mundo, ou conjunto de mediações aptas a fazer circular os entes humanos e não-humanos através do discurso (instrumentos, levantamentos, questionários e expedições);

2) Autonomização, ou a delimitação de um campo de especialistas em torno de uma disciplina, capazes de serem convencidos ou entrarem em controvérsia;

3) Alianças, ou recrutamento do interesse de grupos não científicos, como militares, governamentais e industriais;

⁷ Stengers, I. *L'invention des sciences modernes*. La Découverte, Paris, 1993.

⁸ Latour, B. “O fluxo sanguíneo da ciência: um exemplo da inteligência científica de Joliot”. En: *A esperança de Pandora*. EDUSC, Bauru, 2001-A.

4) Representação Pública, ou o conjunto de efeitos produzidos em torno do cotidiano dos indivíduos;

5) Os Vínculos e Nós, que dizem respeito ao coração conceitual, que amarra todos os demais circuitos.

Sem a circulação e mobilização de todos estes circuitos não é possível entender a constituição e manutenção de um trabalho científico, como a microbiologia por parte de Louis Pasteur (cf. Latour⁹¹⁰). Para o estabelecimento desta é necessário não apenas uma rede de conceitos científicos, mas a constituição de laboratórios, a parceria de especialistas, e o interesse do governo, da indústria e dos pecuaristas, além do apoio da opinião pública. Nas palavras de Latour, toda a França é implicada neste sistema circulatório. No que diz respeito às formas de mobilização de mundo, Latour¹¹ destaca que Pasteur introduziu uma nova forma de produzir o testemunho dos micro-organismos, especialmente através do fenômeno da fermentação. Por um lado, este vai ser visto como algo mais do que o resíduo de um processo químico, como concebia Liebig. Por outro, vai eliminar qualquer possibilidade da existência do fenômeno da geração espontânea, como defendia Pouchet.

A correta e arriscada produção deste fenômeno (construída, ao mesmo tempo que real) proporcionou a vitória de Pasteur neste duplo debate, e favoreceu todo um realinhamento dos pesquisadores, autonomizando a nascente microbiologia, e proporcionando uma verdadeira captura conceitual das ciências biológicas de então. Mas os efeitos de surgimento da nascente microbiologia não se limitam ao reordenamento conceitual e da comunidade acadêmica. Ocorre toda uma rearticulação de interesses envolvendo o público e as agências governamentais no que tange à esterilização e à vacinação de seres humanos e animais. Especialmente no caso do combate a febre aftosa bovina, Latour chega a afirmar que a própria estatística e o mapa da França se modificam a luz do que o laboratório de Pasteur produzia como evidência¹².

⁹ Latour, B. Give me a Laboratory and I Will Rise a World. En: Knorr, K. & MulKay, M. (eds) *Science Observed*. Sage Publications, Londres, 1992.

¹⁰ Latour, B. “Por onde andavam os micróbios antes de Pasteur?” En: *A esperança de Pandora*. Edusc, Bauru, 2001-B.

¹¹ *Ibid.*

¹² Latour, B. Give me a Laboratory and I Will Rise a World. En: Knorr, K. &

Este modo de pensar a produção do conhecimento conduz a uma perspectiva bastante singular com relação ao problema do reducionismo: este não seria apenas equivocado, mas basicamente impossível, ainda que defensável por uma epistemologia representacional. Para tal, Latour considera um outro exemplo, a posição eliminativista de Paul Churchland nas neurociências, ao identificar o sujeito às propriedades do cérebro, eliminando todos os demais aspectos do corpo como irrelevantes. Um desdobramento bem-humorado do reducionismo de Churchland é o registro afetivo que este tem de sua mulher, Patrícia Churchland à partir de um pet-scan colorido do cérebro desta, carinhosamente guardado em sua carteira. Para este neurocientista, em poucos anos seremos reconhecidos afetivamente por este tipo de registro. Contudo é aqui que o eliminativismo se faz impossível, pois justamente o pet-scan permite um conjunto de articulações e de diferenciações mais ricas com outros cérebros e com o mundo eletro-atômico. E é aqui que o reducionismo se revela não apenas uma leitura mais pobre, mas impossível:

Isto é... como este tema indica tão eficazmente indica, uma demonstração de quão impossível é para um cientista reducionista ser reducionista! No laboratório do eliminativista mais respeitável e vigoroso, o fenômeno prolifera: conceitos, instrumentos, inovações, teorias, subvenções, custos, ratos e outros cientistas respeitáveis. O reducionismo não é um pecado do qual se possa fazer reparação, mas um sonho tão inatingível quanto não se ter um corpo¹³.

Como demarcar os modos de conhecimento científico

Contudo, os sistemas circulatórios não são apenas formas de se descrever a rede a partir da qual se constrói um determinado saber. Eles igualmente servem para distinguir uma boa e uma má articulação¹⁴. E quais seriam as suas marcas?

MulKay, M. (eds) *Science Observed*. Sage Publications, Londres, 1992.

¹³ Latour, B. "How to talk about the body". In: *Body & Society*. Vol. 10 (2-3). Thousand Oaks and New Delhi: SAGE Publications, London, 2004, p. 217.

¹⁴ As boas e más articulações se fazem presentes nos dois sentidos que Latour

1) Sobre os conceitos, espera-se que eles articulem o maior número de elementos, apontando em si para o maior número de outras versões sem excluí-las.

2) Sobre a comunidade de cientistas, aliados e público, espera-se um máximo entrelaçamento de seus interesses.

3) Sobre os modos de mobilização do mundo, buscam-se formas de testemunho inventivas, sem a extorsão burocrática dos entes pesquisados. Para tal são necessários dispositivos que viabilizem relações recalcitrantes, ou seja, que se abram ao risco de invalidação das questões e proposições do pesquisador e a colocação de novas questões pelos entes pesquisados.

Enquanto articulação, o conhecimento científico não se distingue mais entre má e boa representação, mas entre má e boa articulação. No primeiro caso, temos uma situação em que a articulação é extorquida ou condicionada a uma resposta pontual e consagrada, conduzindo os entes pesquisados a um lugar de “docilidade”, numa operação de poder em que se cede ao poder de uma autoridade constituída. No segundo, teríamos uma articulação na qual o testemunho iria além de uma concepção conhecida, abrindo-se ao risco de invalidação das questões e proposições do pesquisador e a colocação de novas questões pelos entes pesquisados. Aqui teríamos uma relação de recalcitrância. É neste ponto que Latour opera a distinção entre a freqüente obediência e à docilidade à autoridade científica dos seres humanos em oposição à recalcitrância dos seres não-humanos:

Contrário aos não-humanos, humanos tem uma grande tendência, quando colocados em presença de uma autoridade científica, a abandonar qualquer recalcitrância e se comportar como objetos obedientes oferecendo aos investigadores apenas declarações redundantes, confortando então estes investigadores na crença de que eles produzem fatos ‘científicos’ robustos e imitam a grande solidez das ciências naturais¹⁵.

destaca para o termo ciência: 1) conjunto de operações de mediação a fim de obter o testemunho de humanos e não-humanos; 2) um signo ou marca que designa conhecimentos válidos em detrimento de um conjunto de saberes não-sancionados.

¹⁵ Latour, B. “How to talk about the body”. In: *Body & Society*. Vol. 10 (2–3). Thousand Oaks and New Delhi: SAGE Publications, London, 2004, p. 217.

O problema das concepções representacionais é que elas não apenas são inadequadas, como conduzem, em nome da purificação a uma forma de articulação extorsiva e inibidora da recalcitrância. Um exemplo claro disto é o design de “sujeito ingênuo”, muito comum nas ciências humanas, como a psicologia. Aqui, na busca de evitar uma influência dos pesquisadores sobre os sujeitos pesquisados, evita-se ao máximo qualquer informação sobre os objetivos da investigação, visando uma boa representação. Segundo Despret, isto não apenas não garante qualquer objetividade, como produz uma articulação extorsiva. Este design não garantiria uma posição de derradeira ingenuidade por parte dos sujeitos psicológicos: apenas uma posição ambivalente destes, entre a confiança, dada no crédito aos cientistas, e a desconfiança de que algo se esconde. O efeito disto seria uma espécie de clivagem na consciência, típica das situações de confiança & desconfiança conjuntas: a obediência ao cientista, mas com “uma pulga atrás da orelha”, na tentativa de se entender o que se passa. De mais a mais, este “desconhecimento” imposto ao sujeito ingênuo seria visto como inútil e empobrecedor, pois não apenas não exclui a complacência, como se evitam outras possibilidades de intercâmbio e articulação entre investigadores e investigados. Certamente embasadas numa posição mais ativa e problematizadora. São estas as formas de afetação doravante buscadas. Aqui, a busca de representação não é apenas impossível, ela apenas gera um modo de articulação poderoso e extorsivo. Mas completamente impotente na produção de novos modos de saber e de vida. Aqui não há mais qualquer sentido nesta divisão.

Qué es un cuerpo

Fernando Mancebo (UBA)

El cuerpo arruina toda ilusión de completud.

Diana Sperling, *Del cuerpo*.

Introducción

De acuerdo con Deleuze, por ejemplo, de ‘cuerpo’ pueden darse dos definiciones: las que él llama *définition cinétique* y *définition dynamique*¹. Según la primera, un cuerpo se define *por una relación de movimiento y de reposo*; y, según la segunda, un cuerpo se define *por la capacidad o poder de afectar y ser afectado*. Ahora bien, tanto la alternativa cinética como la dinámica se refieren a los cuerpos solamente en cuanto a sus límites «extensivos» y a su potencia, y, por lo tanto, ya suponen un «qué es» anterior acerca del cuerpo. Sin embargo, la definición I de EII parece acudir a explicitarnos ese «qué es» que se adivina supuesto:

*Por cuerpo entiendo el modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como [cosa] extensa (ver I/XXVc)*²

Lo que en este trabajo nos proponemos es llegar a decidir si esta definición de ‘cuerpo’ responde satisfactoriamente (o no) a ese «qué» respecto del cuerpo, es decir, a *qué es un cuerpo*; con ese fin, la analizaremos bajo las exigencias que el mismo Spinoza impone a una definición para ser «buena»:

(i) una «buena» definición no debe implicar, expresar ni encerrar

¹ Deleuze, G., *Les cours – sur Spinoza*, clase dictada el 23.3.81, “Les affections de l’essence”, página 122 (edición online: www.webdeleuze.com).

² Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico* (desde aquí ‘E’), edición y traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Editorial Trotta, 2000; reponemos el ‘cosa’ (‘res’) que Atilano Domínguez no traduce: “Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus, ut res extensa, consideratur, certo, & determinato modo exprimit (...)”.

más que la *esencia* de lo que se quiere definir; es decir, se debe evitar definir por las *propiedades*³;

(ii) como se acepta que toda cosa tiene una causa (eficiente), y que esa causa o bien está *en* la naturaleza de esa cosa o bien está *fuera* de ella, el enunciado correspondiente a una definición «buena» de esa cosa deberá:

- a. o bien *afirmar la existencia de la cosa* – si es que su causa está en su naturaleza⁴;
- b. o bien, si es que la causa de la cosa a definir está *fuera* de ella, la definición deberá *englobar la causa próxima de lo definido*⁵.

(iii) una «buena» definición debe siempre poder permitir «concluir» *todas* las propiedades de cosa a definir⁶; y, por último

(iv) una definición «buena» no implica *ningún número* determinado de individuos⁷.

Luego de concluir que, de acuerdo a estas cuatro condiciones, esta definición de ‘cuerpo’ es «buena» – o, como Spinoza también diría, es una definición “verdadera y legítima”⁸–, examinaremos su alcance según su «potencia» y «utilidad» axiomáticas en *Ethica* – y no sólo según su calidad. Para eso, observaremos su funcionamiento en una de las pruebas de la proposición II de EII – es decir, en una de aquellas inferencias que quieren demostrar que Dios es *res extensa*.

³ Spinoza, B., *Epistolario*, traducción de Oscar Cohan, Buenos Aires, Editor Proyectos Editoriales, 1988; carta IX, párrafo 1, (1); EI, proposición VIII, escolio 2 (sobre la definición, 1).

⁴ Cf. *Pensamientos metafísicos* (desde aquí ‘CM’), I, capítulo II, en Spinoza, B., *Tratado de la Reforma del Entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 2006 (al *Tratado* nos referiremos con ‘TIE’); véase también EI, proposición XX.

⁵ Cf. TIE, §96, I; §97, I y II; *Epistolario*, carta IX, párrafo 1, (3) y (4); EI, proposición VIII, escolio 2 (sobre la definición, 3 y 4).

⁶ Cf. TIE, §96, II; §97, IV.

⁷ Cf. *Epistolario*, carta IX, párrafo 1, (2); carta LXXXIII, párrafo 2; EI, proposición VIII, escolio 2 (sobre la definición, 2).

⁸ Cf. TIE, §93 *in fine*.

EII, definición I

Inspeccionemos la definición I de EII según las condiciones que recién repusimos. De los únicos dos «tipos de cosas» que hay, en esta definición I se nos dice que un cuerpo es un *modo*, esto es, «un algo» que *es en otro* y *es concebido por (a través de) ese otro* (EI, definición V); ya con eso solamente, podemos señalar que se cumple con lo que la **primera** condición exige: la definición de cuerpo no implica nada más que la *esencia* de lo que se quiere definir – es decir, no se lo define ‘cuerpo’ por sus *propiedades*: longitud, anchura y profundidad, figura, etc.⁹, por ejemplo.

Dado que un cuerpo, al ser modo, no es *causa sui* (EI, proposición XXIV), la definición de ‘cuerpo’ que estamos analizando debe *contener la causa próxima de lo definido*. Leemos que hacia el final de esa definición se señala el corolario de la proposición XXV de EI – y lo que ese corolario afirma es que

[l]as cosas particulares no son nada más que afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos en los que los atributos de Dios se expresan de una cierta y determinada manera (...).

De intentar reconstruir la demostración que, por ser considerada evidente, el corolario omite, básicamente debemos decir que: como *todo lo que es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni ser concebido* (EI, proposición XV), un modo (o afección), en cuanto algo que es (y que no es la Substancia), debe *ser y ser concebido por Dios* – y sin Dios no puede ser ni concebirse. Acerca de aquel *status* expresivo que a las afecciones este corolario les imputa, sabemos algo preciso: debe ser de una *cierta y determinada manera*; ahora advertimos que, según esta definición de ‘cuerpo’, esa «cierta y determinada manera» es Dios en cuanto es considerado como *res extensa*. Por lo tanto, la **segunda** condición, la de que la definición de *cuerpo* incluya la causa próxima de éste, es también satisfecha.

La **tercera** condición exige que una definición, para ser «buena», debe siempre poder permitir «concluir» *todas* las propiedades de la cosa a definir. Si aceptamos la versión de «la teoría de los modos infinitos» que explica que el *modo infinito inmediato* correspondiente

⁹ Cf. EI, proposición XV, escolio.

al atributo Extensión, son las leyes del movimiento que rigen sobre el *modo infinito mediato*, es decir, que rigen sobre la *facies totius universi* (el conjunto infinito de todos los cuerpos singulares)¹⁰, entonces podemos corroborar que aquella definición de ‘cuerpo’, si cumplió con la segunda condición, también cumple con la tercera: ese *definiens* de ‘cuerpo’ permite «concluir» las propiedades de *un* cuerpo – por ejemplo, que ocupa un volumen, que se mueve o está en reposo, que se mueve ya más lenta ya más rápidamente, que es compuesto, que afecta y es afectado, etc.¹¹. Además, esta definición verifica también la *cuarta* y última condición: no fija «la cantidad» de cuerpos «posibles» en ningún número.

Si aceptamos que las cuatro condiciones anteriores son todas con las que una definición debe cumplir para ser «buena» – y eso parece desprenderse de los textos consultados–, entonces, según este análisis, la definición I de EII lo sería (como no lo sería, por ejemplo, la definición de ‘cuerpo’ que aparece en el Escolio a la proposición XV de EI). Pese a esto, advertiremos que esta que ahora se nos presenta como la «buena» definición, se torna problemática apenas queremos emplearla en donde parece que debería ser posible (e incluso necesario) hacerlo.

EII, proposición II

La definición recién analizada es invocada explícitamente tan sólo tres veces en todo *Ethica*: en el lema II y en el III del *excursus* sobre física en EII, y en la demostración de la proposición II

¹⁰ Cf. Spinoza, B., *Tratado Breve*, traducción del latín, prólogo, y notas de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza editorial, 1990 (desde aquí ‘KV’), I, capítulos VIII *in fine* y IX; EI, proposiciones XXI a XXIII, y XXVIII, especialmente; *Epistolario*, cartas LXIII y LXIV. Sugerimos consultar también: Cohen, D., “Spinoza y los modos infinitos, o la tensión entre lo absoluto y lo singular”, en *La filosofía natural en los pensadores de la modernidad*, José Antonio Roble, Laura Benítez (comp.), México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2004, pp. 125-138; Allison, H., *Benedict de Spinoza: an introduction* (revised edition), New Haven and London, Yale University Press, 1987, chap. 3, II; Atilano Domínguez, “Modos infinitos y entendimiento divino en la metafísica de Spinoza”, en *Sefarad* 38, Ciudad Real (España), 1978, pp. 107-141; por ejemplo.

¹¹ El *excursus* sobre física en EII, desde que parte de esta noción de cuerpo que estamos analizando, daría, de alguna manera, cuenta de esto.

de EIII. Sin embargo, podemos sospechar que, no obstante no estar declarado su uso, también debe ser empleada en al menos una de las pruebas de la proposición II de EII – aquella que enuncia que “*la Extensión es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa*”. Señalemos las razones de esta sospecha.

En principio encontramos motivos que conciernen específicamente a la demostración de esa proposición II: sabemos que ella no se desarrolla en donde se la esperaría, sino que, en su lugar, Spinoza nos remite a la de la inmediata anterior, es decir, a la demostración de la proposición I – pues ambas se construirían de «la misma manera». El enunciado de esta proposición I sentencia que *el Pensamiento es un atributo de Dios*; para poder concluir esa afirmación, se nos ofrece dos «pruebas»: una *a posteriori* y otra *a priori* – la que aparece en la *Demostración* y la que se ofrece en el *Escolio*, respectivamente¹². En la primera de aquellas pruebas, se parte de una definición de ‘pensamiento singular’ (o de ‘idea’) que es similar a la definición de ‘cuerpo’ en la que nos demoráramos antes: *los pensamientos singulares son modos que expresan de manera cierta y determinada la naturaleza de Dios*.

Un segundo motivo que nutre nuestra sospecha es que aquella definición I es la única «buena» definición de ‘cuerpo’ que se nos ha dado en lo que va de *Ethica*.

Reconstruyamos entonces, en primer lugar, la prueba *a posteriori* para la proposición II de EII¹³:

1.	Hay, al menos, un <i>cuerpo</i> , i.e., un modo que expresa la esencia de Dios de manera cierta y determinada – en cuanto es <i>res extensa</i> .	[EII, def. I]; [EII, ax. IV]
1*.	(<i>Expresar a Dios de una cierta y determinada manera equivale a decir que se es un modo finito de un atributo de Dios.</i>)	EI, prop. XXV, cor.

¹² Spinoza no señala abiertamente que una sea *a posteriori* y otra *a priori*; seguimos en esta «categorización» a Deleuze (Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, traducción del francés por Horst Vogel, Barcelona, Muchnik Editores, septiembre de 1999 – segunda edición–, primera Parte, capítulo II, página 39 y siguientes).

¹³ Reponemos entre corchetes no sólo aquella definición, sino también un axioma que, aunque no es invocado explícitamente, parece no poder no estar usándose.

2.	Dios tiene un atributo cuyo concepto ese cuerpo (y cualquier otro cuerpo) <i>implica</i> y por medio del cual él (y cualquier otro cuerpo) también es concebido.	1. (&1*), EI, def. V;
3.	Ese atributo es uno de los infinitos atributos de Dios – i.e., él expresa la esencia eterna e infinita de Dios.	2., EI, def. VI.
4.	Llamamos ‘Extensión’ a ese atributo – y por él decimos que Dios es <i>res extensa</i> .	Def. sobre 3.

Como se ve, la demostración es *circular*: se supone, desde la definición de la que se parte (la de ‘cuerpo’), lo que quiere probarse, esto es, que Dios es *res extensa* – o bien, que Extensión es uno de sus infinitos atributos. Pero si de esta prueba *a posteriori* no se logra inferir satisfactoriamente que Dios es *res extensa*, ¿qué otra alternativa se tiene para llegar a esa conclusión? Podemos intentar dar ahora la prueba *a priori*.

En la demostración que aparece en el *Escolio* a la proposición I, para concluir que Dios es *res cogitans*, Spinoza se vale de (α) el «hecho» de que podemos concebir un ser pensante infinito, y de (β) que la cantidad de cosas que un ser pensante puede *pensar* es directamente proporcional a la «riqueza» de la realidad o perfección de ese ser. Si, a fin de ensayar una versión de esta prueba para la proposición II, dejamos de lado las complicaciones que presenta la posibilidad de aquel «hecho» afirmado en (α), nos encontramos, no obstante, con nuevas dificultades:

- contra (α): cuando Spinoza señala en EI, prop.XV, schol., que *lo extenso* no podemos concebirlo sino como *infinito*, ya está suponiendo que la Extensión es uno de «los infinitos atributos» de Dios;
- contra (β): si la «actividad» propia de un ser pensante es el *pensar*, ¿cuál es la de un ser corpóreo? La de *obrar* parece no poder serlo: primero, porque Spinoza viene asociándola a un sentido amplio de *existir* (EI, prop. XXVI, por ejemplo), o bien porque la extiende a *otros* atributos que no son la Extensión (EII, prop. VII, cor.); y, segundo (aunque esto es más discutible), porque luego sabremos que un cuerpo no sólo obra, sino que también *padece*. Por otro lado – y en un intento de reunir en un solo concepto aquel obrar y padecer–,

podríamos arriesgarnos a aceptar que aquella «actividad» es la de «ser afectado» (EII, axioma IV); pero esto, en términos *absolutos*, es decir, respecto de Dios, no es tan «evidente» como en la prueba en este escolio pretende Spinoza: exigiría una suerte de «autoafección» divina, cuestión que no se desarrolla ni se considera sino hasta EV;

- por último: ¿hasta qué punto hablar de un *ser corpóreo* no presupone cierta noción de *cuerpo*?

De esta manera, una prueba *a priori* que concluya que la Extensión es un atributo de Dios, parece impracticable. La única más o menos viable es, por lo tanto, la *a posteriori*; pero, a fin de evitar que ella se torne circular, necesitamos «otra» definición de cuerpo; pero, ¿cuál?

Otra vez: qué es un cuerpo

Para poder empezar a contestar aquella pregunta, notemos que las proposiciones I y II de EII responden a la necesidad de decidirse sobre una alternativa que se había dejado planteada en EI¹⁴: o bien la *res extensa* y la *res cogitans* son atributos de Dios, o bien son afectaciones de los atributos de Dios¹⁵. Ahora bien, ¿por qué nos encontramos con demostraciones para dos atributos solamente, cuando, por definición, Dios «consta de infinitos» (EI, def. VI)?

Esta limitación se impone, por así decirlo, por «fuerza axiomática» – pero a través de axiomas que son presentados como «verdades de hecho»: parece que, en tanto que pensamos, tenemos noticia de que *hay* ideas, (EII, axiomas II y III¹⁶), y que, en tanto que «sentimos», tenemos noticia de que *hay*, al menos, un cuerpo (EII, axioma IV); pero lo que propiamente fija el límite de nuestro campo «expi-

¹⁴ Cf. EI, proposición XIV, corolario II.

¹⁵ Indiquemos que (aunque ya lo hicimos de manera parcial más arriba), no obstante esto, en EI, en proposiciones como la XVII en su escolio o la XXI en su demostración, se da por supuesto que Extensión y Pensamiento son atributos divinos.

¹⁶ Recuérdesse que, según este axioma III, ningún *modo de pensar* se da sin que se den en el mismo individuo y a un tiempo las *ideas* de aquellas cosas que cada uno «intensiona».

riencial», es el axioma V: las *únicas* cosas singulares que percibimos o sentimos son los pensamientos y los cuerpos. Además, dado que se nos ofrece una prueba *a posteriori* para demostrar que el Pensamiento es uno de los atributos de Dios –prueba que es independiente de otra que demostraría lo mismo y de la misma manera, pero respecto de la Extensión–, parece que es necesario que, del hecho de que pensemos y sintamos, aceptemos, también, que sabemos *qué son* las ideas y *qué es* un cuerpo, respectivamente – y que, de la «conjunción» de ambas experiencias, sabemos que lo que es cuerpo *no es* idea. Ahora bien, si sobre la base de este «saber» volvemos a preguntamos, específicamente, *qué es un cuerpo*, ya no ignoramos que no podemos responder con la definición I antes analizada. Ante esto, entonces, se nos presentan dos alternativas:

1. o bien es necesario encontrar *otra* definición de ‘cuerpo’ – una «más útil» que la I de EII a los fines demostrativos que ahora estamos considerando (y que a su vez no deje de lado los otros que aquella invocan);
2. o bien es necesario declarar que «no hay» definición (buena) para ‘cuerpo’;

No avancemos sobre 1. sin notar que: (a) lo que se busca que una definición de ‘cuerpo’ explique no es un *ente de razón* – dado que [un] cuerpo existe «fuera del intelecto»¹⁷–, y (b) lo que estamos definiendo tampoco es un trascendental, un abstracto o universal – pues la *imagen* ya supone *cuerpo*¹⁸–. Ahora bien, respecto de esta opción que nos invita a buscar *otra* definición para ‘cuerpo’, recordemos que, en una ocasión, De Tschirnhaus¹⁹ interpela a Spinoza sobre un particular similar: dadas dos definiciones que en apariencia explican de manera adecuada la naturaleza de lo definido, ¿existe algún método para saber cuál debe preferirse? Lo que Spinoza le contesta²⁰ no es algo nuevo para nosotros: la mejor definición es aquella *per causam suam proximam*, ya que sólo de ella pueden deducirse *todas* las propiedades de aquello que se quiere definir. De volver ahora

¹⁷ Cf. CM, I, capítulo I, por ejemplo.

¹⁸ Cf. EII, proposición XVII, escolio; proposición XL, escolio I.

¹⁹ Cf. *Epistolario*, carta LIX.

²⁰ *Ibíd.*, carta LX, primer párrafo.

sobre ‘cuerpo’, estamos tentados a dar una nueva definición en la que se tenga en cuenta la «doble causación» que determina a existir y a obrar a los modos finitos²¹; pero enseguida comprendemos que eso no sería sino un desarrollo de lo que significa ‘expresar de cierta y determinada manera la esencia de Dios’. Por otro lado, aunque es cierto que quitar de la definición I la especificidad de esa «manera» de expresarse, evitaría la circularidad inmediata en la prueba *a posteriori* de la proposición II de EII, a su vez impediría, como puede fácilmente comprobarse, alcanzar la conclusión que ella persigue – demostrar que Dios es *res extensa*.

Al no hallar más elementos que cambiar en esta definición, parece que estamos obligados a conceder que no hay definición «buena» y a la vez «útil» de ‘cuerpo’²².

Conclusión: el conocimiento del cuerpo

Antes de comprometernos (o no) con aquella conclusión tan fuerte, casi escéptica, tal vez nos resulte conveniente examinar el «tipo de conocimiento» tenemos sobre el cuerpo (EII, axiomas IV y V) –entiéndase que aún no estamos hablando del conocimiento de *nuestro* cuerpo en particular ni del de los cuerpos *exteriores* al nuestro, tal como se desarrolla en EII, entre las proposiciones XIV y XXXI: por ellas bien sabemos que ése es imaginativo y, por lo tanto, inadecuado.

Ya señalamos que el conocimiento que tenemos sobre *lo que es un cuerpo* parece ser fruto de una suerte de *experiencia*, pero a la vez debemos reconocer que es *adecuado* (EII, lema II después de la proposición XIII; proposición XXXVIII) y acaso también debe-

²¹ Cf. EI, proposiciones XXIV, XXV y XXVIII, especialmente.

²² Sobre la base de la definición I y de la proposición II de EII, podríamos también haber problematizado de otra manera: si aceptamos que una definición (genética) puede (o debe) construirse sobre una cadena deductiva que la antecede – Deleuze, por ejemplo, así lo hace respecto de la definición VI de EI (véase op. cit., Primera Parte; en especial, página 72 y siguientes)–, entonces aquella definición I sería una «mala»: no sería correcto declarar que un cuerpo es un modo que expresa a Dios en cuanto es *cosa extensa* si *aún* no se ha demostrado que la Sustancia soporta ese género, es decir, que ése es uno de los géneros que «hay» – o también: si no se ha llegado a lo que la proposición II afirma.

ríamos aceptar que es no-discursivo, es decir, que es *inmediato*: el mero existir en cuanto seres psicofísicos nos configura entre estas tres dimensiones. Ahora bien, a no ser que consideremos que pueda haber una experiencia «completa» – en oposición a una vaga y una por signos²³, a una atada a la imaginación–, es claro que esta triple perpendicularidad presenta rasgos contradictorios: la experiencia, por un lado, y lo adecuado e intuitivo por otro, se excluirían mutuamente²⁴.

Acaso esta nueva dificultad pueda funcionar como germen para una próxima reflexión (más amplia) sobre el conocimiento que, desde el sistema spinociano, tendríamos tanto acerca de nosotros mismos como de Dios. Por ahora sólo acertamos en concluir que quizás sabemos menos *lo que un cuerpo es* que *lo que un cuerpo puede*²⁵ – y mientras que los encuentros que sean nuestra vida nos auxilian a construir perpetuamente una respuesta siempre abierta a la última cuestión, quizás una para la primera jamás sea necesaria.

²³ Tel vez aquello pueda pensarse como una suerte de *intuición* – y creo que las proposiciones XLV, XLVI y XLVII de EII podrían ayudarnos a soportar esta lectura.

²⁴ Cf. KV, II, 1-2; TIE, §§19-24; EII, prop. XL, esc. 2.

²⁵ Cf. EIII, prop. II, esc.

Uma breve análise sobre a Negação Espinosa e J. Jelles¹, uma conversa acerca do uno

Cátia Cristina Benevenuto (USP, Brasil)

Espinosa, *hermenêuta do negativo*?². Se tal denominação lhe pertence, quais questões o levaram ao julgamento de intérprete do negativo?

A questão do negativo está diretamente ligada a Tradição metafísica escolástica e para que possamos entendê-la, bem como, o que a circunda, é necessário recorrermos a origem de alguns termos, tais como: uno, unidade transcendental, verdadeiro, bom. Iniciemos pelos transcendentais; estes são compreendidos como condições que acompanham o conceito de ser *a priori*, sem que lhe acrescentem uma natureza, pois lhe são idênticos ou necessariamente concomitantes. O teólogo seiscentista Suárez³, ressalta que os transcendentais são passíveis de predicação: o uno como indiviso, o verdadeiro como não fictício, o bom como perfeito (sem carências e sem faltas), e que cabe ao metafísico demonstrar que essas privações, em verdade, são afirmações ou negação da privação, ou ainda, negação da negação. A metafísica do século XVII mantém essa elaboração, uno, verdadeiro e bom são os transcendentais que Espinosa irá examinar ao final da primeira parte dos *Pensamentos Metafísicos*⁴. A exposição espinosana deixará patente que os transcendentais não são afecções do ser: o uno é um ente de razão; o verdadeiro, qualidade das

¹ Existem algumas divergências quanto a autoria do prefácio das Obras Póstumas de Espinosa, alguns a confere ao médico e amigo Meyer, outros a Jelles. Optamos, no entanto, pelas constatações feitas por Akkerman; de acordo com sua análise, a autoria do prefácio que foi publicado anônimo é conferida ao teólogo Jarig Jelles e a tradução é atribuída a Luis Meyer. Tanto Jelles, quanto Meyer, faziam parte de um pequeno círculo intelectual com outros amigos de Espinosa. In: *Biografias de Spinoza*. Seleção, introdução e tradução de Atilano Domínguez. Alianza Editorial- Madrid, 1995.

² Deleuze, Gilles. *Espinosa e os Signos*. Tradução de Abílio Ferreira. RÊS - Editora Ltda - Portugal- Pós-fácio- Espinosa Hermeneuta por Adélio Melo. pag. 173.

³ Gonçalves, Joaquim Cerqueira. *Francisco Suárez e a modernidade filosófica: a distinção essência e existência*. Ed. Colibri- Lisboa, 1999. Pag. 21 a 132.

⁴ Espinosa. *Pensamentos metafísicos*. Tradução e notas de Marilena Chauí. Abril Cultural- São Paulo, 1973. (Col. Os Pensadores). Parte I- cap.VI.

idéias e não das coisas; o bom em comparação com o que é útil.

Dessa maneira, o filósofo afasta a suposição escolástica que todo ente é uno, verdadeiro e bom. Embora, nos *Cogitata*, Espinosa não consiga negar absolutamente o teor das afecções transcendentais, no entanto, nos oferta com a gênese delas: o uno que provém da comparação e do número; o verdadeiro nasce na retórica judiciária; o bom resulta da separação entre uma coisa e sua natureza.⁵ Contudo, nos restringiremos apenas ao que concerne a unidade transcendental.

A crítica do uno envolve um novo conceito de substância e uma nova teoria entre essência e natureza. Há em Espinosa o que podemos chamar de uma unidade de princípio, tem-se Deus por um princípio necessário, não há distinção hierárquica, pois quando o filósofo estabelece uma relação entre: substância, atributos e modos, existe uma linha demarcatória, qual seja; Deus ou a substância considerada absolutamente, que se exprime necessariamente e essencialmente através de seus atributos. Deus não é um ser exteriorizado as coisas do mundo, pois os modos, tem em Deus, seu único princípio e os atributos são idênticos a Deus mesmo. Ainda, Deus é *causa imanente e não transitiva*, ou seja, há uma relação original da causa com os efeitos, ou o produtor que não se separa de seu produto, por isso quando Espinosa fala sobre a negação, ele diz que “a negação não é nada, pois que a negação não pertence a coisa segundo o seu ser, mas contrariamente é um não ser”⁶. Mas o que isso quer dizer? Em princípio, a negação é uma privação, uma ausência, que denota que há uma distinção genética entre a causa e seu efeito, ou até mesmo uma divisão/distinção de princípio, tudo o que não podemos atribuir a ontologia espinosana. Entretanto, o que separa o filósofo da tradição, não é propriamente chamar a Deus de uno, único, mas sim a maneira pela qual isso se faz. Nesse caso, a discussão com J. Jelles e propriamente o último capítulo da parte I dos *Pensamentos Metafísicos* constituem uma peça valiosa para a desconstrução do fundamento metafísico da tradição. Fica claramente demonstrado que a ciência transcendental é a chave de toda a confusão entre nosso modo de conhecer as coisas e sobretudo, investigar a natureza delas.

⁵ Chauí, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. Cia da Letras, São Paulo, 1999. Pag. 441-

⁶ Spinoza. *Correspondência*. Introdução, tradução e notas de Atilano Domínguez. Alianza Editorial- Madrid, 1988 - carta a Jelles em 02 de junho de 1674.

Na correspondência com Jelles⁷, Espinosa ressalta o que entende como sendo uno e único; “digo que só muito impropriamente se pode dizer que Deus é uno e único, entendendo que uma coisa só pode chamar-se una ou única quanto à existência e não à essência”⁸. E no capítulo VI dos *Pensamentos Metafísicos* discorre: “(...) dizemos que a unidade não se distingue de maneira nenhuma da coisa e nada acrescenta ao ente, mas é somente um modo de pensar pelo qual separamos uma coisa de outras similares ou que concordam com ela de alguma maneira.”⁹ Ou ainda, o uno não significa nada fora do intelecto, “disse-se que esse termo significa algo real fora do intelecto, mas não sabe explicar o que ele acrescentaria ao ente,” por isso, “dizemos que a unidade não se distingue de maneira nenhuma da coisa e nada acrescenta ao ente, mas é somente um modo de pensar (...)”¹⁰. Ora, diante dessas afirmações Espinosa aceita que uno e ente não se diferem de maneira nenhuma. Qual é então a divergência espinosana? De fato, ao aceitar que uno e ente não se diferem, não significa que ele pretenda acatar que o uno seja uma afecção transcendental primeira do ser, mas contrariamente, por não se diferirem, não podem estar sujeitos a tal distinção entre níveis de superioridade e realidade, sendo por isso mesmo, um modo de pensar, pois de fato não se distinguem, ao menos, não dessa maneira. E esse equívoco justamente é causado porque nosso imaginário nos leva a comparar as coisas externamente, gerando sobre elas um conhecimento equivocado, sem premissas, ou seja, sem referência à essência delas mesmas. E Espinosa prossegue, indicando que *opõe-se a unidade à multiplicidade*, isso não nos conduz a clareza e nem distinção alguma, pois unidade e multiplicidade são *modos de pensar* com que efetuamos comparações exteriorizadas entre as coisas sem que nada acrescentem a natureza delas. “Não vejo o que resta a dizer sobre uma coisa clara”¹¹. E assim encerra Espinosa sua narrativa nos *Pensamentos Metafísicos*, dedicando não mais que dois parágrafos a unidade.

⁷ *Ibidem*. Op. Cit. pag. 309.

⁸ *Ibidem*. Op. Cit. pag. 308.

⁹ Espinosa, Baruch. *Pensamentos Metafísicos*. Tradução e notas de Marilena Chauí. Col. Os Pensadores- Abril Cultural- São Paulo, 1973.

¹⁰ *Ibidem*. Op. Cit. pag. 19.

¹¹ *Ibidem*.

Em verdade, a discussão que se abre sobre a unidade transcendental, entendida pelos metafísicos como sendo uma afecção transcendental do ser porque o “uno o pressupõe, acrescenta-se e sobre põe-se a ele”¹², é desde Tomás de Aquino, inseparável da afirmação aristotélica, qual seja: “de que a primeira divisão do ser é a do uno e do múltiplo”¹³:

Mas o ser se diz em muitos sentidos, embora relativamente a uma só e a uma certa natureza única, e não equivocadamente, do mesmo modo que se diz também todo o sadio relativamente à saúde(...). Assim também o ser se diz várias maneiras, porém todo ser se diz ordenado a um princípio único(...). Ora, assim como de todo sadio há uma ciência única, assim também acontece nas demais coisas.(...) o ser e o uno são o mesmo e uma só natureza porque se correspondem como o princípio e a causa, mas não se expressam por um só enunciado (mas não tem importância que os consideremos iguais, pois isso facilitará nosso trabalho); (...). E visto que é próprio de uma única ciência contemplar os opostos, e ao uno se opõe a pluralidade; e é próprio de uma única ciência contemplar a negação e a privação, porque em ambos os casos se contempla uma só coisa, à qual se refere a negação ou a privação.

No entanto, a primeira questão de Espinosa refere-se à incapacidade de “todos os metafísicos” que, depois de terem afirmado o uno como afecção transcendental e portanto, algo realmente existente, não conseguem explicar o que ele acrescentaria ao ser, visto que demonstram sempre que entre ambos há apenas distinção de razão e que uno se diz do ser indiviso¹⁴. Exatamente como afirma

¹² Chauí, Marilena. *A nervura do Real*: Imanência e liberdade em Espinosa. São Paulo - Cia das letras, 1999 - pag. 442

¹³ Aristóteles. *Metafísica*. Ed. Bilingue- Comentários de G. Reale. Tradução, introdução de Marcelo Periné. 3 vols. Edições Loyola, São Paulo, 1990- Γ, 2, 1003 b 20- 5- 1004 a 10.

A discussão sobre o uno transcendental, propriamente, se faz em *Metafísica* Δ, Γ e I.

¹⁴ “A divisibilidade é apenas uma maneira de imaginar e conceber as coisas. Por isso se soubermos distinguir entre imaginação e intelecto; saberíamos a verdadeira natureza das coisas; bem como; o modo pelo qual elas existem. Por isso não pode haver nada fora Deus. Tudo o que existe, existe em Deus e tudo o que

Aristóteles: “toda quantidade enquanto quantidade se conhece pelo uno (...), o uno é princípio do número enquanto número (...) o número é uma pluralidade de indivisíveis”¹⁵. Que a unidade conote a indivisão, contudo, esta não tem um sentido meramente privativo, o que a transformaria num ente de razão, uma vez que a divisão é negativa, enquanto que a indivisão *nega* esse negativo, ou seja, é a *negação da negação*. É exatamente como negação da negação que a unidade é uma afecção transcendental do ser, a entidade indivisa é o ente uno ou a entidade numericamente una, e não mera privação: “A unidade formalmente se diz apenas da entidade indivisa,” afirma Aristóteles¹⁶. Bem, se para Espinosa, o uno já aparecera como ente de razão porque não se refere a propriedades nem a atributos reais do ser, pois *um ente de razão nada mais é do que um modo de pensar*¹⁷, esse estatuto vem confirmar-se entre as várias ciências dos transcendentais, na qual o uno conota uma privação (ausência de divisão), ainda que nela se passe da privação à negação da negação, o que para o nosso filósofo, falar em privação ou negação é como vimos o mesmo que dizer daquilo que *não pertence à natureza de alguma coisa o que não pertence a sua essência e por conseguinte, é nada dizer*.¹⁸ Porque a unidade não se distingue realmente da coisa e nada acrescenta ao ente, declara Espinosa, devemos dizer que é apenas um modo de pensar, e, sobretudo, um modo de pensar que visa ao ente extrinsecamente, por separação e comparação entre as coisas. Por conseguinte, não se pode provar a unidade (um princípio) recorrendo ao número (um efeito), conclui.

De fato, que o ser se diga como uno e múltiplo, é considerado pela tradição uma das grandes aporias aristotélicas para a constituição da própria metafísica. Todavia, tanto os que aceitam como os que recusam a divisão aristotélica: “Por conseguinte, quantas forem as espécies do uno, tantas serão as do ente (...)”,¹⁹ não podem furtar-

acontece, somente acontece pelas leis da infinita natureza de Deus e resulta da necessidade de sua essência; por conseguinte, não se pode dizer que Deus seja afetado por outra coisa ou que a substância extensa(por ser extensa) é indigna da natureza divina; ainda que ela fosse divisível” (Et. I- esc. Prop. XV).

¹⁵ *Metafísica*. Op. Cit. I, 1, 1052 b 23-24.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Pensamentos Metafísicos*. Op.Cit. Cap. I.

¹⁸ Spinoza. *Correspondência*. Op. Cit.

¹⁹ *Metafísica*- Op. Cit. Γ, 2, 1003 b 20-5- 1004 a 10.

se aos termos em que ela foi colocada, ou seja, articulada à categoria da quantidade e ao estatuto dos gêneros, espécies e indivíduos. Ademais, antes o que era uma aporia, transforma-se em analogia: “O que é uno o é segundo o número, ou segundo a espécie, ou segundo o gênero, ou por analogia. Segundo o número, aquilo cuja matéria é una; segundo a espécie, aquilo cuja definição é una; segundo o gênero, aquilo que pertence a mesma figura de categoria; enfim, por analogia, tudo o que é como uma coisa ordenada a outra.”²⁰ Dito de outro modo, o transcendental uno não pode ser tratado sem referências às categorias e aos predicáveis, embora, por direito, assim não devesse acontecer, pois um predicado transcendental não se explica por aqueles predicados que dependerão dele. É exatamente por isso, que Espinosa diz que os metafísicos não conseguem explicar o uno sem falar da unidade contraposta à multiplicidade, a primeira, obtida por comparação entre as coisas, comparação que no entender do filósofo, é a origem de entes de razão como gênero e a espécie. E como o múltiplo; isto é, o gênero e a espécie, podem ser ditos *uno de unidade transcendental*, e é na resposta a essa questão que escreve Espinosa, “todos os metafísicos” deixam patente que a unidade é obtida por abstrações sucessivas, realizadas por comparação e separação entre as coisas.

Com efeito, se o ser se divide em uno e múltiplo, pois se o uno é a afecção transcendental primeira, se, como ensina a lógica aristotélica, qual seja: passar da divisão do ser a distinção no ser, isto é, em distinguir o ser em simples e composto, o simples como indiviso e o composto como indivisível, de tal maneira que nos dois casos, se possa manter a unidade como afecção transcendental do ser. Em suma, o múltiplo e o diverso são reunidos pela subordinação, que indica a inferioridade metafísica dos termos subordinados, incide sobre o estatuto do gênero e espécie, isto é dos universais: um universal, não pode ser real, pois não pode ser determinado por diferenças e modos opostos, e por isso ele é uma unidade de razão e não uma unidade real; é um ente de razão (a unidade do universal como gênero e espécie). O ser é a unidade transcendental comum a todos os gêneros, e a multiplicidade de sentidos em que o ser se diz não é obstáculo a sua univocidade transcendental; o ente é uno sob a condição expressa de não ser real. As objeções de Espinosa, começam a

²⁰ *Metafísica*- Op. Cit. Δ, 6, 1016 b 31-5.

ganhar sentido. Uno/unidade, longe de ser afecção real do ser, é resultado de abstrações sucessivas que o reduzem também a um termo abstrato, retirando a aplicação do termo transcendental do ser uno e único a Deus, entendemos que quando Espinosa diz que Deus é *uno*, é tão somente para separá-lo de outros seres e que *único* quando pretendemos indicar que não pode haver outro de mesma natureza; se, contudo, “(...) quiséssemos examinar a questão mais atentamente, talvez pudéssemos mostrar que Deus é impropriamente chamado de uno e único, mas isso não tem nenhuma importância, não tem mesmo menor importância para aqueles que se ocupam com coisas e não com palavras.”²¹ Todavia, a posição de Espinosa torna-se compreensível se acompanharmos sua correspondência com Jelles, quando lhe explica porque sustenta a impropriedade da atribuição da unidade à Deus:

(...) estabeleço que muito impropriamente se pode dizer que Deus é uno e único, respondo que uma coisa só pode ser dita una ou única quanto à existência, mas não quanto à essência. Pois, só concebemos as coisas sob a idéia de número, depois de tê-las reduzido a um gênero comum. Por exemplo, aquele que tem em suas mãos um sestércio e um escudo imperial não pensará no número dois, a menos que queira designar a este sestércio e a esse escudo com um só e mesmo nome, o de peças de moeda. Só então pode afirmar que tem duas peças de moeda, porque designa com o nome de peça ou de moeda não somente o sestércio, mas sim também o escudo imperial. De onde resulta claramente que nenhuma coisa se diz una ou única, senão depois que tenha sido concebida uma outra coisa, (como se diz) convenha com ela. Visto que a existência de Deus é sua essência e de sua essência não podemos formar uma idéia universal, é certo que aquele que chama Deus de um ou único não possui uma idéia verdadeira de Deus, isto é, fala impropriamente dele.

Espinosa, ratifica suas divergências, primeiramente, que uno ou único refere-se à existência e não à essência, tal como a tradição aristotélica a concebe, qual seja, que a essência se diz somente da unidade ou de Deus, “as coisas que são ditas unas primordialmente

²¹ *Pensamentos Metafísicos*. Op. Cit. pag. 19.

são aquelas cuja essência é una(...)”²². Se recorrermos ao *Tratado da Emenda do Intelecto*,²³ veremos que o filósofo afirma que toda essência é singular ou particular, tal que sem ela a coisa não pode ser nem ser concebida e que sem a coisa também não pode ser nem ser concebida. Por isso é também impróprio falar em unidade da essência, pois isso faria supor que sua identidade resultaria extrinsecamente da unidade que lhe é predicada e não da relação intrínseca entre ela e a coisa. Quando a coisa existente não é concebida em sua essência, mas por gênero e espécie, isso significa que ter um número é possuir uma propriedade comum a uma classe, que é construída por um processo imaginativo de abstração. A unidade, portanto, não é portadora da identidade indivisível de uma essência e sim como a imaginação distingue, numa classe, um de seus termos. Donde, na carta a Jelles, Espinosa insistir na diferença entre unidade extrinsecamente imaginada, obtida por comparação e subsunção de coisas singulares a um gênero, isto é, a um ente de razão, e a unidade intrínseca que se segue da essência da própria coisa. A discussão com Jelles, sobretudo, sublinha que a distinção numérica é aplicada a coisas do ponto de vista da existência quando colocadas sob um universal e não à essência delas, e que, no caso de Deus, sendo existência e essência iguais, não há universalidade abstrata alguma sob a qual possa ser colocada para ser comparada a outra. Assim, a unidade não pode ser dita de Deus se for tomada como afecção transcendental, senão, aplicaria-se a ele uma abstração ou uma denominação extrínseca. Um outro ponto é que a unidade não é um atributo da essência divina, e, se for uma propriedade de Deus, deve ser deduzida da essência Dele (como nos *Pensamentos Metafísicos* a necessidade foi deduzida da essência do ser cuja natureza afirma imediatamente a existência necessária). Por conseguinte, as restrições que Espinosa faz acerca da unidade, revelam que esta tem uma posição muito peculiar, uma vez que, na II parte dos *Pensamentos Metafísicos* que tem por título: “*Da unidade de Deus*,” o filósofo expõe outras propriedades de Deus, tais como: infinitude, imutabilidade, simplicidade. Portanto, a peculiaridade do uno exposta nos *Cogitata*, deriva do fato de que a unidade da existência de Deus é consequência da demonstração de que é a substância causa

²² *Metafísica*. Op. Cit. Δ, 6, 1016 b 6-11.

²³ Espinosa. *Tratado da Emenda do Intelecto*. § 83 a 85.

de si mesma, portanto, aquilo cuja a essência só pode ser concebida como existente.

A carta enviada a Jelles é significativa porque nos remete diretamente ao uno aristotélico e esclarece onde passa a recusa espinosana de uno transcendental. Compreendemos porque é impróprio falar na unidade da essência de Deus e considerar o uno como afecção transcendental do ser enquanto ser. “Uma coisa só pode ser dita uma do ponto de vista da existência, mas não da essência,” diz Espinosa. Considerar uma coisa existente sob o um, diz, significa havê-la comparado com outras semelhantes e havê-la colocado sob “um gênero comum.”

Para que alguém diga que possui duas moedas, tendo em mãos um sestércio e um escudo imperial, é preciso que conceba o gênero comum moeda, sob o qual estão o sestércio e o escudo imperial. Assim, não se pode dizer que uma coisa é uma ou única se não for comparada a outra do mesmo gênero. No caso de Deus, a situação é peculiar não porque ele seja incomparável, embora, (para Espinosa toda essência é incomparável), mas porque Nele não podemos separar existência de essência. A impropriedade não se encontra, portanto, em dizer que existe um único Deus, mas em dizer que Ele é uno quanto à essência e, por conseguinte, na maneira como a unidade é imaginada sob um gênero universal e como predicado transcendental, como afirmou Aristóteles: “As coisas que são ditas unas primordialmente são aquelas cuja essência é una, seja por sua continuidade, seja por sua espécie, seja por sua definição. Com efeito, enumeramos entre as coisas múltiplas (não unas) ou as coisas não contínuas, ou aquelas cuja espécie não é una, ou ainda aquelas cuja definição não é una”²⁴.

De fato, na tradição transcendental, o uno ora pressupunha, ora exigia uma teoria das distinções na qual a distinção real pudesse claramente afirmar a unidade pela identidade, porque esta se estabelecia sob o número como afirmou Aristóteles : “o que é uno o é segundo o número, ou segundo a espécie, ou segundo o gênero, ou por analogia. De outra maneira, a unidade só poderá ser dita de Deus se a essência divina envolver em si mesma sua própria unidade ou unicidade”. De acordo com Chauí,²⁵ Espinosa conclui essa dis-

²⁴ *Metafísica*. Op. Cit. Δ, 6, 1016 b 6- 11

²⁵ Chauí, Marilena. Op. Cit. Pag. 453

cussão sobre as distinções como uma verdadeira prova da unidade divina no capítulo V dos *Pensamentos Metafísicos*, quando escreve “Sobre a simplicidade de Deus:”

É preciso, pois, mostrar que Deus não é algo composto, donde poderemos concluir facilmente que é um ser perfeitamente simples. E isto será fácil. Como é claro por si, com efeito, que as partes componentes são anteriores pelo menos por natureza à coisa composta, as substâncias que por seu ajuntamento e por sua união compõem Deus serão por natureza anteriores ao próprio Deus e cada uma poderá ser concebida em si mesma sem ser atribuída a Deus. Em seguida como tais substâncias devem distinguir-se realmente umas das outras, cada uma delas deverá necessariamente também poder existir por si mesma e sem o auxílio das outras. E assim como acabamos de dizer, poderia haver tantos deuses quantas substâncias de que se supõe Deus composto. Pois cada uma, podendo existir por si mesma, consequentemente terá a força de se dar todas as perfeições que mostramos estar em Deus. (Prop. 7, I, Princípios da Filosofia Cartesiana) Como não se pode dizer nada mais absurdo, concluímos que Deus não é composto por um ajuntamento ou por uma união de substâncias.

Com efeito, esse deslocamento da unidade para a simplicidade em relação à composição, leva a cabo o que é exigido pelo uno transcendental (o indivisível), mas só o faz após ter afastado seu pressuposto, qual seja, que o uno possa ser dito afecção transcendental do ser e que este possa ser conhecido por meio de predicados. Para Espinosa duas substâncias são impossíveis porque cada uma delas tem a mesma força para dar-se todas as perfeições da outra. Assim, é ao recusar a existência de múltiplas substâncias, ou seja, vários seres por si, em si, e afirmar a simplicidade divina contra a composição substancial, que Espinosa demonstra a unidade de Deus. Há, em verdade, uma ruptura com a divisão entre uno e múltiplo, cujo pressuposto é a distinção entre existir uno e ser uma essência indivisa. E, ainda que a prova espinosana da unidade divina fosse insatisfatória no capítulo²⁶ que lhe foi dedicado, agora ganha um novo sentido, pois foi dada, porém noutro lugar e tendo como referência a unidade

²⁶ *Pensamentos Metafísicos*. Op. Cit. Parte I- Cap. VI.

substancial, decorrente da afirmação da substância como causa de si própria, pois a prova da unidade de Deus não pode ser separada da prova de sua *simplicidade* e ambas não podem na visão espinosana ser separada do novo conceito de substância, o qual não somente afasta a concepção teológica de Deus, como também, exclui que se apresente a identidade do ser a partir da unidade como predicado transcendental.

A fim de esclarecermos às questões que perpassaram por esse texto, seria impróprio dizer que o “título” de hermenêuta do negativo, faça juz a Espinosa? Podemos ressaltar que fomos conduzidos a tal hermenêutica – *negação da unidade transcendental; negação da essencialidade substancial; a negação do dualismo substancial; negação de Deus, como sujeito de inerência e predicação*; e muitas outras “negações” que poderíamos apontar no interior da obra espinosana, tais como: *negação ao finalismo divino; negação da supersatificação; negação da servidão; negação do preconceito*. De fato, a historicidade do negativo não deixa de ser vista por Espinosa sem estar intimamente ligada a Tradição. É no interior desta, que os Teólogos interpretam de forma arbitrária os textos da Escritura. O negativo para Espinosa, resulta sempre de uma inversão na ordem natural das coisas. E essa inversão, oculta sempre a verdadeira natureza: a faz surgir, tanto ilusória e confusamente no mundo imaginativo, como também, lhe confere um mundo imerso nos fins e que ela em si mesma não comporta²⁷. No entanto, a exclusão do negativo, bem como, a possibilidade de detectá-lo, torna-se, inevitavelmente condizente, com uma interpretação adequada no interior da própria natureza e por isso mesmo de uma afirmação do positivo que esta comporta, ou seja, do verdadeiro. Contudo, entendemos que a hermenêutica do negativo em Espinosa, visa tão somente, anular os mecanismos que constroem o negativo, sobre uma natureza que é em si positiva, porém numa historicidade que, imaginariamente, se constitui negativa.

²⁷ Espinosa. *Ethica*. Tradução, introdução- Tomaz Tadeu- Belo Horizonte- Autêntica Editora, 2007- *Ética I*- Apêndice.

El conflicto del panteísmo y los orígenes de las ciencias de la vida

María Verónica Galfione (UNC – Conicet)

Spinoza - Jacobi

El debate sobre Spinoza que, a raíz de la intervención de Jacobi, se generó en Alemania durante las últimas décadas del XVIII, no fue una confrontación fría y académica, sino más bien un debate impetuoso y lleno de emociones debido al estatuto de los asuntos mismos sobre los que allí, en principio, se disputaba: la naturaleza de Dios y existencia de la libertad del hombre. De hecho, si la denuncia de Jacobi con respecto al supuesto spinocismo de Lessing resultó escandalosa no fue sólo porque ella implicaba la mera afirmación de que Lessing, en el fondo, era un ateo y un blasfemo. Si la filosofía de Spinoza era presentada como el paradigma de toda filosofía consecuente, y si ésta conducía al determinismo, el determinismo al fatalismo y éste finalmente al ateísmo, la imputación de Jacobi alcanzaba a la ilustración alemana en su conjunto y delataba de este modo el carácter falaz de su pretendida conciliación de la fe con la razón. En tanto demostrar algo no es sino dar razón de ello desde otra cosa -establecer nexos causales y necesarios entre proposiciones idénticas-, no sólo la filosofía de Spinoza sino más bien la filosofía y la explicación racional en general, cerraban el camino a toda posible defensa de la libertad humana y de la existencia de un dios personal. Frente a este problema, no quedaba otro camino, según sostenía Jacobi, que abandonar las series causales y afirmar contra toda razón, la existencia de Dios y la libertad humana. La disyuntiva era, entonces, el nihilismo o la fe.

Ahora bien, el carácter dicotómico del planteo de Jacobi, fue rápidamente puesto en duda por la multiplicidad de voces que intervinieron en el debate. Entre todas estas, nos interesa rescatar una que inaugura, mediante su voluntad de superación de las dicotomías, una larga tradición en la filosofía alemana. Se trata de la lectura que hace Herder de la filosofía spinociana. La postura de Herder resulta interesante porque impugnaba, precisamente, el carácter ineludible de la alternativa a la que conducía el planteo de Jacobi.

Herder estaba familiarizado con los escritos de Spinoza desde 1769 y se había atrevido a ensayar, en algunos de sus escritos, conceptos acuñados en el sistema metafísico spinozista¹. En la primera versión de “Percepción y sentimiento”, había apelado a Spinoza en el marco de la discusión sobre la libertad de la voluntad a los fines de fortificar su opinión con respecto a su carácter ilusorio. En 1774 había leído la *Ética*, para volver a dedicarse a la filosofía de Spinoza tras su traslado a Weimar (1776), donde, junto a Goethe, profundizó tanto sus estudios filosóficos como aquellos ligados a la ciencia natural. No obstante, sólo cuando estalló el debate del spinozismo, Herder se vio impulsado a exponer públicamente su interpretación del blasfemo. Así, en 1787 apareció un escrito titulado *Dios*, al que luego, en 1800, le fue agregado el subtítulo, *Conversaciones sobre Spinoza*.

Herder se encontraba, sin dudas, preparado para intervenir en el debate. Lo que resulta extraño, no obstante, es el hecho de que Jacobi haya esperado encontrar en él a un aliado en su condena del spinozismo. Por cierto, Herder fue informado desde un principio acerca de la controversia por el propio Jacobi, quien en 1783 le envió una copia de su primera carta dirigida a Mendelssohn, prometiéndole mantenerlo al tanto del desarrollo posterior de la discusión. Pero ya en febrero de 1784, Herder desalentaba las expectativas de Jacobi, al preguntarse acerca de la necesidad de disociar la fe de razón: “Si no hay necesidad de dar un salto mortal”, señalaba Herder en una carta dirigida al propio Jacobi, “¿por qué darlo?”².

Sin embargo, si se toma en consideración el hecho de que en las cartas de Jacobi lo que era puesto en cuestión no era tanto el pensamiento de Spinoza, cuanto, bajo su nombre, la filosofía ilustrada, las perspectivas de Jacobi con respecto a la posibilidad de un frente común con Herder, no resultan demasiado inadecuadas. Por cierto,

¹ Sobre la posición de Herder en este debate, ver Marion Heinz, “La posición de Herder en el conflicto del panteísmo”, en *Ideas y Valores*, N° 116, Agosto 2001, Bogotá, Colombia, pp. 67 - 78.

² “Y ciertamente, no necesitamos darlo. – agrega Herder. Ya que – Estamos en el plano suelo dentro de la creación” Febrero, 1784. “Wenn man keinen *salto mortale* zu thun nöthig hat, warum braucht man ihn zu thun? U. [nd] gewiss, wir dörfens nicht: denn wir sind in der Schöpfung auf ebem Boden.” Weimar 6 de Febrero de 84, Johann Gottfried Herder, *Briefe, V Band, Septembre 1783 – 1788*, Hermann Böhlhaus Nachfolger, Weimar, 1986, pp. 28 – 29. 1986.

pese a rechazar la salida mística de Jacobi, tampoco se inclinaba Herder, con esta respuesta, hacia el bando de los ilustrados. Por el contrario, mientras estos últimos desechaban todo vínculo con la filosofía spinocista para defender, tanto contra Spinoza como contra Jacobi, la posibilidad de una prueba racional de la existencia de un dios trascendente, Herder enfatizaba la incompatibilidad del deísmo ilustrado con el conocimiento científico de la naturaleza y buscaba en Spinoza una filosofía capaz de dar una respuesta a problemas similares a los que el propio Jacobi descubría en el pensamiento spinocista.

Con independencia de que efectivamente Lessing haya sostenido una postura semejante, Jacobi identificaba la filosofía de Spinoza con planteos similares a los difundidos en el ámbito científico por Charles Bonnet³ con quien, por otra parte, Jacobi había estudiado durante su estadía en Ginebra. De hecho, era la tradición científica a la que adscribía el notable divulgador del siglo XVIII, la que había hecho posible, frente a interpretaciones que apelaban a principios trascendentes, una explicación del desarrollo de los seres naturales que se inscribiera dentro de los límites de la estricta razón natural. Teniendo como único modelo explicativo disponible el causal, esta perspectiva, que fue conocida con el nombre de preformismo biológico, debió presuponer la imposibilidad de toda transformación o producción de formas nuevas y concebir el desarrollo de los seres como un mero proceso mecánico de maduración de disposiciones depositadas de antemano en el embrión. En este sentido, el preformismo biológico atribuyó al concepto de evolución un significado en buena medida contrario a aquel con el cual sería identificado tiempo después. En el caso de Bonnet, esta teoría se tradujo en la aceptación de la existencia de un *ovum* primero que contenía, uno siempre del otro, los gérmenes de todos los individuos de su entera posteridad.

En la interpretación de Jacobi, el spinozismo de Lessing, en tanto aceptaba como única explicación válida el causalismo, consistía en la mera traslación del preformismo de Bonnet al ámbito filosófico. Desde una perspectiva crítica, Jacobi comprendía que, siguiendo

³ Jacobi, “Diálogo sobre Espinoza y espinocismo, mantenidos entre Jacobi y Lessing”, en: Lessing, G. E., *Escritos filosóficos y teológicos*, Ed. Nacional, Madrid, 1982, pp. 361 – 378.

la cadena causal, resultaba imposible obtener otro tipo de conocimiento que no fuese del orden de lo condicionado. De manera tal que por este camino era imposible alcanzar el conocimiento de dios, así como tampoco sostener la existencia de las cosas singulares ni la de un sujeto capaz de introducir, mediante su acción, diferencias cualitativas en el mundo. Jacobi se oponía a las consecuencias que se seguían del modelo de explicación causalista, afirmando que la idea de la naturaleza en tanto sistema natural resultaba en sí misma contradictoria. En la medida en que intentemos pensar la naturaleza como un sistema, sostenía Jacobi, tendremos que remitir necesariamente las cadenas causales a una instancia que no sea susceptible de ninguna demostración. Pero incluso en ese caso, dicha instancia originaria sólo podría ser admitida como principio de todas las cosas si fuese pensada como negación de toda negación, es decir, como un ser absolutamente indeterminado, absolutamente vacío. En ese caso, sin embargo, llegaríamos a concebir toda existencia singular y sensible como simple fenómeno o como mera representación de algo para siempre incognoscible.

Spinoza – Herder

Curiosamente, la condena de Herder a la tradición ilustrada alemana se inscribía en una línea similar, con la única diferencia de que si Herder encontraba aberrante concebir a la naturaleza como un gran mecanismo incapaz de producir nada que no estuviese contenido en los momentos precedentes, era porque entendía que de este modo se bloqueaba la propia investigación natural. Concretamente, si el mecanicismo había servido en sus orígenes para aislar la intervención divina del ámbito natural y relegarla al momento único de la creación, es decir, si mediante el preformismo se había logrado, a partir del siglo XVII, limitar la acción de dios a la mera disposición inicial de las especies, posibilitando la investigación científica de la evolución posterior de los seres naturales, tal perspectiva devenía, en el contexto científico de fines del siglo XVIII, contraria a todo tipo de indagación natural⁴. La defensa ilustrada del mecanicismo

⁴ Sobre la crisis del modelo preformista y sus implicancias políticas, ver Roe, S. *Life, Matter and Generation. Eighteenth – Century Biology and the Haller*

dejaba de garantizar la apertura del ámbito natural al abordaje científico para convertirse en la prohibición de escudriñar la voluntad divina, en el “no te atrevas” de Pope, que colocaba la pregunta por el origen de la vida más allá de las limitadas capacidades del hombre. De esta manera no sólo se tornaba imposible pensar cambios en el ámbito natural que implicaran transformaciones cualitativas, esto es, que supusiesen el surgimiento de formas que no estuviesen contenidas en los orígenes, sino que se acababa remitiendo el completo orden natural a la arbitrariedad de oscuras condiciones iniciales. Ya sea en la perspectiva materialista de Le Sage, que pretendía explicar también el origen de los gérmenes a partir del mero deslizamiento de los átomos, ya sea en la de la escuela de Wolff, que hacía descansar el orden mecánico en las intenciones de un dios externo a la creación, junto a la estricta determinación de los sucesos naturales, el mecanicismo acababa admitiendo la completa arbitrariedad de las causas originales.

De esta manera demostraba Herder, al igual que ya lo había hecho Jacobi, el carácter contradictorio de la concepción ilustrada de la naturaleza como sistema. Tanto uno como el otro, advertían que el causalismo determinista tornaba irrecuperables, de manera ineludible, sus propias condiciones iniciales. No obstante, si Jacobi identificaba este paradigma explicativo con la filosofía misma, y apelaba a un salto moral hacia la fe, Herder advertía la compleja relación que se establecía entre el modelo causalista y la apelación a la voluntad de un dios trascendente. Pues, por una parte, ésta se derivaba de las propias limitaciones del pensamiento mecanicista, incapaz de dar cuenta de los orígenes, mientras que, por otra parte, el propio carácter arbitrario de las intenciones divinas, conspiraba contra la posibilidad de pensar la naturaleza como una unidad sistemática⁵.

– *Wolff Debate*, Cambridge University Press, 1981.

⁵ “El proton pseudos, querido Jacobi, de su sistema ansinosista y de todos los demás, es que dios, el gran *ens entium*, la causa eternamente activa de todos los fenómenos, es tomada como un 0, como un concepto abstracto... Sin embargo, eso no es así según Spinoza, para quien Dios es la más real y activa de las causas” (“Das πρῶτον φενδος, lieber Jacobi, in Ihrem u [nd]. in aller Antispinosisten System ist das, dass Gott, als das große *Ens entium*, die in allen Erscheinungen ewig wirkende Ursache ihres Wesens ein 0, ein abstrakter Begriff sei [...]; das ist er aber nach Spinoza nicht, sondern das aller reellste, thätigste Eins.”) Carta de Herder a Jacobi, 6 de Febrero de 1784, Idem pp. 28 – 29.

La recepción de Spinoza que, en este contexto problemático, realizaba Herder, se encaminaba a cuestionar, entonces, una perspectiva filosófica que resultaba incongruente con el desarrollo de las ciencias naturales tanto porque no era capaz de explicar el dinamismo propio de la naturaleza como porque obturaba la formulación de la pregunta por el origen de la vida. En este sentido, el carácter inmanente de la filosofía de Spinoza resultaba, desde la perspectiva de Herder, más fácilmente articulable con aquellas investigaciones científicas que, apelando al concepto de fuerza, intentaban dar cuenta de la producción formas que escapaban al determinismo causal. En este sentido, la apropiación herderiana de la filosofía de Spinoza suponía, por una parte, una reinterpretación del dios spinozista realizada a partir del concepto de fuerza, tomado de las ciencias naturales. De hecho, fenómenos tales como la electricidad o el magnetismo animal, habían comenzado a socavar las bases del sistema preformista, al postular la existencia de fuerzas que, si bien no resultaban directamente observables, actuaban en el ámbito fenoménico produciendo una multiplicidad de efectos que no resultan explicables en términos estrictamente causales⁶. De manera tal que, sobre la base de las mismas, podía ser pensada también una divinidad que, a diferencia de lo que sostenía la concepción deísta, no operase ya como un demiurgo, externo al mundo, sino más bien como fuerza vital.

Consideraciones finales

De lo anteriormente expuesto se deduce, el importante rol que jugó la filosofía spinocista, al menos en la interpretación de Herder, en el desarrollo de las ciencias naturales de la época. Puesto que, así como el dios de Spinoza fue reinterpretado en función del concepto de fuerza, el mismo brindó también un modelo para pensar la posibilidad de una fuerza originaria capaz de unificar la acción de las diferentes fuerzas particulares. Se trataba, evidentemente, de un

⁶ Sobre la relación entre los nuevos desarrollos científicos y los desarrollos filosóficos de finales del siglo XVIII, ver: Cunningham y Jardine (comps), *Romanticism and the Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990 y Gode-Von Aesch, A., *El romanticismo alemán y las ciencias naturales*, Espasa-Calpe, Bs As, 1947.

nombre para un problema que no se acababa de resolver, puesto que, en última instancia, resultaba imposible definir con exactitud en qué consistía dicha fuerza vital. Sin embargo, en tanto fuerza de fuerzas, la divinidad podía garantizar la unidad sistémica de la naturaleza salvando el hiato que, en el modelo ilustrado, introducía la elección divina. De esta manera, no sólo se garantizaba la necesidad del orden natural, sino que se desechaba también el ascetismo cognoscitivo, propio de la ilustración, del que Goethe se burlara al afirmar que “la naturaleza no tiene ni carozo ni corteza. Es todo de una vez”⁷. En este sentido, la filosofía spinocista significó, para el pensamiento alemán del siglo XVIII, la promesa de un nuevo pacto entre la fe y la razón. La perspectiva spinocista hacía posible concebir el orden y la armonía que reinan en la naturaleza como expresiones de la propia naturaleza divina o, más precisamente, como manifestaciones de la actividad necesaria de dios. De este modo, el pensamiento de dios podía convertirse en principio heurístico para la investigación científica, como sucedió en el caso de Goethe con el descubrimiento de la planta originaria. Mientras tanto, y en la medida en que las ciencias naturales revelaban, al explorar el universo, la vida interna de dios, la ciencia devenía un prolegómeno de la metafísica y ésta, en las palabras de Goethe, un mero “después de la física”⁸. Como lo demostraba otro descubrimiento de Goethe, esto es, el del hueso intermaxilar, las ciencias naturales contribuían a disipar toda apariencia de arbitrariedad y a reafirmar, en este sentido, la unidad y continuidad de la propia naturaleza. De modo tal que, el verdadero conocimiento de dios no puede provenir sino de las ciencias naturales, en función de las cuales, por otra parte, debía ser reformulado, según Herder, el propio pensamiento spinociano.

⁷ „Natur hat weder Kern Noch Schale / Alles ist sie mit einem Male“ „Al-lerdings. Dem Physiker“, en: Johann Wolfgang von Goethe, *Poetische Werke [Band 1–16]*, Berlin, 1960, Band 1, pp. 555-556.

⁸ En una carta a Jacobi, en un contexto en el cual relata su ocupación con los textos de Spinoza y las investigaciones de Campen sobre anatomía comparada, Goethe señala: “antes de escribir una sílaba de la meta ta physica, debo establecer mi physis” (“Eh ich eine Sylbe *meta ta physica* schreibe muß ich nothwendig die *physica* besser absolvirt haben”), Carta de Jacobi, 12 de enero de 1785, Goethes Werke. Herausgegeben im Auftrag der Großherzogin Sophie von Sachsen. IV. Abteilung: Goethes Briefe, Bd. 1–50, Weimar 1887–1912.

Finalmente, a partir de tal reconfiguración de las relaciones entre divinidad y naturaleza, fue posible también la formulación de un tipo de finalidad diversa a la que había postulado la teleología natural. Puesto que la fuerza genética originaria no manipulaba libremente una materia inerte, sino que se revelaba en infinitas imágenes vivas que contaban ellas mismas con el poder de organizar un cúmulo de fuerzas subordinadas, la perspectiva de Herder brindaba el primer modelo para pensar una teleología inmanente. Es decir, la posibilidad de un ser que fuese, a la vez, causa y efecto de sí mismo. Un ser orgánico, como explicitará Kant, que no poseyera tan sólo fuerza motriz, sino también fuerza formadora. En este sentido, puede afirmarse que bajo el lema del spinocismo se introdujo en el pensamiento alemán, uno de los debates más significativos del siglo XIX. Se trataba de un asunto que, como lo prueban las apasionadas reacciones que suscitó, no sólo desbarataba una concepción fijista de la naturaleza sino que también la propia autocomprensión ilustrada en términos de culminación del desarrollo de la razón.

La modalidad de lo no existente en el orden del discurso

Mariana de Gainza (USP, Brasil)

Si quisiéramos asignarle un sentido concreto y actual al gesto de reconocimiento, más de una vez realizado, consistente en identificar a la perspectiva spinoziana con la filosofía en tanto tal, podríamos decir que esa asociación se funda en la importancia estratégica que tiene el trabajo de la *distinción* en la filosofía de Spinoza. Si pudo afirmarse que el spinozismo representaría lo que hay de igualmente filosófico en todas las filosofías, es decir, el trabajo efectivo del pensamiento en su esfuerzo de apropiación cognitiva de lo real, esta disposición se encontraría realizada en su propia ontología, en sí misma identificable con la actividad del distinguir, esto es, con la práctica teórica de la distinción. El orden complejo de la ontología spinoziana tejida como trama de distinciones es, así, el resultado de un esfuerzo filosófico de comprensión de las distinciones *reales* responsables de la diversidad interna de la existencia, esfuerzo que se despliega, asimismo, como deconstrucción de las demarcaciones imaginarias que organizan la experiencia común. La potencia específica de esta actividad de separación efectuada por el pensamiento encuentra su fundamento en una posición que no pretende huir de esa experiencia común imaginariamente organizada, sino interrogarla; elaborando, en el proceso de esa interrogación, una “lógica de la realidad” que, como causalidad inmanente que afirma la necesidad de la determinación, permite asimismo una indagación ética sobre las condiciones materiales (afectivas y sociales, “subjetivas y objetivas”) de la libertad como una alternativa difícil y rara, pero existente en tanto posibilidad real para las sociedades humanas.

En ese contexto, la *distinción* spinoziana no es sólo el operador fundamental de la diferenciación ontológica de los seres y de la constitución también diferenciada de las ideas, sino que tiene un papel clave en el desarrollo de la crítica filosófica. Al igual que una mente individual sólo puede identificarse con su propia fuerza interna para ordenar imágenes e ideas según el orden de la determinación real de las cosas cuando logra distinguirse de lo que la determina externamente a pensar ciertas cosas y no otras (según un orden fortuito de encuentros y acontecimientos), un pensamiento crítico también

se constituye distinguiéndose: diferenciándose de una tradición en referencia a la cual se forma en una primera instancia; diferenciándose de los interlocutores diversos, de la trama de interlocuciones que conforman ese pensamiento; diferenciándose del “pensar sintetizado” con las formas dominantes de la producción de ideas en una sociedad determinada (las formas ideológicas del pensamiento, la “filosofía espontánea” del sentido común); confrontando, en fin, a los adversarios, defensores en muchos casos de los sentidos instituidos que el “cuerpo teórico extraño” viene a sacudir. Es por eso que una subversión teórica profunda puede sustentarse en una simple *actividad de distinción*, transfiguradora del campo de las identificaciones con las que se constituyen tanto el sentido común como los pensamientos “oficiales”.

En tanto la filosofía de Spinoza es un discurso que procura hablar de la “realidad” eligiendo trazos que, como hilos, puedan tejer una crítica de los modos dominantes de pensar y conducir a una liberación, precisamente, en relación a esos modos dominantes, su posición afirma una convergencia potente y *sui generis* entre *perspectiva* y *verdad*. Una perspectiva, entendida como expresión determinada de una potencia de pensamiento, es asimismo expresiva de las determinaciones (externas) que la constituyen. Una perspectiva expresiva de las determinaciones que la constituyen puede, a su vez, ser verdadera si es capaz de volverse reflexivamente sobre esa determinación: no sólo reflejarla, sino también formarse como su idea, es decir, como potencia de concebirla. Esto implica, en una torsión simultánea, que el propio pensamiento se conciba a sí mismo (o sea, se constituya como idea de una idea verdadera), como producto de esa determinación y, al mismo tiempo, susceptible de elaborar un conocimiento de su propia situación (base crítica de la producción de cualquier verdad); en ese caso, el pensamiento se sabe a sí mismo en tanto saber de lo que lo determina. Una perspectiva expresiva puede ser verdadera, de esta forma, si logra afirmarse como *sensibilidad* (que consiste, básicamente, en la *escucha* apropiada de las orientaciones que la corporeidad ofrece –pues, como dice Spinoza, “erran o se equivocan las mentes, pero no los cuerpos”) y como *crítica* (capaz de negar activamente, a través del pensamiento, lo que favorece las condiciones que generalizan la impotencia), y desplegar los efectos de conocimiento que se siguen de esa posición.

Puede ser verdadera, decimos, pues una perspectiva expresiva de las determinaciones que la constituyen también puede ser “falsa” (representar un conocimiento confuso o mutilado), si es meramente reproductiva del condicionamiento externo, que se limita a “reflejar” sin sobre él reflexionar.

La convergencia de perspectiva y verdad en una filosofía que, sin ser ni relativista ni universalista, afirma la realidad irreductible de lo singular y la existencia objetiva de la verdad, supone que todas las perspectivas existentes son reales, pero que unas tienen más realidad (más perfección) que otras. Donde la realidad o perfección coincide con la aptitud para expresar activamente (o sea, constituirse en explicación de) la complejidad que conforma una situación o la multiplicidad de determinaciones que plantean la existencia de una singularidad. En relación a esto, la *sensibilidad* es básicamente una capacidad de apertura (un poder ser afectado de muchas maneras) que puede desplegarse como saber sobre un complejo de causas; la *crítica*, a su vez, debe concebirse de dos formas simultáneas: por un lado, como *distancia en la afirmación* de la propia perspectiva (o para decirlo con un ejemplo de Spinoza: como disposición para saber que, aunque lo veamos a doscientos pies, el sol no está allí; sin dejar de percibir, al mismo tiempo, que si así lo vemos, es por una asociación necesaria entre ciertas propiedades del sol y nuestra propia constitución esencial). Y, por otro lado, como capacidad de entrever los efectos imaginarios globales que una configuración dada de relaciones exige, tomando nuevamente distancia de ellos (así, por ejemplo: si sostener, junto con los sentidos comunes y oficiales de una sociedad, que el Sol gira en torno de la Tierra ofrece las gratificaciones inmediatas que derivan de la pertenencia a una comunidad de sentido, contradecir esa ilusión colectiva exige una toma de distancia en relación a esa determinación global; si no fuera resistida por ese distanciamiento activo, tal determinación haría de la perspectiva esquivar una perspectiva idéntica a todas las otras – “verdadera” como todas ellas al afirmar la “realidad evidente” del movimiento circular del Sol).

Ahora bien, la actividad de distinción de la filosofía crítica spinoziana pasa, necesariamente, por un meticuloso trabajo realizado sobre el lenguaje. La distinción tiene una función creativa cuando se asocia a la elaboración *de otros sentidos* diferentes de los usuales

para términos que se conservan idénticos; la distinción actúa, así, abriendo o agrietando, desde dentro, los términos tradicionales y operando, gracias a la labor definicional, desvíos sutiles y acumulativos. Como señaló un férreo detractor de su pensamiento: Spinoza “atribuye a las palabras una significación totalmente nueva, sin advertir a sus lectores”, y los términos clave de su filosofía, “en vez de tener el sentido que deben tener” son usados en un sentido “desconocido para los filósofos”¹. Pero el mismo Spinoza dice algo muy similar pues, en efecto, él sabe muy bien lo que hace: “Sé que estos nombres significan otra cosa en el uso corriente. Pero mi designio no es el de explicar la significación de las palabras, sino la naturaleza de las cosas, designando éstas con aquellos vocablos cuya significación según el uso no se aparte enteramente de la significación que yo quiero atribuirles.”² Inscribir en las palabras una distancia entre su sentido corriente y *la significación que yo quiero atribuirles*: he aquí un uso creativo de la distinción.

Pero este trabajo no está orientado, dice Spinoza, a “explicar la significación de las palabras, sino la naturaleza de las cosas”. Así, la actividad de distinción, cuando de la cuestión del lenguaje se trata, tiene como fundamental punto de partida la distinción entre las palabras y las cosas: la diferencia entre los nombres que el hombre atribuye a las realidades con las que se relaciona y esas mismas realidades consideradas según su propia naturaleza. Y para explicar la naturaleza de las cosas, es necesario quebrar la estructura de las asociaciones que instituye un lenguaje espontáneamente organizado según finalidades prácticas. Las palabras, dice Spinoza, “forman parte de la imaginación”³, es decir, son inseparables de las disposiciones variables del cuerpo, y de las conexiones que establece la memoria para organizar una experiencia que de otro modo sería fragmentaria y caótica. Por eso, cuando el pensamiento intenta comprender realidades que no son imaginables, debe precaverse en relación a esa

¹ Cf. Bayle, P., “Dictionnaire historique et critique, Article Spinoza”, en *Écrits sur Spinoza*, Paris, Berg International Éditeurs, 1983, p.26.

² Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Orbis, Buenos Aires, 1983 (Definición general de los afectos, XX, explicación).

³ Recurro, para este análisis, a las consideraciones que hace Spinoza sobre las palabras en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, Madrid, Alianza Editorial, 1988; de allí tomo esta cita y las siguientes.

vinculación originaria de las palabras (pues de lo contrario, “ellas pueden, como la imaginación, ser causa de numerosos y grandes errores”).

Ahora bien, para comentar esa distinción necesaria entre las palabras y las cosas, Spinoza alude a lo “positivo” y a lo “negativo”, ilustrando de qué manera su inversión es indicativa de esas confusiones a las que el uso de las palabras puede conducir. No es casual, entonces, que el mejor ejemplo para alertar sobre los problemas relativos al lenguaje sea el de la confusión habitual entre la naturaleza de lo infinito y de lo finito, debida a la generalizada disposición a concebir la realidad de lo que es infinito a partir de la perspectiva de lo finito que, mediante la proyección de la situación que le es propia, trata de remontarse más allá de su horizonte de conocimiento próximo. Así, si por un lado la experiencia inmediata viabiliza el surgimiento de ciertas ideas que, por estar asociadas a imágenes –producidas a partir de *roces* reales, resultantes de una causalidad física efectiva– son “positivas” (ideas que, como dice Spinoza, “se presentaron primeramente a los primeros hombres y acapararon los términos afirmativos”), por otro lado, aquello que no es susceptible de ser imaginado y que sólo puede ser entendido fue generalmente concebido como lo contrario de esa positividad originaria y, por ello, ha sido expresado con nombres negativos. De esta forma, la experiencia de lo que es *corpóreo, finito, creado, dependiente o mortal* sirve de base –paradójica e insuficiente– para construir las nociones de *incorpóreo, infinito, increado, independiente o inmortal*. Paradójica, pues esa base sólo sustenta el sentido perseguido en tanto es negada, de modo tal que nuestra reconstrucción espontánea de la noción de *independencia* o *infinitud* se asienta en la idea que tenemos de lo que *no es* “dependiente” o de lo que *no es* “finito” (tal como lo experimentamos). Insuficiente pues, como resulta evidente, no alcanza para revelar que una cosa *es infinita* y para caracterizar esa propiedad suya, con decir que esa cosa *es no-finita*; pero tampoco se resuelve el problema agregando determinaciones negativas, y diciendo que lo infinito es ilimitado, inconmensurable, inmenso, increado, interminable o imperecedero. Pues lo único que se afirma con ello es, en última instancia, que lo infinito es... impensable.

Entonces, lo positivo y lo negativo reenvían, en gran medida, a cierta arbitrariedad asociada al uso de las palabras. Pero además,

hay un buen motivo para prestar especial atención a lo referido mediante términos negativos, más que a lo positivamente denotado. Pues, si como dice Spinoza, los términos afirmativos se asociaron originariamente a la experiencia inmediata y, por eso, a la imaginación, aquellas otras cosas que no pueden imaginarse, sino que solamente pueden ser concebidas gracias a la acción intelectual (como el infinito), recibieron muchas veces nombres negativos. Por eso, vale la pena resaltar: esos términos pueden ser valorados como *índice* de referencia de alguna cosa “difícil” de ser pensada por un pensamiento inmediato y, por lo tanto, como *señal* que nos orienta en relación a la necesidad de realizar un esfuerzo conceptual adicional. Un esfuerzo que no debe reducirse, no obstante, a proseguir acríticamente por el camino que las palabras nos sugieren, pues la acción de pensar sólo se realiza con palabras y *contra* las palabras. Un nombre –como “infinito”– nos señala algo que exige ser pensado, pero no lo expresa (esto es, la “realidad ideal” que la palabra diseña en virtud de una lógica estrictamente interna al lenguaje no se corresponde con la realidad de la referencia); por eso, aunque “in-finito” nos sugiera lo contrario de “finito” (lo que *niega* lo finito), debe evitarse –*contra* la palabra– esa seducción por el sentido inmediato, y ha de ser construida –con otras palabras– la idea compleja que la realidad de la cosa demanda como su idea. Otras palabras para el infinito: *necesidad de la existencia* –necesidad de la existencia de infinitas cosas en infinitos modos, que solicitan y admiten una explicación *distinta* que las comprenda en sus diferencias irreductibles.

Necesidad de la existencia... incluso de lo no-existente. Porque, como dice Spinoza en la *Ética* de una forma bastante enigmática, “podemos tener ideas verdaderas de modificaciones o cosas singulares no existentes; supuesto que, aunque no existan en acto fuera del entendimiento, su esencia está, sin embargo, comprendida en otra cosa, de tal manera que pueden concebirse por medio de ésta”⁴. ¿Qué son esos modos no existentes? En ningún lado Spinoza lo esclarece; se trata de una o, más precisamente, de dos fugaces apariciones que suelen llamar la atención del lector de la *Ética*. Tenemos aquí, justamente, un término negativo, que debería entonces ser considerado de la manera que veníamos sugiriendo: un término que nos indica que se habla de algo que no puede ser directamente

⁴ Ver Spinoza, B., *Ética, op. cit.* (E I, P VIII, esc. 2 y E II, P VIII).

imaginado y que, por ser difícil de concebir, exige un cuidado adicional. Sabemos, también, que debemos resistirnos a la tentación de entender lo “no existente” como lo “contrario” de lo existente, con lo cual debe tratarse de algo que existe de alguna forma otra, de alguna manera distinta. Adicionalmente, lo no-existente ha de tener una entidad particular en una ontología como la de Spinoza, que rechaza explícitamente la idea de lo *posible*. Por último, hay un dato topológico, por decirlo así, que hay que resaltar: la proposición spinoziana referida a los modos no existentes aparece inmediatamente después del principio estructural general que articula la *Ética*, y que establece, en la P7 de E II, que “el orden y conexión de las cosas es el mismo que el de las ideas”. ¿Por qué en una secuencia tan estratégica, Spinoza incorpora esa noción de *modos no existentes*, cuyas ideas verdaderas están sin embargo comprendidas en la idea infinita de Dios?

Sólo para colocar los términos del problema, quisiera sugerir, básicamente, que el estatuto de lo “no existente” en el contexto de una ontología que suele considerarse “positiva” debe leerse en relación directa con dicho principio estructural, de tal manera que su función es, en primera instancia, crítica. Impide que lo concibamos según la representación más espontánea del orden y la conexión, como una cadena de cosas positivas correspondiéndose término a término con la cadena de las ideas. Contra la noción de un orden ya dado, contra las pretensiones de una determinación completa o una totalización de la existencia en tanto conjunto de positividades, la trama que una causalidad inmanente determina como la existencia de infinitas cosas en infinitos modos, está hecha tanto de presencias (modos existentes) como de ausencias (modos no existentes), y su articulación compone las *verdades* que el entendimiento infinito piensa.

En segundo lugar, si tanto de las cosas que existen como de las que no existen, según señala Spinoza, se dan ideas verdaderas, eso quiere decir que lo que *no existe* actualmente en la duración compete al pensamiento de una manera que atañe a la verdad (y no sólo a su capacidad de imaginar, de crear ficciones o quimeras). En un sentido histórico, esto significa que Spinoza admite que la relación con el pasado y con el futuro no es únicamente imaginaria, esto es, que no se restringe a los relatos de la memoria y a las proyecciones utópicas. La articulación entre historia y verdad pasa por la noción

spinoziana de “eternidad”, y en relación a ese difícil concepto, los “modos no existentes” han de tener algo importante para decir.

Para terminar, y situándonos otra vez en el nivel de análisis que hemos privilegiado, podemos permitirnos una lectura libre sobre la modalidad de lo no existente en el orden del discurso. En cuanto las palabras remiten, como vimos, al terreno de lo corporal y de lo convencional y, de esa manera, a cierta arbitrariedad asociada a los usos y costumbres, han de existir, también, vacíos de palabras que se articulan a ellas como lo no-dicho por ellas. La propia materialidad corpórea del lenguaje y la correlativa imposibilidad de que el discurso sea concebido como un “producto espiritual” es, precisamente, lo que impide que éste penetre los infinitos intersticios de lo real, y lo que hace de él, siempre, un discurso con silencios y lagunas⁵. De tal manera que si las palabras no se confunden ni con las ideas ni con las cosas, los silencios que señalan esa distancia son una parte material del vínculo expresivo. Si de lo que se trata es de concebir las ideas que un texto expresa en la articulación de sus palabras y sus silencios (de tal modo que no sólo se piensa *con* y *contra* las palabras, sino también *entre las palabras*), la “literalidad” vulgar, que supone que un texto se lee secuencialmente como un encadenamiento de puras presencias, no acierta a concebir la verdadera literalidad, tejida tanto de ausencias como de presencias.

Las ausencias de palabras podrían considerarse, de esta forma, como “modos no existentes” que, limitando las palabras sí existentes, constituirían, junto con ellas, la posibilidad concreta de realización del discurso en cuanto “prolongación” efectiva del pensar. La relación necesaria de las palabras con su propio límite, sería, así, la que daría “entidad” al discurso, permitiendo, asimismo, que tal discurso sea *expresivo*, es decir, que sostenga un vínculo con las cosas reales explicativo de su sentido. Un discurso al mismo tiempo expresivo y reflexivo sería aquel, entonces, que en el mismo

⁵ Los “silencios” han de asociarse, al igual que las palabras, con *imágenes*. Y sin embargo, la función estructural de la imaginación varía cuando *se lee* de tal manera que no sólo participan las imágenes inmediatamente ligadas con las palabras presentes, sino otras imágenes convocadas por ese juego de presencias y ausencias. De esta manera, la equivocidad de las palabras puede ser asumida y capitalizada, en vez de ser simplemente denunciada como un “obstáculo” para el pensamiento claro y distinto.

movimiento de su apertura al mundo, y gracias a ese mismo impulso, vuelve sobre sí y ejerce variaciones en las fronteras de las palabras, mudando las relaciones entre lo existente y lo inexistente. De esta manera, los rasgos que identificamos como característicos de la construcción ontológica spinoziana, el trabajo de la distinción basado en una alianza estratégica entre sensibilidad y crítica, se muestran asimismo nodales para esto a lo que nos referimos y que constituiría su filosofía del lenguaje.

La vida de Spinoza

Diego Tatián (UNC-Conicet)

Die Lebensgeschichte Spinozas. Zweite, stark erweiterte und vollständig neu kommentierte Auflage der Ausgabe von Jakob Freudenthal 1899. Mit einer Bibliographie herausgegeben von Manfred Walther unter Mitarbeit von Michael Czelinski, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2006, 2 vols. (vol I: XXVI + 425 pp.; vol II: VIII + 482 pp.).

Se trata de una muy cuidada edición aumentada de la clásica recopilación de documentos relativos a la vida de Spinoza realizada por Jakob Freudenthal (1839-1907), considerada hasta el día de hoy como la base de la investigación biográfica del filósofo amstelodano. En la edición original (1899), Freudenthal había ordenado el material documental en una sección de biografías antiguas¹, otra de documentos oficiales, y una tercera de noticias varias de la vida del filósofo tomadas de cartas y libros redactados por sus contemporáneos. Además de un meticuloso trabajo en los archivos de la ciudad de Amsterdam, el spinozista alemán contaba ya con el importante estudio de Koenraad Oege Meinsma, *Spinoza en zijn kring* (1896).

La presente edición de Manfred Walther y Michael Czelinski completa la recopilación original con documentación obtenida en los últimos 100 años de investigación histórica, particularmente la que proviene de los hallazgos de I. S. Révah, y -antes- la contenida en *Spinoza merchant & autodidact* de A. M. Vaz Dias / H. G. van der

¹ En español, contamos con una edición de estas biografías antiguas (además de una traducción de noticias y documentos) preparada por Atilano Domínguez, *Biografías de Spinoza*, Alianza, Madrid, 1995. El relato biográfico de Jean-Maximilian Lucas, se halla también en el anónimo clandestino *Tratado de los tres impostores*, El cuenco de Plata, Buenos Aires, 2006, pp. 33-66. Recientemente, el artículo completo sobre Spinoza en el *Dictionnaire historique et critique* de Bayle fue incluido en la excelente edición realizada por Fernando Bahr (Pierre Bayle, *Diccionario histórico y crítico* [selección], El cuenco de plata, Buenos Aires, 2010, pp. 333-408).

Tack². Consta de dos volúmenes. El primero incluye un prólogo a la nueva edición y está dividido en dos partes; la primera de ellas contiene las biografías antiguas -en lengua original y en traducción alemana, según había sido en criterio de Freudenthal-, a saber: el texto de Jarig Jelles a *Opera póstuma / Nagelate Schriften* (no incluido en la edición de 1899); el del médico calvinista Jean-Maximilien Lucas (que Freudenthal había publicado como “Anonymus”, carácter que esta nueva edición respeta³), el de Pierre Bayle, el de Sebastián Kotholt; asimismo las noticias de Stolle / Hallmann, la biografía de Johannes Colerus y los fragmentos de Johannes Monnikhoff sobre las viviendas del filósofo. La segunda parte de este primer volumen contiene 207 documentos (de los cuales 93 no estaban incluidos en la edición de Freudenthal y son agregados de Walther/Czelinski) relativos a: 1. La familia (1-35); 2. Michael de Spinoza -padre del filósofo- (36-57); 3. Vida de Bento-Baruch-Benedictus de Spinoza (58-185); y 4. Trato y referencias orales sobre Spinoza (186-207).

El segundo volumen se compone de una impresionante investigación documental con comentarios acerca de los textos incluidos en el primero; una concordancia entre la edición de 1899 y esta de 2006; una cronología de la vida de Spinoza; una bibliografía referida a la biografía del filósofo (que abarca 160 páginas en las que se consignan 1521 títulos); un índice de nombres; un *index rerum* y una genealogía de la familia Spinoza.

En ocasión de un seminario sobre Aristóteles, Martin Heidegger resumió para sus estudiantes la biografía del Estagirita de este modo: “Aristóteles nació, trabajó y murió”. Es probable que estas

² Asimismo, una obra anterior de Walter -*Baruch de Spinoza. Lebensbeschreibung und Dokumente* (1998)- que integra la edición alemana de la *Obra completa* de Spinoza, consignaba mucha de la información ahora volcada en la reedición que se reseña.

³ Aunque se ha conjeturado también que Saint Glain podría haber sido su autor, la atribución de esta biografía a Lucas parece ser la hipótesis más plausible y encuentra su argumento más fuerte en el prefacio del copista, que dice: “Su autor, a decir verdad, es desconocido, aunque aparentemente quien lo compuso fue uno de sus discípulos, como lo deja entender con bastante claridad. No obstante, si estuviera permitido fundamentar sobre conjeturas, podría decirse, y tal vez con certeza, que toda la obra pertenece al difunto señor Lucas, tan famoso por sus *Quintaesencias*, aunque todavía más por sus costumbres y su manera de vivir”.

tres lacónicas palabras sean suficientes para dar cuenta de la vida de cualquier filósofo –de cualquier ser humano. Sin embargo, algunos de ellos despiertan un extraño interés por la singularidad de su existencia y no únicamente por su pensamiento. El interés por *alguien* que dejó una obra de filosofía y no sólo por esa obra, establece una forma de comunidad y de amistad en el tiempo, a la que fueron sensibles lectores tan diversos como Hölderlin (“Cuando se conoce a Spinoza del todo, no hay nada que hacer. Hay que ser totalmente amigo suyo”⁴), Borges (“...hoy pensamos en Spinoza y pensamos en él como en un querido amigo que nos hemos perdido, que no hemos tenido la suerte de conocer, o que no nos ha conocido a nosotros. Una forma perfecta de la amistad la de él...”⁵), Scheler (“Spinoza, cual un amigo -y sólo para los ‘amigos’ se puede, en general, filosofar- será siempre imagen radiante...”⁶), y tantos otros. Una dimensión que muchas veces no es inesencial al pensamiento por el que hemos sido afectados, o conmovidos.

Es el caso. La documentación recogida en estos volúmenes no es irrelevante para el estudio académico de una filosofía estricta -que se comprende mejor si cuenta con esa información pacientemente acumulada por investigaciones de muchos años y de muchas personas-; tampoco indiferente para quienes buscan crear comunidad con un filósofo que vivió hace más de tres siglos y con quien, sin embargo, es posible -según una antigua manera de entender la filosofía- entablar y mantener una conversación sobre todas las cosas.

⁴ Hölderlin, F., “Las cartas de Jacobi sobre la doctrina de Spinoza”, en *Ensayos*, Hiperión, Madrid, 1983, p. 15.

⁵ Borges, Jorge Luis, “Baruch Spinoza”, en *Borges en la escuela freudiana de Buenos Aires*, Agalma, Buenos Aires, 1993, p. 72.

⁶ Scheler, Max, “Spinoza” -texto leído el 21 de febrero de 1927 en Amsterdam con motivo del 250 aniversario de la muerte del filósofo-, en AA.VV., *Trapa-landa*, Biblioteca Babel Argentina, Buenos Aires, 1933, p. 78.

Impreso por Editorial Brujas
en octubre de 2010
Córdoba - Argentina