






# Spinoza. Cuarto coloquio

Diego Tatián (comp.)

 Editorial Brujas

**Chauí, Marinela**

**Spinoza : cuarto coloquio / Marinela Chauí ; Sebastian Torres ; Fernando Bahr ;  
compilado por Diego Tatián. - 1a ed. - Córdoba : Brujas, 2008.  
480 p. ; 21x14 cm.**

**ISBN 978-987-591-144-4**

**1. Filosofía. I. Torres, Sebastian II. Bahr, Fernando III. Diego Tatián, comp. IV. Título  
CDD 190**

**© Editorial Brujas**

**1° Edición.**

**Impreso en Argentina**

**ISBN: 978-987-591-144-4**

**Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723.**

**Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de tapa, puede ser  
reproducida, almacenada o transmitida por ningún medio, ya sea electrónico,  
químico, mecánico, óptico, de grabación o por fotocopia sin autorización  
previa.**



**ENCUENTRO  
Grupo Editor**



**Editorial Brujas**

**Miembros de la CÁMARA  
ARGENTINA DEL LIBRO**



**[www.editorialbruja.com.ar](http://www.editorialbruja.com.ar) [editorialbruja@arnet.com.ar](mailto:editorialbruja@arnet.com.ar)**

**Tel/fax: (0351) 4606044 / 4609261 - Pasaje España 1485 Córdoba - Argentina.**

## Índice

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

<i>O fim da metafísica: Espinosa e a ontologia do necessário,</i> Marilena Chaui	11
---	----

### SPINOZA Y LOS OTROS

<i>Tiempo, memoria e historia en Machiavelli y Spinoza,</i> Sebastián Torres	41
---	----

<i>Sobre el otro Tratado de los tres impostores,</i> Fernando Bahr	53
--	----

<i>O Espírito de Spinoza e as Luzes radicais,</i> Mauricio Rocha	67
--	----

<i>El resumen materialista de Spinoza en el Abrégé des systèmes de La Mettrie,</i> Juliana Gristelli	77
--	----

<i>“¿Usted es un forjador de sueños, pobre Spinoza!” La novedosa interpretación del spinozismo por F.H. Jacobi y sus inesperadas consecuencias,</i> María Jimena Solé	87
---	----

<i>¿Enemigo íntimo? El Spinoza de Jacobi en su polémica con Kant,</i> Ricardo Cattaneo	99
--	----

<i>Nietzsche leitor de Spinoza: potência e vontade de potência,</i> Marlon Miguel	107
--	-----

<i>Los anhelos de la razón. Spinoza en la obra de Max Horkheimer,</i> Verónica Galfione, Esteban Alejandro Juárez	117
---	-----

<i>El amor intelectual por las piedras. Convergencia de los proyectos liberatorios de Spinoza y Deleuze,</i> Axel Cherniavsky	127
--	-----

*El capitalismo, el arsénico, un perro, una especie de paté, y yo*, Julián Ferreyra 141

*Desplazamientos de lectura. Spinoza, Badiou, Lacan*, Roque Farrán 149

## POLÍTICA, SOCIEDAD, RELIGIÓN

*El concepto de soberanía en Spinoza. Una lectura desde el Barroco*, Cecilia Abdo Ferez 161

*Espinosa e a Scientia Politica: entre ser e dever ser*, Jefferson Alves de Aquino 171

*Individuo, conatus y política*, Claudio Marín Medina 181

*La dimensión política de la esclavitud en la filosofía de Spinoza*, Guillermo Vázquez 191

*O direito de resistência no pensamento de Spinoza*, Ana Luiza Saramago Stern 199

*De metáforas, desequilibrios y esfuerzos compensatorios. Cuestiones de justicia teórica*, Mariana Gainza 209

*A filosofia da imanência e a gênese ontológica dos vínculos sociais*, Silvana de Souza Ramos 219

*Antijuridicismo e imanência: A fundação da sociedade civil em Spinoza*, Jorge Gomes de Souza Chaloub 227

*Amor y Justicia en la filosofía de Spinoza*, José Ezcurdia 239

*Um olhar sobre a amizade a partir de Spinoza*, Daniel Santos da Silva 255

*O binômio razão e fé no Tratado teológico-político*, Érika Belém Oliveira 261

<i>A salvação na Filosofia de Benedictus de Spinoza</i> , Victor César Bessa da Rocha	267
---	-----

## CIENCIA, CUERPO

<i>A mente e o corpo. Espinosa contra a neurologia contemporânea</i> , Marcos Ferreira de Paula	277
---	-----

<i>Sobre la noción de cuerpo en la Ética de B. Spinoza</i> , Natalia Lerussi	285
--	-----

<i>Percepción alucinatoria o alucinación perceptiva</i> , Diana Cohen	295
---	-----

<i>A visão diurna de Fechner: entre o monismo modal de Spinoza e os imperativos da formalização matemática dos saberes psicológicos</i> , Arthur Arruda Leal Ferreira	303
---	-----

## ESTÉTICA Y OTROS

<i>Espinosa e uma estética da imanência - da necessidade do informe</i> , Henrique Piccinato Xavier	317
---	-----

<i>A Potência da Imaginação e o Conhecimento Imaginativo: literatura como Ciência Intuitiva</i> , Nastassja Pugliese	327
--	-----

<i>Spinoza y Funes, el memorioso</i> , Guillermo Ricca	337
--	-----

<i>La formulación de la ética en Spinoza y Lao Tsé</i> , Matías Soich	347
---	-----

<i>El jardín de las delicias : la instancia de la letra en Agustín y Spinoza</i> , Tamara Pugliarello	357
---	-----

<i>El tema de Medea en la Ética de Spinoza</i> , Miriam van Reijen	369
--	-----

## VARIA

<i>Allegoreo</i> , Diana Sperling	381
<i>Variaciones sobre el ateo virtuoso</i> , Carlos Balzi	397
<i>Sobre la incompatibilidad entre el TP y el TTP</i> , Reyda Ergün, Cemal Bâli Akal	407
<i>Formação da razão na Ética de Espinosa</i> , André Menezes Rocha	417
<i>Entre um tempo medido e um tempo vivido</i> , Ericka Marie Itokazu	425
<i>Geometria e história: ética através do tempo</i> , Bernardo Bianchi Barata Ribeiro	435
<i>Lo más fácil y lo más difícil: la experiencia y el inicio de la filosofía</i> , Homero Santiago	447
<i>Ontología de la generosidad</i> , Diego Tatián	455



## Presentación

El presente volumen recoge los textos leídos en el cuarto encuentro de investigadores sobre la obra de Baruch Spinoza, llevado a cabo en Vaquerías (Córdoba) entre el 24 y el 27 de octubre de 2007, y testimonia la consolidación de un grupo de trabajo y discusión constituido por estudiosos de universidades argentinas y brasileñas, así como también invitados de México, Chile, Holanda y Turquía. Como en los tres volúmenes anteriores<sup>1</sup> -que junto a este forman un creciente archivo de trabajos en lengua española y portuguesa-, se trata por lo general de intervenciones breves que prácticamente recorren el completo arco de las temáticas spinozistas más clásicas como la política, la religión, la ontología –así como también su confrontación con la estética y la ciencia contemporáneas, y la inagotable fecundidad de su recepción constante desde el siglo XVII hasta nuestros días.

---

<sup>1</sup> *Spinoza. Primer coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2005; *Spinoza. Segundo coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2006; *Spinoza. Tercer coloquio*, Brujas, Córdoba, 2007.



## O fim da metafísica: Espinosa e a ontologia do necessário

Marilena Chaui (USP, Brasil)

### Metafísica: ciência do possível

Sem dúvida, a idéia da metafísica como ciência do possível escandalizaria Aristóteles, pois, diz o Filósofo, só existe ciência do necessário. Essa transformação da metafísica, operada pela filosofia cristã, é inseparável de uma teologia, também impossível para Aristóteles, qual seja, a teologia da criação do mundo.

A Escolástica interpretou a filosofia primeira de Aristóteles como a teoria geral do “ser enquanto ser” ou o ser em sua acepção geral antes de qualquer determinação, designando-a com o nome de metafísica geral. A esta, acrescentou a metafísica especial, que examina o ser depois de determinado pelas categorias, portanto, pela divisão entre a substância e o acidente, e pelas divisões entre infinito e finito, incriado e criado, incausado e causado, perfeito e imperfeito, necessário/possível, isto é, a metafísica especial funda-se numa teologia e tematiza a diferença entre Deus e as criaturas.

Ao interpretar a afirmação aristotélica de que o ser se diz de muitas maneiras ou em muitos sentidos, a Escola construiu a arquitetura metafísica da realidade afirmando que o real está disposto e ordenado em três grandes subestruturas ou maneiras pelas quais o ser *se diz*: as dez categorias de Aristóteles, os cinco predicáveis de Porfírio e os “predicados denominantes”, que nada acrescentam ao ser porque não o determinam, isto é, os transcendentais conjuntos, que dizem o ser enquanto ser -- todo ser é algo (*aliquid*), uma coisa (*res*), um ente (*ens*), uno (*unum*), verdadeiro (*verum*) e bom (*bonum*) -- e os transcendentais disjuntos, que constituem a metafísica especial – substância/acidente, incausado/causado, perfeito/imperfeito, infinito/finito, necessário/possível<sup>1</sup>. A essa auto-enunciação do ser corresponde

---

<sup>1</sup> A idéia da metafísica como uma *scientia transcendentalis* aparece explicitamente com Duns Scotus, que pretende liberar a filosofia do interdito tomista -- Deus não pode ser chamado se ser -- e define o transcendental como um atributo que convém ao ser antes de sua divisão em categorias ou nos dez gêneros. Os transcendentais são predicados que convém ao ser porque não o particularizam, dividem ou determinam, não o “contraem”,

um discurso no qual nós dizemos *sobre o ser*, por meio da atribuição ou da predicação, atentos aos princípios de identidade e de contradição, às operações das quatro causas, ao princípio de individuação e ao movimento que o ser imprime em nosso intelecto para fazer-se conhecido. O conhecimento é a ponte que liga o discurso *do ser* ao discurso *sobre o ser*, e a verdade só pode oferecer-se como correspondência entre esses dois dizeres, ou *adaequatio orationis et rerum*, na formulação de Avicena, *adaequatio intellectus rei*, na formulação de Tomás.

Organizada pela *divisio entis* (que distribui os seres) e pelas várias teorias das *distinctiones* (que distribuem os significados), essa arquitetura é sustentada por dois pilares: o ser transcendental e o Ser transcendente. O ser transcendental é univocamente predicado de todos os entes – todo ente é um ser –, enquanto o Ser transcendente – Deus – é analogamente participado por todos os entes -- as criaturas --, pois o criador e o criado não são ser no mesmo sentido, mas apenas por analogia. O ser transcendental não tem existência, mas é um mero possível lógico e metafísico, que só pode atualizar-se pela ação do Ser transcendente como causa eficiente primeira e causa final última: o mundo é criado com a passagem do possível ao real pela mediação da *potestas* do Ser transcendente.

A metafísica é *ciência do possível* porque seu objeto são os transcendentais segundo os quais se definem os universais como essências possíveis aptas à existência, que passam a existir por um ato da vontade divina criadora.

Basta acompanharmos, brevemente, a posição de Avicena para que se compreenda porque a idéia de criação introduz o

---

dizem Scotus e Suárez, mas apenas o *denominam*. São universais transcategoriais e transgenéricos, ponto máximo e último de inteligibilidade. Há disputa quanto ao número dos transcendentais conjuntos, variando entre três e seis: *ens, res, aliquid, unum, verum, bonum*. Todo ser é ente, coisa, algo, uno, bom, verdadeiro. A tendência escolástica é de substantivar esses termos -- entidade, coisidade, unidade, verdade, bondade, etc. No capítulo 6 da Parte I dos *Pensamentos Metafísicos*, ao fazer a crítica da metafísica geral e especial, Espinosa examina e critica *verum, unum* e *bonum*, colocando-os como entes de razão ou auxílios da imaginação. Também há disputas quanto ao número e à hierarquia dos transcendentais disjuntos, que se organizam aos pares: infinito-finito, causado-incausado, substância-acidente, perfeito-imperfeito, eterno-temporal, etc.. Nos *Pensamentos Metafísicos*, Espinosa, ao mesmo tempo em que recusa os transcendentais disjuntos, afirma que há duas e apenas duas maneiras de ser: substância e modo.

possível na metafísica. Como Platão, Avicena, concebe a criação segundo o modelo artesanal, isto é, como operação da causa eficiente, também denominada causa artesanal ou a “causa que faz” (para usarmos a terminologia estoica). O erro de Avicena, dizem seus críticos cristãos, consiste em colocar a forma e a matéria como os instrumentos do artesanato criador e conceber a matéria como anterior à forma porque é pura potência e a potencialidade é anterior à atualidade. Por que é pura potencialidade, a matéria é o possível que, na criação, será atualizado pela forma concebida por Deus. Anterior à forma concebida pelo intelecto divino, a matéria é coeterna a Deus<sup>2</sup>. Para não incorrer em tal erro, pois a criação é *ex nihilo* ou total, é preciso passar do modelo artesanal ao modelo do senhorio e interpretar o *Fiat* divino como ordem ou comando e não como operação demiúrgica. Avicena dissera que a natureza opera no “modo da servidão” e não no “modo da eleição”. A natureza é serva porque opera com total submissão às exigências da potência e do ato, da matéria e da forma – é o reino do necessário. Deus, porém, age no modo da eleição porque sua ação exprime a liberdade de sua vontade. Entretanto, ainda que esta oposição seja verdadeira, dizem os críticos cristãos, ao conceber a criação como emanção, Avicena a concebe segundo a operação natural necessária e se torna incapaz de compreendê-la como ato da livre vontade divina, que escolhe os possíveis. É preciso, dizem os cristãos, distinguir entre potencialidade e possibilidade ou entre potência natural e potência racional. A potência natural é aquela impossibilitada de produzir contrários; a potência racional é a possibilidade de produzir contrários, porque é o poder de fazer ou não fazer, querer ou não querer, dar ou não dar existência a alguma coisa. Se a natureza é serva, a vontade é livre e por isso é capaz dos contrários, ou seja, dos possíveis.

O paradigma do senhorio ou da eleição significa que, na origem, a realidade está marcada com o selo da contingência

---

<sup>2</sup> Sobre a discussão da teologia da criação e da eternidade da matéria, cf. Spinoza *Cogitata metaphysica*, Gebhardt ; sobre esta questão nos filósofos árabes e judeus, cf. M. Chaui *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. Vol. I, Parte II, capítulo 3 “Ciência transcendental, uma futilidade”. São Paulo, Companhia das Letras, 1999. As observações sobre Avicena e Platão seguem o ensaio de A. Storck “Eternidade, possibilidade e emanção: Guilherme d’Auvergne e Tomás de Aquino leitores de Avicena”, *Analytica*, vol 7, n.1, 2003.

radical porque o mundo é criatura de um poder voluntário absoluto e transitivo, que, sendo voluntário, causa contingentemente (ou, como diz Scotus, uma causa inteligente é voluntária e uma causa voluntária causa contingentemente) e, sendo transitivo, separa-se do efeito ao causá-lo. Significa também que a realidade está organizada segundo um modelo jurídico porque o senhor é legislador. A realidade tem a arquitetura de um *kósmos*, isto é, de um mundo dotado de centro e hierarquicamente organizado por leis decretadas pela justiça divina, ou seja, o mundo ou o cosmos é uma ordem jurídica -- ou o direito natural objetivo -- cujo paradigma é a relação de comando e obediência entre os entes, dispostos em redes horizontais de atribuição e redes verticais de dependência e inclusão, ou em graus de perfeição, esta entendida tanto como o grau de distância entre um ente e Deus quanto como o grau de distância entre uma essência individual existente e seu arquétipo ou a essência inteligível enquanto um universal possível do qual a essência individual existente é uma realização temporal.

Há, porém, uma fenda nessa arquitetura, colocando, de um lado, toda a tradição da metafísica geral e especial com suas disputas definidas por um referencial comum, qual seja, a ciência transcendental, e, de outro, a tradição inaugurada por Ockham. Opõem-se uma concepção da realidade como sistema regulado de seres e relações criadas e conservadas pela potência ordenada de Deus, graças às causas segundas, postas pela potência divina absoluta<sup>3</sup>, e uma outra, na qual o mundo não é *Kósmos*, mas coleção de singularidades discretas, separáveis e aniquiláveis *de jure*, dispostas em séries segundo regularidades empiricamente constantes ou freqüentes, que podem ser destruídas a qualquer momento porque diretamente dependentes do querer divino contingente, a potência absoluta de Deus.

Na primeira concepção, os universais e os possíveis, ou as essências inteligíveis concebidas pelo intelecto divino, são os signos de uma onisciência e de uma onipotência que oferecem a si mesmas regras de ação que introduzam alguma necessidade na contingência originária do real; em outras palavras, a potência absoluta de Deus opera na absoluta contingência, porém sua

---

<sup>3</sup> A potência absoluta cria contingentemente; a potência ordenada legisla, isto é, decreta as leis que conferem necessidade à ordem natural.

potência ordenada, por meio das causas segundas (ou as leis da Natureza), torna necessário para nós o que em si é apenas possível. Em contrapartida, na concepção ockhamiana, em que são recusadas a distinção entre intelecto e vontade divinos assim como entre potência absoluta e potência ordenada, a simplicidade do ser onipotente prevalece sobre a ordem do mundo, a causalidade divina ou a potência absoluta não precisa da mediação das causas segundas ou da potência ordenada, mas é sempre imediata e direta, e o poder divino, absolutamente contingente, lança o todo da realidade numa contingência radical: Deus tem igual vontade para criar e aniquilar, conservar e destruir, reunir e separar os singulares. Aos humanos restam apenas dois amparos precários, quais sejam, que a intuição sensível possui objeto correspondente – as coisas que percebemos existem de fato -- e que aquilo que a vontade de Deus quer é em si real e bom, ainda que, para nós, possa parecer irreal e mau <sup>4</sup>.

Tendo como pressuposto uma vontade onipotente que escolhe entre possíveis, a metafísica (que se torna, na verdade, uma teologia ou, como se dizia, *ancilla theologiae*, serva da teologia) e se vê às voltas com três versões da causalidade divina. Na versão tomista, o possível precisa ser intrinsecamente entidade e bondade (isto é, o possível deve submeter-se a dois transcendentais: o *ens* e o *bonum*) para passar à existência, porque a potência voluntária de Deus é guiada por seu intelecto (que conhece o *ens*) e pela finalidade (que opera em razão do *bonum*), sem a qual Deus não seria um princípio inteligente e voluntário. Tomás considera a relação do possível com a vontade como uma relação derivada porque concebe os possíveis como

---

<sup>4</sup> Na Primeira Meditação, ao propor a hipótese do Deus Enganador, Descartes a ela se refere como “uma opinião antiga infusa em sua mente”, mas não esclarece que opinião seria essa. Todavia, os objetores das Segundas Objeções afirmam que Descartes parece seguir a opinião de Gabriel Biel e Gregório de Rimini, para os quais, segundo os objetores, Deus mente e nos faz crer que existem coisas que não existem, dando aos homens idéias contrárias aos decretos divinos, e, por fim, se referem à tradição nominalista que, de Abelardo a Ockham, enfatiza a potência de absoluta de Deus, o qual, se quisesse, poderia ter-nos dado uma natureza tal que nos enganássemos mesmo no que nos aparece com evidência, pois as idéias, diz Ockham são conteúdos mentais causados pelo próprio intelecto sem a mediação das coisas exteriores.

consubstanciais à essência de Deus (ou ao intelecto divino) e a ênfase não recai sobre a potência, mas sobre a essência divina: a potência e o possível têm a mesma extensão porque seu fundamento é a essência de Deus. Ao se conhecer a si mesmo, Deus conhece todas coisas que podem existir e se conhece como apto a lhes dar existência. Assim, os possíveis não são obra da vontade, que intervém apenas no momento em que o intelecto de Deus decide quais dentre os possíveis serão criados ou quando uma possibilidade é apreendida como criável. Na versão scotista, a ordem lógica dos possíveis é instituída pela potência absoluta de Deus juntamente com sua onisciência, mas a passagem da criatura ao ser atual é um ato essencialmente contingente da potência divina, que escolhe entre possíveis por ter o poder absoluto para simultaneamente querer e não querer os contrários, sem outra consideração senão a de que são igualmente possíveis para ela. Na versão ockhamista, nenhum dos referenciais anteriores pode determinar ou definir a potência absoluta, que é, em si mesma, indeterminada porque infinita, pode causar tudo (dando a si mesma um princípio de ação, o não contraditório) e pode querer os contraditórios sucessivos porque tem o poder para aniquilar sem deixar restos nem vestígios.

Apesar das divergências quanto à causalidade divina, a tradição lega um quadro causal homogêneo ao distribuir a causalidade em três registros principais: “por natureza” e “por necessidade” era a causa formal, responsável pela emanção necessária de um único efeito; “por vontade” e “por liberdade” era a causa final, responsável pela ação propriamente dita, entendida como possibilidade de vários efeitos; “por coação” era a causa eficiente, responsável tanto pelas operações determinadas externamente por causas naturais (necessárias ou contingentes) quanto pelo comando do senhor ao escravo. Esse quadro conceitual, emoldurado pelo contraponto entre senhorio e servidão, está pronto para receber as idéias de *potentia Dei absoluta* e de *potestas Dei*.

De fato, o núcleo da metafísica do possível é a distinção, em Deus, entre *potentia* e *potestas*, potência e poder, decisiva para marcar a presença da vontade divina como ação contingente que escolhe um possível dentre possíveis contrários. Uma *potestas* é uma *facultas* e como tal pode ou não exercer-se; e a vontade,



enquanto faculdade, é exatamente uma *potestas*. Por sua *potentia absoluta*, Deus é onipotente; por sua *potestas absoluta*, exerce voluntariamente seu poder. A distinção entre *potentia* e *potestas* sustenta a noção de causa voluntária como causa inteligente que, por ser voluntária, age contingentemente. Por conseguinte, tudo o que se encontra na potência de Deus não é necessariamente tudo o que o poder de Deus quer, ou seja, o possível é mais vasto do que o necessário e este provém de uma escolha contingente pela qual a *potestas Dei* escolhe um possível contido em sua *potentia* e o faz passar à existência. Visto que a *potentia* e a *potestas* de Deus são livres e inteligentes, Tomás e Scotus julgam que sua operação não é cega, mas dirigida por fins postos por elas mesmas; em contrapartida, centrando sua argumentação na onipotência mais do que na onisciência, Ockham afirma a identidade entre o que o intelecto divino pensa e o que a vontade divina quer e minimiza não só a distinção entre *potentia* e *potestas*, mas também a referência aos fins, radicalizando a absoluta contingência da ação divina.

## A subversão espinosana

A determinação cristã das filosofias modernas as obriga a operar no interior dessa arquitetura teológico-metafísica. Mesmo que, graças a Galileu, a idéia do cosmos finito e centrado tenha cedido lugar ao universo infinito, geométrica e mecanicamente homogêneo, e ainda que, graças a Descartes, tenham perdido sentido e lugar a distinção entre metafísica geral e especial, de um lado, e a aceitação ou recusa da ciência transcendental, de outro, o racionalismo moderno não deixa de mover-se no campo da teologia da criação e, portanto, da metafísica do possível – a correspondência de Descartes com Mersenne sobre a criação das verdades eternas é a mais contundente evidência da presença do referencial herdado da tradição<sup>5</sup>. A única ruptura conhecida (deixando-se de lado Hobbes, que recusa qualquer inteligibilidade para a metafísica) é a de um cartesiano fiel em sua infidelidade: Espinosa.

---

<sup>5</sup> Cf. correspondência de Descartes com Mersenne, particularmente cartas de abril e maio de 1630. Cf. “Descartes: três cartas de abril-maio de 1630”, tradução de Homero Santiago, mimeo, inédito.

O momento imediatamente visível da ruptura espinosana com a metafísica do possível encontra-se no acontecimento gigantesco instituído com a abertura da *Ética*, cuja primeira definição enuncia: “por causa de si entendo isso cuja essência envolve existência, ou seja, cuja natureza não pode ser concebida senão existente”. Espinosa concebe a causa como existência necessária da essência ( ou, para usarmos uma linguagem anacrônica, como autoposição do ser) e deduz da *causa sui* a necessidade que constitui a ação livre do ser absoluto, pois, como lemos na sétima definição da Parte I: “chamar-se-á livre isso que existe pela só necessidade de sua natureza e se determina por si só a agir”. Ou, como será demonstrado no correr da Parte I, somente Deus é causa livre porque age pela necessidade de sua natureza e não pela escolha contingente de sua vontade e tudo o que é, *segue necessariamente* da natureza divina.

Por seu turno, o grande operador lógico e ontológico da filosofia espinosana é enunciado logo no início da *Ética* como seu primeiro axioma: “Tudo o que é, ou é em si ou é em outro”. É em si o ser absolutamente infinito ou a substância constituída por infinitos atributos infinitos em seu gênero. É em outro o que flui e segue necessariamente da essência do ser absolutamente infinito, ou seja, da natureza de seus atributos. O que segue da natureza de um atributo é um modo da substância. Há, pois, duas e somente duas maneiras de ser: a da substância e seus atributos (existência em si e por si) e a dos efeitos imanentes à substância (existência em outro e por outro). O que é em si é necessário por sua essência, pois é causa de si; o que é em outro é necessário por sua causa, pois é efeito imanente da potência absoluta, expressão determinada da essência do ser absoluto. Donde a conclusão da primeira parte da *Ética*: “Na natureza das coisas nada há de contingente” – *In rerum naturae nullum contingens*.

Além disso, na Parte II da *Ética*, a Definição 2 afasta definitivamente a noção de essência universal possível e afirma que toda essência é singular, idêntica à coisa singular existente, e uma realidade necessária porque modo de um atributo da substância: “Digo pertencer à essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida, ou aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e, vice-versa, aquilo que sem a coisa não

pode ser nem ser concebida”. A subversão espinosana encontra-se no pequeno e imenso *vice versa*, pois é este que determina a identidade da essência e da existência singulares, afastando de vez a suposição de essências universais possíveis à espera de existência.

E, na Parte IV, retomando o que dissera no *De Emendatione* e nos *Cogitata Metaphysica*, Espinosa define o contingente e o possível:

“Chamo as coisas singulares de contingentes enquanto, considerando apenas a essências delas, nada encontramos que ponha necessaria-mente sua existência ou que a exclua necessariamente.

Chamo essas mesmas coisas singulares de possíveis enquanto, considerando apenas as causas pelas quais devem ser produzidas, não sabemos se estão determinadas a produzi-las”.

O contingente exprime nossa ignorância quanto a necessidade da existência da essência; o possível, nossa ignorância quanto a necessidade da causa eficiente das coisas. Nossa ignorância não há de servir de critério para a ontologia. Portanto, *in rerum naturae nullum contingens aut possibilis*.

## **A ontologia do necessário**

A proposição 16 da Parte I da *Ética*, concluindo um percurso iniciado no *Breve Tratado* e nos *Pensamentos metafísicos*, põe abaixo o edifício da metafísica do possível ao enunciar que “da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitas maneiras, ou seja, tudo o que pode cair sob o intelecto infinito”. Deus é causa eficiente de todas as coisas que podem cair sob o intelecto infinito, é causa por si e não por acidente, é absolutamente causa primeira: tais são as consequências da proposição 16, expressas em seus três corolários. Causa eficiente: da natureza divina não seguem apenas as consequências necessárias de sua essência e de tudo quanto por ela é envolvido, mas essa natureza produz efeitos que são coisas reais. Causa por si: é da essência de Deus que seja causa de efeitos, isto é, a causalidade não é um predicado ou um aspecto ou um acidente de

sua essência, mas é ela mesma como ação; a essência divina não é simplesmente causante, mas atividade -- não opera e sim age. Causa absolutamente primeira: Deus causa todas as coisas e não é causado por nenhuma delas, pois é causa de si. Os corolários explicitam como e por que a relação lógica entre o princípio e a consequência abrange a totalidade do inteligível - “tudo o que pode cair sob o intelecto infinito” -, afirmando que “seguir da necessidade da natureza divina” significa que Deus é causa eficiente por essência e causa de todas as causas, isto é, causa absolutamente primeira. Deus é causa universal, pois é causa primeira de todas as coisas em virtude de sua própria essência. Depois de sabermos que tipo de causa é Deus, precisamos conhecer como ela age: “Deus age somente segundo as leis de sua natureza sem ser coagido por ninguém”, enuncia a proposição 17.

Pela proposição 15, tudo o que é, é em Deus e sem Deus nada pode ser nem ser concebido – por sua essência, o absoluto é imanente ao todo da realidade; pela proposição 16, da necessidade da natureza divina seguem infinitas coisas em infinitos modos, isto é, tudo quanto um intelecto infinito concebe. Por conseguinte, dessas proposições decorre que fora Dele não pode haver coisa alguma ou ninguém que o constranja e o determine a agir e por isso age somente segundo as leis de sua natureza. Disso se conclui que não há causa alguma, extrínseca ou intrínseca, que incite Deus a agir, mas somente a perfeição de sua natureza e que somente Deus é causa livre, pois existe e age apenas pela necessidade de sua natureza e, portanto, somente ele é causa livre. A tarefa da proposição 17 é preparar a dedução da imanência da potência absoluta aos seus modos ou efeitos, como será demonstrado na proposição 18, que completa a dedução da imanência da essência absoluta, efetuada na proposição 15.

A proposição 17 enuncia que Deus age em conformidade com as leis de sua natureza, mas ao completar o enunciado com a negativa, “sem ser constrangido por ninguém”, Espinosa parece simplesmente repetir o que a tradição sempre entendera por liberdade divina, isto é, a ausência de coação ou de obstáculo externo. Tradicionalmente, a ausência de constrangimento externo à ação de Deus não impedia, pelo contrário, exigia que agisse segundo fins postos por ele mesmo, uma vez que só é livre quem escolhe entre contrários possíveis e efetua a finalidade

inscrita em sua natureza ou lhe dá um rumo que lhe confere sentido. No entanto, exatamente para recusar essa tradição, que parecia admitida pelo enunciado da proposição, no primeiro corolário Espinosa acrescenta que Deus age apenas pela perfeição de sua natureza, sem que qualquer causa intrínseca ou extrínseca o incite à ação, e é por isso, completa o segundo corolário, que somente ele é causa livre. Nenhuma causa intrínseca: nem o intelecto, nem a vontade, nem a bondade, a justiça ou a misericórdia incitam a ação divina. Nenhuma causa extrínseca: Deus não age para realizar um plano concebido por seu intelecto e desejado por Sua vontade, não age para criar um mundo para si nem para o homem, não age para prover as carências da criatura imperfeita, carente e defeituosa. Sem ser constrangido *por ninguém* (*a nemine coactus*): por que “ninguém” em lugar de “nada”? Porque Deus age *legibus suae naturae*, e não para e pelo homem, a quem a tradição destinara as obras da criação e da salvação. Apenas pela perfeição de sua natureza: é a natureza divina que, *causa efficiens per se*, é ação causante espontânea; Deus não age por superabundância da essência e imensidão da potência (como costumava dizer a Escola), não age por excesso nem por falta (como seria se houvesse causa intrínseca ou extrínseca de seu agir, isto é, causa final), pois sua ação é seu ser na absoluta completude. É por agir exclusivamente pela necessidade de sua natureza ou pela perfeição de sua essência que somente ele é causa livre.

A causalidade necessária encontra-se, antes de tudo, na natureza do ser absolutamente infinito: uma causa é necessária quando é *per se*, isto é, quando é da sua própria essência ser intrinsecamente ação; uma causa livre é necessária porque a ação encontra-se na própria essência do agente que o faz ser por si e agir por si; uma causa necessária livre é perfeita porque auto-suficiente e completa, pois a ação exprime sua natureza e não um móvel interno (superabundância, imensidão) ou externo (fins) que a suscite; uma causa necessária livre perfeita é inteligível por si e em si mesma porque nela *ratio et causa* são o mesmo. Se é da natureza do absolutamente infinito ser causa de si e ser causa livre, é de sua natureza ser causa eficiente de todas as coisas porque, havendo uma única substância absolutamente infinita, tudo o que existe é no absoluto e pelo absoluto, existe nele e é

efeito dele. E há de ser causa eficiente justamente porque é causa de si, primeira e livre, isto é, um poder absoluto para produzir efeitos reais.

“Outros”, começa Espinosa no longo escólio dessa proposição 17, julgam ser Deus causa livre porque pode fazer com que as coisas que seguem de sua natureza e, portanto, que estão em seu poder, não se façam ou não sejam produzidas por ele. A argúcia de Espinosa está, justamente, em abandonar a fórmula tradicional -- *legibus solutus* -- e escrever *legibus suae naturae* e em fazer aparecer a expressão: “*está em seu poder*”.

Desde Aristóteles, o “estar em poder de” situava o livre entre duas privações de poder: o não poder imposto pelo que é necessário por natureza, e o não poder suscitado pelo que é contingente ou por fortuna. A distinção entre “estar em poder de” e “não estar em poder de” era dada pela diferença entre o que age por vontade e o que está submetido à necessidade natural (seja por imposição interna de sua própria natureza, seja por imposição de uma causa eficiente externa), à coação de um senhor, ou ao capricho da fortuna, de tal maneira que a causa livre ou a ação livre situava-se no campo dos possíveis, em oposição ao necessário cego, à submissão a outrem e ao contingente indominável. Porque agente livre e agente voluntário estavam identificados, tanto a necessidade natural quanto a fortuna, por exprimirem o que não está em poder do agente, tendiam a ser representadas no mesmo nível em que a coação, isto é, como senhoras da passividade. É essa figura do senhorio que explica, no enunciado da proposição 17, o curioso “coagido por ninguém”, quando esperaríamos “determinado por coisa nenhuma”. Também a figura do senhorio é inseparável da imagem de um poder *legibus solutus a nemine judicatur*, ao qual Espinosa contrapõe o *legibus suae naturae*.

A argúcia espinosana está na identificação entre “coisas que seguem da necessidade de sua natureza” e “que estão em seu poder”. Como Ockham, também Espinosa não permite que coisa alguma venha intercalar-se entre a essência de Deus e sua potência, nem que haja qualquer distância entre a natureza divina e seu poder. Porém, porque Deus não é *legibus solutus*, mas age *legibus suae naturae*, “estar em seu poder” significa “seguir das leis necessárias de sua natureza” e que a liberdade do poder

divino é a necessidade da natureza divina. Entre o necessário e o impossível não há mediação pelo possível nem pelo contingente. É impossível que a soma dos ângulos internos do triângulo não iguale dois retos; é impossível que de uma causa determinada não siga seu efeito; é impossível que Deus destrua suas próprias leis, suspendendo-as no milagre. A chave dessa impossibilidade não se encontra apenas no “da necessidade das leis de sua natureza”, mas sobretudo no fato de que a ação divina decorre exclusivamente da perfeição da natureza divina; portanto, um triângulo cujos ângulos não somarem igual a dois retos, uma causa determinada que não produzir seu efeito ou um milagre são absurdos que indicariam, antes, a imperfeição do absoluto do que sua magnífica onipotência.

Qual é o pressuposto da posição desses “outros” há pouco mencionados que, a seguir, serão designados como “muitos” e como “adversários”? Um Deus que teria intelecto e vontade como atributos de sua essência. Quais os contra-sensos desse pressuposto? Os que julgam que “o sumo intelecto e a vontade livre pertencem à natureza de Deus”, embora concebam Deus como um “ato sumamente inteligente”, não creem que ele possa criar “tudo quanto seu intelecto abrange” por julgarem que “desta maneira o poder de Deus seria destruído”, pois seria um Deus despojado de onipotência e obrigado por seu entendimento a criar ou o que é logicamente permitido por sua onisciência ou o que sua vontade julga o melhor possível. A solução para o impasse, diz Espinosa, parece ser a de “preferir admitir um Deus indiferente a tudo”, criando apenas o que decretou criar “por uma espécie de vontade absoluta”. Solução ockhamiana e cartesiana, que consiste, ao fim e ao cabo, em subordinar o intelecto à vontade divina para que a *potentia Dei absoluta* seja preservada. Assim, embora intelecto e vontade sejam máximas perfeições e embora se suponha que, se estão no homem, devem estar em grau superlativo em Deus, é impossível não reconhecer que essa solução é o espelho da posição anterior: se, nesta, sacrifica-se uma das perfeições (a vontade) para salvar a outra (o intelecto), na suposta solução volta-se a sacrificar uma das perfeições (o intelecto) à outra (a vontade). Nesse segundo caso, ainda é preciso dizer que se, nos humanos, a vontade indiferente é sinal de liberdade imperfeita (como afirma Descartes), porém, em

Deus, a indiferença seria signo de onipotência. Se, portanto, fora pela semelhança entre as perfeições da criatura e do criador que se admitira um Deus constituído por intelecto e vontade, forçoso é também admitir que a semelhança redunde em diferença e desproporção, pois é exigido do homem que sua vontade seja guiada por seu intelecto, mas se libera Deus dessa exigência para que possa ser dito livre, visto ser ele onipotente por indiferença da vontade.

Se, como afirma Espinosa, é livre o que age apenas segundo a necessidade de sua natureza, se é eterno o que existe pela sua simples definição ou por sua essência e se da necessidade da natureza divina segue *tudo* o que pode cair sob o intelecto infinito, é evidente que tudo que assim flui e segue da essência livre e eterna de Deus é eterno. Ao identificar suma potência e natureza infinita e introduzir a eternidade do que flui e segue da necessidade da natureza divina, Espinosa interdita que a onipotência possa ser identificada ao poder de criar mais do que foi criado, de criar menos do que foi pensado ou de criar o que uma vontade absoluta e indiferente decreta, pois em todos esses casos a potência está temporalizada e, conseqüentemente, finitizada. A suma potência não é medida pelo mais ou pelo menos, pois o infinito não se submete à medida; ela tem estado em ato desde toda eternidade e para toda eternidade porque não é senão a necessidade da natureza de Deus da qual tudo segue necessariamente e sempre com a mesma necessidade. Na verdade, somente assim “demonstra-se perfeitamente a onipotência de Deus”, pois se se supuser que dependa do quanto possa criar ou fazer para além do criado ou feito ou aquém dele, estará amarrada ao possível, desligada do necessário e, com isso, destruída. Exatamente porque não partem da necessidade da natureza divina, mas de uma propriedade superlativa de sua potência, os “outros” ou “muitos” perdem a necessidade da ação eterna que a define e, sem o saber, negam exatamente o que pretendiam afirmar, a onipotência de Deus. Se Deus é causa *per se* e causa livre é justamente porque Sua natureza é ação eterna e, por conseguinte, necessária. Todo o problema de que resultam os equívocos e as contradições mencionados por Espinosa reside num único ponto: a atribuição de intelecto e vontade à essência de Deus. Atribuições com que “outros” e “muitos” pretendem



explicar a causa eficiente livre e para tanto identificam “estar em seu poder” e “o que sua vontade quer”. Ao desfazer a rede de idéias fictícias que sustentam essa posição, Espinosa elimina definitivamente o campo no qual faziam sentido: *a criação contingente dos possíveis por uma vontade transcendente que quer mais, menos ou tanto quanto pensa um intelecto transcendente*.

Compreendemos, então, a proposição nuclear da ontologia do necessário, a proposição 18 da Parte I da *Ética*: “Deus é causa imanente de todas as coisas e não causa transitiva”. A distinção entre causa eficiente imanente e causa eficiente transitiva significa que a eficiente não é tomada como causa externa artesanal, e sim como causa interna. A eficiente transitiva pressupõe não só a separação entre causa e efeito e a dessemelhança entre ambos, como ainda o caráter instantâneo da causa (como tão bem lembra Descartes a Arnauld: uma coisa recebe o nome de causa eficiente no ato de causar o efeito). A eficiente imanente, ao contrário, afirma que a causa e o efeito não se separam e que o segundo é a própria causa modificada ou, para mantermos a precisão conceitual de Espinosa, ele a *exprime* e ela o *envolve*. A permanência da causa no efeito significa que este não é um mero paciente, mas uma causa também<sup>1</sup> e que produzirá seus próprios efeitos imanes.

Deus é causa de todas as coisas porque tudo o que é só pode ser e ser concebido por Ele, que, portanto, produz as coisas que Nele são e que, não sendo substâncias e sim modos, não existem em si nem por si são concebidas, devendo existir em outro que as causa como efeitos imanes ou como seus modos. Se a unicidade substancial envolve a imanência das coisas a Deus, a causalidade substancial envolve a imanência de Deus às coisas.

O primeiro axioma da *Ética* possui um enunciado universal: “*tudo o que é, ou é em si ou é em outro*”, ou seja, tudo o que é, ou é substância ou é modo da substância. Por sua vez, o terceiro axioma afirma que de uma dada causa determinada segue-se necessariamente um efeito (e, ao contrário, se não for dada uma causa determinada, nenhum efeito se seguirá); e o quarto, que o conhecimento da causa depende do conhecimento da causa e o envolve. Ao demonstrar os efeitos imanes necessários da substância absolutamente infinita, a causa é a natureza absoluta

do atributo, bem como a natureza do atributo enquanto afetada por uma modificação infinita. Passamos, assim, do que é necessário, infinito e eterno pela essência (a substância) ao que é necessário, infinito e eterno pela causa (as modificações produzidas pelos atributos substanciais). Entramos na Natureza Naturada, isto é, chegamos às leis da Natureza que seguem da necessidade das leis da natureza de Deus ou da natureza absoluta de seus atributos (ou o que Espinosa designa com a expressão modos infinitos imediatos) e da natureza de seus atributos afetada por uma modificação infinita (ou os modos infinitos mediatos). A necessidade, infinitude e eternidade dos modos infinitos imediatos e mediatos não lhes pode advir de sua própria essência, pois são modos e não envolvem existência necessária, mas lhes vem pela causa que, imanente, lhes transmite necessariamente suas propriedades. Em outras palavras, com os modos, exprime-se a distinção entre o necessário pela essência e o necessário pela causa, e a distinção entre o infinito pela essência e o infinito pela causa.

Os atributos infinitos são as infinitas ordens de existência ou maneiras de existir do absolutamente infinito, os modos infinitos são as leis universais da Natureza e os constituintes de sua ordem imanente. Os modos infinitos imediatos são o encadeamento e a conexão necessária das causas, isto é, das proporções de movimento e repouso, que constituem os corpos, e dos pensamentos, que constituem as idéias; o modo infinito mediato é a *facies totius universi*, a fisionomia do universo inteiro, isto é, a conservação e constância das causas e de suas leis sob a infinita mudança e variação das coisas singulares. Os modos infinitos, ou a ordem inteira da Natureza Naturada, não são mediações entre o infinito e o finito, mas a infinitude atual da causa eficiente imanente; os modos finitos são as expressões físicas determinadas ou singulares das leis universais de proporção de movimento e repouso (os corpos) e as expressões psíquicas singulares das leis universais do encadeamento e conexão necessária dos pensamentos particulares (as idéias). Não sendo mediações, os modos infinitos não são hipóstases emanadas dos atributos, e sim modalidades diversas de infinitas ordens de existência em que se exprime o ser absolutamente infinito. São princípios ordenadores das coisas singulares que exprimem a essência de seus atributos,

os quais constituem e exprimem a essência do ser absolutamente infinito.

Longe de introduzir a idéia de coisas possíveis, a demonstração de que a essência do modo não envolve existência necessária introduz com maior força a necessidade. De fato, foi demonstrado que Deus é causa livre, primeira, eficiente, imanente de todas as coisas que seguem da necessidade de sua natureza e apenas das leis de sua natureza; foi demonstrado que da necessidade da natureza de Deus, isto é, das leis de sua natureza ou de sua potência seguem infinitas coisas em infinitos modos; e foi demonstrado que da natureza absoluta de qualquer atributo de Deus ou da natureza do atributo afetado por uma modificação infinita seguem modos infinitos. Conseqüentemente, é demonstrado que o que não existe pela necessidade de sua essência (por não ser causa de si) *existe pela necessidade de sua causa* e, portanto, uma essência que não envolva existência necessária não é uma coisa possível e sim uma coisa necessária pela causa. Espinosa pode então demonstrar (na proposição 25) que “Deus é não somente causa eficiente da existência das coisas, mas também de sua essência” e que “no sentido em que se diz que Deus é causa de si deve dizer-se também que é causa de todas as coisas”, pois, as coisas particulares nada mais são do que modos pelos quais se exprimem os atributos de Deus de maneira certa e determinada.

Quais as conseqüências, para as coisas particulares, do fato de serem modos ou afecções da potência absolutamente infinita? Em primeiro lugar, a Natureza Naturada se deixa ver como nexos e encadeamento de causas necessárias que *excluem* (melhor seria dizer: tornam impossível) *a contingência*. A ação livre da potência absolutamente infinita determina a operação necessária das coisas particulares de maneira tal que coisa alguma é indeterminada e cada coisa é uma causa e um efeito na cadeia infinita de causas da Natureza Naturada. Em segundo, as essências das coisas particulares estão compreendidas na natureza dos atributos do absoluto e, por conseguinte, suas existências estão determinadas pela potência dos atributos. Determinadas quanto à essência e à existência, as coisas particulares estão determinadas pela ação do absolutamente infinito a operar de maneira também determinada. A causa de si, livre e primeira, age

sem ser constrangida por nada e ninguém, sem ser determinada por causas extrínsecas ou intrínsecas, e sua espontaneidade necessária produz efeitos que, estes sim, estão determinados pela causa a operar de maneira certa e determinada. Enquanto no absolutamente infinito a necessidade de natureza é potência ativa livre, nos modos particulares, a necessidade da causa determina aquilo que a tradição sempre designou como *natura*, isto é, as operações que está determinada a realizar.

Resta compreender a necessidade universal que rege as operações a que todos os modos estão determinados, pois “uma coisa que é determinada a operar algo foi necessariamente determinada a isso por Deus; e a que não foi determinada por Deus não pode por si própria determinar-se a operar” (proposição 26). O que determina uma coisa a operar é sua causa eficiente e, portanto, a necessidade da natureza de Deus é a causa eficiente cuja ação determina a operação do efeito. Por outro lado, é absurda a suposição de que uma coisa não determinada por Deus possa determinar-se a si mesma a operar, pois se tal acontecesse, essa coisa seria concebida sem Deus e fora de Deus, o que lhe retiraria a condição de coisa particular e, portanto, de afecção ou modo de um atributo de Deus. Não sendo modo, deveria ser ou sem causa ou causa de si. Pelo axioma 3, sabemos que, se não houver causa dada, é impossível seguir-se o efeito, portanto, nada há sem causa, como exige o princípio de razão. Restaria, então, dizer que essa coisa é causa de si e, conseqüentemente, que é substância absolutamente infinita, mas isso é duplamente absurdo: em primeiro lugar, porque estamos falando de coisas particulares e não do absolutamente infinito; em segundo, porque já foi demonstrada a necessidade da unicidade substancial e a existência de uma única substância absolutamente infinita. Conclui-se, pois, que uma coisa particular, isto é, uma afecção ou um modo de um atributo de Deus, só opera determinada pela ação de sua causa eficiente.

Não basta, porém, demonstrar que toda coisa particular opera determinada pela ação da potência absoluta do atributo, é preciso ainda demonstrar que o efeito se conserva dependente da causa e envolvido por ela, , mas ainda é preciso demonstrar que “uma coisa que é determinada por Deus a operar algo não pode tornar-se a si mesma indeterminada” (proposição 27). De fato, uma vez

determinada a operar, a coisa assim determinada se torna uma causa determinada que produzirá efeitos também determinados. Se essa coisa tivesse o poder para tornar-se indeterminada, deixaria de produzir seus efeitos e destruiria a ordem necessária e racional do universo, pois, ao indeterminar-se, aniquilaria todos os efeitos que deveriam resultar de suas operações, as quais, por seu turno, deveriam ser causas de outros efeitos que estarão aniquilados com a indeterminação sobrevinda a suas causas. Numa palavra, é impossível que a contingência invada a necessidade, a menos que, à maneira de Ockham, se imagine inexistentes a Natureza e a ordem natural, substituídas por coisas que surgem e desaparecem sem razão, e que poderiam ser outras ou jamais existir.

Por isso mesmo, também é preciso demonstrar que a necessidade causal que rege as coisas particulares, isto é, finitas e com existência numa duração determinada, constitui uma rede causal infinita e eterna de coisas finitas e duradouras. Em outros termos, o infinito atual dos atributos e dos modos infinitos se efetua como infinito atual de causas finitas em séries infinitas de causalidade. Ou seja, é preciso demonstrar que “qualquer coisa singular, ou seja, finita e que tem existência determinada não pode existir nem ser determinada a operar e a existir senão por uma outra causa que também é finita e tem existência determinada; e por sua vez, esta causa também não pode existir nem ser determinada a operar se não for determinada a existir e a operar por uma outra que também é finita e tem existência determinada, e assim ao infinito” (proposição 28). Tudo o que é determinado a existir e a operar é como tal determinado por Deus. Uma coisa finita e com existência determinada na duração não pode ser produzida pela natureza absoluta de um atributo e, por conseguinte, deve seguir de Deus ou de algum atributo de Deus enquanto considerado afetado por algum modo, visto que nada existe além da substância e dos modos, os quais são afecções dos atributos de Deus. Não pode seguir da natureza de Deus nem de algum atributo enquanto afetado por uma modificação infinita e eterna e, portanto, só pode seguir ou de Deus ou de um atributo de Deus enquanto modificado por uma modificação que é finita e tem existência determinada. A segunda etapa da demonstração diz, agora, que “esta causa, ou seja, este modo” deve também ter

sido determinada a existir e a operar por uma outra causa também finita, com existência determinada e determinada por outra igualmente finita e de existência determinada, e “assim sempre ao infinito”.

Deus é, pois, causa absolutamente primeira ou eficiente imanente de todas as coisas, causa de suas essências e existências, causa de que comecem a existir e que perseverem na existência, causa que determina as operações que devem realizar. É aqui que o emprego constante e regular do verbo “seguir” (*sequi*) por Espinosa mostra todo o seu sentido: os modos infinitos seguem da natureza absoluta ou modificada do atributo e os modos finitos seguem da natureza do atributo modificada (ou afetada) por uma modificação finita, isto é, seguem das leis naturais necessárias ou dos modos infinitos. Espinosa abandona definitivamente a noção de causa remota, introduz a idéia de causa absolutamente próxima dos efeitos imediatos e causa próxima dos efeitos mediatos, garantindo a afirmação de que “no mesmo sentido em que Deus é dito causa de si deve ser dito causa de todas as coisas”. Vemos, assim, que longe de os modos finitos desembocarem no infinito potencial e na indeterminação das causas finitas ou ficarem abandonados à contingência de causas finitas autodeterminadas, sobre eles recai a força e a racionalidade de duas redes causais necessárias: a causalidade absoluta dos atributos - exercida nas operações dos modos infinitos imediatos e do modo infinito mediato -que os produz como essências e operações determinadas; e, determinada pela primeira, a causalidade entre os modos finitos- que produz suas existências na duração e se estende sem fim (*in infinitum*).

Toda coisa finita, isto é, que possui existência determinada e está determinada a realizar certas operações, depende da rede causal infinita de causas finitas que operam de maneira determinada; de sorte que toda coisa finita está causalmente determinada pelas operações dos modos infinitos e pela causalidade finita de cada modo finito operando sobre outros. Essa rede de coisas necessárias pela causa e determinadas a operar de maneira certa é a “fisionomia do universo inteiro” (*fâcies totius universi*), na qual os modos infinitos configuram as leis das diferenciações particulares e a existência das coisas singulares. É isto a Natureza Naturada.

## **A necessidade imanente: *nullum contingens, omnia determinata***

A dupla rede de causalidade que examinamos até aqui é a condição para compreendermos a filosofia da imanência como *ontologia do necessário*. Por meio dessa dupla rede causal, Espinosa explicita o sentido profundo da idéia de *necessidade imanente*.

De fato, Espinosa não afirma simplesmente que tudo possui causa, pois sabemos, desde Aristóteles, que o contingente e o possível não são sem causa e sim efeitos de causas contingentes ou possíveis. Pelo contrário, demonstra a impossibilidade desse tipo de causas, que faria supor que algo determinado teria tido força para indeterminar-se. Toda a perícia de Espinosa se volta para demonstrar que a determinação necessária das coisas não pode transformar-se em indeterminação porque não se refere a coisas isoladas para as quais seria preciso encontrar causas também isoladas, e sim a séries causais que operam como totalidade e infinidade atual, e porque não se refere a uma causalidade transitiva que, mantendo causa e efeito exteriores uma ao outro, deixa o efeito sob a ação de outras causas extrínsecas que poderiam roubar-lhe a determinação. Concebida como ordem imanente necessária de séries ou conexões de causas, a necessidade afirma que a causa existe e opera necessariamente, que é causada necessariamente por outra, que é necessariamente determinada por outra a operar como opera e que todas as causas estão articuladas a uma única causa primeira que nelas se exprime.

Dessa maneira, a consequência pode ser enunciada:: “Na natureza das coisas [*in rerum natura*] nada contingente é dado, antes tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira certa” (proposição 29). *Nullum contingens, omnia determinata* (nada contingente, tudo determinado): a oposição entre o contingente e o necessário pode ser enunciada precisamente como oposição entre o contingente e o determinado, sublinhando, assim, o sentido preciso da idéia de *necessidade pela causa*. Em outras palavras, a necessidade de essência, existência e potência, que foi demonstrada para o absoluto, será agora demonstrada para seus efeitos imanentes, e Espinosa poderá distinguir Natureza Naturante e Natureza Naturada.

Tudo o que é, é em Deus e Deus não pode ser dito contingente, pois ele é necessariamente porque é causa de si e substância absolutamente infinita. Por seu turno, os modos infinitos da natureza divina não podem ser ditos contingentes, pois são consequência necessária da natureza divina. Deus não é somente a causa de que os modos *simpliciter* existam, mas também é a causa que determina as operações que devem realizar “enquanto são considerados como determinados a operar algo”, isto é, considerados como efeitos necessários que são também causas dos efeitos que estão determinados a produzir necessariamente. A conclusão é clara: nada há de contingente na natureza das coisas, pois são necessárias ou pela essência (substância) ou pela causa (modos). A causalidade divina é causa próxima dos efeitos e que não é somente causa do existir das coisas, mas também do seu perseverar na existência e de sua maneira de operar, e é impossível às coisas determinadas por essa causalidade dela escapar, seja autodeterminando-se seja tornando-se indeterminadas. Em suma, uma causa *necessária por sua essência não age contingentemente* e uma coisa *necessária por uma causa necessária não pode ser nem tornar-se contingente*.

Como se pode observar, Espinosa retira as consequências do existir em Deus e do ser determinado por Deus, isto é, que os modos não são contingentes, pois seguem da necessidade da natureza divina, e a potência de Deus é causa eficiente imanente não só da essência e existência deles, mas também das operações que eles estão determinados a realizar. Eis porque a última proposição da Parte I da *Ética* enuncia: “Nada existe de cuja natureza não siga algum efeito” (proposição 36). Com ela, Espinosa inicia a elaboração da idéia de ordem necessária da Natureza inteira. Essa ordem - ação dos atributos, leis dos modos infinitos e operações das coisas singulares - é a realidade da causa de si livre e imanente. Na demonstração. Espinosa afirma que qualquer coisa que existe exprime a natureza ou essência de Deus de maneira certa e determinada e, portanto, exprime de maneira certa e determinada a potência de Deus. Expressar a potência de Deus é expressar a causalidade dos atributos do ser absolutamente infinito e, por conseguinte, uma coisa que exprime de maneira certa e determinada a atividade causante de Deus só pode exprimi-la sendo ela própria algo que produz algum efeito certo e determinado, uma vez que a relação expressiva se efetua entre



homogêneos: uma coisa que exprime uma causa é ela própria uma causa, isto é, uma *natura*, um centro de operação e de ação. Os efeitos necessários da potência absolutamente infinita são *causas* e, como tais, determinadas a produzir necessariamente algum efeito.

A diferença entre a Natureza Naturante e a Natureza Naturada se estabelece entre o que a potência divina produz absolutamente - ou seja, o que decorre absolutamente da potência dos atributos - e o que ela produz de maneira determinada - isto é, o que decorre dos nexos causais entre as coisas produzidas pelos atributos. Essa diferença marca a distinção entre a causa livre - Deus age somente pelas leis de Sua natureza porque existe e age somente pela necessidade de Sua natureza - e as séries causais que decorrem da potência dos atributos e são as leis da Natureza, isto é, os modos infinitos. Causa de si, Deus é causa livre porque existe e age exclusivamente pela espontânea necessidade de sua natureza, pois tudo o que é, é em Deus e sem Ele nada pode ser e nada nem ninguém pode constrangê-Lo a agir. *Causa sui, causa libera, causa efficiens immanens*: Deus é Natureza Naturante. Causa eficiente por si, primeira e imanente de todas as coisas, causa próxima de todas as coisas que nele existem porque seguem da necessidade de sua natureza, Deus as determina a existir e operar por leis determinadas pela potência de seus atributos. Efeito imanente da necessidade da natureza divina, efeito necessário da potência infinita e eterna dos atributos e, portanto, de seus modos infinitos que são as leis necessárias dos modos finitos, Deus é Natureza Naturada.

A Natureza Naturante *exprime* a essência e potência absolutamente infinitas de Deus; a Natureza Naturada *segue* da potência infinita dos atributos de Deus. Todavia, porque no mesmo sentido em que se diz que Deus é causa de si deve-se também dizer que é causa de todas as coisas e porque Deus é causa eficiente, primeira, imanente de todas as coisas, a Natureza Naturada também *exprime* a essência de Deus “de maneira certa e determinada”.

A Natureza Naturada não depende de um intelecto que cria a partir de possíveis nem de uma vontade que cria contingentemente, mas é uma realidade ordenada nela mesma e esse ordenamento imanente é necessário porque sua causa é livre, isto é, age apenas pelas leis necessárias de sua natureza. Eis a ruptura da filosofia de Espinosa com

a *imagem* da ordem natural como hierarquia de seres segundo a inteligência, a vontade e a bondade divinas, graças à *idéia* da ordem como auto-ordenamento do que segue necessariamente das leis de uma essência e potência absolutamente infinitas. A ordem, entendida como mandamento transcendente, que pode ser rompida por alteração no decreto da vontade suprema, é subvertida pela *idéia* de ordem imanente necessária, que desvenda o irracional de toda contingência.

A imanência é concebida a partir da essência (*naturans* é a essência dos atributos e *naturatae* são as essências das coisas) e da potência (*naturans* é a causa de si livre, *naturatae* são as coisas que seguem da necessidade da causa eficiente, por si, próxima e primeira). A unidade e a pluralidade são deduzidas como propriedades da essência divina e, portanto, como seus efeitos necessários. A imanência de Deus à Natureza e desta a Ele não significa indiferenciação, mas, ao contrário, significa, do ponto de vista da essência, diferenciação originária do ser em substância e modo e, do ponto de vista da potência, diferenciação entre causa de si livre (a potência dos atributos), nexos causal determinado (a potência dos modos infinitos) e esforço de autoperse-veração na existência (potência singular do modo finito).

A imanência é a Natureza dando-se espontaneamente uma ordem, ordenando-se a si mesma por uma necessidade que é o natural em si mesmo, diferenciando-se a si mesma sem fragmentar-se nem separar-se de si, conservando-se presente em cada uma de suas expressões. *Deus sive Natura* significa que o real é a estrutura absolutamente infinita como ordem infinita de co-presença entre os naturados e da presença do naturante no naturado, autodiferenciação interna de um ser que produz em si e por si mesmo suas diferenças sem fragmentar-se nem separar-se delas. Como escreveu Borges, “O infinito, mapa de todas as suas estrelas”.

## O fim de uma imagem

Numa carta a Boxel, Espinosa escreve: “se me perguntas se tenho uma imagem de Deus, digo-te que não. Se me perguntas se tenho uma *idéia* de Deus, digo-te que sim”. A passagem da imagem à *idéia* de Deus se completa com as últimas demonstrações da primeira parte da *Ética*.

De fato, as proposições finais da primeira parte da *Ética* encarregam-se de demolir os andaimes e arrancar os alicerces da metafísica do possível, isto é, a suposição imaginária de que um intelecto criador e uma vontade criadora são atributos da essência e potência do ser absolutamente infinito. Suposição de origem antropomórfica, fundada, por sua vez, numa imagem e não numa idéia do que seja o próprio homem.

O intelecto não constitui a essência de Deus, mas é um modo de um atributo divino, o pensamento, e está determinado a existir e a operar de maneira certa pela natureza do atributo pensamento. Seja como modo infinito, seja como modo finito, o intelecto é uma atividade imanente ou autônoma de pensar idéias verdadeiras. Por serem *modos* um intelecto infinito e um intelecto finito não são incomensuráveis e, mais do que isso, o intelecto finito é determinado pelo infinito a existir e a operar de maneira certa. Donde duas conseqüências: em primeiro lugar, não só o conteúdo pensado pelo intelecto infinito e pelo intelecto finito é o mesmo, mas é também a mesma a maneira como pensam, e por isso Espinosa explica o que se há de entender por *intelecção*, isto é, a atividade de formar idéias ou de conceber por si mesma a essência de coisas reais, que existem tanto no atributo pensamento como fora dele, pela ação de outros atributos; em segundo, um intelecto *não precede* as idéias *nem é precedido* por elas, mas é a atividade de formá-las ao pensá-las, e, portanto, não há um intelecto divino criador. O intelecto não é criador, em primeiro lugar, porque é *modo* da Natureza Naturada, afecção e efeito do atributo pensamento, e, em segundo, porque não se distingue do ato de formar idéias que são verdadeiras e que por isso convêm com as coisas reais existentes fora dele. O intelecto infinito forma a idéia da Natureza inteira, isto é, a idéia de Deus, e essa mesma idéia pode ser formada pelo intelecto finito quando este conhece a ordem e conexão necessárias das idéias das essências das coisas singulares, isto é, a gênese dessas idéias, que ele tem o poder de pensar por sua própria força inata. Essa conseqüência é gigantesca: pela primeira vez, na história da filosofia, demonstra-se que o infinito e o finito são comensuráveis e conhecem da mesma maneira.

A vontade, como o intelecto, é um modo e “não pode ser chamada de causa livre, mas somente necessária” (proposição

31). A demonstração apóia-se na natureza do modo, que está determinado necessariamente a existir e a operar de maneira certa, e na do modo finito singular, que está necessariamente determinado, quanto à existência e à operação, pela cadeia infinita de causas finitas. Espinosa se debruça, portanto, sobre o que significa, para a vontade, ser um modo e é de sua condição modal que ele concluirá que ela não pode ser uma causa livre. Assim como um intelecto são atos de intelecção, uma vontade são volições particulares. Na condição de volição particular, cada volição só pode existir e operar determinada por uma outra volição particular ou por algum outro modo de pensar também determinado a existir e a operar de maneira certa. Dessa maneira, o correspondente da volição particular é a idéia particular, e da mesma maneira que uma idéia depende de outras e de outros modos de pensar e é determinada por outras idéias ou por outros modos de pensar, assim também uma volição depende de outras volições ou de outros modos de pensar e é determinada por outras volições ou por outros modos de pensar a existir e a operar de maneira certa. As volições são e estão determinadas pelo encadeamento causal das causas finitas e pela ordem e conexão necessárias das causas no modo infinito mediato. No caso de uma vontade infinita, a determinação à existência e à operação não é exercida por uma série de volições particulares, mas pela natureza do atributo que exprime a essência infinita e eterna do pensamento. Em ambos casos, porém, a vontade, quer finita quer infinita, é uma causa determinada por outra causa e não pode ser dita causa livre, uma vez que a definição da causa livre é a de uma causa que age apenas pela necessidade e força de sua natureza.

Cai por terra, finalmente, a oposição milenar entre dois pares de conceitos: o que é por natureza é por necessidade; e o que é por vontade é por liberdade. Essa oposição imaginária está, agora, totalmente subvertida uma vez que, doravante, “por necessidade da natureza” significa “por liberdade”, enquanto “por vontade” significa “por necessidade de uma causa” e, portanto, por determinação e não por liberdade. E a consequência é clara: “Deus *não opera* por liberdade da vontade” e sim *age* por necessidade livre de sua natureza e determina as coisas a *operarem* de maneira certa. A vontade não age, mas é operada pela causalidade do atributo pensamento, dos modos infinitos e das volições finitas,

portanto, não age por liberdade; por conseguinte, uma *operação* jamais é por liberdade, e Deus, causa livre, não opera por liberdade da vontade porque isso é rigorosamente impossível.

Por isso, ao demonstrar que “as coisas não puderam ser produzidas por Deus de nenhuma outra maneira e em nenhuma outra ordem do que aquelas em que são produzidas” (proposição 32), Espinosa observa que se ignoramos se a essência de uma coisa envolve ou não contradição, dizemos que é contingente e que se ignoramos se há ou não uma causa eficiente para produzi-la e nada podemos dizer ao certo sobre ela porque não conhecemos a ordem das causas, dizemos que é possível. Em suma, dizemos que uma coisa é contingente ou possível por *não sabermos* se é necessária ou impossível. A contingência é, assim, desalojada de sua majestade, isto é, da condição de exercício da liberdade divina, para reduzir-se à ignorância subjetiva. Da mesma maneira, o possível é posto como ignorância das causas, perdendo a função tradicional de assegurar a diferença entre a *potentia* e a *potestas* de Deus ou entre o que Deus pode e o que ele quer.

Como vimos, tradicionalmente a *potentia* se refere à essência de Deus enquanto a *potestas* se refere à capacidade para produzir efeitos possíveis, ou, na linguagem da Escola, uma *potestas* é uma *facultas*, um poder que pode ou não ser exercido, segundo a vontade do agente. Assim, na perspectiva ockhamiana, embora a *potentia Dei* seja necessária, a *potestas Dei* é contingente porque seus efeitos podem ou não ser produzidos e podem ou não ter esta ou aquela natureza. Ora, Espinosa está afirmando que a contingência das coisas (isto é, a produção das coisas doutra maneira e noutra ordem) introduz a contingência e a imperfeição na essência de Deus. Em outras palavras, a contingência da *potestas* afeta a essência da *potentia*. Admitamos, como quer a tradição, que tudo depende do poder de Deus (*Dei potestate*). Neste caso, para que as coisas pudessem ser outras do que são, a vontade de Deus teria que ser outra. Porém, como o perfeito pode mudar? Em que um perfeito poderia mudar-se senão no que ele não é, e portanto, no imperfeito? Consequentemente, para afirmar que a potência (*potentia*) de Deus é perfeita, é preciso afirmar que seu poder (*potestas*) é perfeito e que as coisas são produzidas da maneira e na ordem em que são produzidas por Ele e não poderiam ser produzidas noutra ordem nem doutra maneira.

A potência absoluta de Deus não se submete a nada que lhe seja exterior e *é exatamente por isso* que não é uma vontade, pois uma vontade está orientada por fins e por possíveis contrários. Donde a conclusão de Espinosa: “A potência de Deus é sua própria essência” (proposição 34).

A essência do ser absolutamente infinito *envolve* sua existência porque essa essência é potência livre de existir e agir; todas as coisas *exprimem* a essência do ser absolutamente infinito porque seguem necessariamente das leis de sua potência. A identidade da potência e essência absolutas e sua inteligibilidade são o princípio da *ontologia do necessário*. Dizer que a existência de Deus está envolvida por sua essência (ele é *causa sui*) significa que a potência de Deus está envolvida em sua essência e, simultaneamente, dizer que a potência de Deus está envolvida em sua essência significa que sua ação não é senão a necessidade dessa essência. A identidade da essência e da potência absolutamente infinitas, decorrente da *causa sui* e da causalidade eficiente imanente, significa que a essência de Deus é pura atividade, que seu ser é seu agir e que por isso mesmo da necessidade de sua natureza seguem-se infinitas coisas em infinitas maneiras. Os atributos que constituem a essência de Deus são forças inteligíveis ativas de autoposição e de produção de todas as coisas e estas são as consequências lógicas da essência dos atributos (seguem dela) e seus efeitos reais (são produzidas por ela).

Espinosa pode, então, demonstrar que “Tudo quanto concebemos estar no poder de Deus [*in Dei potestate*] é necessário” (proposição 35). Porque a potência de Deus é sua própria essência, tudo quanto está no poder de Deus é necessário. Em outras palavras, a *potentia Dei* explica a *potestas Dei*. Está no poder de Deus o que segue da potência de Deus, portanto, o que segue da necessidade da essência divina. Desta, segue que Deus é causa de si e causa eficiente imanente de todas as coisas quanto à essência, à existência, à operação e à ação. O que está compreendido no poder de Deus é o que está compreendido em sua potência e, por conseguinte, é o que está compreendido em sua essência e segue necessariamente dela. Por isso, o que segue da essência de Deus e o que é causado pela potência de Deus é o que está no poder de Deus e existe necessariamente.

## **SPINOZA Y LOS OTROS**





## Tiempo, memoria e historia en Machiavelli y Spinoza

Sebastián Torres (UNC-Conicet)

Entre los diversos aspectos que pueden aproximar a Machiavelli y Spinoza, uno muy importante pareciera oponerlos de manera radical: la relación entre historia y política, detrás de la cual emerge lo que bien podrías ser su desacuerdo fundamental, el lugar de la contingencia en los asuntos humanos. ¿Cómo encontrar un vínculo fuerte entre una escritura *sub specie aeternitatis* y otra que se sumerge en la filigrana temporal de los acontecimientos? Vittorio Morfino ha saldado una larga deuda entre dos obras, el *Tratado teológico político* y los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, aproximación que requería un arduo trabajo exegético y del que sin lugar a dudas se seguiría un efecto más extenso aún, convirtiéndose en centro de gravedad para reorientar la lectura general de ambos pensadores, así como de su relación<sup>1</sup>. Por nuestra parte, nos proponemos retomar esta propuesta, para interrogarnos por una de las dimensiones de la presencia de Machiavelli en el *Tratado Político*, prestando especial atención a la única cita propiamente dicha que Spinoza realiza de los *Discursos a la primera década de Tito Livio*, parcialmente oculta detrás de la contundencia de su encuentro en los primeros capítulos<sup>2</sup>. Me refiero al parágrafo 1 del cap. X, dedicado a las causas por las que el Estado aristocrático puede ser disuelto o transformado, donde cita el cap. 1 del libro III de los *Discursos*, conocido por la tesis del “retorno a los principios”. Esta referencia suscita tanto interés como dificultad: su importancia radica en las implicancias que se siguen de la reunión entre el

---

<sup>1</sup> Principalmente Morfino, V., *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, Il Filarete, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Milano, 2002; también el conjunto de textos que componen *Il tempo de la multitude. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*, Manifestolibri, Roma 2005. Algunos de los trabajos que componen esta edición pueden encontrarse en español en la revista [www.youkali.net](http://www.youkali.net).

<sup>2</sup> Al respecto, Visentin, S., “Acutissimus o prudentissimus? Intorno alla presenza di Machiavelli del Trattato politico di Spinoza”, en *Etica & Politica*, 2004, n°1; Cristofolini, P., *Spinoza e l'acutissimo fiorentino*, Foglio Spinoziano, n°9; dos trabajos donde sólo se tematiza la presencia de Machiavelli en el cap. 1 del *Tratado político*.

fundamento o principio de la potencia de un Estado y la posibilidad de su duración, es decir, de una reflexión donde confluye una ontología del poder y una ontología del tiempo. Es sobre éste último campo problemático donde concentraremos nuestra atención.

El problema de la duración está enclavado en el centro mismo de la lógica política de composición y descomposición de las potencias. Como ha indicado Morfino, las conexiones singulares siempre son susceptibles de caer bajo la forma abstracta e inadecuada del tiempo que, enraizado en la “memoria” (temporalidad constitutiva de la imaginación), absolutiza un ritmo particular haciéndolo la medida de todos los demás bajo la forma de la eternidad, dando un anclaje metafísico al tiempo en la totalidad. Recuperando la intervención machiavelliana sobre la metafísica del origen a partir de la historización de la *Roma aeterna* en los *Discursos*, Morfino encuentra que en el *Tratado Teológico político* Spinoza hace de la historia del pueblo hebreo un objeto del tercer género de conocimiento, esto es, ciencia de *conexiones singulares*, de aquella trama de relaciones necesarias generadas de encuentros aleatorios. Su efecto crítico y político será una ruptura con la temporalidad absoluta del mito de la fundación (de Moisés) y la imaginación/memoria del mito del libro y del pueblo elegido<sup>3</sup>. Este desarrollo spinoziano resulta del encuentro con Machiavelli básicamente en tres lugares: en el concepto de “ocasión” instalado en el *Príncipe* y su despliegue en los *Discursos* a partir de la idea del “retorno a los principios” (III.1)<sup>4</sup>, de la crítica a la teoría de los ciclos polibiana (I, 2) y de la crítica a la función mitificadora de la memoria (II, 5).

Para Morfino, la idea del “retorno a los principios” instituye una noción de tiempo como *ocasión*, intervención racional en la coyuntura, a la luz de las relaciones reales presentes entre las potencias en juego: el encuentro entre virtud y fortuna. Sin embargo, sobre este punto, señala también una distancia entre

---

<sup>3</sup> Cfr., Morfino, V., “La scena delle ‘conexiones singulares’”, en *Il tempo de la multitude*, op. cit.; sistematización de gran parte de las tesis desarrolladas en *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*.

<sup>4</sup> Una lectura interesante aunque demasiado general de dicho pasaje en el *Tratado político* es Nocentini, L., “Rimediare alla crisi dello stato. La ripresa spinoziana del tema del «ritorno ai principi» di Machiavelli, en *Ethica*, anno XIII, n° 3-4, settembre-dicembre 2001.

Machiavelli y Spinoza, pues la recuperación del potencial teórico de la idea del “retorno a los principios” se aparta de las consecuencias específicas que de él se derivan en el libro III de los *Discursos*<sup>5</sup>: Machiavelli habría sentado las bases para una nueva teoría de la historia, pero al no extraer de ella todas sus posibilidades, estaría todavía demasiado ligado a la solución romana. En otros términos, habría una ruptura teórica que no alcanza a tener efectos directos sobre un real conocimiento de la historia así como sobre la práctica política, límites que explican la razón por la que en el cap. X del *TP* Spinoza recupera el *principio* pero critica lo que de él deduce Machiavelli<sup>6</sup>.

No contamos con espacio para revisar la interpretación que Morfino hace de la referencia de Machiavelli a las instituciones romanas, ni de la crítica que Spinoza realiza a las mismas<sup>7</sup>. Nos

---

<sup>5</sup> También Antonio Negri leerá la exposición machiavelliana sobre el retorno a los principios señalando el límite de Machiavelli al contemplar soluciones todavía guiadas por el temor más que por la potencia de la virtud. Para Negri, el problema de Machiavelli es la ambigüedad de su teoría de las pasiones: ésta sería más bien fenomenológica, es decir descriptiva, que genealógica, lo que no permite explorar la capacidad de las pasiones para dar origen. En Machiavelli, toda pasión se manifiesta como el anverso y el reverso de la potencia, haciendo que el ejercicio de la virtud se vuelva inhumano y que la *pietas* patria se vuelva crueldad; en cuanto a la prudencia, se revela como represión o castigo ejemplar, mientras que la concepción del enemigo es totalitaria y obsesiva. Pero esta ambigüedad no revela una incoherencia, revela más bien la dificultad de volver lógico lo que es un juego de fuerzas y contrapoderes. Cfr., *Poder Constituyente*, Libertarias-Prodhufrí, Madrid 1994, cap. II.2, pp. 107-108. Aunque no nos detendremos en esta interpretación, este trabajo también puede leerse como una respuesta a Negri.

<sup>6</sup> Según Morfino, Spinoza cita expresamente a Machiavelli en el §1 bajo el principio *aut virtus aut fortuna*, pero a partir de allí y en los dos párrafos siguientes es donde aparece la “real confrontación” con el florentino. Esta confrontación se da a partir de los dos ejemplos que Machiavelli presenta como modelo de institución que permiten el “regreso a los principios”: el *dictatore* y los tribunos de la plebe, instituciones que serán rechazadas por el *Syndicorum Concilium* propuesto por Spinoza. Cfr., *Il tempo e l'occasione*, op. cit., cap. II.2.7, pp. 118-120.

<sup>7</sup> Sólo como indicación, esta discusión tendría que considerar el cap. 18 del libro I de los *Discursos*, un capítulo gemelo a III.1, donde si bien no está presente la idea del “retorno a los principios”, realiza una crítica a la *virtú* de la institución del dictador y de los tribunos de la plebe. Además, en I.18 Machiavelli expone la relación entre leyes y costumbres, base de la lógica spinoziana que permitiría curar los vicios del gobierno aristocrático (§4 a 8 del cap. X del *Tratado Político*). Estos elementos nos permiten suponer que

hemos propuesto considerar, más ampliamente, el sentido que Morfino atribuye a la “historia” en Machiavelli y Spinoza<sup>8</sup>, con el objetivo de aproximar lo que postula como dos niveles diferenciados y contrapuestos, la memoria/imaginación frente a la historia/conocimiento, pues entendemos que de dicha oposición el conocimiento (que como conocimiento histórico siempre se da a posteriori) corre el riesgo de perder de vista su dimensión práctica, activa, política, inescindible del concepto de *occasione*. Nos proponemos, entonces, volver a Machiavelli para mostrar que éste efectivamente realiza una crítica a la idea de memoria de los teólogos, filósofos e historiadores humanistas, para recuperar otra “memoria” inscrita en el cuerpo político, tal y como puede verse en el desarrollo de los *Discursos* y las *Istorie Fiorentine*. Idea que, incluso, aparece fragmentariamente en el *Principe*, donde la temporalidad es pensada predominantemente desde la perspectiva del nuevo príncipe.

En el *Principe*, el tiempo aparece en una doble dimensión: como conocimiento de los hechos pasados y como conocimiento del momento oportuno que, en cuanto tal, no se sigue justamente de la repetición de la historia, esto es, de la inducción a partir de una *serie* de casos<sup>9</sup>. Aunque el opúsculo trata sobre los principados y deja de lado las repúblicas (sobre las que –según la afirmación del cap. II– ya ha tratado ampliamente), el cap. V dedicado a cómo gobernar las ciudades que se regían por leyes propias, habla, desde la preocupación del príncipe, sobre las repúblicas. Allí Machiavelli expone otra concepción del tiempo, la memoria de la libertad frente al hábito de la esclavitud:

---

Spinoza está leyendo I.18 y III.1 conjuntamente, haciendo suyas las críticas que expone el mismo Machiavelli.

<sup>8</sup> Al respecto, cfr., *Il tempo e l'occasione*, op. cit.: para la ubicación de la Historia como ciencia, pp. 140-143; para la crítica a la memoria, pp. 207 ss.

<sup>9</sup> “en cuanto al ejercicio de la mente, debe el príncipe leer las historias, y en ellas considerar las acciones de los hombres eminentes; ver cómo se han gobernado en las guerras; examinar las razones de sus victorias y sus derrotas, para poder huir de éstas e imitar aquellas”, (*De Principatibus*, Trillas, México 1999, cap. XIV, pp. 123-125); “como varían según el caso, no se puede dar una determinada regla” (ibid., cap. IX, p. 165).

“quien quiera llegar a ser señor de una ciudad acostumbrada a vivir libre, y no la deshace, espere ser deshecho por ella; porque siempre tiene como refugio, en la rebelión, el nombre de la libertad y sus antiguas instituciones; las cuales, ni por el largo paso del tiempo ni por los beneficios se olvidan jamás [...]; y de pronto, por cualquier accidente, recurren a ellos; como hizo Pisa después de cien años de haber estado sometida a los florentinos. Más cuando las ciudades o las provincias están acostumbradas a vivir bajo un príncipe cuya sangre se ha extinguido, al estar, por un lado, acostumbradas a obedecer, y, por el otro, al no tener el antiguo príncipe, no llegan a un acuerdo para crear uno entre ellos y no saben vivir libres; de modo que son más lentos para tomar las armas, y con más facilidad puede un príncipe ganárselos y asegurarse de ellos. Más en las repúblicas hay mayor vida, mayor odio, más deseo de venganza; no los deja, no puede dejarlos descansar la memoria de la antigua libertad; de manera que la vía más segura es extinguirlas o habitarlas”<sup>10</sup>.

En esta dimensión de la temporalidad el concepto de “ocasión” no deja de ser rector, pero queda desligado del saber pragmático sobre los hechos, la *virtú* del gobernante (que al final del *Principe* manifiesta su real limitación), así como desmitifica la “memoria” en un doble sentido: cuando es entendida como recuerdo de un tiempo “original” o “eterno” que hay que reinstaurar bajo la repetición del pasado, y cuando en la “memoria de la libertad” las pasiones tristes (en lenguaje spinoziano) se anteponen a las pasiones alegres, esto es, cuando el deseo de “venganza” contra quien los ha esclavizado es mayor que el deseo mismo de libertad: “los hombres mudan voluntariamente de señor creyendo mejorar; y esta creencia los hace tomar las armas contra él; en lo que se engañan, porque ven después, por experiencia, haber empeorado”<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> *De Principatibus*, V, p. 97-99.

<sup>11</sup> *De Principatibus*, III, p. 59. Recordemos que tal análisis es el motivo del elogio que Spinoza realiza a Machiavelli en el *Tratado político*, V, §7. Por otro lado, el pasaje completo que hemos citado es muy interesante pues en él se introduce el concepto de *mixtura* (“cuerpo mixto” en *Discursos* III.1), cuya complejidad supone una composición de cuerpos y de temporalidades plurales, siendo la “república” la que contiene la mayor complejidad, es decir, “vida”. En el otro extremo se encuentra la ficción de los principados

La memoria para la multitud, como la Historia para el príncipe, no puede estar desligada de la “experiencia”, pero no es sólo en la experiencia donde radica el vínculo que cada uno de ellos establece con el presente: existe una diferencia cualitativa entre el saber histórico y la memoria. Mientras que el conocimiento histórico remite al saber de un individuo particular sobre un objeto singular y es un conocimiento a posteriori, la memoria remite a un “saber” colectivo inscripto en el cuerpo mismo como cuerpo complejo (cuerpo mixto, dirá Machiavelli) que se da en el “tiempo” presente, como *presencia del pasado*, en cuanto determina su potencia para actuar.

Machiavelli tampoco encuentra en la “memoria de la libertad” lo que otorga unidad al sujeto colectivo, tal y como sucede en el humanismo cívico de Bruni, que busca en “la historia de la libertad” el principio de identidad del pueblo florentino. Machiavelli no busca un retorno a Roma (como tampoco un retorno al origen etrusco de Florencia): sino polemizar con los humanistas, señalándoles que la “causa” de la libertad de Roma, su principio, fue el *conflicto* entre patricios y plebeyos, a partir del cual se creó la institución de los tribunos de la plebe y con ella un momento de libertad. Lo mismo sucede en Florencia, pero allí el conflicto es más complejo, porque rompe con la estratificación social, que en Roma permanece bajo la forma del gobierno mixto, como lo muestra en el libro III de las *Istorie Fiorentine*: “hubo primero discordia entre los nobles, después entre los nobles y el pueblo, y últimamente entre el pueblo y la plebe; ocurriendo muchas veces que, triunfante uno de estos partidos, se dividía en dos”<sup>12</sup>. El principio de la república romana difiere del principio de la breve democracia florentina posterior al *Tumulto dei Ciompi*: “[en Roma] de la igualdad entre los ciudadanos, condujeron a una desigualdad grandísima; las de Florencia, de la desigualdad a la completa igualdad”<sup>13</sup>.

---

eclesiásticos, que Machiavelli describe de manera irónica afirmando que nada puede decirse de ellos, ya que están gobernados por leyes superiores, inspiradas por Dios, es decir, fuera del tiempo (*De Principatibus*, XI).

<sup>12</sup> *Historias florentinas* (en *Obras históricas de Nicolas Maquiavelo*, Poseidón, Buenos Aires 1943), Prólogo, p. 34.

<sup>13</sup> *Historias*, III, p. 144.

Por eso, para Machiavelli, “los deseos de los pueblos libres raras veces son dañosos a la libertad, porque nacen, o de sentirse oprimidos, o de sospechar que pueden llegar a estarlo [...] porque los pueblos, aunque sean ignorantes, como dice Tulio, son capaces de reconocer la verdad”<sup>14</sup>. Sin embargo, que “la multitud es más sabia y más constante que un príncipe” no significa que ésta no caiga bajo las trampas de la imaginación: “por eso, no se debe culpar más a la naturaleza de la multitud que a la de los príncipes, porque ambos se equivocan igualmente cuando pueden equivocarse sin temor”<sup>15</sup>. La memoria, afectiva a la vez que institucional, no es garantía de la acción oportuna, pero sí un componente ineludible de la constitución colectiva de la acción, es decir, de su potencia.

La oposición planteada por Morfino entre la memoria-imaginación y el conocimiento de la historia se apoya sobre todo en las partes II y V de la *Ética*, sin embargo, en las partes III y IV emerge la potencia de la imaginación/memoria, relectura permitida por la perspectiva adoptada en el *Tratado Político*. Hagamos, entonces, un breve repaso a la misma.

En la parte II, Prop. 18, Esc., Spinoza define la *memoria* como cierta concatenación de ideas que se producen en el alma según el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo humano, por lo que, por ejemplo, el “pensamiento de un vocablo” X será asociado por el individuo con otros “según se haya acostumbrado a unir y concatenar las imágenes de las cosas de tal o cual manera”<sup>16</sup>. La memoria, entonces, no es más que la imaginación vinculada al pasado o, mejor, lo que define la temporalidad constitutiva de la imaginación. Pero esto la liga también con nuestra experiencia, así, en la parte III, Prop. 2, Esc., criticando la idea de “voluntad libre” muestra que no podemos hacer nada que previamente no recordemos. También, como memoria de las afecciones, el recuerdo de una alegría siempre está acompañado por algo de tristeza, y viceversa; pues la memoria de una cosa puede “reprimir”, pero no “suprimir” la memoria de su contraria (III, Prop. 47, Esc.). La *duración* se define, en este contexto, tanto por el criterio de la vivacidad, como por el de la temporalidad:

---

<sup>14</sup> *Discursos a la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid 2000, I, 4, p. 43.

<sup>15</sup> *Discursos*, I, 58, pp. 177.

<sup>16</sup> Spinoza, B., *Ética*, Alianza, Madrid 1996, trad. de Vidal Peña.

esto complejiza la idea de “presente”, pues si bien la vivacidad de un afecto depende del tiempo de su existencia en relación al presente (IV, Prop. 10, Def. y Esc.), también la naturaleza de “lo presente” determina la potencia de la memoria. Por ello, la pasión de la “frustración” es el recuerdo de cosas que nos dieron alegría inhibido por las imágenes de cosas presentes que las excluyen (III, def. af., 32), pero también, “el afecto relativo a una cosa contingente, que sabemos no existe en el presente es menos enérgico, en igualdad de circunstancias, que el afecto relativo a una cosa pretérita” (IV, Prop. 13, Dem.).

Esta bivalencia de la memoria que, encadenada a la lógica de la imaginación, permite tanto disminuir como incrementar nuestra potencia, concluye en la parte V, Prop. 10, Esc., donde Spinoza recupera la “memoria” como parte de una regla práctica que permite, mientras no tengamos un pleno conocimiento de nuestros afectos, guardar en la memoria simples principios que bien pueden resumirse en uno: preferir siempre la alegría a la tristeza<sup>17</sup>. Hasta aquí llega la “positividad” de la memoria, pues en las proposiciones siguientes (Prop. 21, 23, 24 y 39) de la parte V Spinoza nos recuerda que la memoria está ligada a la duración del cuerpo, mientras que es la eternidad el modo de pensar que pertenece al alma, por lo que no puede haber memoria de la eternidad. Por ello, de los afectos, sólo el amor intelectual es eterno: “los hombres, vemos que tienen conciencia, ciertamente, de la eternidad de su alma, pero la confunden con la duración, y atribuyen eternidad a la imaginación o la memoria, por creer que éstas subsisten después de la muerte” (V, prop. 34, esc.). Así, quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas, es decir, quien logra que todos sus afectos se remitan a Dios, logra que “su memoria e imaginación carezcan prácticamente de importancia por respecto de su entendimiento” (V, prop. 39, esc.). Efectivamente, el conocimiento no puede estar fundado exclusivamente en la memoria.

---

<sup>17</sup> “lo mejor que podemos hacer mientras no tengamos un perfecto conocimiento de nuestros afectos, es concebir una norma recta de vida, o sea, unos principios seguros, confiarlos a la memoria y aplicarlos continuamente a los casos particulares que se presentan a menudo en la vida, a fin de que, de este modo, nuestra imaginación sea ampliamente afectada por ellos, y estén siempre a nuestro alcance”, V, Prop. X, Esc. Al respecto, podemos leer aquí la enseñanza que se sigue de *El príncipe*: no propiamente un conocimiento pleno de la ocasión (frustrado en el cap. XX), sino un conjunto mínimo de reglas que bien puede resumirse en una: ser activos.



Ahora, si leemos el decurso de la memoria en la *Etica*, suponiendo no a un individuo sino a un cuerpo complejo, como es la multitud, bien puede corresponderse con la genealogía de la “memoria de la libertad” que Machiavelli presenta en el *Principe* y los *Discorsi*<sup>18</sup>: pensemos que ese vocablo “X” del ejemplo que propone Spinoza en *Etica* II es la palabra “libertad”, que en la memoria de la multitud será asociada a otros vocablos, a partir de los cuales puede recuperarse una experiencia de la potencia colectiva, que responde a la lógica *aleatoria*, pero no arbitraria, de los encuentros y que, por su intensidad -como dice Machiavelli- no puede ser borrada por el paso del tiempo ni suplantada por otros beneficios: tal es el sentido que cobra el caso de Pisa, que después de cien años de estar bajo el próspero dominio florentino, volvió a recuperar su antigua libertad.

La lectura de Morfino propone una riquísima interpretación de la correspondencia entre el conocimiento de las esencias singulares y el conocimiento de la historia de un pueblo singular - el pueblo hebreo en el caso de Spinoza y el pueblo romano en el caso de Machiavelli-, pero de ella no se sigue necesariamente que haya que abandonar el valor práctico-político (no su uso pragmático) de la relación entre memoria e historia, y el significado claramente político -antes que hermenéutico-, de la idea del “retorno a los principios”. Creo que allí radica una diferencia crucial entre el *Tratado teológico político* y el *Tratado político*: mientras que en el primero prima el papel de la razón como aguijón de la crítica, del que se sigue un efecto político (claramente sostenido en la defensa de la libertad de palabra y pensamiento), en el segundo la imaginación cobra un papel más activo, que permite explicar el lugar que ocupa la multitud y la referencia explícita al pasaje de los *Discursos* de Machiavelli. La idea del “retorno a los principios” contiene tanto una dimensión crítica contraria al mito de la fundación (mito que hace del pasado un mecanismo para la neutralización del presente), como una dimensión activa, que supone una composición afectiva de las potencias.

---

<sup>18</sup> En tal sentido, también podemos recuperar la distinción spinoziana entre memoria y eternidad, que diluye la confusión entre eternidad y duración, para pensar el sentido en que Machiavelli, al mismo tiempo que afirma la invariabilidad de la naturaleza, polemiza con el mito de la *Roma aeterna* presente en la tradición teológico-política cristiana y en su secularización humanista.

En el *Tratado Político* Spinoza se propone “deducir de la misma condición de la naturaleza humana sólo aquellas cosas que están perfectamente acordes con la práctica”<sup>19</sup>. Que la política debe conocerse según la “verdad efectiva de las cosas y no según la imaginación” -como afirma Machiavelli-, significa tanto que no podemos pensarla según modelos imaginarios, como que no podemos pensarla sustraída al influjo de los afectos y, por ello, de la imaginación<sup>20</sup>. Estas son las ideas de los primeros párrafos del capítulo I del *Tratado Político*: tratados de manera independiente recaemos en la posición de los filósofos o de los políticos. De esta manera, la memoria se opone a la historia en cuanto fundamento de la ciencia histórica, pero se liga a la historia en cuanto ésta, como memoria, afecta al presente con una vivacidad muchas veces mayor que aquella producida por las cosas presentes, sobre todo cuando el momento es un momento de crisis, el momento donde precisamente se hace imperioso el retorno a los principios. Ahora, el vínculo entre memoria y potencia, en cuanto articulación en la crisis, nada tiene que ver con suplantarse conservadoramente la tristeza del presente por la alegría del pasado, sino ligar necesariamente conflicto y potencia. La memoria de la libertad, como memoria de la potencia, es también -contra el mito- memoria del conflicto. Por eso, el “retorno a los principios” implica una renovación de las instituciones y no una vuelta a las instituciones antiguas, aquellas que, justamente se encuentran inscriptas en la crisis puesto que ya no son, o no estuvieron, “acordes con los tiempos”.

Si, como afirma Morfino “El conocimiento del pueblo hebreo, en cuanto *conexio singularis*, es el conocimiento de un fragmento de eternidad”<sup>21</sup>, la memoria de la multitud, como memoria vivida de las conexiones singulares que incrementaron su potencia, también puede abrirse a una *memoria de un fragmento de eternidad, el recuerdo del momento donde sintió y experimento que fue eterna*: expresión cuya formulación en tiempo pasado, en realidad, pierde sentido. Tal es el momento en que, desde la lógica

---

<sup>19</sup> *Tratado político*, Alianza, Madrid 1986, I, 4, p. 80.

<sup>20</sup> Al respecto, quisiera recordar aquí una interesante sugerencia positiva que realiza Morfino en relación a la memoria de la lengua, frente a la pretensión hobbesiana de establecer una soberanía sobre la lengua; cfr., *Il tempo e l'occasione*, op. cit., pp. 224ss.

<sup>21</sup> Morfino, V., “La scenza delle «conexiones singulares»”, op. cit., p. 46.

de los afectos, es encuadrado el motivo del “retorno a los principios”: el tiempo pretérito se hace tiempo presente, no origen o fundamento, sino actualización de la potencia colectiva de existir y obrar. Tal es el significado que tiene, para Machiavelli, la “memoria de la libertad” y es por esta razón que los florentinos se vuelcan a las calles apenas escuchar gritar su nombre: porque la memoria de la libertad es memoria de la *resistencia*<sup>22</sup>. Al respecto, la crítica a la idea de “contemporaneidad” que realiza Morfino se mantiene y es absolutamente necesaria para entender en qué sentido se puede relacionar imaginación y conocimiento, memoria y eternidad: pues advierte sobre la imposibilidad de hacer de la multitud un *sujeto*, pero también un puro *objeto* de conocimiento.

La teoría de la historia, como teoría crítica, desmitificadora, refuta la temporalidad inscripta en la especulación teológica y filosófica, así como en el historicismo de la *real politik*; tiene un efecto directo sobre la crítica política, pero no comprende el único sentido que define el conocimiento de la *ocasión*, porque éste proviene de la *experiencia* misma de la multitud, en la que la memoria es un componente de primer orden político. El problema principal para una reflexión secular y desmitificada (no sólo según el caso del pueblo hebreo sino sobre todo de la multitud moderna, como queda de manifiesto también en la polémica entre Machiavelli y el humanismo cívico) será, sin embargo, que la *duración* no se transforme en *identidad*, reconociendo que la memoria, como una de las formas en las que se expresa la potencia (esto es, como encuentro entre virtud y fortuna), es de carácter plural y relacional: para utilizar un concepto de Simondon recuperado por Balibar y Morfino<sup>23</sup>, la memoria está comprendida en el arco de lo pre-individual a lo individual, es “transindividual” y, por ello, se constituye en el espacio de conflicto (fuera del esquema “representacional” que reduce a unidad lo plural). Así, la memoria, siempre plural, componente de toda *conexión singular* activa,

---

<sup>22</sup> Tal y como se sigue del desarrollo presente, la resistencia no se funda en una construcción jurídica: ni Machiavelli ni Spinoza recurren al *jus resistentiae* justamente porque la resistencia no radica en la violación de una *identidad* natural, cultural o política: la tesis de Virno sobre la diferencia entre la multitud moderna y contemporánea debería ser revisada. Cfr., Virno, P., *Gramática de la multitud*, Colihue, Buenos Aires 2003, p. 36.

<sup>23</sup> Cfr., Morfino, V., “Intersoggettività e traninivuità. A partire da Leibniz e Spinoza”, en *Il tempo de la multitudine...*, op. cit.

permite desvincular la identificación -tanto clásica como hobbesiana- entre duración y unidad (anatomía de la eternidad política).

Introducir en el *Tratado Político* la idea del “retorno a los principios” al final de la exposición de las distintas figuras del *Imperium*, antes de exponer la democracia (Imperio absoluto), permite inscribir una forma de comprender la temporalidad que rompe con la teoría de los ciclos de gobierno; pero también, en cuanto el *Tratado Político* puede ser leído como génesis de la multitud, permite romper con la idea de que dicha génesis identifique el incremento de la potencia colectiva con una progresión temporal lineal, haciendo del *Tratado Político* una historia del sujeto<sup>24</sup>. Como en los *Discorsi* de Machiavelli, la introducción de la idea del “retorno a los principios” casi al final de la obra-texto permite reinstalar una concepción temporal de la acción que, si bien presente desde el comienzo, corre el riesgo de borrarse por la estructura misma de la escritura narrativa<sup>25</sup>.

La oposición radical entre memoria e historia, absolutizando cualquiera de los dos términos, nos lleva a la falsa dicotomía entre relativismo y positivismo, y con él a polarizar también la relación entre política y conocimiento, despojando de sentido a todo discurso y toda acción que, en la medida en que se inscriba en el terreno mismo de la praxis, será ya una expresión del campo de fuerza que se da entre virtud y fortuna. Una “política de la memoria”, una “historia crítica” y una “política de la emancipación”, para plantearlo en términos contemporáneos, no se oponen, pero tampoco se identifican; más aún, tampoco establecen necesariamente una relación armónica. Su relación está inscrita en el tiempo como *ocasión*, una temporalidad plural a la que la acción no se enfrenta como a un objeto, porque es la temporalidad immanente del saber y la praxis colectiva.

---

<sup>24</sup> Tal y como parece entender Antonio Negri la “historia” de la multitud, desde la génesis iniciada en *Poder constituyente* hasta *Imperio*.

<sup>25</sup> Contra la interpretación de Sasso, que ve en *Discursos* III.1 sólo una repetición, más pobre y pesimista, de I.18 (Crf., Sasso, G., *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Istituto italiano per gli studi storici in Napoletano, Napoli, 1958, pp.411-421), habría que leer allí una intervención sobre las operaciones de escritura que, poco tiempo después, serán expuestas explícitamente a partir de la construcción narrativa de la subjetividad: léase Montaigne, Descartes, en adelante.

## Sobre el otro *Tratado de los tres impostores*

Fernando Bahr (UNGS-Conicet)

La leyenda sobre un discurso en el cual los fundadores de las tres principales religiones monoteístas eran considerados farsantes que ocultaron sus apetencias personales de poder bajo el disfraz de una supuesta misión divina se remonta por lo menos al siglo XIII. El documento que lo acredita es una encíclica del año 1239 escrita por el papa Gregorio IX en la cual se acusaba al emperador Federico II Hohenstaufen de haber dicho que Moisés, Jesucristo y Mahoma fueron tres tramposos (*barattatores*) que engañaron al mundo<sup>26</sup>. A partir de allí, se supuso que el emperador no solamente había afirmado tal impiedad, sino que él mismo o su secretario Pier delle Vigne la habían puesto por escrito<sup>27</sup>. Ningún motivo podía ser más poderoso para los eruditos de los siglos posteriores que el hallazgo de semejante documento. Los deseos crean sus objetos y poco a poco van apareciendo datos al respecto. En 1581 el benedictino Gilbert Générard menciona en un prefacio el “pequeño libro *De Tribus Impostoribus*”<sup>28</sup>; antes de 1601 Florimond de Rémond,

---

<sup>26</sup> “*Set quia minus bene ab aliquibus credi posset, quod se verbis non illaqueaverit oris sui, probationes in fidei victoriam sunt parate, quod iste rex pestilentie a tribus barattatoribus, ut eius verbis utamur, scilicet Christo Iesu, Moyse et Machometo, totum mundum fuisse deceptum*” (Gregorius IX, *Litterae ad Henricum archiepiscopum Remensem*, en <http://www.fhaugsburg.de>).

<sup>27</sup> Pierre delle Vigne o della Vigna (1190-1249), además de ser secretario del emperador, llegó a ser un importante nombre en las letras italianas del Medioevo. Se le atribuyeron poemas escasamente piadosos, entre ellos una *Sátira sobre los males del cuerpo eclesiástico*, lo cual hacía de él un candidato ideal para la empresa que nos ocupa. Dante (*Divina comedia*, *Infierno*, canto XIII) lo ubica en el lugar que corresponde a los suicidas (por motivos políticos, no religiosos).

<sup>28</sup> En Franciscus Jordanus, *Ad Lambertum Danaeum Sabellianismo Doctrinam ad Sancta Trinitate ... Responsio*, Paris, 1581, p. 39. Citado por Don Cameron Allen, *Doubt's Boundless Sea. Skepticism and Faith in the Renaissance*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1964, p. 227. Al parecer, quien mencionó por primera vez el impreso fue Guillaume Postel, atribuyéndole la autoría a un tal “Villanovanus” (Postel, *De Alcorani seu legis Mahometi et Evangelistarum concordia liber*, Paris, 1543, p. 72. Citado por Alain Mothu, “Quelques témoignages “bourboniens” à propos du *De*

historiador anticalvinista y amigo de Montaigne, dice haberlo visto entre las manos de Petrus Ramus cuando era estudiante en el *collège* de Presle<sup>29</sup>; en 1623, Marin Mersenne lo refuta a partir del relato de un amigo que tuvo tiempo de darle una hojeada antes de que el horror lo impulsara a arrojarlo lejos<sup>30</sup>; en 1652, la viuda del embajador de Suecia en los territorios alemanes, Johan Adler Salvius, responde a un requerimiento de la reina Cristina sobre el precioso ejemplar que podría haber heredado diciéndole que su marido lo había tirado al fuego en las vísperas de su muerte<sup>31</sup>. Las copias no aparecen, pues, o se escapan por un pelo. Lo que sí aparece y aumenta día a día es la lista de impíos que podrían haberlo redactado. A Federico II y Pier delle Vigne se agregan Averroes, Alfonso X, Poggio Bracciolini, Maquiavelo, Erasmo, Étienne Dolet, Bernardino Ochino, Pomponazzi, Cardano, Boccaccio, Pietro Aretino, Postel, Miguel Servet, Francesco Pucci, Bruno, Jean Bodin, Charron, Campanella, Vanini y hasta John Milton. Como dice Don Cameron Allen, en torno al año 1700 quien no fuera agregado a ese grupo siempre creciente podría haberlo considerado como “un insulto para su inteligencia y el poder de su librepensamiento”<sup>32</sup>. Sin embargo, hay también quienes en lugar de sumar conjeturas se preguntaron

---

*tribus impostoribus*”, *La lettre clandestine*, N° 2, 1993, n. 10). Según Mothu, este “Villanovanus” sería Simon de Villeneuve, maestro de Étienne Dolet muerto en Padua en 1530.

<sup>29</sup> Florimond de Rémond, *L'Histoire de la naissance, progrès, et décadence de l'hérésie de ce siècle*, Paris, 1623, p. 236. Citado por Don Cameron Allen, *op. cit.*, p. 227. La primera edición de esta obra se terminó de imprimir en 1605; su autor murió en 1601.

<sup>30</sup> “*Adde librum impium, quem à nescio quo Atheo de tribus impostoribus scriptum aiunt, in quo tam horrenda continentur, ut vir doctus me certiore fecerit, se, cum titulum vidisset, horrore correptum fuisse, & librum statim proiecis*” (Marin Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim cum accurata textus explicatione*, sumptibus Sebastiani Cramoisy, Lutetiae Parisiorum, 1623, p. 533).

<sup>31</sup> Cf. la introducción de Germana Ernst, *I tre impostori* (en adelante, *ITI*), seconda edizione, Mattia & Fortunato Editori, Calabritto, 2006, p. 6. El episodio fue estudiado por S. Akerman, “Johan Adler Salvius “Questions to Baruch de Castro” concerning “De tribus impostoribus”, en S. Berti, F. Charles-Daubert y R. Popkin (Eds.), *Heterodoxy, Spinozism and free Thought in early-eighteenth-century Europe. Studies on the Traité des trois imposteurs*, Kluwer, Dordrecht / Boston / London, 1996, pp. 397-423.

<sup>32</sup> D. C. Allen, *op. cit.*, p. 229.

por la condición de posibilidad de todas ellas, a saber, si el tratado existió alguna vez en realidad. Tres voces autorizadas declararon que se trataba de una fábula: Gabriel Naudé<sup>33</sup>, Pierre Bayle y, sobre todo, Bernard de la Monnoye, quien compuso en 1693 una disertación al respecto<sup>34</sup>. Esa disertación fue publicada finalmente en 1715<sup>35</sup>, ocasión que alguien bajo las siglas J. L. R. L., tal vez Jean Rousset de Missy, aprovechó para componer de manera casi inmediata una *Réponse* a partir de un hecho simple y concluyente: La Monnoye se equivocaba de medio a medio, dado que él mismo, el autor de la *Réponse*, tenía una copia del famoso tratado al alcance de la mano, en su propia biblioteca<sup>36</sup>.

Como se sabe, la respuesta era más bien una broma, y acaso un inteligentísimo golpe publicitario, puesto que el contenido del texto al cual se refería “J. L. R. L.”, según la descripción que hizo, guardaba muchas semejanzas con un manuscrito (o más bien una familia de manuscritos) en francés que habría empezado a circular de manera clandestina alrededor de 1703 bajo los títulos de *L'Esprit de M. de Spinoza* o de *Traité des trois imposteurs* y que, con varios agregados, el editor Charles Levier publicó en La Haya en 1719<sup>37</sup>. El

---

<sup>33</sup> “*Je ne crois pas qu'il ait jamais existé in rerum natura*” (*Naudaeana et Patiniana*, Amsterdam, Plaats, 1703, p. 130).

<sup>34</sup> “*Nous aurons peut-être occasion d'examiner amplement cette matiere, & de faire voir qu'il y a très peu d'apparence que ce Livre ait jamais existé. Mr. l'abbé Nicaise [...] eut la bonté de m'envoyer l'année passée, une très-curieuse dissertation de Mr. de la Monnoie, son compatriote, sur le Livre de tribus Impostoribus. Elle est remplie de Remarques très-bien choisies, & mériteroit extrêmement d'être imprimée. Mr. de Beauval vient d'en donner un petit Extrait. L'Auteur montre par des très-fortes raisons, que ce Livre est une pure chimere*” (Pierre Bayle, “Aretin, Pierre”, Rem. G, *Dictionnaire historique et critique*, 5ta. edición, Amsterdam / Leyde / La Haye / Utrecht, P. Brunel et. al., 1740, p. 304a).

<sup>35</sup> Al final del tomo IV de la *Menagiana* (Paris, 1715) bajo el título de *Lettre à Mr. Bouhier sur le prétendu Livre des trois Imposteurs*.

<sup>36</sup> Tanto la disertación de La Monnoye como la *Réponse* fueron reproducidas anastáticamente como apéndices a la edición de Pierre Rétat, *Traité des trois imposteurs*, Saint-Étienne, Éditions de l'Université de Saint-Étienne, 1973.

<sup>37</sup> La principal fuente acerca de la historia del misterioso tratado ha sido Prosper Marchand (1675-1756), quien le dedicó un erudito artículo (“*Impostoribus (Liber de tribus), sive tractatus de vanitate Religionum*”) en su *Dictionnaire historique*, La Haye, 1758, t. I, pp. 312-329. El mismo ha sido incluido como apéndice en Berti, Charles-Daubert y Popkin (Eds.), *op. cit.*, pp. 477-524. Se encontrará un estudio detallado de las distantas

autor original puede haber sido Jan Vroesen (1672-1725), diplomático de origen hugonote, nacido en Rotterdam y cercano a los círculos masónicos holandeses<sup>38</sup>. La figura más importante de este grupo fue Jean Rousset de Missy, quien habría elaborado la *Réponse* como una manera de despertar la curiosidad del público letrado respecto de la edición que ya estaba preparando junto a Levier y a Thomas Johnson<sup>39</sup>. En cualquier caso, está claro que el escrito no podría ser anterior a 1677, pues además de nombrar a Descartes, incluye en el capítulo II, como ha mostrado Silvia Berti, la primera traducción al francés del apéndice a la primera parte de la *Ética* de Spinoza.

Ahora bien, ¿significaba esto que La Monnoye tenía definitivamente razón y el maldito libro era una quimera que sólo había existido en los cerebros de quienes crearon o alimentaron la leyenda? Los testimonios dispuestos en la disertación lo indicaban así, todos excepto dos o tres que todavía ofrecían cierta resistencia a la máquina desmitificadora. Uno de ellos provenía de Tommaso Campanella, quien en su *Atheismus Triumphatus*, para defenderse de la acusación de ser el autor del tratado, informaba que la obra había sido impresa en Alemania treinta años antes de su nacimiento, es decir, en 1538<sup>40</sup>. Otro, del

---

versiones del *Traité* en Françoise Charles-Daubert, “*Les Traités des trois imposteurs aux XVIIe et XVIIIe siècles*”, Guido Canziani (a cura di), *Filosofia e religione nella letteratura clandestina. Secoli XVII e XVIII*, Francoangeli, Milano, 1994, pp. 291-336.

<sup>38</sup> La paternidad de Vroesen fue sostenida ya por Prosper Marchand. Silvia Berti se ha ocupado especialmente de fortalecerla; al respecto, véase su introducción a *Trattato dei tre impostori. La vita e lo spirito del signor Benedetto de Spinoza*, a cura di Silvia Berti, Einaudi, Torino, 1994.

<sup>39</sup> Johnson fue también editor de John Toland en el continente. Todos (Rousset de Missy, Toland, Levier, Johnson, Jean Aymon, los editores Fritsch y Böhm) habrían formado parte de una logia masónica llamada “*Knights of Jubilation*” de ideas republicanas y origen inglés. Al respecto, es ya clásico el estudio de Margaret Jacob, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*, George Allen & Unwin, London, 1981.

<sup>40</sup> “*Poi mi accusaro que io habbi fatto libro De tribus impostoribus, e quello fu stampato trenta anni prima che io nascessi*” (Tommaso Campanella, *L’ateismo trionfato. Overo Riconoscimento filosofico della religione universale contra l’antichristianesimo macchiavellesco*, a cura di G. Ernst, Scuola Normale Superiore, Pisa, 2004, pp. 10-11). Esta dato convenció al jesuita alemán Burchard Struve que el libro no era un ente imaginario y lo llevó a afirmar en la segunda versión de su *Dissertatio de*



confiable Thomas Browne, el cual sostuvo en el capítulo 20 de la *Religio Medici* (obra publicada en 1643, pero compuesta unos nueve años antes) que el “villano, secretario del Infierno, que compuso aquella obra descreída de los tres impostores, si bien se hallaba alejado de todas las religiones y no era ni judío ni turco ni cristiano, tampoco era positivamente ateo”<sup>41</sup>, dando muestras, pues, de haber leído el libro y de no haber perdido la fe por ello. Tales testimonios, junto a ciertos datos epistolares y bibliográficos dispersos, provenientes sobre todo de tierras germanas<sup>42</sup>, mantenían abierta la posibilidad de un tratado latino, bastante más antiguo que el francés, en el que se sostuviera la tesis que este último había reanimado bajo ropaje spinoziano. Otra vez los deseos dieron vida a su objeto, por supuesto, y en 1753 el librero vienés Paul Straube anunció la publicación de un *De tribus impostoribus* al que acompañaba el año 1598 como fecha de nacimiento. Los argumentos del mismo, aunque ordenados con vistas a defender igualmente la tesis de la impostura, tenían muy poco que ver con *L'Esprit de M. de Spinoza*, era bastante más breve que éste y, aspecto importante, estaba despojado de toda idea filosófica que pudiera delatar la época en que había sido compuesto.

¿Había aparecido por fin el eslabón perdido? Es claro que con el “MDIIC” de la portada nadie iba a pensar que el manuscrito, titulado *De imposturis religionum* en otras copias, había tenido origen en la pluma de Averroes, Federico II o Pier delle Vigne; tampoco que fuera de Maquiavelo, Pomponazzi, Cardano o

---

*Doctis Impostoribus* (1710) lo que había negado o puesto en duda en la primera (1706); véase al respecto D. C. Allen, *op. cit.*, p. 230.

<sup>41</sup> Thomas Browne, *Religio Medici. Hydriotaphia*, prólogo de C. A. Patrides, traducción y notas de Javier Marías, Madrid, Alfaguara, 1986, p. 42. En las observaciones que Sir Kenelm Digby agregó a la obra de Browne, ya incluidas en la versión de 1643, se atribuye la autoría del tratado a Bernardino Ochino.

<sup>42</sup> Entre estos datos se encuentran un texto llamado “*De Tribus Impostoribus*” descrito por Wilhelm Ernst Tentzel en su *Curieuse Bibliothec* (sic), publicada en 1704 (Francfort-Leipzig) y un “*Fragmentum Libri de Tribus Impostoribus*” que aparece como parte del índice de un manuscrito copiado por Prosper Marchand y respecto del cual el propio Marchand anotó: “*Cela est différent du François, et accompagné de Remarques Latines, et fini par un Reliquea difunt*”. Cf. al respecto S. Berti (Ed.), *Tratatto dei tre impostori*, pp. XLV, n. 85, y XLVII, n. 90.

Guillaume Postel. Pero, en cualquier caso, ¿podía ser verdadera esa fecha? Los especialistas coinciden es que es ficticia si se aplica a la totalidad del impreso, pero se dividen respecto de si alguna parte del mismo podría pertenecer al siglo XVI. Germana Ernst, a cuyo cuidado está una edición latino-italiana recientemente publicada, agrupa así las posiciones en dos líneas interpretativas antitéticas<sup>43</sup>. Una fue inaugurada por Wolfgang Gericke en su edición de 1982, hecha a partir de la copia más antigua del manuscrito, conservada en Wittenberg<sup>44</sup>. Gericke postula en ella un núcleo originario que podría haber sido compuesto por Jacques Gruet, enemigo de Calvino ejecutado en Ginebra en 1547 cuyo nombre se vincula a Etienne Dolet (ejecutado un año antes, en París); tomando esa base, otras manos (entre ellas, las del médico sociniano Nicolas Barnaud) habrían agregado pasajes hasta alcanzar los siete primeros capítulos del texto publicado en 1753. En cuanto a la segunda parte, los capítulos VIII, IX y X, Gericke admite que tuvieron razón los que descubrieron allí la puesta por escrito de la respuesta que el jurista de Hamburgo Johann Joachim Müller propuso a su amigo, el teólogo Johann Friedrich Mayer, en una discusión pública sobre los tres impostores mantenida el 3 de abril de 1688 en la Universidad de Kiel. Esta elaboración plural y por oleadas sucesivas, tan común entre los manuscritos clandestinos del siglo XVII y XVIII, no resulta aceptable para Winfried Schröder, sin embargo, quien después de un amplio trabajo de colación de los manuscritos y de haber encontrado afinidades con pasajes de varios autores modernos (Herbert de Cherbury, Grocio, Hobbes, Spinoza) concluye que la totalidad del texto, y no sólo sus tres últimos capítulos, es obra de Müller y debería datarse en 1688<sup>45</sup>.

Por supuesto, no pretendemos resolver aquí esta disputa de entendidos. Tan sólo podemos estar de acuerdo con Germana

---

<sup>43</sup> Cf. *ITI*, pp. 16-18.

<sup>44</sup> Wolfgang Gericke, *Das Buch "De tribus impostoribus"*, Berlin (Ost), Evangelische Verlagsanstalt, 1982.

<sup>45</sup> La portada misma de la edición de Schröder deja en claro su posición: Anonymus [Johann Joachim Müller], *De imposturis religionum (De tribus impostoribus). Von den Betrügereyen der Religionem*, kritisch hrs. u. kommentiert von W. Schröder, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1999.

Ernst y Sergio Landucci<sup>46</sup> en que a partir del capítulo VIII empieza a dominar el texto un estilo jurídico que no se hizo presente en los siete capítulos anteriores y que esa diferencia de estilo podría indicar también diferencia de autoría. También estamos de acuerdo con Ernst en que la declaración de Campanella resulta un punto a tener en cuenta: por su coherencia y, agregamos nosotros, por el hecho de nombrar a Alemania como lugar de estampa de la supuesta edición de 1538. En esto coincidiría con otros testimonios: por ejemplo, con el del obispo polaco Zebrzydowski, quien en 1550 parece haber pregonado su acuerdo con la tesis del *Liber de Tribus Impostoribus*, declarándolo real, y más importante, con el de Claude Hardy, amigo de Mersenne, Gassendi y Descartes, quien confesó ante Jean Chapelain haber “visto y leído” hacia 1625 un ejemplar del tratado que tenía como lugar de impresión “una villa oscura de Silesia o Moravia”<sup>47</sup>, zona donde, recordemos, la estructura feudal daba lugar a cierta libertad religiosa que permitió florecer a los antitrinitarios (*fratres poloni*) e instalarse al perseguido Fausto Socini en 1579. Pero de todos modos siguen siendo conjeturas que no alcanzan de ninguna manera a transformarse en prueba.

La datación de 1688 para el *De tribus impostoribus* o *De imposturis religionem*, sigue siendo más fuerte, por lo tanto, que el 1538 de Campanella o la de 1598 que encabezaba el manuscrito. Aún así, o más bien precisamente por eso, debe admirarse la astucia de su autor o sus autores que, como adelantamos, no dejaron prácticamente ninguna huella que pudiera ayudar al lector respecto de su fecha de redacción<sup>48</sup>. Con un latín parco y despojado, carente de todo adorno, consiguió o consiguieron un producto que bien podría ser medieval, o

---

<sup>46</sup> Cf. S. Landucci, “Il punto sul “De tribus impostoribus”, en *Rivista storica italiana*, CXII, 2000, pp. 1053-1054.

<sup>47</sup> Ambos testimonios se encuentran en J. J. Denonain, “Le Liber de Tribus Impostoribus du XVI<sup>e</sup>. siècle”, en *Aspects du Libertinisme au XVI<sup>e</sup>. siècle*, Vrin, Paris, 1974, pp. 218-220.

<sup>48</sup> La única excepción es la referencia a las “*bonae foeminae*” que veneran con devoción a “Francisco, Ignacio y Domingo” (*ITI*, p. 50), frase que hizo afirmar a Mathurin Veyssiére de La Croze que el manuscrito debía ser posterior a 1622, año de la canonización de Ignacio de Loyola y que Germana Ernst se esfuerza por explicar, con cierto éxito, alegando el hecho de que los fieles católicos raramente esperaron la canonización para adorar a sus héroes (*ITI*, pp. 19-21).

al menos renacentista; en cuanto fraude, si tal fue su propósito, es casi perfecto.

¿Qué decir respecto de su contenido? Lo primero, señalado ya por la autora de la edición que utilizamos, es que no admite ni mucho menos la calificación de “texto diabólico”, y, en tal sentido, su tono está bastante lejos del libertinismo que domina el *Traité* francés. En el capítulo I, partiendo de la convicción común de que Dios existe y debe rendírsele un culto, da un filosófico paso hacia los supuestos y se pregunta qué cosa debe entenderse por “Dios” y, acto seguido, si a ese Dios debe venerársele como se veneran los hombres de poder. Ambos aspectos, el teológico y el referido al culto, aparecen alternativamente, y de manera algo desordenada, tratando de mostrar sus mutuas consecuencias. Respecto del primero, se acentúan los límites del entendimiento humano: predicamos de Dios atributos que no comprendemos, la infinitud por ejemplo; negamos que el mundo pueda ser “principio de sí” pero le atribuimos esa cualidad al Creador, tesis que traslada el problema pero no lo resuelve; negamos la pluralidad de dioses y afirmamos su unidad, sin saber por qué. Este tono que podríamos calificar de “escéptico” se mantiene en el capítulo II. Algunos llaman al primer principio “Dios”; otros, “Naturaleza”. Algunos lo conciben como la conexión de las cosas; otros, como un ente trascendente. Algunos acentúan el temor en el culto; otros, el amor. Para aceptar esta última posibilidad, sin embargo, hay que resolver antes el problema del mal. El amor es respuesta a la bondad, pero resulta racionalmente imposible atribuirle bondad a un creador que “no ignorando la debilidad de la naturaleza humana, sometió el hombre a la tentación del árbol, por lo cual sabía con certeza que iba a cometer una transgresión fatal para sí mismo y para todos sus descendientes”<sup>49</sup>. El origen del culto religioso debe buscarse, por tanto, en el temor a las potencias invisibles.

El capítulo III se ocupa de señalar el contraste entre la inmutabilidad y beatitud que se le concede a la divinidad y su supuesta necesidad de recibir un culto. Busca probar con ello que el culto religioso no se ha extendido por obra de Dios sino por

---

<sup>49</sup> “*Qui, non ignorans debilitatem humanae naturae, arborem ipsis posuerit, unde certe norat reatum ipsos hausturos, sibi et omnibus suis successoribus (uti quidam volunt) exitialem*” (ITI, p. 38).

intereses políticos: “De hecho, a nadie le cuesta comprender que es costumbre sobre todo de los gobernantes y de los poderosos en política conservar exteriormente una institución religiosa para mitigar los instintos violentos del pueblo”<sup>50</sup>. Esta tesis, como la objeción respecto de la bondad de Dios, podrían sonarnos propias del siglo XVII, pero ambas, recordemos, también se encuentran en las obras que Pietro Pomponazzi escribe entre 1516 y 1525<sup>51</sup>. A continuación, ya en el capítulo IV, después de criticar el antropomorfismo que concibe la providencia divina como la relación del médico con su enfermo, pone en duda que haya en la razón un testimonio de la presencia divina y, punto interesante, pone asimismo en duda que los animales no actúen de manera racional. Punto interesante, digo, porque si por un lado puede remitirnos a los debates posteriores a la obra de Descartes, por el otro también puede remitirnos a Michel de Montaigne, y mucho más atrás, a las obras clásicas de Claudio Eliano y Plutarco.

El capítulo V vuelve explícitamente a los ejercicios escépticos. De la esencia divina nada podemos decir, y los testimonios de supuestas revelaciones se contradicen entre sí sin que pueda haber un juez en la controversia ni una conclusión en el debate<sup>52</sup>. Los oráculos paganos son incompatibles con los escritos de Moisés, de los profetas y de los apóstoles; éstos lo son con el Corán, y el Corán con los relatos de los Vedas y de los Brahmanes. La conclusión habría complacido a Sexto Empírico: “Tú, que has nacido aquí, en este ángulo de Europa, desprecias estas otras religiones y las niegas. Con qué derecho, tú mismo lo ves. Pues con la misma facilidad ellos niegan la tuya”<sup>53</sup>. Y se repite dos capítulos después: “No hay que dar fe con tanto ligereza a un solo hombre o a una sola secta, rechazando todas las otras sin haberlas examinado. Con el mismo derecho, un etíope que jamás haya

---

<sup>50</sup> “*Nam ex usu id esse, potissimum imperantium et divitum in republica, ut exteriorem aliquam religionis rationem habeant, ad emolliendam ferocitatem populi, nemo est, qui non intelligat*” (ITI, p. 44).

<sup>51</sup> Véase, por ejemplo, P. Pomponazzi, *Tratatto sull'immortalità dell'anima*, a cura di Vittoria Perrone Compagni, Olschki Editore, Firenze, 1999, pp. 99-100, y P. Pomponazzi, *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione*, a cura di V. Perrone Compagni, Nino Aragno – Istituto Nazionale del Rinascimento, Torino, 2004, t. I, p. 415.

<sup>52</sup> “*Pugnetis invicem: sed, quis iudex erit? quis controversiae finis?*” (ITI, p. 54)

<sup>53</sup> “*Tu, qui in angulo Europae hic delitescis, ista negligis, negas; quam bene, videas ipse. Eadem facilitate enim isti tua negant*” (ITI, p. 54).

salido de su tierra podría decir que no existen bajo el sol hombres de color distinto del negro”<sup>54</sup>.

Estos tranquilos argumentos respecto de la relatividad de las creencias religiosas, que podrían recordarnos al Montaigne que afirmaba que en “otra región, otros testimonios, promesas y amenazas similares podrían imprimirnos por la misma vía una creencia contraria”<sup>55</sup>, sirven sin embargo para alimentar la tesis de la impostura (palabra que se escribe por primera vez, con mayúsculas, al comienzo del capítulo VI)<sup>56</sup> en tanto las creencias religiosas se transforman en instrumento de dominio político. En efecto, si el criterio de verdad es asunto tan complejo para los hombres educados, ¿qué decir de los niños, de las mujeres, de la mayor parte de la plebe, que no sabe ni leer ni escribir? Ellos no creen en Dios, creen en otros hombres que dicen saber lo que Dios ha dicho: “la mayoría de los hombres sigue la fe de los otros, generalmente los teólogos, cuya ciencia y capacidad de juicio sobre lo sagrado está acreditada por la fama”<sup>57</sup>. Pero así se vuelven esclavos, ya que los teólogos y sacerdotes “ejercen un poder político y, haciendo temer la enorme potencia de los seres invisibles y su venganza, fingiendo algunas veces comunicación y una alianza más íntima con ellos, obtienen gracias a la credulidad popular beneficios suficientes o abundantes para vivir suntuosamente”<sup>58</sup>.

---

<sup>54</sup> “*Nec ita simpliciter fidem adhibendam uni hominum vel sectae, reiectis citra omne vel debitum examen reliquis omnibus. Eodem enim iure dicere Aethiopem, qui non sortibus est de suis terris, non dari alterius quam nigri coloris sub sole homines*” (ITI, p. 64).

<sup>55</sup> “*Une autre region, d’autres tesmoings, pareilles promesses et menasses nous pourroyent imprimer par mesme voye une croyance contraire*” (M. de Montaigne, *Les Essais*, II, xii, édition Villey-Saulnier, Paris, PUF, 2004, p. 445).

<sup>56</sup> “Evidentemente, hasta este punto está expuesta al engaño la credulidad humana, cuyo abuso bajo el pretexto de alguna utilidad merece llamarse impostura” (“*Scilicet, eo credulitas hominum fraudibus subiecta est, cuius abusus sub specie alicuius utilitatis merito IMPOSTURA vocatur*”, ITI, p. 58).

<sup>57</sup> “[*S*]ed potior numerus aliorum fidem, ut plurimum rerum sacrarum professorum, quorum scientia et iudicandi in sacris facultas notoria habetur, sequitur” (ITI, p. 68).

<sup>58</sup> “*Hi nempe ad gubernacula rerum sedent, et redditus ex populi credulitate, summum invisibilium potentiam et vindictam minati, suamque quandoque cum his intimiorem collationem et nexum ementiti, pro sua luxuria idoneos vel excedentes sibi acquirunt*” (ITI, p. 46).

Aquí se hace otra vez interesante la comparación con Montaigne. Éste, tanto como el autor o los autores del texto que describimos, acepta que ante la imposibilidad de un *criterium veritatis* la religión consiste en creer lo que otros creen. Pero interpreta eso como la salida del problema, no como su agudización:

Y puesto que no soy capaz de elegir, acepto la elección ajena y me mantengo en la situación en que Dios me puso. De otra manera, no sabría guardarme de rodar sin cesar. Así, por la gracia de Dios me he conservado entero, sin agitación ni confusión de conciencia, en las viejas creencias de nuestra religión a través de tantas sectas y divisiones que ha producido nuestro siglo<sup>59</sup>.

Al ignorar, concentrándose sobre sí, la dimensión política de la religión, Montaigne ignora también, o pasa por alto, el sometimiento que ella impone a los creyentes. Éste es el aspecto, precisamente, que destaca el *De tribus impostoribus* y que transforma los argumentos escépticos en un testimonio radical de crítica filosófica. El escepticismo de Montaigne se detiene en un punto, al cual sostiene sin alegar razones como el escudo que lo protege, librándolo de rodar *ad infinitum*; ese escudo son las creencias en que ha sido educado. El escepticismo del *De tribus impostoribus* asume hasta el final la relatividad histórica y geográfica; siendo todas las creencias religiosas, incluso la que me han enseñado por tradición, equipolentes, “o hace falta creer en todas las religiones, lo cual es ridículo, o en ninguna, lo cual es más seguro, hasta que no sea encontrada la verdadera religión; pero es importante que en la comparación no se olvide ninguna”<sup>60</sup>. Se afirma la perseverancia en la búsqueda reconocida

---

<sup>59</sup> “*Et, puis que je ne suis pas capable de choisir, je pren le choix d'autrui et me tien en l'assiette où Dieu m'a mis. Autrement, je ne me sçauroy garder de rouler sans cesse. Ainsi me suis-je, par la grace de Dieu, conservé entier, sans agitation et trouble de conscience, aux anciennes creances de nostre religion, au travers de tant de sectes et de divisions que nostre siecle a produittes*” (Montaigne, *op. cit.*, II, xii, p. 569).

<sup>60</sup> “*Adeo ut vel omnibus credendum, quod ridiculum, vel nulli, quod est securius, usque dum vera sit via cognita, ne tamen ulla in collatione praetereatur*” (ITI, p. 64).

por Sexto<sup>61</sup>, pero en su desarrollo la misma no puede dejar de entrar en colisión con la tercera regla de la vida, la tradición de las leyes y costumbres, es decir, con aquella conservadora cláusula según la cual “consideramos la piedad en la vida como buena y la impiedad como mala”<sup>62</sup>; lo inverso sucedía en Montaigne, para quien el conservar las leyes y costumbres exige el sacrificio de la investigación permanente, al menos en lo que a creencias religiosas se refiere.

Estamos ya al final del capítulo VII, que es también el final de la parte más interesante del tratado. Los especialistas coinciden en que de allí en más lo escrito es sin duda obra de Johann Joachim Müller y corresponde al debate público y amistoso que tuvo lugar en la Universidad de Kiel a comienzos de abril de 1688. Sin poner esto en duda, podríamos presentar no obstante los tres capítulos restantes a partir de un dilema indicado por Pietro Pomponazzi en el capítulo XIV del *Tractatus de immortalitate animae* de 1516. Es el siguiente: “Por lo tanto, es inevitable admitir o que todo el mundo se engaña, o, por lo menos, que la mayor parte se engaña: efectivamente, una vez admitido que sólo hay tres religiones, esto es, la de Cristo, la de Moisés y la de Mahoma, o todas son falsas –y en tal caso todo el mundo se ha engañado- o al menos son falsas dos de ellas –y en este caso la mayor parte se ha engañado”<sup>63</sup>.

Pues bien, los capítulos VIII, IX y X del *De tribus impostoribus* recurren morosamente a la lógica clásica para elaborar, con estilo y tono jurídicos, un alegato en donde queda silenciosamente en claro que sólo el primero de los cuernos del dilema de Pomponazzi es aceptable para la razón, esto es, que las tres religiones son falsas y que, en consecuencia, todo el mundo se ha engañado. Se toma como punto

---

<sup>61</sup> “[T]ambién con relación a los objetos investigados por la filosofía, algunos han afirmado haber descubierto la verdad, otros han asegurado que ésta no puede conocerse y otros, finalmente, siguen aún investigando. Quienes creen que la han descubierto son los propiamente llamados *dogmáticos*, como, por ejemplo, los aristotélicos, epicúreos, estoicos y otros; los seguidores de Clitómaco, Carnéades y demás académicos la consideran incognoscible; los escépticos, por su parte, siguen investigando” (Sexto Empírico, *Hipotiposis Pirrónicas*, Libro I, Cap. I, 2-3, edición de Rafael Sartorio Maulini, Akal, Madrid, 1996, pp. 83-84).

<sup>62</sup> *Ibid.*, Libro I, Cap. XI, 24, p. 91.

<sup>63</sup> P. Pomponazzi, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, ed. cit., p. 99.



de partida el hecho, admitido por todos “los Nuestros”, e incluso por Spinoza<sup>64</sup>, de que Mahoma era un impostor, para, acto seguido, demostrar silogísticamente que esa afirmación es inválida excepto en el caso de que la impostura también incluya, “por ejemplo” a Moisés<sup>65</sup>. En el capítulo VIII, las premisas se construyen a partir de la confiabilidad de los testimonios de los amigos (si se aceptan los de los amigos de Moisés también deben aceptarse los de los amigos de Mahoma)<sup>66</sup>; en el IX, en relación con la sensualidad y la violencia que los enemigos endilgan a Mahoma (las mismas, o aun peores, se encuentran en Moisés)<sup>67</sup>; en el X, finalmente, respecto de las fábulas que se denuncian en el Corán (también en el Génesis hay “muchos relatos destinados a suscitar sospechas en un lector curioso”)<sup>68</sup>. Este último capítulo, por otra parte, se ocupa de exhibir las tautologías, contradicciones y repeticiones inútiles existentes en el *Antiguo Testamento*, “pero siempre con variaciones, como si pasajes diversos de autores diversos hubieran sido reunidos”<sup>69</sup> y observa que los apóstoles Pedro y Pablo trataron con desprecio y llamaron “letra muerta” a las leyes de Moisés: “¿Quién hablaría en estos términos de la santísima ley de Dios? Si ella es divina como el Evangelio,

---

<sup>64</sup> “[É]l [Mahoma] fue un impostor, puesto que él suprime de raíz aquella libertad que la religión católica, iluminada por la luz natural y profética, concede y que yo he probado que debería conceder a toda costa” (Spinoza, Carta 43, a Jacob Ostens, en *Correspondencia*, introducción, traducción, notas e índice de A. Domínguez, Alianza, Madrid, 1998, p. 291).

<sup>65</sup> “1. *In quoscunque cadit aequalis ratio, quoad declinationem vel accusationem imposturae cum Mahomede, eorum relatio in eandem classem cum ipsa iustitia*. 2. *Atqui e. g. in Mosen cadit aequalis ratio, Ergo* 3. *Exigenda iustitia pariter cum Mahomede est, nec pro impostore habendus*” (ITI, p. 74).

<sup>66</sup> “1. *Quam vim probandi amici Mosis habent in excusatione eius, eam vim et Mahomedis amici habere debent ab impostura. Atqui vim liberandi per testimonia sua favorabilia, etc. Ergo, etc.*” (ITI, p. 74).

<sup>67</sup> “1. *Quamcunque vim testimonium inimicorum in causa unius habet, illam etiam habere debet in causa alterius. Alias erimus iniqui, unum ex testimonio inimicorum condemnando, alterum non: quo facto omnis iustitia corruiet*. 2. *Atqui testimonium inimicorum in causa Mahomedis hanc vim habet, ut Mahomed pro impostore habeatur*. 3. *Ergo, etc.*” (ITI, p. 82).

<sup>68</sup> “*Quod si Coranus arguatur multarum fabularum, sane in Genesi multa aderunt curioso lectori suspicionem motura*” (ITI, p. 90).

<sup>69</sup> “*Ultimum tandem, quod in Mose argui potest, est nimia illa tautologia et inutilis repetitio, eaque semper variata, quasi ex diversis autoribus diversa loca congesta sint*” (ITI, p. 94).

debe tener igual esplendor”<sup>70</sup>. El tratado termina inmediatamente después, con una frase que dice “Los testimonios de aquellos que están afuera de la iglesia judaica y cristiana” y luego coloca tres puntos suspensivos para que el lector derive la conclusión ineludible, a saber, que quien se mantenga equidistante frente a *todas* las religiones, verá también que aquellas en las que ha crecido son fraudulentas y expresan disputas de dominio político, nunca etapas de una revelación convergente.

Termino con dos consideraciones muy breves. La primera es que el *De tribus impostoribus*, a diferencia de *L'Esprit de M. de Spinoza*, todavía no afirma, todavía sugiere y compromete al lector en el desciframiento; en tal sentido, todavía parece deudor de la cultura barroca de la disimulación que *L'Esprit* hará estallar en pedazos y encontraríamos allí un motivo más para ubicarlo en el siglo XVII. La segunda es más bien una indicación para mí, pero que quiero comunicar y proponer. Lo diría así: el tratado sobre los tres impostores del siglo XVI puede ser una leyenda, pero en cualquier caso ya estaban presentes entonces los elementos para componerlo y por eso el librepensamiento clandestino del XVII, lo que podríamos llamar “la Protoilustración radical”, no puede ser desvinculado del Renacimiento; detrás del *De tribus impostoribus* o del *Theophrastus redivivus*, está Vanini, por cierto, pero detrás de Vanini se agiganta la sombra de Pietro Pomponazzi, a quien las bocas de la fama en los manuales califican de mero “neoaristotélico”.

---

<sup>70</sup> “*Qui haec de sanctissima Dei lege diceret? Si aequae divina est ac Evangelium, aequalem claritatem habere debet, etc.*” (ITI, p. 94).

## O Espírito de Spinoza e as Luzes radicais

Mauricio Rocha (UERJ, Brasil)

21 de fevereiro de 1677: Spinoza faleceu em Haia. Antes de morrer, ele instruiu seu locatário, Hendrik Van der Spick (pintor, despachante da localidade e luterano), para que este cuidasse de seus manuscritos e cartas. Ele será o primeiro elo de uma rede de amigos do filósofo que contribuiu para salvar e transmitir sua herança, em uma ação clandestina por força da vigilância das autoridades civis e eclesiásticas e pelo rumor sobre a existência de novas obras ainda mais ofensivas à religião e aos poderes estabelecidos. Van der Spick enviará por barco para Amsterdã a escrivania do filósofo, endereçados ao editor Rieuwertsz. Lá serão examinados e copiados, vertidos para o latim e depois para o holandês. O plano é publicar todas as obras e a correspondência (exceto alguns textos, provavelmente destruídos pelo filósofo, e outros que só serão encontrados depois, como o *Tratado Breve*). As cartas serão despojadas dos aspectos privados, das banalidades e do que não podia ser divulgado sem risco para os correspondentes – mas os nomes dos adversários e refutadores permanecerão.

Com o espectro do spinozismo rondando a Europa, as denúncias sobre a obra inédita do *ateu, ímpio e herege* chegam a Roma. E levam um cardeal, sobrinho do Papa, a advertir as autoridades católicas da Holanda: é preciso impedir a circulação da obra, é preciso descobrir quem detém os manuscritos... Um grupo de investigação, comandado pelo vigário Van Neercassel, reúne um padre muito bem relacionado em Amsterdã, um jovem pastor protestante e um rabino. Este último saberá que os manuscritos estão com Rieuwertsz, após contatos com os parentes de Spinoza. Quando da morte do filósofo, a irmã deste pensou em reclamar herança, mas renunciou ao saber que só restavam dívidas, roupas e livros - por sua vez, o marido dela, filho de um rabino conservador, não prezava o cunhado. Van Neercassel interrogará Rieuwertsz, que negará, em três ocasiões, a existência de qualquer obra além daquelas que ele próprio editara e publicara enquanto Spinoza viveu: o livro sobre Descartes e o *TTP* - do qual um exemplar seguirá para Roma. Tempos depois Neercassel descobrirá a desfaçatez do editor,

quando, discretamente, em janeiro de 1678, a *Opera Posthuma* começa a aparecer nas livrarias<sup>1</sup>.

A reação das autoridades eclesiásticas dá uma idéia da onda de choque que a publicação da *Opera posthuma* provoca: proibida no mesmo ano nas Províncias Unidas, em 1690 entrará no *Index* do Santo Ofício - na companhia de outros ilustres pensadores. Ainda assim circulará furtivamente para além das fronteiras neerlandesas. Os cinquenta anos seguintes assistirão a maré montante de refutações, a oposição ferrenha de muitos sábios de renome, a união de todas as escolas filosóficas e seitas religiosas contra o filósofo, o descrédito e o recolhimento das obras às bibliotecas - e a circulação da obra proscrita.

Quem lia Spinoza? Os padres e os teólogos, no mínimo por interesse do ofício. Raras e valiosas, por conta do escândalo, suas obras também interessavam aos bibliófilos, livreiros e eruditos - mais numerosos. Firma-se a tradição nas universidades alemãs de começar uma carreira de filósofo ou teólogo por uma refutação de Spinoza - que se torna o lugar comum do *ateísmo* a combater. No contexto cognitivo do tempo, a categoria de ateu se aplica aos suspeitos de questionar as leis que Deus dá aos homens; os intermediários pelos quais Deus fala ou salva; o julgamento, a punição ou a recompensa reservada para cada um - e isto mesmo que afirmem Deus como princípio criador do Mundo, o que os filósofos do XVII fazem sem cessar.

Um terceiro grupo de leitores, de face republicana, democrática, contrário aos privilégios e abertamente anti-teológico e anti-eclesiástico, milita desde os anos 1680 com um zelo abertamente revolucionário, por vezes dogmático, intolerante e tisonado de aristocratismo intelectual. São libertinos eruditos, huguenotes expatriados, heterodoxos protestantes, nobres franceses - gente que fará da vida neste mundo o fundamento da política, do conhecimento e da ética. Paradoxalmente, a perseguição pelas ortodoxias e as refutações contribuirão mais pela glória posterior do que a curiosidade e a simpatia de alguns. O fato é que a filosofia de Spinoza força seus adversários à

---

<sup>1</sup> Cf. Nadler, S. *Spinoza, a life*, Cambridge UP 1999, p. 349-351 [trad. port. ed. Europa-América, Lisboa 2003, p. 356-358]; Meinsma, K. O. *Spinoza et son cercle*, Vrin, Paris [1983] 2006, XIV; Israel, J. *Les Lumières Radicales*, Éditions Amsterdam, Paris, p. 334-340.

consciência da crise em curso, e os mobiliza a um temível esforço de sinceridade<sup>2</sup>.

Adversários e simpatizantes retalharão sua filosofia em múltiplos fragmentos, em um processo que mistura interpretações duvidosas, contra-sensos e apropriações fecundas, ou dela extrairão argumentos na vasta ofensiva anti-eclesiástica que marcará o XVIII: contra a autenticidade das *Escrituras*, os milagres e seus testemunhos, os profetas e o valor contestável de suas revelações - assim como nas querelas daqueles tempos sobre a Criação, o determinismo, a liberdade, as causas finais etc. Tudo isso reaparecerá amplificado pelo livre-pensar dos britânicos, de Toland em diante, além de nutrir e excitar o *deísmo* francês, e a primeira vaga iluminista, não sem ambiguidades. As correntes iluministas, como os cartesianos no século anterior, evitarão comprometimento com Spinoza. No confronto de idéias que animará o XVIII, Spinoza tem seu papel, ainda que modesto, nas obras de Voltaire, Rousseau, Montesquieu e tantos outros<sup>3</sup>. Mas, antes deles, há uma geração de manuscritos clandestinos, de reuniões discretas, de bibliotecas que acolhem as obras proscritas - não para difundir sua filosofia, mas para utilizá-la na luta contra a ortodoxia, decantada em anti-clericalismo exacerbado e *panteísmo* confuso<sup>4</sup>. O início do XVIII verá essa operação obscura e confusa de integração do spinozismo. Eruditos, historiadores, filósofos, todos participam de um esforço que aproxima libertinos e ortodoxos: aclimatar Spinoza e torna-lo assimilável - para tanto, serão exumadas todas as teorias pregressas, filosofias exóticas e tradições esquecidas: averroísmo do Renascimento; variedades panteístas, budismo, neo-confucionismo etc.

A biografia de Colerus aparece em 1705 - será vertida para o francês no ano seguinte. Sua objetividade investigativa valerá mais que uma apologia. Em 1719 é a biografia de Lucas que circula, saída das oficinas de Rieuwertsz. Mas nenhuma outra obra causou mais tumulto do que a *Vida e o espírito*, um ensaio escrito em estilo violento e profético que pretendia informar o

---

<sup>2</sup> Vernière, Paul, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, PUF, 1954, Parte II e Israel, J., *op. cit.* p. 339.

<sup>3</sup> Vernière, P., *op. cit.*

<sup>4</sup> Israel, J., *op. cit.*

mundo sobre os verdadeiros sentimentos do filósofo. A biografia de Lucas, retomada, lá estava.

### **A vida e o espírito... ou O Tratado dos três impostores.**

Data do século XIII o rumor sobre a denúncia blasfema que acusa os fundadores dos três monoteísmos (Moisés, Cristo e Maomé) de hábeis políticos mistificadores. A lenda começou na Península Ibérica muçulmana - efeito provável do comparatismo favorecido pela convivência das três religiões sob a tutela islâmica. O primeiro suspeito de autoria foi Averróes (1126-1198), o célebre tradutor e comentador de Aristóteles. Depois, o imperador Frederico II foi formalmente acusado pelo Papa Gregório IX, em 1239 - imputações que reforçam a hipótese de uma origem árabe do ateísmo europeu, pelas ligações de Frederico Hohenstaufen com o mundo islâmico, e por seu secretário particular, Michel Scott, ter traduzido Averróes para o latim<sup>5</sup>. Jamais encontrado, o *De tribus impostoribus* freqüentou o mundo cristão como um pesadelo de impiedade, fantasma que retornava a cada dissidência da ordem estabelecida - até começar a circular de fato, escrito não se sabe por quem, sob o título *A vida e o espírito de M. Benoit Spinoza* - publicada em francês em 1719 na Holanda, e reeditada em 1721, em Frankfurt, com o título *Tratado dos três impostores*<sup>6</sup>.

É o documento mais importante da cultura clandestina que antecede o triunfo das *Luzes*. O catálogo dos exemplares chega a cerca de 200 edições - a maioria em francês, além das traduções em latim, alemão, inglês e italiano. O número de exemplares conservados do *Tratado* é quatro vezes maior do que outro texto ilícito escrito entre 1650 e 1750, o *Examen* de Du Marsais. Somente o *Colloquium* de Bodin rivaliza com ele, mas sua difusão maior é posterior a 1700 - e a obra é tismada de crenças no

---

<sup>5</sup> Marcolini, P., "Le de tribus impostoribus et les origines arabes de l'athéisme philosophique europeen". *Cahiers de l'ATP*, octobre 2003. Disponível em < <http://alemore.club.fr/PM3Imposteurs.pdf> > [acesso em março de 2008].

<sup>6</sup> Anônimo clandestino do século XVIII, *A vida e o espírito de B. de Spinoza/Tratado dos três impostores*. S. Paulo, Martins Fontes: 2007.

sobrenatural, demônios e feitiçarias, o que soava arcaico aos “espíritos fortes” do início do XVIII. Além disso, o espaço geográfico de difusão do *Tratado* supera o das outras publicações clandestinas<sup>7</sup>.

Colagem de transcrições (de Spinoza, Hobbes, Machiavel, Vanini e outros), o livro é um compêndio de idéias anti-eclésiásticas e anti-absolutistas. O *Tratado* sofre diversos remanejamentos até estabilizar-se. Na maioria dos casos, *O Espírito e a Vida de Spinoza* apresenta seis capítulos: *De Deus; Das razões que levaram os homens a representar um Deus; O que significa a palavra religião; Das verdades sensíveis e evidentes; Da Alma; Dos espíritos que se nomeia Demônios*. Em tom veemente sustenta a origem humana das religiões monoteístas, e declara guerra às autoridades, à fé constituída, à superstição e à tradição. O conteúdo da obra pouco tem a ver com a filosofia de Spinoza, e desta só recolhe as passagens que servem aos fins da argumentação - atribuindo ao filósofo teses que lhe são estranhas, a começar pela própria idéia da impostura religiosa, tema ausente de sua filosofia. Spinoza nunca associou esses personagens à impostura - problemática que lhe é estranha. Sua teoria da profecia está ligada à teoria da imaginação (*os profetas tem uma imaginação mais viva*) e é inseparável da sua concepção de conhecimento - abordagem deixada de lado pelo *Tratado*.<sup>8</sup> Além disso, sem prudência, faz do spinozismo um materialismo absoluto, ignora ou finge ignorar a ordem e a concatenação entre corpo e mente, e oferece, em vez de uma leitura da *Ética*, uma visão romanesca<sup>9</sup>.

Tempos depois das primeiras edições, um médico alemão reeditaria o *Tratado* em Frankfurt com o título chamativo de *De tribus impostoribus*. Nesta última versão, seis capítulos comprimiam os oito do *Espírito* (neste, o capítulo três era dividido em três

---

<sup>7</sup> Israel, J. *op. cit.*, p.768-774. Cf. também McKenna, A., “Les manuscrits philosophiques clandestins de l'Age classique”. In XVIIe Siècle, n° 192 (1996), pp. 523-535. Disponível em <[http://www.lett.unipmn.it/~mori/e-texts/McK\\_bilan.htm](http://www.lett.unipmn.it/~mori/e-texts/McK_bilan.htm)> [acesso em março de 2008].

<sup>8</sup> F. Charles-Daubert levanta a hipótese de que o TTP teria sido escrito contra uma versão antiga dos *Três impostores* e seus excessos. Cf. Charles-Daubert, F., “Le TTP une réponse au Traité des trois imposteurs?”, *Les études philosophiques*, 1987, n°4, pp. 385-391.

<sup>9</sup> Vernière, P., *op. cit.*

dissertações independentes sobre Moisés, Jesus e Maomé) e apresentavam a seguinte estrutura: *De Deus; Das razões que levaram os homens a figurar um Deus...; O que significa a palavra religião; Verdades sensíveis e evidentes; Da alma; Dos espíritos que se nomeia demônios*. Os dois primeiros capítulos atacam violentamente o antropomorfismo de Deus e a mistura de impostura e fraude que presidem o estabelecimento de toda religião. O terceiro é uma sequência de exemplos históricos onde as ações de Moisés, Jesus e Maomé justificam o título da obra. O quinto é uma dissertação histórica sobre a noção de alma entre os filósofos pagãos - que termina com a teoria da *alma ígnea*... O autor desconhecido, supostamente um discípulo, longe de seguir a moderação do *TTP*, ridiculariza a tradição judaica e o povo judeu. Ataca Jesus, critica o valor moral das profecias, quer sublevar o povo contra o jugo religioso a ele imposto, proclama a lei natural inscrita no coração dos homens. A tonalidade irônica aparenta indigência intelectual, ausência de sentido histórico, erudição grosseira e mal digerida<sup>10</sup>. Em tudo isso, pouco Spinoza - o que não significa que a lição não tenha sido apreendida, de algum modo<sup>11</sup>.

Pois há um spinozismo latente no panfleto: o ataque ao antropomorfismo vem do *TTP*; a crítica ao finalismo vem da *Ética* (sob a forma de transcrição de passagens do *Apêndice* da Parte I); o determinismo é afirmado; o imanentismo divino é inspirado em fórmulas spinozanas - embora a tese da materialidade de Deus torça os enunciados da *Ética*. A impressão não é de desconhecimento, mas de uma traição consciente, de um uso hábil dos textos - como o *Tratado Breve*, negligenciado pelos editores da *Opera Posthuma* (o texto só foi descoberto em 1869, por acaso) e do qual é retomada a demonologia, bem como certas ironias sobre a imagem vulgar de Deus. A origem holandesa aumenta a suspeita de que os arquivos de Rieuwertsz teriam fornecido material para a obra, que será celebrada pela estranheza e não por seu valor intrínseco<sup>12</sup>. De fato, os elementos spinozanos são selecionados e orientados para um materialismo ateu. A Natureza é apenas *res extensa* e não a Substância infinita,

---

<sup>10</sup> Vernière, *op. cit.*

<sup>11</sup> Cf. Charles-Daubert, F., *Les principales sources de l'Esprit de Spinoza*. Groupe de Recherches Spinozistes/Travaux et documents, n° 1/1989, p. 75-107.

<sup>12</sup> Vernière, *op. cit.*



constituída de infinitos atributos infinitos, dentre eles a extensão. Assim como se passa da humanidade da profecia e das *Escrituras* à tese da fraude dos fundadores das três religiões reveladas. O texto representa, nesse particular, um vetor de difusão da leitura de Spinoza em clave materialista e libertina. As referências spinozanas são postas a serviço da crítica vigorosa de uma imaginação que padece de dicotomias morais (bem/mal; perfeição/ imperfeição), filosóficas (corpo/espírito), religiosas (Mundo/ Além; Deus/Diabo); lógicas e estéticas (ordem/desordem; belo/feio) e sensíveis (quente/frio etc.) - todas inconsistentes do ponto de vista da Natureza. As noções ou valores são fantasmas que derivam de causas psíquicas decorrentes da finitude humana, ou da vida política. O alvo da crítica são as concepções populares, antropomórficas da divindade, assim como o antropomorfismo e a crença em uma finalidade transcendente. A denúncia da fraude ocupa a maior parte da argumentação, atacando a ambição política dos falsos profetas, a astúcia dos padres e sacerdotes, o artifício e os absurdos contidos nas *Escrituras* etc. O medo é a origem dos deuses e das religiões - medo que deriva da ignorância da causalidade natural, física, fator de inquietação e dúvida. Definida como pseudo-saber maníaco, a religião não tem origem natural, mas política, conclui o texto.

O primeiro interesse do *Tratado* é desfazer a imagem tradicional de uma história da filosofia restrita aos textos prestigiados dos grandes filósofos reconhecidos. A literatura clandestina - estruturada em torno do retorno ao materialismo antigo, da crítica à superstição, da denúncia da religião como instrumento, e não fundamento, dos poderes estabelecidos - obriga a ler nas entrelinhas e a descobrir o contexto que dá sentido aos problemas e obras filosóficas. A história de sua difusão clandestina é também a história do livro e da censura, naqueles tempos em que as versões impressas, que não gozavam de estatuto privilegiado, coexistiam com versões manuscritas, permitindo a modificação de um texto que a impressão fixaria em definitivo - favorecendo os interesses filosóficos dos editores e copistas, mas também contrariando a crença de evolução do manuscrito ao impresso, pois várias versões conviviam, de acordo com as circunstâncias. A circulação da obra proscrita, inserida na

dinâmica cultural da modernidade<sup>13</sup>, também demonstra a presença fortíssima de Spinoza, como figura central do *Iluminismo radical*.

## **Iluminismo Radical**

Para J. Israel<sup>14</sup>, o Iluminismo foi um movimento intelectual e cultural fortemente integrado, com ritmos e problemáticas distintas em cada lugar da Europa, mas que tem referências literárias comuns - processo no qual os jornais eruditos (que começam a circular em 1660) e as bibliotecas foram cruciais<sup>15</sup>. Para o autor, o Iluminismo Radical integra um movimento internacionalmente coeso e em nada periférico. O autor rompe com os relatos costumeiros sobre as Luzes, que dão ênfase ao caráter nacional do processo e não distinguem, ou silenciam, sobre as figuras do “Iluminismo Radical” e a diferença entre este e suas expressões moderadas, ou conciliadoras. São estas expressões moderadas que servirão de referencia para os relatos que consagram a matriz hegemônica da modernidade - centrada na física experimental e no empirismo (Bacon, Locke, Newton, para os britânicos); no enciclopedismo e no materialismo (Voltaire, Rousseau, Diderot, para os franceses); e enfim no idealismo alemão. A documentação reunida nesta obra de Israel pretende demonstrar que “que Spinoza e o spinozismo foram de fato a coluna vertebral do Iluminismo Radical Europeu em todos os lugares, e não apenas na Holanda, Alemanha, França, Itália e Escandinávia, mas também na Inglaterra e na Irlanda”<sup>16</sup>.

Restando ainda explorar os achados de Israel em sua obra monumental, propomos reter a tese de uma variedade de Iluminismos - mais ou menos radicais -, o que nos leva a um último aspecto: o *Tratado* sugere ainda uma chave compreensiva para as leituras da obra de Spinoza pelos círculos *libertinos* e

---

<sup>13</sup> Burke, P., *Uma história social do conhecimento de Gutenberg a Diderot*. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed., 2003, cap. IV.

<sup>14</sup> Israel, J., *op. cit.*, p. 21-23.

<sup>15</sup> Cf. Burke, P., *op. cit.*

<sup>16</sup> Israel, J., *op. cit.* p. 22. Cabe lembrar que Antonio Negri, em vários textos, insiste em caracterizar Spinoza como pensador de uma “modernidade alternativa”, anti-hegemônica.

pensadores do século XVIII<sup>17</sup>. Exame que não caberia aqui - embora possamos, desde já, adiantar dois problemas: primeiro, a distância, assinalada por inúmeros leitores, intérpretes e historiadores, entre a filosofia de Spinoza e as apropriações desta pela posteridade imediata. As obras de Spinoza servem de instrumento pedagógico e de propaganda para os círculos do libertinismo erudito em clave aristocrática e, por vezes, demofóbica - que transparece no desprezo pela religião revelada, na acusação de impostura, na verberação da ignorância do vulgo, no arrogo de superioridade intelectual em face da superstição etc. Esta distância, que cabe explorar, assinala a oposição de Spinoza à ideologia das Luzes e também à sua posteridade positivista, laica e materialista<sup>18</sup>. Para o filósofo caberia pensar “o projeto de uma transformação coletiva da religião desde seu interior”<sup>19</sup> - como tarefa política fundamental: pois onde se vê um pacto cujo conteúdo seria uma fé universal, semelhante à religião natural do léxico racionalista, trata-se na verdade de analisar a historicidade da religião e da superstição. Importa a função prática desta fé e deste credo - prática da qual derivaria uma teologia fundada no credo mínimo como instrumento de garantia da paz e da segurança. Esta função prática está associada ao problema da liberdade de pensamento, que nada mais é do que a liberdade de expressar pontos de vista - “pois o lugar do pensamento não é o do indivíduo privado ou o segredo da consciência”<sup>20</sup>.

O segundo problema diz respeito à multidão como protagonista da vida política e social. Para Peter Sloterdijk, assim como para outros autores<sup>21</sup>, Spinoza pode ser considerado “o descobridor filosófico da massa”<sup>22</sup>, por ter indagado como o autogoverno da multidão seria possível, dado que a multidão é passional - e isto sem querer “alçar a multidão sob o ponto de

---

<sup>17</sup> Cf. Assoun, P. L., “Spinoza, les libertins françaises et la politique” in *Cahiers Spinoza*, 3, Paris 1980; Charles-Daubert, F., *Les libertins érudits en France au XVIIe siècle*, PUF, Philosophies, Paris 1998.

<sup>18</sup> Balibar, E., “Spinoza, l’anti-Orwell” [1982] in *La crainte des masses*. Galilée, Paris 1997.

<sup>19</sup> Balibar, E., *op. cit.*, p. 92.

<sup>20</sup> Balibar, E. *op. cit.*, p. 93.

<sup>21</sup> Com Antonio Negri, por exemplo.

<sup>22</sup> Sloterdijk, P., *O desprezo das massas*. Estação Liberdade, S. Paulo, 2002, p.52-55.

vista da razão ou da maioria lógica”. Nem a pedagogia, nem as guilhotinas, poderiam suprimir a passionalidade do vulgo, e sua tendência natural ao delírio da superstição - que não é exclusiva dos *simples*. Esta cláusula interpretativa pode ser útil para retomar o fio da meada da problemática religiosa no mundo contemporâneo, por exemplo. Como lembra Marilena Chauí, “por haver imaginado que a religião poderia ser suprimida imediatamente, a modernidade parece não ter como explicar a avalanche religiosa que inunda as sociedades contemporâneas”<sup>23</sup>. À modernidade hegemônica, triunfante e perplexa, Spinoza contrapôs uma alternativa: cabe ao *sapiens* fazer justiça à característica essencial da multidão, na qual ele se inclui - a imaginação. A história posterior do spinozismo demonstrou que se podemos ofender alguém com a recusa do reconhecimento, também podemos embará-lo com o reconhecimento concedido<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Chauí, M. “O retorno do Teológico-Político” in Cardoso, S. (org.) *Retorno ao republicanismo*, Ed. UFMG, Belo Horizonte 2004.

<sup>24</sup> Sloterdijk, *op. cit.*

# El resumen materialista de Spinoza en el *Abrégé des systèmes* de La Mettrie

Juliana Gristelli (USP-Paris X)

## I. Spinozismo, una acusación temida en el siglo de las Luces

Los contemporáneos del médico y filósofo francés Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) lo criticaron de manera unánime y violenta. Y sobre todo los teólogos, según quienes La Mettrie reduciría el hombre al estado animal. Así, uno de ellos escribe:

(La Mettrie) desvía a los hombres de la virtud, la describe como siendo una locura y una quimera; los lleva al vicio, como por una impresión inocente, involuntaria de la sangre, y como el medio legítimo de ser feliz. No hay alma, religión, ni Dios, según la visión de ese impetuoso filósofo; es el fin de la sociedad. Esta sólo estaría compuesta de máquinas, las cuales, agitadas por mil pasiones se destruirían mutuamente; (...) entonces el autor no es un filósofo, sino un monstruo<sup>1</sup>.

La acusación de “spinozismo” fue uno de los principales motivos de la condena de las obras de La Mettrie, obligándolo a exiliarse en Berlín, en la corte de Federico II, rey de Prusia. En la primera mitad del siglo XVIII ser acusado de “spinozismo” era algo grave, ya que este término era sinónimo de “materialismo” y “ateísmo”, como lo muestra la carta de un abad francés, Tandeu de Saint Nicolas : “... es fácil ver -escribe el abad- que (La Mettrie) es un discípulo de Spinoza, quien no reconoce ni la existencia de Dios, ni la espiritualidad del alma, ni su libertad, y que hace todos los esfuerzos para establecer la impía doctrina del materialismo”<sup>2</sup>. El profesor alemán de teología de la universidad

---

<sup>1</sup> Gauchat, *Lettres critiques*, t. I, *Lettre IV*, cf. Thomson, A., *Materialism and Society in the mid-eighteenth century: La Mettrie's Discours Préliminaire*, Droz, Genève 1981, p. 178. Traducción nuestra.

<sup>2</sup> Tandeu de Saint-Nicolas, “*Lettre sur l'Histoire naturelle de l'âme*», en *Corpus Revue de Philosophie*, n° 5/6, 1987 (1999), p. 114. Traducción nuestra.

de Gotinga y amigo íntimo de Haller<sup>3</sup>, Samuel Christian Hollmann, escribe una carta contra *El Hombre-maquina*<sup>4</sup>, el libro más conocido de La Mettrie (1747) diciendo que, en el fondo, La Mettrie no es más que un “spinozista” disfrazado y que “cualquiera que tenga una clara comprensión de las cosas se ruborizaría si perdiera un solo cuarto de hora para preocuparse por las locuras de un spinozista”<sup>5</sup>.

La violencia de los discursos se debe al hecho de que La Mettrie sostiene sus tesis sin subterfugios, y habría sido el primer filósofo que se asumió deliberadamente como “materialista”<sup>6</sup>. Algunos críticos actuales, como Paul Vernière, llegaron a ver en La Mettrie un “Spinoza Moderno”, expresión que el propio La Mettrie sugiere para designarse en su libro *Epître à mon esprit*<sup>7</sup>.

Pero no se sabe con certeza qué fue lo que La Mettrie leyó de Spinoza, ni si realmente lo leyó. La cuestión permanece abierta. El hecho es que cuando cita a Spinoza, La Mettrie no pone una referencia precisa -lo cual, por otro lado, era un hábito común en la época<sup>8</sup>. Lo que se sabe con seguridad es que leyó, como buena parte del siglo de las Luces, el artículo “Spinoza” del *Dictionnaire Historique et Critique* de Bayle, así como el del *Traité des Systèmes* de Condillac, obras a las que se refiere La Mettrie explícitamente.

Nos ocuparemos aquí del Spinoza leído o interpretado por La Mettrie en el párrafo 7 de su libro *Abrégé des Systèmes*<sup>9</sup>. Veremos cómo la referencia a Spinoza se articula en la explicación monista y radicalmente materialista que La Mettrie da del alma humana.

---

<sup>3</sup> Albrecht von Haller (1708-1777), médico y naturalista suizo, discípulo espiritualista de Hermann Boerhaave, al que La Mettrie se opone y para quien dedica irónicamente el polémico *El Hombre Maquina*, dedicatoria que éste recusa.

<sup>4</sup> La Mettrie, *Œuvres Philosophiques*, Fayard, Tours, 1987, t. I.

<sup>5</sup> Cf. Pierre Lemée, *Corpus*, op. cit. p. 152.

<sup>6</sup> La Mettrie, *Le petit homme à longue queue*, *Corpus*, op. cit., p. 182.

<sup>7</sup> Cf. Comte-Sponville, A., “La Mettrie: un Spinoza moderne?” en Bloch, O. (comp.), *Spinoza au XVIIIe siècle*, Klincksieck, Paris, 1990.

<sup>8</sup> Cf. Markovits, F., “La Mettrie, l’anonyme et le sceptique”, en *Corpus*, op. cit., pp. 83-105.

<sup>9</sup> La Mettrie, op. cit., t. I, pp. 268-269.

## II. *L'Abrégé des systèmes*

Lo primero que hay que notar, en lo que se refiere al *Abrégé des Systèmes* de La Mettrie, es que se trata de un opúsculo, donde presenta de manera resumida el sistema de algunos filósofos escogidos. Ni la elección de los filósofos ni la brevedad de los capítulos son aleatorios. Como lo indica el subtítulo de esta obra, su finalidad es "...facilitar la inteligencia (la comprensión) del *Traité de l'âme*". Esta es una de las "memorias para servir a la historia natural del hombre", en la cual el autor se propone demostrar que el alma depende esencialmente de los órganos (sensibles) del cuerpo, con los cuales ella se forma, crece y decrece, recusando la tesis cartesiana del dualismo y las ideas innatas, y subrayando, como Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690), el papel central de las sensaciones y de los órganos sensoriales en el proceso del conocimiento. Originalmente, el *Traité de l'âme* y *l'Abrégé des systèmes* formaban parte de una sola y misma obra, cuyo título era *Histoire naturelle de l'âme*, que salió en 1745, pero fue condenada, al mismo tiempo que los *Pensamientos filosóficos* de Diderot (en 1746). El contenido del *Abrégé des systèmes* sería oriundo de las notas y referencias sobre los filósofos citados en la *Histoire naturelle de l'âme*.

## III. El sistema de Spinoza visto por La Mettrie

Las principales críticas que encontramos sobre Spinoza en La Mettrie son de orden metodológico. La Mettrie opone en general al método geométrico cartesiano y a las razones matemáticas, las "razones anatómicas" y un método empírico y experimental inspirado en las ciencias naturales y médicas.

Él resume el sistema de Spinoza en tres puntos, los cuales son también los tres fundamentos de su propia argumentación anti-dualista. Sólo el tercero es desarrollado y discutido. Según La Mettrie, Spinoza sostiene que:

Iº “...Una substancia no puede producir otra substancia”<sup>10</sup>. Idea que es también de La Mettrie, quien quiere mostrar la imposibilidad de que Dios, una substancia inmaterial, haya hecho el mundo y el hombre. Y que, por consiguiente, hay que repensar los orígenes humanos de manera natural, haciendo una “historia natural del hombre”.

IIº “Nada puede ser creado de la nada”, otra idea fundamental para La Mettrie, que la atribuye al poeta epicúreo Lucrecio, quien subrayaba la necesidad de la existencia de gérmenes específicos en la naturaleza. Así, para La Mettrie, los gérmenes de nuestras ideas no provienen de Dios, como para Descartes, sino de la experiencia sensible.

IIIº. “Sólo hay una substancia (...) independiente de toda causa superior, que existe por sí misma y necesariamente” (...) “...modificada de una infinidad de maneras: en cuanto extensión, los cuerpos y todo lo que ocupa un espacio; en cuanto pensamiento, las almas y todas las inteligencias y sus modificaciones”.

La afirmación del monismo o, en otras palabras, de la existencia de una única substancia en el hombre y en la naturaleza, es la tesis central del pensamiento lamettriano, con la cual pretende resolver las dificultades dejadas por el dualismo cartesiano (principalmente, la dificultad de saber cómo y dónde la substancia inmaterial, el alma, ejercería su acción sobre la substancia material, el cuerpo). La materia aparece, para Spinoza, como siendo apenas uno de los atributos de una única y misma substancia, mientras La Mettrie afirma un monismo materialista radical, según el cual todo es materia o resulta de ella, hasta el pensamiento, que es definido como un fenómeno corporal. Además, La Mettrie no está de acuerdo con la concepción cartesiana de la materia (identificada a la extensión) adoptada por Spinoza. Sin embargo, a pesar de eso, La Mettrie debe haber apreciado el intento immanentista de Spinoza de reconciliar el cuerpo y el pensamiento, sin establecer una jerarquía entre los dos, oponiéndose así directamente al dualismo cartesiano y a los dogmas religiosos, como perjudiciales para la felicidad humana<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Traducción nuestra.

<sup>11</sup> Cf. Charbonnat, P., “Descartes Spinoza et le matérialisme”, en *Histoire des philosophies matérialistes*, Syllepse, Paris, 2007, pp. 244-249.



Por ejemplo, rebajando el cuerpo, vinculándolo a la idea de pecado y creando culpa y remordimiento en relación a sus deseos naturales, generando el miedo al infierno y a un castigo eterno del alma... La demostración de la materialidad y de la mortalidad de lo que llamamos alma es, para La Mettrie, la condición para librarse de esos prejuicios y poder gozar de la existencia, que es efímera. Es por eso que escribe un *Tratado del alma* en el cual consagra, paradójicamente, los cinco primeros capítulos a la materia. La Mettrie quiere mostrar la autosuficiencia, la autonomía del cuerpo y para hacerlo redefine las propiedades de la materia, atribuyéndole el movimiento potencialmente, la capacidad sensible y el mismo pensamiento (cuando la materia orgánica llegó a cierto grado de complejidad). Para tal fin, expone una serie de experiencias hechas por médicos y naturalistas. Como aquella de la “irritación” de las fibras nerviosas, descubierta por Haller, o la generación del Pólipo (un organismo frontera entre las plantas y los animales) descubierta por Trembley. Y aún más, las observaciones microscópicas de Leeuwenhoeck, las cuales descubren la existencia de los espermatozoides. Datos científicos nuevos que, a comienzos del siglo XVIII, desestabilizan las ideas preconcebidas y permiten la conjetura lamettriana de que la materia y el cuerpo llevan en sí mismos su motor. De allí la utilización de la palabra “autómata” por La Mettrie para designar al hombre<sup>12</sup>.

Según La Mettrie, “Spinoza define los sentidos (...) como movimientos del alma, parte del Universo, producidos por los de los cuerpos, que son las partes extensas del universo”<sup>13</sup>. La Mettrie critica esta definición (fiel o no) como errada, ya que, insiste él: “está cien veces probado que el pensamiento sólo es una modificación accidental del principio sensitivo, por lo cual, consecuentemente, no constituye -como lo cree Spinoza, según la interpretación de La Mettrie- una parte pensante del Universo”<sup>14</sup>. Efectivamente, para La Mettrie, y contrariamente a Spinoza, el pensamiento es una propiedad de la substancia material, pero no de cualquiera, sino de aquella del cerebro, que llegó a organizarse de tal manera que el pensamiento pudo surgir (los otros animales,

---

<sup>12</sup> La Mettrie, *Abrégé des systèmes*, op. cit., t. I, p. 269.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>14</sup> *Ibid.*

también tienen pensamiento, pero menos sofisticado que el pensamiento humano, pues el ser humano es, entre todos los animales, el que tuvo más necesidades, por lo que debió desarrollar diversas maneras de satisfacerlas, generando así más ideas). El pensamiento es, para La Mettrie, un fenómeno estrictamente cerebral.

Por otro lado, no se puede tener un conocimiento de la esencia de las cosas, sino solamente de los fenómenos. Todo conocimiento es mediatizado por los órganos de las sensaciones. El mecanismo de las ideas es el mecanismo del cuerpo. Sensación e idea están íntimamente vinculadas: La Mettrie las concibe como las dos extremidades de un mismo hilo que el dualismo, afirmando la distinción esencial de las sustancias, habría seccionado de manera artificial: “La mayoría de nuestras sensaciones, o de nuestras ideas, dependen de tal forma de nuestros órganos, que ellas cambian directamente con ellos”, escribe<sup>15</sup>. Según él, hay interacción psico-fisiológica directa, y no sólo simultaneidad de los mecanismos corporales y mentales.

La Mettrie evoca el ateísmo de Spinoza, que en otro lugar de su obra pretende revelar al lector, ya que “...Spinoza nunca decía lo que pensaba”<sup>16</sup>. Si bien él mismo no se designa como ateo, en su obra, utilizando un subterfugio literario común en la época, hace decir a un supuesto amigo que “...el universo nunca podrá ser feliz, a menos que sea ateo”. La crítica de los males y de las barbaries cometidas en nombre de las religiones es uno de los *topoi* de la tradición del pensamiento materialista desde Lucrecio y Epicuro. En la Francia de las Luces en la que vive La Mettrie (hasta su exilio), la monarquía se reivindica, como en otros países, investida del derecho divino para gobernar. En ese contexto, La Mettrie hace la crítica del abuso de poder y de la credulidad del pueblo por los charlatanes (tanto en el ámbito de la medicina como en el de la teología). Recusa la imposición de leyes y de una moral de origen pretendidamente divina, lo que no significa que recuse toda ley.

Entonces, por un lado, la crítica spinozista de la religión debe haberle interesado a La Mettrie. Pero por otro lado, mientras Spinoza era acusado de irreligión y de ateísmo por los

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 268-269.

<sup>16</sup> Cf. *Ouvrage de Pénélope*, cita de F. Markovits, *op. cit.*, p. 104.

contemporáneos de La Mettrie, éste lo acusa, de manera original (e injusta, si recordamos la historia de Spinoza), de no haber sido lo suficientemente ateo. Pues identifica la naturaleza con “Dios”, mientras que a los ojos del materialista radical La Mettrie, esta palabra ya podría haber sido eliminada: “... Vinculando nuevas ideas a viejas palabras (“*mots reçus*”), Spinoza confundió y enredó todo. Su ateísmo parece el laberinto de Dédalos, de tantas vueltas y rodeos tortuosos que tiene”<sup>17</sup>.

En el *Abrégé des systèmes*, La Mettrie asocia el sistema de Spinoza al de “Jenófanes, Melissius y al de Parménides”, y dice que este sistema niega la “ley natural” y “afirma que nuestros principios naturales nada son sino nuestros principios acostumbrados”. Como dijimos, La Mettrie da una gran importancia a la parte orgánica del hombre. Sin embargo, agrega que la educación sola puede tener la misma fuerza que la primera naturaleza.

Pero el pasaje más importante de este capítulo es lo que parece ser una reivindicación de su influencia en lo que respecta a la cuestión del “fatalismo”:

“Según Spinoza, (...) el hombre es un verdadero Autómata, una máquina sujeta a la más constante necesidad, llevada por un imperioso fatalismo, como un barco por la corriente de las aguas. El autor del *Hombre máquina* [La Mettrie habla de sí mismo] parece haber hecho su libro adrede para defender esa triste verdad”<sup>18</sup>.

Hay que subrayar un problema de vocabulario. A principios del siglo XVIII, cuando escribe La Mettrie, el término “determinismo” que utilizamos hoy en día aún no existía. Por lo cual, para no incurrir en anacronismos, sería mejor evitarlo. El “fatalismo”, palabra que utiliza La Mettrie, no existe en Spinoza, quien afirma, por el contrario, la libertad del hombre. Entonces, ¿en qué sentido lo entiende La Mettrie? Me parece que aquí, cuando La Mettrie atribuye la idea de fatalismo a Spinoza, alude a la idea de que, para éste, el hombre no es “un imperio en un imperio”. Por el contrario, el hombre es parte integrante de la naturaleza y, por

---

<sup>17</sup> *Abrégé des systèmes*, op. cit., t. I, p. 269.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 269.

consiguiente, está sometido a las mismas leyes naturales. En lo que se refiere a La Mettrie, éste sugiere haber escrito el polémico libro *El Hombre-máquina* para probar justamente la existencia de mecanismos explicables por leyes naturales no sólo en el ámbito del cuerpo humano, sino también en el de su pensamiento, y allí reside su originalidad y el por qué del escándalo que causó la publicación de su obra.

Para La Mettrie, todas las facultades del alma se reducen a la organización del cerebro; el pensamiento, el comportamiento, las pasiones, todo depende de ella. Tal visión tiene una consecuencia para la moral, ya que la noción de libre arbitrio y la idea de un sujeto libre que puede elegir entre el bien y el mal se vuelven problemáticas. El ser humano no actúa, según La Mettrie, siguiendo valores universales:

La voluntad está necesariamente determinada a desear y a buscar aquello que puede ser actualmente ventajoso para el alma y el cuerpo, escribe La Mettrie en su *Discurso sobre la felicidad*<sup>19</sup>. (...) Cuando hago el bien o el mal, virtuoso por la mañana, vicioso por la noche, lo que entra en juego es mi sangre (...); los espíritus que ella filtró en la médula del cerebro, para desde allí ser enviados a todos los nervios, me hacen, en un parque, girar a la derecha antes que a la izquierda. Y sin embargo, yo creo que elegí, y me aplaudo por mi libertad. Todas nuestras acciones, incluso las más libres, se parecen a esa. Una determinación absolutamente necesaria nos conduce, y aún así no queremos ser esclavos. ¡Cómo somos locos!

#### **IV. Conclusión:**

La Mettrie, cuya filosofía médica reduce el pensamiento al resultado de un fenómeno material, del cuerpo, encerrando al hombre moral en lo que hoy podríamos llamar un determinismo orgánico y sensualista, concibe paradójicamente su filosofía como liberadora. Y eso, en relación a otras cadenas, que considera más peligrosas y comprometedoras para la felicidad humana, que

---

<sup>19</sup> *Op. cit.*, t. II, p. 262.

son lo que él llama “roseaux de la théologie, de la métaphysique et des Ecoles”<sup>20</sup>. Spinoza representa naturalmente para él, como para muchos autores de las Luces francesas, un modelo en la lucha contra lo sobrenatural y la superstición, lucha cuya finalidad es ética. La Mettrie, revelando la parte autómatas del hombre, pretende paradójicamente probar que éste es un ser autónomo.

Finalmente, ¿qué sería un “Spinoza Moderno” para La Mettrie? Podemos pensar que sería aquel que concluiría la naturalización de la reflexión sobre el ser humano y la ruptura total con el dualismo y los dogmas religiosos. En este sentido, y a pesar de la divergencia de orden epistemológico que hemos subrayado y de la diversidad y de la fidelidad (o no) de las fuentes a través de las cuales pudo conocer a Spinoza, es posible llamar a La Mettrie, siguiendo sus propias palabras, un “Spinoza moderno”.

---

<sup>20</sup> *L'Homme-machine, op. cit.*, p. 214. Desde el principio del *Discurso preliminar* La Mettrie deja claro que para él la medicina es la más completa de las ciencias: “... sans embrasser toute cette vaste étendue de Physique, de Botanique, de Chymie, d'Histoire naturelle, d'Anatomie, sans vous donner la peine de lire les meilleurs Ouvrages des Philosophes de tous les siècles, faites-vous Médecin seulement...” (La Mettrie, *Discours Préliminaire, op. cit.*, t. I, p. 10).



***“¿Usted es un forjador de sueños, pobre Spinoza!”***  
**La novedosa interpretación del spinozismo por F.H. Jacobi**  
**y sus inesperadas consecuencias**

*Maria Jimena Solé (UBA)*

Durante los 100 años posteriores a la muerte de Spinoza, incontables escritos alimentaron su fama como el peor de los ateos, como un hombre vil e inmoral. Sus textos eran lecturas prohibidas y su doctrina, acusada de los peores pecados. También en los ámbitos académicos alemanes el spinozismo era considerado un pecado filosófico. Los fundadores de la *Aufklärung* –Leibniz, Thomasius, Wolff– se habían visto en la necesidad de refutar el infame sistema y de distanciarse claramente de él. El spinozismo debía ser desacreditado como alternativa filosófica y nadie se atrevía a ocuparse pública y seriamente de él<sup>1</sup>.

Esta historia de la recepción y crítica del spinozismo se modificaría radicalmente en 1785, con la aparición de *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* [*Cartas al Señor Moses Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza*] de Friedrich Heinrich Jacobi<sup>2</sup>. La interpretación del sistema de Spinoza que Jacobi ofrece en este singular texto –una

---

<sup>1</sup> Sin embargo, también hay que decir que durante el siglo XVIII Spinoza también tuvo sus adeptos entre los alemanes. No sólo Goethe y los representantes del movimiento del *Sturm und Drang* comenzaban a descubrir en las páginas de la *Ética* una noción de divinidad y una teoría ética que consideraban más afín a su visión del mundo. También, desde hacía ya algunas décadas, ciertos protestantes no ortodoxos –entre ellos Conrad Dippel (1673-1734) y Johann Edelmann (1698-1767)–, disconformes con la marcha de la Reforma, habían adoptado como bandera política algunas ideas del *Tratado Teológico-Político*.

<sup>2</sup> Este texto, en sus tres versiones, se incluye en el volumen I de la edición crítica de las obras completas de Jacobi. Ver Jacobi, F. H., *Werke*, ed. por Klaus Hammacher y Walter Jaeschke, Meiner / Frommann-Holzboog, Hamburgo, 1998 y ss. (en adelante, JW). Al citar, indico la paginación marginal de esta edición, que remite a la edición de Gerhard Fleischer, Leipzig, 1815 (reproducción: Darmstadt, 1976). Existe una traducción al español: Jacobi, F.H., *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, trad., intr. y notas de J.L. Villacañas, Biblioteca Universal, Madrid, 1995.

recopilación de la correspondencia que había mantenido con Mendelssohn durante los últimos dos años— es completamente diferente a la de sus antecesores; y el uso que Jacobi hará de su propia interpretación del spinozismo, es tan inesperado como la publicación misma de su texto y sus consecuencias.

Jacobi se sirve de Spinoza —y de la confesión que Lessing le hiciera de su secreto acuerdo con esta doctrina— como un dardo envenenado, que lanza firme y veloz hacia el corazón mismo de la Ilustración alemana. Así, si bien el ataque de Jacobi contra la *Aufklärung* puede considerarse exitoso, pues la Ilustración ya no se recuperaría de este golpe, la publicación de su novedosa lectura de la doctrina spinoziana tendrá una consecuencia que Jacobi ciertamente no había vislumbrado: un inesperado florecimiento de la filosofía de Spinoza en Alemania.

## Jacobi y Spinoza

Jacobi emprende el estudio sistemático de los escritos de Spinoza motivado, curiosamente, por un texto de Moses Mendelssohn. Se trata del artículo premiado por la Academia de Berlín en el concurso del año 1762, titulado *Abhandlung über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften* [Tratado sobre la evidencia en las ciencias metafísicas], en el que Mendelssohn examina la prueba de la existencia de Dios a partir de su idea. Según lo relata en su *David Hume. Über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch* [David Hume. Sobre la creencia o idealismo y realismo. Un diálogo]<sup>3</sup>, Jacobi había esperado con ansiedad el resultado de este concurso, pues el tema le interesaba profundamente. Sin embargo, admite que el escrito premiado fue para él una gran desilusión: esta prueba de la existencia de Dios siempre le había parecido subrepticia en todas sus formulaciones. Renovada su antigua inquietud, Jacobi se decide a estudiar el argumento desde sus principios con el objetivo de demostrar su falacia.

---

<sup>3</sup> Este texto se incluye en el volumen II de la edición crítica de las obras completas de Jacobi (JW). También hay traducción al español. Ver la nota anterior.



Es con esta preocupación que Jacobi recurre a Spinoza, motivado por una frase de Leibniz según la cual “el spinozismo era el *cartesianismo exagerado*” (JW II, 187). La empresa se revela provechosa. Jacobi encuentra en la *Ética* lo que buscaba. “Descubrí la prueba cartesiana en su luz más perfecta y comprendí respecto de cuál Dios era efectiva y de cuál no” (JW II, 188), confiesa.

Durante estos años de formación, el joven Jacobi se ocupa intensivamente de estudiar a Spinoza y su interés por este sistema no desaparece hasta el final de su vida. Sabemos que, doce años más tarde, cuando en julio de 1774, Jacobi y Goethe se encuentran por primera vez, Spinoza es el tema central de su conversación<sup>4</sup>. También su famoso diálogo con Lessing en 1780, durante su visita a Wolfenbüttel, consiste principalmente en una discusión acerca del spinozismo. Es precisamente esta conversación, en la que Lessing le habría revelado su acuerdo con Spinoza, el evento que desencadena la querella epistolar con Mendelssohn –el denominado *Pantheismusstreit*–, que pone en evidencia el profundo conocimiento que Jacobi tenía de la filosofía spinoziana y hace pública su novedosa interpretación<sup>5</sup>.

Así, en el contexto del pensamiento jacobiano, “spinozismo” se transforma en un término técnico. En efecto, veremos que Jacobi le adjudica un significado particular y lo utiliza no sólo para denunciar a toda la filosofía racionalista sino también para criticar a muchos de sus contemporáneos. A lo largo de las polémicas de su vida, Jacobi denuncia la filosofía kantiana como un *crypto-spinozismo*, el sistema de Fichte como un *spinozismo invertido* y, ya al final de su vida, identifica la posición de Schelling como *panteísta-spinozista*.

Veamos, entonces, qué significa para Jacobi ser spinozista.

---

<sup>4</sup> Ver Nicolai, Heinz, *Goethe und Jacobi. Studien zur Geschichte ihrer Freundschaft*, Metzlersche und Poeschel, Stuttgart, 1965, pp. 42 y ss.

<sup>5</sup> Principalmente, la exposición de la interpretación jacobiana de Spinoza puede encontrarse en cuatro momentos de su *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*: la Carta a Hemsterhuis, en su respuesta a las “Consideraciones” de Mendelssohn, en sus tesis breves acerca del spinozismo y en el Apéndice VII, agregado a la segunda edición (1789).

## Las *Cartas* sobre la doctrina de Spinoza

Las *Cartas al Señor Moses Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza* aparecen en septiembre de 1785 y recogen el intercambio epistolar que, gracias a la mediación de Elise Reimarus, Jacobi y Mendelssohn habían mantenido desde 1783. El punto inicial de la polémica entre ellos –si Lessing había sido o no spinozista– rápidamente se evidencia como superfluo. El verdadero objetivo de Jacobi no era desacreditar la figura del difunto Lessing, ultrajar su nombre al atribuirle un secreto spinozismo. De sus cartas se sigue claramente que Jacobi se había propuesto dar el golpe final a la ya debilitada aunque aún vigente Ilustración alemana, cuya voz principal era sin duda Mendelssohn y cuya sede oficial era la ciudad de Berlín. Sorprendentemente, es con este objetivo –poner en duda la autoridad de la razón– que Jacobi recurre a Spinoza.

El lector de este pequeño libro se enfrenta a una doble dificultad al intentar determinar la posición filosófica de Jacobi respecto del spinozismo. En primer lugar, la evidente no sistematicidad del texto, que consiste en una recopilación de cartas y una serie de párrafos explicativos del contexto, vuelve necesaria una lectura reconstructiva de argumentos y tesis, que no se encuentran de un modo inmediato. En segundo lugar, encontramos que existe una gran ambigüedad en la posición que Jacobi adopta frente a Spinoza.

“La gente habla todavía de Spinoza como de un perro muerto...”, hace decir Jacobi a Lessing en su reconstrucción literaria del famoso diálogo entre ellos. Jacobi le responde que esto es así porque entender a Spinoza demanda un inmenso esfuerzo.

“Y nadie lo habrá entendido mientras se mantenga oscura una línea de la *Ética*; nadie que no capte cómo este gran hombre podría tener de su filosofía el firme convencimiento íntimo que tan a menudo y tan enérgicamente manifiesta. Aún al final de sus días escribía: “Pues no presumo de haber hallado la mejor filosofía, sino que sé que entiendo la verdadera”<sup>6</sup>. Esta paz de espíritu, este paraíso en el entendimiento, tal y

---

<sup>6</sup> Carta a Albert Burgh. Ver Spinoza, B., *Correspondencia*, trad. de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1988, p. 397.

como esta mente luminosa y pura lo había creado, pocos hombres lo han podido disfrutar” (JW I, 68-69).

Así pues, a pesar de que Jacobi se esfuerza por diferenciarse del spinozismo, y de hecho propone una alternativa a éste, encontramos en sus textos esta clase de pasajes que dejan entrever una gran admiración por el autor de la *Ética* y por su sistema. De hecho, Jacobi pretende *redimir* a Spinoza y a su filosofía... aunque sólo sea para volver a hundirlo.

### **El Spinoza de Jacobi: fatalista y ateo**

“No hay otra filosofía que la de Spinoza”, confiesa Lessing a Jacobi durante su primera conversación en Wolfenbüttel en 1780. “Puede que sea verdad”, responde Jacobi, “Pues el determinista, si quiere ser consecuente, debe convertirse en fatalista” (JW I, 55).

Estas dos líneas del diálogo con Lessing recogen el doble objetivo de Jacobi en su correspondencia con Mendelssohn. En primer lugar, el astuto Jacobi desea establecer que Spinoza ha sido el filósofo más coherente de la historia del pensamiento, que ha seguido los principios de la razón hasta sus últimas consecuencias y que, por tanto, *el spinozismo es la única filosofía*. En este sentido, Jacobi está proponiendo una clara reivindicación de Spinoza. El filósofo maldito, el peor de los ateos se transforma, en las páginas de estas cartas, en el gran hombre que se atrevió a llevar la razón humana hasta sus límites y a poner en evidencia los resultados necesarios de esta empresa.

En el Apéndice VII (ver JW I, 128 y ss.), agregado a la segunda edición de las *Cartas al Señor Moses Mendelssohn...*, de 1789, Jacobi presenta la historia de la filosofía racionalista –o, según él la entiende, simplemente *filosofía*– como la prehistoria del spinozismo. Es el desarrollo necesario de la razón especulativa el que conduce al sistema de Spinoza como su máxima expresión.

Según Jacobi lo presenta, la razón, que distingue al ser humano de los demás seres vivos, impone la necesidad de relacionarse con su medio ambiente intentando conocerlo,

explicarlo. Así pues, ante la diversidad infinita de la cualidad, el entendimiento humano recurre a la abstracción y al lenguaje. Es a este proceso de reducción de lo cualitativo a alguna propiedad determinada de la cantidad, que la ciencia natural debe su progreso.

Jacobi afirma que Leucipo y Demócrito son quienes inauguran esta historia del racionalismo. Ellos fueron los primeros en intentar explicar la multiplicidad del mundo mecánicamente. Sobre los avances del atomismo, retomado por los filósofos de la naturaleza del siglo XVII, Descartes fundó su nuevo sistema. Sin embargo, Descartes no pudo solucionar el gran problema planteado por el mecanicismo: la imposibilidad de explicar las características del ser pensante a partir de las propiedades del ser corporal.

Ante estas dificultades, explica Jacobi, Spinoza propone una solución: “materia sin forma y forma sin materia son cosas igualmente impensables” (JW I, 134). Pensamiento y extensión son atributos de una única materia. Desde esta primera materia divina surgen inmediatamente las cosas particulares con sus conceptos, de una manera natural y en la eternidad. Así, Spinoza también soluciona el problema de el surgimiento del universo en el tiempo. Pues según él, la producción de la serie infinita de cosas particulares se da en la eternidad y es nuestra imaginación la que nos representa la sucesión como real. No hay, pues, una creación del mundo en un momento del tiempo determinado. El universo, al igual que la sustancia en la que existe como producto necesario de su infinita actividad, es eterno.

Así pues, el sistema de Spinoza es presentado por Jacobi como el punto de llegada de toda la historia de la filosofía racionalista. Spinoza es quien logra, más perfectamente, satisfacer la necesidad humana de *explicarlo todo* mediante razones. En este sentido, constituye un punto de quiebre en el desarrollo de la filosofía sistemática: más allá de Spinoza no se puede avanzar.

Habiendo establecido que Spinoza es la cima más elevada en el desarrollo de la filosofía racionalista, el segundo esfuerzo de Jacobi en sus *Cartas...* consiste en defender su interpretación del spinozismo, primero como *fatalismo*, luego como *ateísmo* y, finalmente como *idealismo*.

En todas las diferentes exposiciones del spinozismo que encontramos en las Cartas..., Jacobi establece que el espíritu de esta doctrina consiste en el antiquísimo principio *a nihilo nihil fit* [nada proviene de la nada]<sup>7</sup>, cuya adopción tiene como consecuencia el rechazo de todo tránsito de lo infinito a lo finito, la negación del comienzo de cualquier acción y la denuncia del sistema de las causas finales como un delirio de la mente humana (ver JW I, 126).

Jacobi explica que, consecuentemente, en lugar de una causa emanante del universo, Spinoza coloca un *ensoph*<sup>8</sup> “meramente inmanente; una causa del mundo interna, eternamente inmutable en sí” (JW I, 90). Este principio, que Spinoza denomina sustancia o Dios, no puede poseer ninguna de las determinaciones que distinguen a las cosas particulares. La sustancia es anterior al pensamiento, que es su atributo; por eso, “es imposible que el pensamiento haga actuar a la sustancia” (JW I, 128). Este Dios spinoziano no posee voluntad ni una conciencia propia particular<sup>9</sup>.

En el universo de Spinoza, todo sucede según causas eficientes que enlazan cadenas infinitas de eventos con la más estricta necesidad, a la que también el ser humano se encuentra sometido. En efecto, —y este es particularmente el tema de la *Carta a*

---

<sup>7</sup> En su conversación con Lessing, Jacobi responde a la pregunta de éste por el espíritu del spinozismo diciendo: “Éste no es otro que el antiquísimo *a nihilo nihil fit*, tematizado por Spinoza mediante conceptos más abstractos que los de los cabalistas y demás precursores suyos” (JW I, 56). También en la Carta a Hemsterhuis Jacobi retoma esta idea: “Lo que distingue a la filosofía de Spinoza de cualquier otra, lo que constituye su alma, es el famoso axioma *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil potest reverti* [De la nada nada puede emerger, en la nada nada puede desaparecer] mantenido y desplegado con el máximo rigor” (JW I, 125-6). Finalmente, en el apartado titulado “Al señor Moses Mendelssohn sobre las “Consideraciones» que me ha enviado”, Jacobi comienza su exposición del sistema con el siguiente principio: “I. Todo devenir debe tener por fundamento un ser que no ha devenido; todo lo que surge, algo que no ha surgido; todo lo que cambia, algo que es eternamente inmutable” (JW I, 172).

<sup>8</sup> Tal como Villacañas indica en una nota, ‘En sôf’ procede de la filosofía judía de la Cábala. Este término significa literalmente ‘infinito’ y se utiliza para referirse a la divinidad.

<sup>9</sup> “Lo finito es en lo infinito, y de tal manera que el conjunto de todas las cosas finitas, en tanto que contiene en sí en todo momento y de igual manera, la eternidad entera, el pasado y el futuro, es uno y lo mismo que la sustancia infinita misma” (JW I, 174-5).

*Hemsterhuis*— la voluntad no es una facultad de provocar la acción; la libertad no es “una facultad quimérica de poder querer” (JW I, 150). Por eso, Jacobi califica el spinozismo como *fatalismo*: el alma es mera espectadora de los acontecimientos, sin poder determinar ni dirigir las acciones del ser humano. Spinoza debería admitir, señala Jacobi, que el templo de San Pedro en Roma se ha construido a sí mismo y que los descubrimientos de Newton son el resultado de una serie infinita de movimientos (JW I, 152).

Jacobi concluye de aquí que la doctrina de Spinoza elimina cualquier especie de religión (JW I, 217, nota 106). “Spinozismo es ateísmo” (JW I, 217), dice el primero de sus seis postulados con los que Jacobi pretende resumir sus opiniones expuestas en las *Cartas...* acerca del spinozismo. “El *fatum* anula necesariamente a Dios, y Dios al *fatum*” (JW I, 218, nota 106). Según Jacobi, quien acepta la existencia de un mecanismo natural único y universal no puede al mismo tiempo creer en la existencia de un Dios.

Ahora bien, si la filosofía de Spinoza es fatalista y atea; y si todo el desarrollo de la filosofía racionalista conduce al spinozismo como su expresión más acabada; entonces, concluye Jacobi, toda filosofía que se sirva de la razón y de la demostración para avanzar en el conocimiento, conduce al abismo de la negación de la libertad y del rechazo de un Dios personal. “Cualquier método de demostración lleva al fatalismo” (Sp-Br 223), asegura Jacobi. *Toda filosofía es spinozista*. Spinoza es *el* filósofo. Y había sido Lessing el primero en admitirlo.

Pero esto no es todo. Jacobi desea poner en evidencia que la razón humana no sólo conduce necesariamente al fatalismo y al ateísmo sino que, además, se traiciona a sí misma. La razón, que es el medio natural de conocimiento y dominio de la naturaleza, cuando se vuelve especulativa, se transforma en un instrumento de incomprensión y negación de la realidad. “Nos apropiamos del universo en tanto que lo desgarramos y reconstruimos uno idóneo a nuestras facultades, un mundo de imágenes, ideas y palabras completamente parecido al efectivo” (JW I, 132), escribe Jacobi en el Apéndice VII. Creyendo que aprehende la realidad, la razón especulativa no hace más que *reflejarse a sí misma*. El entendimiento no va más allá de lo que él mismo produce. Todo lo que no puede ser conceptualizado, es dejado de lado, como si

no existiese. El resultado es, pues, la destrucción de la realidad en favor de una imagen del mundo.

Así pues, la razón, en su esfuerzo por explicarlo todo, genera una ilusión. El conocimiento racional conduce a la creación de un mundo ideal que tiene su fundamento en sí mismo. La unidad original del mundo queda desgarrada. La realidad es reemplazada por una imagen, que no refleja sino a la razón misma.

Esta actitud de aniquilación y desgarramiento de la realidad, que en el Apéndice VII de las *Cartas...* aparece como un resultado natural del desarrollo de la razón humana, es lo que algunos años más tarde, en su *Carta a Fichte* de 1799, Jacobi denominará *nihilismo* (ver JW II, 44).

Spinoza, el más extremos racionalista no es, pues, sino *un forjador de sueños* –sueños de una razón desbocada que, al intentar explicarlo se conforma meramente con exponer lo que ella misma es.

## **La propuesta de Jacobi: un salto a la fe**

Ante este panorama desolador, Jacobi admite la futilidad de cualquier argumentación. Spinoza no puede ser refutado. Sin embargo, los nefastos resultados de esta filosofía no pueden ser admitidos. Ante la solidez de este edificio de la razón, Jacobi únicamente puede recurrir a *un salto*, que se apoya en un hecho, no en razones. En efecto este hecho que no se justifica racionalmente y que, sin embargo –o mejor, justamente por eso– posee la mayor de las certezas –el *factum* de la libertad humana– le permite impulsarse fuera de la razón y lo deposita en el ámbito de la fe.

Amo a Spinoza, confiesa Jacobi a Lessing, porque él, mejor que ningún otro filósofo, me ha conducido al total convencimiento de que ciertas cosas no se pueden exponer; ante ellas no se deben cerrar los ojos, sino tomarlas tal y como uno se las encuentra. No tengo ningún concepto tan interiorizado como el de las causas finales; ninguna convicción tan viva como la de que hago lo que pienso, en lugar de pensar sólo lo que hago. Debo aceptar una fuente del pensamiento y de la acción que permanece enteramente inexplicable para mí” (JW I, 70).

Volvemos a encontrar, en este pasaje, la ambigüedad que caracteriza la actitud de Jacobi frente a Spinoza y que hizo que Mendelssohn creyera estar enfrentándose a un verdadero defensor de la doctrina spinoziana. Spinoza no puede ser refutado, admite Jacobi. No tiene caso luchar contra él. Frente a él, frente a la filosofía de la que él es el máximo representante, se abre una única alternativa: la fe, la creencia, el sentimiento. Spinoza no puede ser refutado, pero sus conclusiones son tan contrarias a la certeza inmediata que todos los hombres comparten –la libertad, la existencia de un ser superior, bueno, creador, la existencia de un mundo que es y la presencia de otros hombres–, que aceptarla es para Jacobi una imposibilidad.

La estrategia de Jacobi queda, pues, al descubierto: identificar a Spinoza como la única vía filosófica, racional posible es un argumento a favor del abandono de la filosofía. La disyunción excluyente entre un racionalismo nihilista, fatalista y ateo y un fideísmo irracionalista está delineada. Cada uno debe elegir: *o Dios o la nada*.

## **Las consecuencias de la polémica**

Las consecuencias de la publicación de esta novedosa interpretación de la filosofía spinozista fueron profundas y ciertamente inesperadas.

A los pocos días de la aparición de sus *Cartas...* en septiembre de 1785, aparecieron las *Morgenstunden* [*Horas Matinales*] de Mendelssohn, que recogen su propia versión del panteísmo de Lessing. La publicación simultánea de los dos libros genera una gran conmoción en los círculos filosóficos y literarios. Inmediatamente, las principales figuras de la escena intelectual alemana –Kant, Herder, Goethe, Hamann, Reinhold– se vieron comprometidas por la polémica y se vieron en la necesidad de responder al dilema planteado por Jacobi entre un racionalismo nihilista o un fideísmo irracionalista.

Frederick Beiser sostiene que el *Pantheismusstreit* es, junto con la publicación de la *Crítica de la razón pura* (1781), el evento intelectual más significativo del final del siglo XVIII alemán y que no es



exagerado decir que tuvo tanto impacto en la filosofía del siglo XIX como la filosofía kantiana<sup>10</sup>.

Como ya adelantamos, Jacobi logró su objetivo: la Ilustración alemana, puesta a la defensiva por su feroz ataque, no logró recuperarse y, simbólicamente, se considera que desaparece, junto con Mendelssohn, en 1786, como una consecuencia de esta polémica. Sin embargo, el legado de las *Cartas...* de Jacobi no fue únicamente destructivo. Su rehabilitación del spinozismo y su acalorada defensa de este sistema frente a los prejuicios de las interpretaciones del pasado, pusieron a Spinoza en el centro de la discusión y, a diferencia de él mismo, muchos adoptaron sus ideas como propias. Esto es lo que Hermann Timm denomina la *Fehlwirkung* [el resultado no esperado] de la polémica del panteísmo<sup>11</sup>.

Ante la polarización radical de razón y fe, la reacción antitética fue intentar volver a reconciliarlos; y la mayoría de los integrantes de la nueva generación de filósofos y poetas – Hölderlin, F.Schlegel, Hegel, Schleiermacher y Schelling– se transformaron en defensores de Spinoza. El filósofo maldito había dejado de serlo... para convertirse, como lo expresa Heine, en *la religión oculta de Alemania*: “*Der Pantheismus ist die verborgene Religion Deutschlands*”<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Beiser, Frederick, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts/London/England, 1987, p. 44.

<sup>11</sup> Timm, Hermann, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. I: Die Spinozarenaissance*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1974, p. 137.

<sup>12</sup> Heine, Heinrich, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, vol. VIII de *Sekulärausgabe*, ed. Renate Francke, Akademie Verlag, Berlin, 1972. p. 175. “*Der Pantheismus ist die verborgene Religion Deutschlands*”.



## ¿Enemigo íntimo? El Spinoza de Jacobi en su polémica con Kant

Ricardo Cattaneo (UNL)

Con el fin de reconocer la significación y los alcances de la polémica que Jacobi desatara sobre el auténtico sentido de la doctrina de Spinoza hacia fines del siglo XVIII, nos proponemos revisar uno de sus textos de modo tal que nos permita deliberar acerca de su efectiva relación con la filosofía del marrano. Si elegimos el libro *David Hume. Sobre la creencia o idealismo y realismo* (1787) ello se debe a que en esa obra su autor se ocupa de ofrecer un punto de referencia para comprender las posiciones sustentadas en sus obras anteriores –por caso, las famosas *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* (1785)-. No otro es el motivo por el que escribe un extenso “Prólogo y al mismo tiempo introducción a la edición completa de los escritos filosóficos del autor”<sup>1</sup>. Desde tal punto de referencia, ¿cuál ha sido la relación de Jacobi con la filosofía de Spinoza? Las ideas que de ella recoge, ¿son consideradas fecundas para el proyecto filosófico de aquél, o, por el contrario, solo procura poner al descubierto el carácter inaceptable de las mismas para su concepción?

Específicamente, su interés por llevar a cabo dicha polémica ¿supone, conlleva o deviene un rechazo radical, un sucesivo distanciamiento o una intrincada dependencia entre algunos de los pensamientos más reservados del propio Jacobi y la doctrina filosófica que él mismo consideraba racionalmente más coherente y mejor lograda, a saber: la doctrina de Spinoza? Tal vez, el sentido de tales preguntas deba retrotraerse, a su vez, a una cuestión tremendamente acuciante para aquél comerciante burgués, futuro presidente de la Academia de Ciencias de Munich y, por ende, defensor de la fe católica, que no lograba tener un reconocimiento público como intelectual, a saber: ¿puede el ateo gozar de la felicidad, en compañía de otros? Aunque de ésta, como de las anteriores preguntas, no podamos dar una respuesta

---

<sup>1</sup> Jacobi F. H., *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, trad, introd. y notas de J. L. Villacañas, Biblioteca Universal, Madrid, 1995, pp. 295-352.

exhaustiva aquí, no obstante las planteamos pues contribuyen a indicar una orientación que consideramos esclarecedora en el tratamiento del tema abordado, a saber: la recepción de Spinoza en la obra de Jacobi mientras procura llevar a cabo una singular polémica con Kant.

La historiografía filosófica, cuando se ocupa de Jacobi y lo hace brevemente -como de paso-, parece detenerse solo en el carácter antagónico de su postura “irracionalista” frente al sistema de Spinoza. Éste aparece así identificado como el enemigo elegido por Jacobi para intentar luego, a partir del modelo spinozista, arremeter contra el conjunto de la filosofía debido a que ésta recurre, en buena medida, a la interminable mediación de la razón para obtener un saber de lo real. Sin embargo, una lectura pormenorizada de sus escritos quizás nos lleven a entresacar otras conclusiones. De hecho, el ya por entonces reconocido Goethe, en mirada retrospectiva, confesaba en su diario que Jacobi “se esforzaba por encauzar y poner en claro mi oscuro anhelo”, pues “estaba mucho más adelantado que yo en cuanto al pensar filosófico, e incluso en la consideración de Spinoza”<sup>2</sup>.

Quizás el marrano haya sido, más acá de las críticas y en la línea de cierto reconocimiento tributado por Jacobi, más íntimo a su búsqueda vital de lo que él mismo podía llegar a aceptar, debido a su compromiso con un determinado orden socio-económico e ideológico vigente. No obstante, en la historiografía filosófica se insiste en que resulta paradójico el hecho de que su polémica promoviera, quizás contra las manifestaciones del mismo Jacobi, el interés por conocer la filosofía de Spinoza entre los pensadores alemanes. A pesar de ello, las opiniones de sus contemporáneos -incluida la del mismo Kant-, sobre la figura de Jacobi y su *modus operandi* (intimidante, seguramente) parecen variar entre el menosprecio y el elogio<sup>3</sup>. Buena parte de la historiografía posterior solo se ha inclinado por la primera opción, a pesar de que para algunos de sus contemporáneos Jacobi haya sido considerado como el provocador (*Anreger*) que llevó a la filosofía clásica alemana a un “momento crucial” y produjo un “cambio de rumbo” en la cultura

---

<sup>2</sup> Citado por Villacañas en el prólogo a Jacobi, *ob. cit.*, p. 13.

<sup>3</sup> Cf. Duque F., *Historia de la filosofía moderna*, Madrid, Akal, pp. 176-177, nota al pie nº 345.

de su tiempo (“*Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*”, como le llama Hegel).

Ahora, en este escrito, no hemos de recalar en la singular disputa con Mendelssohn sobre el supuesto teísmo o panteísmo de Lessing. Nuestro interés se centra, más bien, en revisar el *David Hume* de Jacobi para deliberar acerca de la acogida, entre hospitalaria y hostil, que éste hiciera de la filosofía del marrano, mientras llevaba a cabo una temeraria embestida contra el sistema filosófico que ya comenzaba a expandirse por Alemania, esto es, el kantismo.

En su detallado ensayo sobre el pensamiento de F. H. Jacobi (1743-1819), J. L. Villacañas propone distinguir entre una faceta pública en la que el pensador es conocido fundamentalmente por el carácter polémico de sus cartas *Sobre la doctrina de Spinoza* (1785)<sup>4</sup>, y otra “secreta” -esto es, menos conocida-, debido a que el autor de novelas de formación como *Alwill* (1775) o *Woldemar* (1779) no deseaba, quizás, que se hiciera explícita la corriente subterránea de donde abrevaba su pensamiento. Dado que la bien documentada monografía de Villacañas brinda suficientes razones que apoyan tal distinción, entonces es posible sostener que no cabe seguir reduciendo la consideración de Jacobi a su, por otra parte inocultable, carácter *polémico*<sup>5</sup>.

Por otro lado, resulta sugerente pensar que ese “Jacobi secreto” nos estaría ofreciendo la clave o el “auténtico significado”<sup>6</sup> del Jacobi legendario -en tanto aquél que ha sido más leído-; esto es, el provocador de la polémica sobre el panteísmo -que tanto afectó a Mendelssohn y obligó a otros a guardar silencio sobre su filosofía (Fichte)-, el crítico de la filosofía kantiana y, por ello mismo, promotor de algunos problemas de interés para el idealismo que procuraba salvar dicha filosofía de sus aporías inherentes, para llevarla a su consumación como sistema -tal como, por momentos,

---

<sup>4</sup> Jacobi F. H., *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al Sr. M. Mendelssohn*, en Jacobi F.H., *op. cit.*, pp. 55-290.

<sup>5</sup> cf. Hartmann N., “Jacobi” en *La filosofía del idealismo alemán*, Tomo I, Sudamericana, Buenos Aires, 1960, pp. 48-49.

<sup>6</sup> “Se trata de vincular el hombre y el filósofo, verle la carne a la especulación y la sangre filosófica a la vida privada” Villacañas J. L., *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi. Ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*, Barcelona, Anthropos-Universidad de Murcia, 1988, pp. 261-262.

lo pretendía el mismo Kant-, el antecesor de las denominadas “filosofía de la vida” de Schopenhauer, Kierkegaard o Nietzsche.

A partir de dicha tesis, creemos, se abre otra perspectiva interna a la obra de Jacobi probablemente más atendida al efectivo despliegue histórico de su pensamiento; y con ella, una mirada más comprensiva a la discusión suscitada a partir de la recepción del spinozismo en Alemania hacia fines del siglo XIX. Concretamente, constituye un gran aporte a la deliberación acerca de la polémica interior que Jacobi mantuviera con *su* Spinoza en medio de otra discusión, más o menos abierta o franca, con Kant. Pues, a nuestro criterio, todo ello le llevó a asumir una recepción entre hospitalaria y hostil del marrano, de la cual no solo ha resultado, como dice Hegel, “una serie de explicaciones que le sirvieron para desarrollar con mayor precisión sus concepciones filosóficas”<sup>7</sup>, sino que todo su esfuerzo parece estar más bien dirigido a ofrecer “la primera reflexión *ad intra* sobre la legitimación y racionalización de la vida burguesa”<sup>8</sup>. Dado que, a pesar de la imposición de su padre para que continúe con el comercio familiar -contra el interés de Jacobi por dedicarse al estudio-, él no podía aceptar que se le considerara un mero aficionado a la filosofía, un amateur!<sup>9</sup>

Su necesidad de autoafirmación por el reconocimiento social le empujaba a su mayor emprendimiento: vencer ese enemigo íntimo representado, por momentos, en *su* coherente Spinoza y, en otros, proyectado sobre el incoherente (o dicho de otro modo, ateo encubierto) Kant<sup>10</sup>; dado que el pensamiento de Jacobi fue madurando tanto a partir de una gradual recepción de la *Ética* del primero<sup>11</sup>, como de las obras pre-críticas del segundo (de 1762 y

---

<sup>7</sup> Hegel G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Tomo III, México, F.C.E., 1997, p. 408.

<sup>8</sup> *cf.* Villacañas, *op. cit.*, pp. 262-263.

<sup>9</sup> *cf.* Villacañas, “Prólogo” a F. H. Jacobi, *op. cit.*, p13 y sig.

<sup>10</sup> Carta de L. E. Biester a Kant (11.06.1786): “Le suplico [...] que instruya al público que el señor Jacobi le ha entendido a Vd. mal, y de que en la sociedad cristiana nunca podría ser Vd. un cofrade del fomento del ateísmo y el fanatismo... pues un filósofo ilustrado no podría ser víctima de una acusación más odiosa que la de fomentar mediante sus principios un decidido ateísmo dogmático y, por ende, el fanatismo”. Citado por Duque F., “Historia y metafísica: el frágil espejo móvil de la razón” en I. Kant, *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*, Madrid, Tecnos, 1987, p. CLXXXII.

<sup>11</sup> Desde 1763, cuando Jacobi hace sus primeras lecturas de la *Ética* de Spinoza -probablemente en la traducción de Schmidt (1744)-.

1763)<sup>12</sup> y de su posterior *Crítica de la razón pura* (1781). De ello resulta que el carácter reaccionario que fuera adquiriendo su empresa, y que le valiera el mote de “enemigo de la razón” o “anti-ilustrado” luego del “conflicto sobre el panteísmo”, se debiera más bien a su aguda percepción de las consecuencias que para su visión del mundo burgués traían aparejadas las ideas ilustradas. De allí también, su sentida necesidad de acudir a Lessing en 1780 para que le ayude a resolver la inevitable contradicción en la que se hallaba inmerso, o bien, para encontrar en aquél gran maestro un testigo clave a favor de su demanda.

En el mismo sentido, quizás no se ha prestado suficiente atención a que dicha recepción gradual y las polémicas que a partir de ella generara Jacobi, fueron llevadas a cabo por lo menos durante unos cuarenta años<sup>13</sup>; años en los que sus inquietudes intelectuales alcanzaron su máximo desarrollo. Debería evaluarse, entonces, hasta qué punto Jacobi solo parece poder entenderse, a la vez que piensa los dilemas de su tiempo, desde esa acogida entre hospitalaria y hostil a la que hacíamos mención antes. Su problema y su lucha interna, tal vez no hayan sido otros que lograr una anhelada coherencia entre pensamiento y acción, coherencia que le resultara tan difícil de alcanzar desde su cosmovisión burguesa. ¿Quién es el enemigo a batir, entonces? Si se aceptan tales sugerencias, sin duda que estaríamos ante un cuadro histórico mucho más complejo de la recepción de la obra de Spinoza y de Kant en la obra de Jacobi; pero el mismo sería, a nuestro criterio, más propicio para comprender los motivos que llevaron a éste a expresar una confesión fundamental:

“No lucho, sino que mantengo una paz sincera, con el naturalismo puro y franco *a la manera de Spinoza*, con el fatalismo *descubierto*, que se conoce a sí mismo y se

---

<sup>12</sup> Kant I., *Investigación sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral* (1762) y *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios* (1763).

<sup>13</sup> Digamos, desde sus años de formación en Ginebra (la ciudad de Rousseau, donde ha entrado en contacto con Bonnet, La Sage y Diderot, esto es, 1759-1763), hasta su auto-reclusión cerca de Hamburgo (1794/95), desde donde mantiene correspondencia con la línea conservadora de la cultura alemana y dirige su cruzada contra la filosofía idealista liderada por Fichte (*Carta a Fichte*, 1799).

reconoce libremente como tal, rechazando sin reservas el concepto de libertad como contrario a la razón. [...] Yo sólo combato el fatalismo confuso, el que no se conoce tal y como es, o no se reconoce sinceramente, el que mezcla necesidad y libertad, providencia y destino en una Unidad, y que quiere saber, ¡mezcla maravillosa!, incluso de las cosas sobrenaturales, de un Dios que socorre, que perdona, que es compasivo como el Dios de los cristianos”<sup>14</sup>.

Esa declaración de guerra (¿y de paz?) del *David Hume* -que antecedió en meses a la aparición de la segunda edición de la *Crítica de la razón* y, por ende, al comienzo de expansión del kantismo-, fue expresada en medio de una insidiosa acusación a Kant por no ser consecuente en su doctrina como lo fuera el marrano. La inconsecuencia era observada al modo de una aporía inherente al sistema kantiano, recordemos: “*sin* aquel presupuesto [la cosa en sí] no podría entrar en el sistema y *con* él no podría permanecer dentro del mismo”<sup>15</sup>.

Si “lo que se presenta como conocimientos de lo suprasensible sólo serían ideas producidas a partir de negaciones, cuya validez objetiva tiene que permanecer eternamente indemostrable”<sup>16</sup>, entonces, se hacía preciso culminar lo que Kant no se decidió a hacer: basar tal saber en una creencia. Para lo cual, a Jacobi le venía muy bien la auto-limitación de la razón teórica impuesta por el de Königsberg para afirmar, a su turno, la necesidad de dar un *salto mortale* hacia la intuición directa e inmediata de lo Absoluto. A su entender, solo de ese modo era posible tener un “saber de primera mano” denominado “fe” o “creencia” (*Glaube*) como única vía para alcanzar una aprehensión inmediata de lo verdadero, de lo real<sup>17</sup>. Un saber “sin pruebas que precediera

---

<sup>14</sup> Jacobi, *David Hume*, en Jacobi F.H., *op. cit.*, p. 348.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 447.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>17</sup> Considerando un detalle menor que eso real haya sido para Hume algo más bien subjetivo. En tal sentido, el escéptico solo narra lo que desde su punto de vista *cre*e que son las cosas, dado que la *creencia* es solo una forma *natural* de concebir las ideas, recordemos: “La naturaleza, por medio de una absoluta e incontrolable necesidad, nos ha determinado a realizar juicios [aquí, sinónimo de creencia] exactamente igual que a respirar y a sentir”. Hume D., *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, p. 271.



necesariamente al saber *a partir de pruebas* [la ciencia], que lo fundara, lo dominara completamente y lo mantuviera”<sup>18</sup>.

Jacobi desconfiaba de los alcances reales de tal ciencia demostrativa ya desde su estudio de la *Investigación sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral* de Kant, cuya tesis central va a marcar el derrotero de aquél: “buscar por una experiencia interna cierta, es decir, por una conciencia evidente, inmediata, los caracteres que se encuentran con seguridad en el concepto de cualquier realidad”<sup>19</sup>. Si bajo el paradigma universitario del wolffismo, todas las verdades metafísicas debían analizarse hasta dar con esa experiencia originaria, ¿acaso se puede dar con una que dote de sentido a los conceptos del alma o de Dios? Las sospechas de Jacobi sobre la demostración ontológica de la existencia de Dios y su búsqueda de demostrar la inevitable falacia de la misma le llevaron a leer, primero a Descartes y Leibniz, y luego a Spinoza.

Atenido a la lectura del primer libro de la *Ética*, extrae dos conclusiones: que tal demostración solo era válida para el Dios del deísmo y que toda filosofía que pretenda fundar el valor de verdad de sus conclusiones en el rigor lógico del discurso demostrativo conduce inevitablemente al fatalismo. En la consideración racional hecha por Spinoza de la naturaleza, de sus causas mecánicas y determinantes, quedan excluidas, por tanto, toda libertad, providencia y finalidad. Para salvarlas, solo cabe identificar lo condicionado, con lo incondicionado, lo cual deriva necesariamente en un panteísmo. La paz sincera con Spinoza podía y debía ser mantenida, como un testigo inmejorable de los alcances de la “nihilista” razón demostrativa. Del Dios del deísmo no tenemos una experiencia interna (sea intuición o sentimiento), es un Dios muerto.

Recién cuando abandone sus búsquedas metafísicas y se concentre en el problema del individuo, tanto de su reconocimiento social como de su salvación (si cabe la distinción), una renovada lectura de la *Ética* spinoziana le llevará a detenerse en la teoría del *conatus*, de la intuición y del *amor intellectualis Dei*. Como señala Villacañas, “estos detalles, frente

---

<sup>18</sup> Jacobi, *David Hume*, en Jacobi F.H., *op. cit.*, p. 296.

<sup>19</sup> Citado en Villacañas J. L., *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, *ob. cit.*, p. 114.

al determinismo del primer libro de la Ética, hacían perversa y atractiva al mismo tiempo la figura de Spinoza para una mentalidad como la de Jacobi<sup>20</sup>. Entonces, acometerá un enfrentamiento escrupuloso con aquél sobre el asunto de la libertad humana, para tratar de evitar el mecanicismo donde las diferencias personales parecen desdibujarse en una redistribución (en cierto modo “democrática”) de la cantidad de fuerza existencial en el universo, donde se diluyen tales fuerzas sin cristalizarse en una verdadera adquisición de personalidad. Ello era un absurdo, para quien como buen burgués lucha a diario por su reconocimiento social. Y bien, luego de tantos años de polémica en los que Jacobi consumió una parte de su vida, las figuras espectrales de *sus* enemigos nunca dejaron de producirle atracción y rechazo, hasta llegar a serle, quizás, más bien íntimas. Quizás en el fondo era él la única cuestión, el motivo de su lucha; él y su inserción en un mundo que ya comenzaba a mostrar su rostro siniestro (*Unheimlich*).

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 266.

## Nietzsche leitor de Spinoza: potência e vontade de potência

Marlon Miguel (PUC Rio)

Se eu penso em minha genealogia filosófica, eu me sinto em relação com o movimento antiteológico, ou seja, spinozista, de nossa época (Nietzsche, *Fragmentos Póstumos*, Primavera-Outono 1884, §26 [432])

O objetivo desse texto é mostrar a íntima relação entre os pensamentos de Spinoza e Nietzsche. Não há dúvida que os dois filósofos buscaram uma ética para além do bem e do mal, construindo, assim, um pensamento absolutamente contracorrente. Nos deteremos em mostrar a leitura feita de Spinoza por Nietzsche e onde este fez uma má compreensão do primeiro. Na verdade, ambos estão muito mais próximos do que o próprio Nietzsche poderia supor.

As filosofias de Spinoza e Nietzsche possuem como preocupação a construção de uma ética não mais ancorada em princípios metafísicos e transcendentais, mas na própria dinâmica imanente entre corpos. Se as demais morais eram caracterizadas pelo dever, abre-se aqui a possibilidade de uma ética afetiva. Poder-se-ia dizer, então, que ambos participam de uma mesma *imagem do pensamento*, isto é, fazem parte de uma corrente antidogmática, que se volta contra o pensamento da representação e da analogia, que não tem mais a verdade como elemento do pensamento (mas o sentido e o valor).

Os valores tradicionais de “bem” e “mal” ganham aqui uma significação fisiológica, tornando-se “bom”, aquilo que aumenta a potência de um corpo e causa alegria, e “ruim” (“mau”), o que, inversamente, diminui a potência de um corpo e causa tristeza. O escólio da proposição XXXIX da parte III da *Ética*<sup>1</sup> diz: “por *bem* entendo aqui todo o gênero de alegria e tudo o que, além disso, a ela conduz, e, principalmente tudo o que satisfaz ao desejo, qualquer que ele seja. Por *mal*, ao contrário, entendendo todo o gênero de tristeza, e principalmente o que frustra o

---

<sup>1</sup> Todas as citações da “*Ética*” foram extraídas da mesma edição: Espinosa, B., *Ética*, Abril (Coleção “Os Pensadores”), São Paulo, 1983.

desejo”<sup>2</sup>. Enquanto isso, o escólio da proposição XI dessa mesma parte afirma: “por *alegria* entenderei, no que vai seguir-se, a *paixão pela qual a alma passa a uma perfeição maior*; por *tristeza*, ao contrário, a *paixão pela qual a alma passa a uma perfeição menor*”<sup>3</sup>. Finalmente, a proposição LXVIII da parte IV diz “se os homens nascessem livres, não formariam nenhum conceito de bem e de mal, enquanto permanecessem livres”<sup>4</sup>. Nietzsche, por sua vez, diz no aforismo 2 do *Anticristo*: “o que é bom? – Tudo o que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem. O que é mau? – Tudo o que vem da fraqueza. O que é felicidade? – O sentimento de que o poder *crece*, de que uma resistência é superada”<sup>5</sup>.

Em ambos os autores, portanto, os valores são relativos aos corpos. Mas em que consiste o corpo? Os dois filósofos estão também de acordo quanto ao que seja o corpo e o compreendem mais ou menos do mesmo modo, ou seja, como uma estrutura relacional jogada em um regime de passionalidade, sendo por ele constituído e devendo dele se servir para *agir* ou *padecer*, tornar-se mais ou menos potente. O indivíduo não pode ser, de forma alguma, um grande império absolutista, mas está sempre subordinado a afetos, pulsões e forças. O sujeita deixa, portanto, de ser uma unidade fixa e fechada, para ser uma enorme multiplicidade. Em um fragmento póstumo de 1888 Nietzsche afirma: “nós temos necessidade de unidades para poder contar: o que não é uma razão para admitirmos que existam essas unidades. Nós atribuímos nosso conceito de unidade ao nosso conceito de ‘eu’ – nosso mais antigo artigo de fé”<sup>6</sup>; pois o que há, verdadeiramente, são “*quanta* dinâmicas, em uma relação de tensão com todas as outras *quanta* dinâmicas”<sup>7</sup>.

O corpo como forma relacional deixa para trás sua compreensão monárquica e passa a ser entendida como uma comunidade – afinal o homem não é “um império num império”<sup>8</sup>.

---

<sup>2</sup> *Ética*, III, Prop. XXXIX, esc., p. 198.

<sup>3</sup> *Ibid.*, Prop. XI, esc., p. 182.

<sup>4</sup> *Ibid.*, Prop. LXVIII, p. 264.

<sup>5</sup> Nietzsche, F., *O Anticristo*, Companhia das Letras, 2007, §2, p. 11.

<sup>6</sup> Nietzsche, F., *Fragments Posthumes (Début 1888-début janvier 1889)*, Gallimard, Ouvres Complètes, Tome XIV, 1992, §14[79], p. 56.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ética*, III, Prólogo, p. 175.

O erro da tradição foi achar que existe uma consciência absoluta que é causa de todo e qualquer efeito ou, para usar uma metáfora do próprio Nietzsche, que “ocorre aqui o mesmo que em toda comunidade bem construída e feliz, a classe regente se identifica com os êxitos da comunidade”<sup>9</sup>. Nietzsche desenvolve a idéia de que somos apenas o *efeito*, o resultado de uma grande estrutura (a comunidade) que trabalha organicamente, mas que não remete a um centro remoto organizador. O erro principal de todas as filosofias do sujeito foi querer a todo custo achar esse núcleo puro causal – núcleo causal que se separaria do efeito, visto que este seria apenas um “acidente” de tal núcleo, e abriria um abismo entre um “mim” e um “mim-mesmo”, ou seja, abismo entre um eu substancial que ordena e outro eu distante que obedece. Dessa forma, se ainda quisermos pensar conceitos como “alma”, por exemplo, que o façamos de um modo diferente, como “‘pluralidade do sujeito’ e ‘estrutura social dos impulsos e afetos’”<sup>10</sup> ou, de forma ainda mais radical, que passemos a pensar o sujeito a partir do corpo, entendido como “uma estrutura social de muitas almas”<sup>11</sup> ou “partir do indivíduo como pluralidade (espírito como estômago de afetos); do mesmo modo a comunidade”<sup>12</sup>.

O corpo humano é muito bem definido por Spinoza no segundo postulado da proposição XIII da parte II da *Ética*: “o corpo humano é composto de um grande número de indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais é também muito composto”<sup>13</sup>. Já Nietzsche o faz do seguinte modo em um fragmento póstumo:

O que é mais surpreendente é [...] o corpo: é impossível deixar de se maravilhar de como a idéia do corpo humano se tornou possível; que essa incrível coletividade de seres vivos, todos dependentes e subordinados, mas em um outro sentido dominantes e dotados de atividade voluntária, possa viver e se

---

<sup>9</sup> Nietzsche, F., *Para Além do Bem e do Mal*, Companhia das Letras, 2003, §19, p. 25

<sup>10</sup> Nietzsche, F., *Para Além do Bem e do Mal*, op. cit., §2, p. 11.

<sup>11</sup> *Ibid*, §12, p. 25.

<sup>12</sup> Nietzsche, F., *Fragments Posthumes (Printemps-automne 1884)*, Gallimard, Ouvres Complètes, Tome X, 1982, §26[141], p. 210.

<sup>13</sup> *Ética*, II, prop. XIII, postulado 2, p. 147.

desenvolver como um todo, e subsistir um tempo [...] A esplêndida coesão de vivos os mais múltiplos, a forma a qual as atividades superiores e inferiores se ajustam e se integram umas às outras, esta obediência multiforme, não cega, menos ainda mecânica, mas crítica, prudente, cuidadosa, quiçá rebelde [...] Essa prodigiosa síntese de seres vivos e de intelectos chamada ‘homem’ só pode viver a partir do momento em que foi criado esse sutil sistema de relações e de transmissões, possibilitando um entendimento extremamente rápido entre esses seres inferiores e superiores. [...] Há, então, no homem tantas ‘consciências’ quanto seres (a cada momento de sua existência) que constituem o corpo. [...] Nossa vida só é possível graças ao jogo combinado de numerosas inteligências de valor muito desigual, o qual graças a uma perpétua troca de obediência e comando sob inúmeras formas – ou, em termos morais, graças ao exercício ininterrupto de inumeráveis virtudes <sup>14</sup>.

É assim, portanto, que nos dois filósofos o homem é uma pluralidade de forças e partes que se situam hierarquicamente organizadas. É preciso lembrar, ainda, que as *quanta* de força, ou os pequenos corpos que compõem um corpo, *não* são pequenos átomos de significação abstrata e determinada ou dados-últimos quantitativamente irredutíveis, mas são, na verdade, *pré-individuais*, ou seja, partes que ainda não entraram em relação, mas que são, ao mesmo tempo, mais do que unidades <sup>15</sup>. É neste sentido que Simondon diz que um indivíduo é um “teatro de individuação”, pois “existe nele um regime mais completo de *ressonância interna*, que exige comunicação permanente e mantém uma metaestabilidade que é condição de vida” <sup>16</sup>. O que torna um ser vivo tão interessante e complexo é sua capacidade

---

<sup>14</sup> Nietzsche, F., *Fragments Posthumes (Automne 1885-automne 1887)*, 1979, Gallimard, Ouvres Complètes, Tome XII §37[4].

<sup>15</sup> Unidade é um conceito pobre e que pode remeter a uma concepção atômica, o que seria absurdo aqui. Por isso são mais do que unidades. Unidade poderia nos levar a acreditar em partes/ forças últimas estáveis e indivisíveis, quando só podemos pensá-las em seu constituir-se, em suas relações.

<sup>16</sup> Simondon, G., “L’individu et sa genèse physico-biologique (Introduction)” en Pelbart, P.P. & Costa, R. (orgs.), *O Reencantamento do Concreto*, Cadernos de Subjetividade, Hucitec, São Paulo, 2003, pp. 97-117.

de se adaptar ao meio, de modo que sua forma sempre se renova e se recria. Por isso, o “*indivíduo vivo é sistema de individuação, sistema individante, sistema individuando-se*”. A importância de se pensar a individuação a partir do próprio ser se dá porque, caso contrário, cairíamos em um substancialismo pobre e simplista, no qual a individuação seria um efeito accidental.

Um corpo biológico, enquanto multidão de indivíduos (partes), é correlato a um corpo social, visto que é também uma multidão de indivíduos (homens). Desse modo, todo corpo é uma comunidade em auto-gestão, é sempre uma multiplicidade em tensão, uma pluralidade hierarquicamente organizada. A diferença aqui em relação à tradição é que os lugares desse corpo social conflitante não estão distribuídos a priori, mas em constante transformação. Em outras palavras, o funcionamento do corpo depende de uma ordem, mas que está sempre em constituição e prestes a mudar. Corpos se unem uns aos outros instituindo novas relações de comando e obediência, mas que não são nunca estanques. Assim é quase como se o princípio de toda ordem fosse a possibilidade da revolução, da reorganização da hierarquia instituída. Pois embora os pequenos corpos/ indivíduos formem um todo, um conjunto, que lute por se conservar, é preciso sempre lembrar que cada um desses corpos luta também individualmente por mais poder, mais potência e o direito de conservar-se. Em *Matéria e Memória*, Bergson dá uma nova compreensão do cérebro: “o cérebro não deve portanto ser outra coisa, em nossa opinião, que uma espécie de central telefônica: seu papel é “efetuar a comunicação”, ou fazê-la aguardar”<sup>17</sup>. O que Bergson compreende se une ao que estamos propondo, visto que nem mesmo o cérebro é considerado um monarca absolutista que reina livremente (um núcleo atômico central) – aliás ele é muito menos: é um local de transmissão, uma parte da estrutura complexa de relações. É desse modo que os pensamentos de Spinoza e Nietzsche não se inserem nem em uma tradição hobbesiana de pensamento, em que há uma luta desordenada e caótica de todos contra todos e em seguida a passagem a um controle central (passagem do direito natural ao pacto social), nem em uma tradição de organização metafísico-transcendental (Platão, a escolástica, ou mesmo a nobreza/ aristocracia, etc...),

---

<sup>17</sup> Bergson, H., *Matéria e Memória*, Martins Fontes, 1999, Cap. 1, p. 26.

em que a hierarquia está previamente instaurada e em analogia a paradigmas absolutos. Aqui, ao contrário, não se trata de uma ordem e desordem naturais e absolutas, mas da luta por potência em que ordens se formam de acordo com as circunstâncias vigentes – nos vemos diante de um mundo onde cada coisa jamais renuncia a seu direito natural, isto é, ao exercício de sua atividade. Em suma, um corpo é sempre uma ordem provisória.

A leitura que fazemos de Nietzsche o coloca em uma direção inaugurada por Spinoza. Pois embora este se valha de termos clássicos, suas concepções são, entretanto, muito modernas e mais próximas de Nietzsche do que se poderia imaginar. A essência spinozista é a potência do corpo que nada mais é do que algo singular e atual, cujas modificações se efetuam nela própria. Como a vontade de potência, a essência spinozista não é possibilidade lógica e metafísica, mas uma realidade (força) ativa e atual que não pode ser pensada sem a coisa<sup>18</sup>. A essência tem, portanto, uma significação múltipla. 1º: é atividade e potência que um corpo exerce enquanto parte da Natureza. A demonstração da proposição IV da parte IV da *Ética* diz: “a potência pela qual as coisas singulares e, conseqüentemente, o homem conserva seu ser é a própria potência de Deus, não enquanto é infinita, mas enquanto pode explicar-se pela essência humana”<sup>19</sup>. 2º: é seu *conatus* como diz a proposição VII da parte III da *Ética*: “o esforço pelo qual toda coisa tende a perseverar no seu ser não é senão a essência atual dessa coisa”<sup>20</sup>. 3º: é desejo como fala, por exemplo, o escólio da proposição LVII da parte III: “o desejo é a própria natureza ou essência de cada indivíduo”<sup>21</sup>. 4º: é virtude, como fala a demonstração da proposição XX da parte IV da *Ética*: “a virtude é a própria potência humana que é definida só pela essência do homem”<sup>22</sup>.

Um corpo exerce tudo o que ele pode a cada instante e é exercício ininterrupto de sua virtude. Mas que virtude é essa? Spinoza e Nietzsche estão também de acordo quanto a este ponto. Nietzsche afirma no *Anticristo*: “*não* a virtude, mas a capacidade

---

<sup>18</sup> Como fala definição 2 da parte II da *Ética*.

<sup>19</sup> *Ética*, IV, prop. IV, p. 229.

<sup>20</sup> *Ibid.*, III, prop. VII, p. 181.

<sup>21</sup> *Ibid.*, prop. LVII, esc., p. 209.

<sup>22</sup> *Ibid.*, IV, prop. XX, p. 238.



(virtude à maneira da Renascença, *virtú*, virtude isenta de moralina)”<sup>23</sup>. E mais adiante, neste mesmo aforismo, diz: “uma virtude tem de ser *nossa* invenção, *nossa* defesa e necessidade personalíssima: em qualquer outro sentido é apenas um perigo. [...] As mais profundas leis da conservação e do crescimento exigem [...] que cada qual invente *sua* virtude”<sup>24</sup>. Desde Maquiavel – e não é à toa que Nietzsche se refere à *virtú* renascentista –, a virtude passa a ser pensada não como categoria moral, mas relacionada justamente à capacidade, potência, ação e, portanto, como algo que cada um deve descobrir e inventar. A *virtú*, como uso adequado de sua potência, leva em consideração a necessidade, a Fortuna, para dela se valer. No final da parte V da *Ética* Spinoza diz que “o primeiro e único fundamento da virtude, ou seja, de uma regra de vida correta é procurar aquilo que nos é útil”<sup>25</sup>. O filósofo equaciona, assim, liberdade à virtude, dando-lhe um cunho de exercício de aumento de nossa atividade. É justamente por aí que tanto Spinoza quanto Maquiavel procurarão desenvolver uma teoria política que lide com esse tipo de virtude e propicie seu desenvolvimento. Quando, no final do TTP, é dito que o “verdadeiro fim do Estado é a liberdade”<sup>26</sup> isto significa justamente que o Estado deve possibilitar o desenvolvimento da virtude. Virtude é, portanto, estar de posse daquilo que podemos.

Tanto a vontade de potência nietzscheana quanto a potência spinozista se referem à atividade própria de um corpo. No fragmento 14[121], de 1888, é afirmado que a “vontade de potência é a forma primitiva de afeto, todos os outros afetos só são desenvolvimentos desse afeto. [...] Toda força motriz é vontade de potência, não existe fora dela nenhuma força física, dinâmica ou psíquica...”<sup>27</sup>. Outro fragmento póstumo diz que “a essência a mais íntima do ser é vontade de potência. [...] Mas quem ‘quer a potência’? Questão absurda: o ser já é ‘vontade de

---

<sup>23</sup> Nietzsche, F., *O Anticristo*, op. cit., §2, p. 11.

<sup>24</sup> *Ibid.*, §11, p. 17.

<sup>25</sup> *Ética*, V, Prop. XLI, demonstração, pp. 297-298.

<sup>26</sup> Espinosa, B., *Tratado Teológico-Político*, 2003, Martins Fontes, Cap. XX, p. 302.

<sup>27</sup> Nietzsche, F., *Fragments Posthumes (Début 1888-début janvier 1889)*, op. cit., §14[121], pp. 90-91.

potência”<sup>28</sup>. Heidegger enxergou aí a vontade de potência como essência em sentido clássico, ou seja, como ser do ente, o que é absurdo, visto que, as forças atuantes dos corpos – e suas fisiologias – são, obviamente, diferentes e relativas a cada um. Não é uma essência, uma substância, *nem geral* (pois não é a *mesma* para todas as criaturas vivas) *nem individual* (pois não é um átomo indestrutível, eterno e inalterável, mas uma série de forças em um devir contínuo e incessante, sempre se alterando). Dizer que o mundo é vontade de potência significa simplesmente dizer que cada coisa singular possui uma potência que a move – e isso é tudo. Além disso, não se pode pensar o corpo como um ente, cuja origem fixa, seu ser, seria a vontade de potência.

Sabe-se que Nietzsche leu muito Spinoza e aproximar os dois autores pode ser muito positivo para justamente afastar uma leitura equivocada sobre a vontade de potência que poderia considerá-la um voluntarismo arbitrário que decide querer mais poder a todo o custo – concepção que resultou justamente na apropriação nazista do filósofo. Esta visão é absurda, pois a vontade de potência é intrínseca a atividade do corpo – este não decide ou controla a sua potência, mas se confunde com ela. Controlar sua atividade é algo que escapa ao indivíduo exatamente porque a consciência, que o faria, é apenas um pedaço muito pequeno, o mais superficial, de toda essa potência. O indivíduo está sempre jogado em um mundo de necessidades e é determinado a agir segundo elas, sendo-lhe impossível o livre-arbítrio que estaria suposto nas compreensões equivocadas de seu pensamento. Toda concepção contrária a essa é uma leitura absurda do texto nietzscheano, pois, nas próprias palavras do filósofo, retira do conceito de vontade de potência “uma noção fundamental, a de *atividade*”<sup>29</sup>. E, logo em seguida diz, que em tais concepções errôneas

se desconhece a essência da vida, a sua *vontade de poder*, [e] com isto não se percebe a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções, forças cuja ação

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, §14[80], p. 58.

<sup>29</sup> Nietzsche, F., *Genealogia da Moral*, Companhia das Letras, 2003, 2ª Dissertação, §12, p. 67.

necessariamente proceda a ‘adaptação’; com isto se nega, no próprio organismo, o papel dominante dos mais altos funcionários, aqueles nos quais a vontade de vida aparece ativa e conformadora<sup>30</sup>.

Em suma, a vontade de potência vai ser caracterizada sempre por sua violência com tudo o que lhe circunscreve. Todo ser vivo *precisa* adaptar-se ao meio e o faz exercendo seu poder e sua potência – e jamais deixa de fazê-lo, de modo que meramente estar presente já é imediatamente entrar em entrave com a totalidade presente, já é exercer força.

Até o final dos anos de 1870 as referências a Spinoza que aparecem na obra de Nietzsche são sempre elogiosas. Porém, a partir dessa época, as citações se tornam quase sempre críticas severas ao *conatus*, à força de autoconservação. Um exemplo de algo recorrente é um fragmento póstumo que diz, acerca da vontade de potência, que ela “faz tudo não para se conservar, mas para tornar-se mais”<sup>31</sup>. Nietzsche fez, em sua interpretação, uma confusão com o conceito spinozista de *conatus* como se este fosse algo que levasse em conta somente a conservação da coisa enquanto o que ela é atualmente – o que seria, para Nietzsche, paralisia e inércia, ou seja, niilismo. No entanto, quando Spinoza fala de conservação ele está, na verdade, muito próximo de Nietzsche. Pois o significado dessa conservação é: cada coisa se esforça em buscar o que lhe é mais útil, o que aumenta sua potência, ou seja, o instinto primeiro que move o corpo sempre o impulsiona para o mais. Isto é claro se entendermos que um corpo pode mais quando tem maior poder de afetar e ser afetado, sendo a utilidade justamente o que propicia o aumento desse poder. Isto fica esclarecido na proposição XXXVIII da parte IV: “aquilo que dispõe o corpo humano de tal maneira que possa ser afetado de diversos modos ou que o torna apto a afetar os corpos externos de um número maior de modos, é útil ao homem”<sup>32</sup>. Por outro lado, o sentido mais ordinário de “conservação” se refere ao esforço que cada coisa faz para que sua relação de partes/ forças se

---

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Nietzsche, F., *Fragments Posthumes (Début 1888-début janvier 1889)*, op. cit., §14 [121], pp. 90-91.

<sup>32</sup> *Ética*, IV, prop. XXXVIII, p. 248.

mantenha, pois se ela se dissolver então a coisa deixa de existir – há sempre, de algum modo e mesmo nos estágios menos desenvolvidos, uma organização do corpo social/ biológico cuja razão de ser é exatamente a manutenção de sua existência. É neste sentido, portanto, que Nietzsche fez uma confusão com o *conatus*.

A aproximação dos dois filósofos é algo extremamente vantajoso para eles e, reservando suas devidas diferenças, podemos perceber como ambos estão próximos e em um certo movimento filosófico de expulsar a transcendência da filosofia – o que poderia ser visto como o “movimento antiteológico” a que Nietzsche se refere. Nessa direção, nos detivemos nas questões relacionadas ao indivíduo, ao sujeito, ao corpo. A subjetividade deixa finalmente de ser um átomo puro de significação total, para se tornar uma grande multiplicidade em devir que é gerada de fora para dentro. E desse modo uma compreensão muito mais alargada se abre, permitindo toda uma nova linha de problemática para a contemporaneidade.

# Los anhelos de la razón. Spinoza en la obra de Max Horkheimer

Verónica Galfione (UNC – SeCyT)  
Esteban Alejandro Juárez (UNC)

## Introducción

Al final de un breve comentario sobre la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer, el italiano Galvano Della Volpe critica los “vuelos de una dialéctica fantasiosa e impertérrita” que conecta asombrosamente “al santo de Spinoza” con las enseñanzas de Clairwil, “la maestra y cómplice en sadismo de *Juliette*” del Marqués de Sade<sup>1</sup>. Precisamente, la relación aludida refiere al segundo excursus de la *Dialéctica* titulado “*Juliette, o Ilustración y moral*”, y fue escrito íntegramente por Max Horkheimer.

Si bien esta observación de detalle de Della Volpe no erige ningún argumento concluyente ni demasiado atento contra la dialéctica de Horkheimer, sí muestra, en cambio, un aspecto poco destacado en la historia intelectual sobre la llamada “Escuela de Frankfurt”: el vínculo infrecuente, ambiguo y vacilante, pero no por ello menos significativo, entre Max Horkheimer y Baruch Spinoza. Nuestra exposición tratará, por tanto, de reconstruir el modo en que la figura de Spinoza aparece problemáticamente en dos de los períodos más prolíficos intelectualmente de Horkheimer: especialmente, el de los años treinta, marcado por la redacción programática de *Teoría tradicional y teoría crítica*<sup>2</sup>, y aquél signado por la huida del fascismo alemán hacia el exilio norteamericano en los años cuarenta, en el cual escribe la *Crítica de la razón instrumental*<sup>3</sup> y la *Dialéctica de la Ilustración*<sup>4</sup>, este último, como es sabido, junto a su amigo Theodor Adorno.

---

<sup>1</sup> Cf. Della Volpe, Galvano, *Crítica de la ideología contemporánea*, Alberto corazón, Madrid, 1970, pp. 77s.

<sup>2</sup> Horkheimer, Max, “Teoría tradicional y teoría crítica” en *Teoría Crítica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1998.

<sup>3</sup> Horkheimer, Max *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1973.

## Los anhelos de la razón en clave de crítica de la sociedad burguesa

En los escritos redactados en la década del 30, Horkheimer asigna a la teoría crítica la tarea de convertirse en un instrumento adecuado para subvertir el proceso de producción capitalista. Frente a la teoría tradicional, que Horkheimer define en función de su carácter desinteresado y de su desvinculación con la praxis real, la teoría crítica persigue un interés por la organización racional de la actividad humana. Tal interés se hallaba obstaculizado en los años 30 tanto por la crisis de las condiciones que tornaron pensable la articulación entre teoría y práctica en el pensamiento de Marx, como por la emergencia de concepciones que despolitizaban el concepto marxiano de ideología. En el marco de la estabilización del capitalismo, y a partir de la adopción de supuestos positivistas, las distintas vertientes del marxismo habían devenido incapaces de percibir el carácter irracional y contradictorio de la reproducción del capitalismo. La aceptación de la pasividad del sujeto en el proceso de conocimiento avalaba la naturalización de una realidad histórica e impedía reconocer el rol de la subjetividad en el proceso transformador de la totalidad social. A su vez, frente a las vacilaciones teóricas y prácticas de las versiones socialdemócratas del marxismo, la sociología del conocimiento de Mannheim neutralizaba la idea de ideología al equiparla a concepciones parciales del mundo.

Horkheimer entiende que la aparentemente extraña coincidencia del marxismo y de la sociología del conocimiento en cuanto a la postulación de un sujeto teórico abstracto y a la cosificación del actor social, es dependiente de la crisis de los ideales del liberalismo burgués que se produce en el marco de la transformación del capitalismo en un sentido monopolista. Es por ello que Horkheimer retomará, desde la crítica marxista de la ideología, la vieja herencia de la filosofía moderna europea por su pretensión de otorgar un sentido inmanente a la acción humana. En este punto, Horkheimer prestará especial atención a los sistemas racionalistas del siglo XVII. Éstos aspiraban, en su

---

<sup>4</sup> Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid, 1997.

opinión, a formular una doctrina del hombre y de la naturaleza capaz de cumplir la función espiritual que anteriormente estaba en manos de la religión; se proponían, en otras palabras, sistematizar una doctrina autónomamente humana que posibilitara determinar a través del pensamiento racional la vida y la acción de los hombres.

En este sentido, ya desde sus primeros escritos, Horkheimer enfatiza la importancia de Spinoza en el marco de la problemática de la relación entre teoría y práctica. Su intención de determinar la conducta moral a partir de la percepción de la realidad objetiva será recordada por Horkheimer tiempo después al enfrentarse nuevamente a los presupuestos de la sociología del conocimiento. En *Ideología y Acción* nos dice:

Entre los grandes filósofos Spinoza ha sido el que más ha hablado de que la acción surge en cierto modo del conocimiento de lo objetivo. Y su construcción del mundo lleva por nombre el de ética, o sea el de doctrina acerca del actuar rectamente, mientras que, pese a ello, se ocupa antes que nada del ser objetivo. Cuanto más claramente conocemos el mundo más claramente dice éste *—verum index sui et falsi—*, que no necesita ninguna piedra de toque fuera de sí mismo. He aquí algo que no es una mera proposición de la teoría del conocimiento: en verdad, incluye en sí también a la acción<sup>5</sup> (Horkheimer – Adorno 1966: 63)

Habiendo reconocido en términos generales el valor de la pretensión spinociana de determinar racionalmente la acción, Horkheimer retomará un punto en el cual el análisis de Spinoza resulta particularmente fecundo: su abordaje de las pasiones y del placer. A diferencia de las concepciones cínicas acerca de la maldad del hombre, de las doctrinas puritanas acerca del carácter pecaminoso del individuo y a diferencia también de quienes atribuían la corrupción humana a condiciones sociales e históricas —Horkheimer piensa en Rousseau—, Spinoza habría radicalizado el examen objetivo de la naturaleza sin condenar el goce ni las pasiones. El análisis científico de las pasiones humanas habría

---

<sup>5</sup> Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Sociológica*, Taurus, Madrid, 1966, p. 63.

puesto a Spinoza a salvo del carácter ideológico propio de las grandes concepciones antropológicas de la burguesía que desterraban, desfiguraban o desmentían cualquier impulso que no condujera a la concordia o a la sociabilidad. Spinoza, al igual que Hobbes, formulan, en este sentido, una de las hipótesis más avanzadas de aquella época:

Al margen de la naturaleza que se expande en el espacio no existe realidad alguna. Los hombres son un pedazo de naturaleza a cuyas leyes generales están sometidos al igual que el resto de los seres. La historia no es otra cosa que la narración de una serie de sucesos de la naturaleza humana, de la misma manera que las otras parcelas de la historia natural describen sucesos acaecidos en otros ámbitos de la naturaleza<sup>6</sup>.

El carácter científico de la investigación spinociana sobre la naturaleza humana lo obliga a enfrentar la pregunta acerca de cómo las representaciones morales, metafísicas o religiosas han podido tomar forma y cómo ha sido posible que los hombres, en su historia, hayan llegado a estar dominados por su creencia en objetos trascendentes. Lo que aquí advierte Spinoza, junto con Hobbes, y con los instrumentos teóricos a su disposición, es la función ideológica que cumplen aquellas concepciones que, negando la sumisión de todas las acciones humanas a las leyes de la naturaleza, reprueban el placer.

En “Egoísmo y liberación” Horkheimer analiza detenidamente la función ideológica desempeñada tanto por las doctrinas morales ascéticas como por el humanismo burgués. Señala que tras las primeras rebeliones burguesas y con la instauración de una administración más racional, no llegó a instituirse un estado de felicidad para todos. Por el contrario, con el advenimiento de las nuevas libertades burguesas los individuos debieron responsabilizarse por su propia existencia biológica. Tanto la idea de una conciencia moral capaz de postergar la satisfacción de las disposiciones instintivas de los individuos como la glorificación

---

<sup>6</sup> Horkheimer, Max, *Historia, metafísica y escepticismo*, Altaya, Barcelona, 1998, p. 65.



humanista del hombre como creador de su propio destino, impulsaron un proceso que conducía al anonadamiento de la propia existencia concreta y al desprecio del placer y de la felicidad del prójimo. Todo esto no hacía más que contribuir a legitimar una sociedad basada en la competencia y a reproducir una estructura social fuertemente jerarquizada.

En este sentido, Horkheimer observa cómo fueron reprimidos, en nombre del “esfuerzo moral” dirigido al logro del “bien común”, todos los impulsos que no se desplazaban por los carriles sociales previstos. De hecho, en tanto más difícil se tornaba la justificación racional de los grandes sacrificios exigidos a la mayoría en nombre del “bien común”, y en tanto más evidente resultaba su dependencia de la organización clasista de la sociedad, más acuciante se volvía la necesidad de una educación moral basada en la metafísica, en la religión y en la condena radical del egoísmo.

El pensamiento racionalista de Spinoza no oculta, empequeñece o acusa a las pasiones humanas. Por el contrario, como representante de la confianza en la naciente sociedad burguesa, Spinoza no idealizó ninguno de los instintos que históricamente le eran presentados como originarios sino que condenó la deformación ideológica de los mismos por parte de las representaciones idealistas oficiales. En la medida en que indagó los instintos prohibidos sin rechazarlos ni desvalorizarlos, su pensamiento contribuyó a desmontar el dispositivo ideológico de la moral. En este sentido, Spinoza se instituye, según Horkheimer, en crítico de la sociedad establecida, pese a no haber reconocido el carácter histórico de las pasiones humanas:

la crítica al egoísmo – dice Horkheimer- se acomoda mejor al sistema de esa realidad egoísta que su abierta defensa, pues el sistema se apoya cada vez más en la denegación de su carácter; la vigencia pública de la regla significaría al mismo tiempo su desaparición. Así como la generalidad de los miembros de las clases dominantes no pueden aprehender otros motivos que los egoístas en sentido estricto, se muestran irritados cuando esos motivos son expuestos delante de todo el mundo<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Horkheimer, Max, *Teoría Crítica*, op. cit., pp.158 – 159.

## Los anhelos obturados. La razón misma como problema

Durante sus primeros escritos, la atención de Horkheimer hacia Spinoza se inscribía en el marco de una relectura de la filosofía moderna en términos de una crítica materialista de las ideologías, todavía influenciada por la mirada hegeliano - marxista. Este marco respondía a dos ideas básicas. Presuponía, por una parte, que una sociedad justa y racional todavía era posible mediante una transformación radical y, por otra parte, que la teoría verdadera sólo era posible si se daban las condiciones de una sociedad justa. Desde esta perspectiva era factible rescatar el carácter desenmascarador de la crítica spinociana a las morales ascéticas y sostener la necesidad de generalizar el goce, hasta ahora monopolizado por sectores burgueses. Es por esto que Spinoza habría contribuido, según Horkheimer, a que el anhelo de felicidad para todos constituyera el contenido de la conciencia propia de su época.

En los años de exilio norteamericano, la crítica marxista de las ideologías dejará de ser el vector teórico de la teoría crítica de Horkheimer. Ahora más cercano a Max Weber que a Marx, Horkheimer deja de creer que un cambio revolucionario sea aún posible. “Hemos llegado a la convicción – dice Horkheimer en un texto retrospectivo sobre la evolución de la teoría crítica - de que la sociedad se desarrollará hacia un mundo administrado totalitariamente”<sup>8</sup>. La imposibilidad de hallar en esa sociedad de total administración un resquicio de concreción de los ideales burgueses de libertad y justicia trae aparejado un cambio de perspectiva: ya no es el problema de la desconexión entre la práctica y la teoría racional en la sociedad burguesa lo que guía a la teoría crítica, sino el problema de la razón misma, de la razón convertida en razón instrumental.

A partir de la década del cuarenta, la crítica materialista de las ideologías, entendida como desenmascaramiento del carácter particular de aquello que se postula como universal, no podrá brindar ya, por sí sola, los instrumentos teóricos necesarios para el ejercicio crítico. Los viejos temas de la crisis de la razón habían aparecido hasta ahora sólo como un producto de la escisión que atraviesa la época de consolidación de la burguesía.

---

<sup>8</sup> Horkheimer, Max, *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Planeta – Agostini, Barcelona, 1986, p. 59.

Un estado racional diferente a la petrificada sociedad que tuviese la fuerza de cumplir los anhelos prometidos antiguamente por la razón sustantiva todavía era imaginable. Pero justamente esa esperanza es la que ahora ya no sirve de abrigo al pensamiento de Horkheimer. Éste, junto con Adorno, intentará explicar ahora cómo el progreso de la razón, anhelado por los filósofos de la ilustración, ha traído consigo un estado de completa irracionalidad, el cual aparece en esta nueva forma, con rasgos irreversibles: “La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad”<sup>9</sup> (Adorno – Horkheimer 1997: 59).

Horkheimer pensará entonces la dialéctica de la Ilustración como dialéctica de la historia de la razón o, en otros términos, de la entronización a lo largo de la historia del aspecto subjetivo de la razón sobre el objetivo<sup>10</sup>. Si la razón en tanto razón objetiva hacía referencia a un principio inherente a la realidad, a un determinado orden objetivo con el cual debía concordar la vida humana, por razón subjetiva entenderá Horkheimer el mero funcionamiento abstracto del mecanismo pensante, la facultad intelectual de coordinación, organización y clasificación. Reducida la razón a esta última acepción, racional deviene sólo aquello que, de acuerdo al cálculo de probabilidades que la razón realiza, resulta acorde a algún fin dado. Liberada de toda objetividad y dispuesta a aceptar sólo aquello que a su juicio reporte algún tipo de utilidad, la razón demuestra ser un instrumento social sumamente práctico. Sin embargo, la razón pierde con ello la capacidad para pensar la idea de un fin racional en sí mismo. Desvinculada de todo contenido objetivo la razón acaba convirtiéndose en un órgano meramente formal. “La razón – indica Horkheimer -no proporciona otra cosa que la idea de unidad sistemática (...) Todo fin objetivo al que puedan referirse los hombres como puesto por la razón es (en el sentido riguroso de la Ilustración) ilusión, mentira, ‘racionalización’”<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, op. cit., p. 59.

<sup>10</sup> Cfr. Horkheimer, Max *Crítica de la razón instrumental*, op. cit.

<sup>11</sup> Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, op. cit., p. 130.

Ante la razón formalizada, propia del cientificismo, las fuerzas morales resultan tan neutrales como las inmorales. Por este motivo, y ante la imposibilidad de hallar, más allá de la mera autoconservación, un criterio racional para graduar los impulsos, la razón ilustrada procurará liberar la esfera de los sentimientos del influjo de la razón. Desde este punto de vista, las doctrinas morales de la ilustración son en el fondo el desesperado intento de encontrar, en sustitución de la religión debilitada, una razón intelectual para sostenerse en la sociedad cuando falla el interés. Su moral, piensa Horkheimer, es propagandística y sentimental. Incluso el imperativo categórico kantiano, antes rescatado en tanto intento de mantener aún a la ética dentro del marco de la discusión racional<sup>12</sup>, es considerado ahora sólo el síntoma del horror ante la recaída en la barbarie. Pero en este movimiento, que tiende a compensar el escepticismo de la razón con respecto a los fines morales, se exime a los sentimientos de toda responsabilidad ante el pensamiento. “Desde que hace una llamada a favor de éstos, esa ratio se vuelve contra su propio medio, el pensamiento, que por lo demás a ella, razón alienada respecto a sí misma, le resultó en todo momento sospechoso.”<sup>13</sup>

En este nuevo contexto, determinado por la crítica de la razón instrumental, Spinoza aparece en la reinterpretación que realiza Horkheimer, curiosamente, próximo a los autores malditos de la burguesía, Sade y Nietzsche. Así como éstos últimos develaron, con rasgos desconcertantes para la época, las consecuencias radicales de la concreción histórica de la razón formalizada, el vínculo indisoluble entre razón y delito, entre razón y domino, Spinoza, con su pretensión sistemática de contemplar las pasiones como líneas, figuras y puntos, logró dismantelar el consolador culto moderno de los sentimientos basado en la compasión. Desde esta perspectiva, Horkheimer ubica a Spinoza en la tradición de pensadores oscuros de la ilustración puesto que éste no concede a la compasión más que ser “aparición de moralidad”. Es decir, si bien la compasión puede ser utilizada, según Spinoza, como instrumento de contención de las masas, la

---

<sup>12</sup> Cf. Horkheimer, Max, *Materialismo, metafísica y moral*, Tecnos, Madrid, 1999, p. 109.

<sup>13</sup> Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, op. cit, p. 138.

misma no se sostiene ante el tribunal de la filosofía. Horkheimer considera meritorio el hecho de que Spinoza haya detectado la imposibilidad de fundar una ética en un principio que resulta vacío desde un punto de vista racional y que reconozca, por otra parte, su rasgo ideológico:

La compasión -afirma Horkheimer- confirma la regla de la inhumanidad mediante la excepción que la pone por obra. Al confiar la superación de la injusticia al amor al prójimo en su contingencia, acepta como inmutable la ley de la alienación universal que quisiera mitigar (...) No es la blandura, sino la limitación lo que hace problemática la compasión: ésta es siempre insuficiente<sup>14</sup>.

Sin embargo, Horkheimer sugiere que el mayor acierto de la crítica de Spinoza, que fue fundada con el propósito de establecer una ética de carácter objetivo, ha sido revelar, a pesar de sus intenciones, la imposibilidad de una ética material en un mundo deformado. El diagnóstico citado de la catástrofe consumada constriñe la posibilidad de que el mismo Horkheimer pueda pensar positivamente una práctica con sentido basada en una teoría correcta que incorpore el componente somático de la dicha de los hombres. Es por ello que ya no puede retomar sin más al Spinoza de la ética fundada en el *conatus*, al Spinoza que a partir del análisis científico del hombre es capaz de defender, frente a la represión burguesa, el principio de autoconservación y de placer. Las trágicas consecuencias de la formalización total de la razón han obturado cualquier posibilidad de defender racionalmente tal principio. La idea de placer ha devenido problemática a partir de la drástica reducción de los hombres a cosas bajo el imperio de la racionalización total y de la transformación del goce en mera diversión:

los amos – en palabras de Horkheimer - introducen el placer como racional, como tributo a la naturaleza no del todo domada, tratan, para sí mismos, de neutralizarlo y al mismo tiempo de conservarlo en la cultura superior; y para los sometidos procuran dosificarlo donde no puede ser del todo

---

<sup>14</sup> *Ibid.* p. 148.

negado. El placer se convierte en objeto de manipulación hasta que, finalmente, desaparece en la organización<sup>15</sup>.

En este contexto, quien por insistir más decididamente en la razón condena la compasión, y muestra el vínculo entre la sociedad burguesa y el dominio, toma más seriamente la palabra a la promesa de felicidad contenida en los anhelos de la antigua idea de razón objetiva que pervive en toda gran filosofía. Esto es lo que no se comprende en el asombro condenatorio del comentario de Della Volpe.

En definitiva, Spinoza, que no ocupa un lugar central en la totalidad de la obra de Horkheimer, constituye sí un momento intelectual insoslayable en la empresa desesperada de la autorreflexión de la razón en el instante de su propia disolución. Si esta paradoja resulta aceptable, sólo lo es porque la razón todavía guarda, según Horkheimer, un rastro de verdad que surge en la historia y que puede ser salvado mediante el *recuerdo*.

La subterránea relación con una experiencia no enteramente olvidada, con un conocimiento profundamente hundido que no satisface el criterio estadístico y, con todo, retiene la pretensión de verdad, otorga vida y legitimidad a semejantes ideas, que perfilan nuestra civilización. En esta experiencia están incluidas las vivencias míticas del pasado lejano, pero también los grandes acontecimientos históricos, en la medida en que los hombres mismos los hayan provocado; y, al mismo tiempo, también la resistencia contra la injusticia y la desigualdad, y las explosiones históricas contra el endurecimiento y la limitación. Sin tales residuos en el inconsciente colectivo naufragan los conceptos -por hablar con Hegel- en un soso ser identificantes<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> *Ibid.* p. 151.

<sup>16</sup> Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Sociológica*, op. cit. p. 268.

## **El amor intelectual por las piedras. Convergencia de los proyectos liberatorios de Spinoza y Deleuze**

*Axel Cherniavsky (UBA- PARIS I-Conicet)*

Al igual que Epicuro, en su Carta a Meneceo, al igual que la serpiente, en la Escritura, Spinoza propone volvernos divinos, ser como dioses. No como dioses, en realidad, sino como Dios, identificarnos con la Naturaleza. Es la única manera de devenir plenamente libres, totalmente activos, eternamente felices.

A pesar de su irrecusable spinozismo, Deleuze sustituye el abandono de la esclavitud por un “devenir-negro”, desciende la escalada por los géneros de conocimiento que, normalmente conduce a la sabiduría, hacia un “devenir-bête”, en su doble acepción, bestia y tonto, e invierte la exhortación clásica a devenir un dios entre los hombres por esta propuesta experimental de un devenir-animal, un devenir-hierba incluso, y hasta un devenir-molecular. Si la tradición hace de Dios, o de lo divino en el hombre, el concepto último del recorrido ético, Deleuze parece atravesar a contramano la jerarquía ontológica habitual en nombre de una potente Vida inorgánica.

¿Por qué Deleuze invierte la dirección del proyecto ético? ¿Cuál es el sentido de una tal inversión? Es un problema complejo que supone otros derivados: ¿qué es en Deleuze el devenir en general y el devenir-animal en particular? ¿Por qué comprenderlo a partir de Spinoza o de su spinozismo y no a partir de otras influencias? ¿Qué es lo que proponen las dos éticas al unísono y que sólo puede comprenderse mediante un mutuo esclarecimiento?

Tras justificar por qué estudiar la noción de devenir a partir de Spinoza (I), las principales características del concepto (II) van a revelar cuáles son las operaciones que el autor contemporáneo realiza sobre el moderno (III) para, por un camino inverso, llegar al mismo lugar (IV).

I. ¿Por qué, ante todo, remitirnos a Spinoza para comprender el devenir en general y el devenir-animal en particular cuando, de

hecho, muchos intérpretes lo remiten a otras fuentes<sup>1</sup> y Deleuze mismo revela otras influencias<sup>2</sup>? Fundamentalmente porque no es que cuando comenta explícitamente la obra de Spinoza recurre al concepto de devenir, como es el caso con la obra de Nietzsche, por ejemplo, sino que, cuando debe construir el concepto de devenir, recurre implícitamente a elementos spinozistas<sup>3</sup>. Dicho esto, es cierto que Spinoza se revela particularmente útil para traducir los aspectos del devenir que conciernen al proyecto ético y que, de privilegiar otros aspectos, las obras de otros autores se muestran más pertinentes, como lo indicaremos en su debido momento.

¿Dónde encontramos entonces esa presencia implícita de los conceptos spinozistas en la construcción del devenir? Primero, cuando se lo define en términos de afectos: “los afectos son devenires”<sup>4</sup>. El devenir, luego, muchas veces es pensado a partir de la proporción de movimiento y de reposo, como una aproximación a la proporción que define aquello que devenimos: “Devenir, es, a partir de las formas que tenemos, del sujeto que somos, de los órganos que poseemos o de las funciones que cumplimos, extraer partículas, entre las cuales instauramos *proporciones de movimiento y de reposo*, de velocidad y de lentitud, las más cercanas de lo que estamos deviniendo, y por las

---

<sup>1</sup> Stéfán Leclercq y Arnaud Villani, en el *Vocabulaire de Gilles Deleuze*, en el artículo que corresponde al devenir, remiten a Heráclito, la tragedia griega, Nietzsche y Mallarmé (Sasso, R. y Villani, A., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, CRHI, París, 2003, p. 101); y Dominique Bergen advierte que considerará la cuestión a partir de Kant (Bergen, V., *L'ontologie de Gilles Deleuze*, L'Harmattan, París, 2001, p. 75).

<sup>2</sup> Pensamos en el planetarismo de Axelos (Deleuze, G., *L'île déserte*, Minuit, París, 2002, p. 107); en Blanchot, cuando se piensa la muerte como devenir (Deleuze, G., y Guattari, F., *L'anti-Édipe. Capitalisme et Schizophrénie 1*, Minuit, París, 1972, pp. 394-395); en el mundo sensible de Platón (Deleuze, G., *Logique du sens*, Minuit, París, 1969, p. 9); en los efectos incorpóreos de los estoicos (*ibid.*, p. 13-14); o en Lewis Carroll, cuando Deleuze se refiere a los cambios de tamaño de Alicia como devenires (*ibid.*, p. 11).

<sup>3</sup> Estamos pensando en el capítulo X de *Mil mesetas*, el texto más extenso y más detallado sobre la cuestión.

<sup>4</sup> Deleuze, G., y Guattari, F., *Mille plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*, Minuit, París, 1980, p. 314; pero ver también Deleuze, G., *Qu'est ce que la philosophie?*, Minuit, París, 1991, p. 160: “Los afectos son precisamente esos devenires no humanos del hombre”. Todas las traducciones son nuestras.



cuales devenimos”<sup>5</sup>. Estas definiciones, por otra parte, nos invitan a comprender que cada vez que Deleuze afirma que el devenir, en el fondo, es siempre un devenir molecular, esto es, dotar a las propias moléculas de las velocidades y lentitudes de otras cosas, está pensando sus moléculas como los cuerpos simplicísimos de Spinoza. En efecto, si devenir es adoptar la proporción de movimiento y de reposo de otra cosa, deducimos que lo que Deleuze llama “devenir-molecular” es un contagio de velocidad entre cuerpos simplicísimos. “No imitar al perro, sino componer el organismo propio con otra cosa, de tal manera que hagamos salir, del conjunto así compuesto, *partículas* que serán caninas en función de la *proporción de movimiento y de reposo*, o de la proximidad *molecular* en la cual entran.”<sup>6</sup> Partículas, moléculas, es decir, cuerpos simplicísimos.

En segundo lugar, lo que Deleuze llama singularidades pre-individuales o impersonales, esos individuos no individuales, también son presentados en términos spinozistas, como una cierta intensidad, una proporción de movimiento y de reposo, una velocidad o un grado de potencia.

Hay un modo de individuación bien diferente del de una persona, de un sujeto, de una cosa o una sustancia. Le reservamos el nombre de hecceidad. Una estación, un invierno, un verano, una hora, una fecha tienen una individualidad perfecta y que no carece de nada, aun si no se confunde con la de una cosa o de un sujeto. Son hecceidades,

---

<sup>5</sup> Deleuze, G., y Guattari, F., *Mille plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*, Minuit, París, 1980, p. 334. El subrayado es nuestro. Remitirse también a la p. 316, en donde se afirma que devenir perro consiste en “dotar a las partes de mi cuerpo de las proporciones de velocidad y lentitud que lo hacen devenir perro”, en adoptar la proporción de movimiento y de reposo “perro”; o a la p. 315, en donde se dice que devenir caballo consiste en “dar a los propios elementos proporciones de movimiento y de reposo, afectos, que lo hacen devenir caballo, independientemente de las formas o sujetos”.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 336. El subrayado es nuestro. Unas líneas más adelante se dirá lo mismo respecto del devenir-mujer: “emitir partículas que entran en la proporción de movimiento y de reposo, o en la zona de proximidad de una micro-feminidad, es decir, producir en nosotros mismos una mujer molecular, crear la mujer molecular” (p. 338).

en el sentido que todo es proporción de *movimiento y de reposo entre moléculas o partículas, poder de afectar y ser afectado*<sup>7</sup>.

Y finalmente, allí donde tienen lugar los devenires, allí donde habitan esas singularidades que no son ni cosas ni sujetos, el “plano de inmanencia”, es definido siempre en términos spinozistas, como Naturaleza, es decir, como Sustancia (en el sentido de Spinoza), como Dios:

Y luego hay otro plano, u otra concepción del plano. Allí no hay formas o desarrollos de formas; ni sujetos o formaciones de sujetos. (...) Hay solamente *proporciones de movimiento y de reposo*, de velocidad y de lentitud entre elementos no formados, (...) *moléculas y partículas* de todo tipo. Hay sólo hecceidades, *afectos*, individuaciones sin sujeto... Lo llamamos plano de consistencia o de composición... Es necesariamente un plano de inmanencia y de univocidad. Lo llamamos entonces plano de *Naturaleza*...<sup>8</sup>.

No pretendemos por el momento explicar qué es lo que Deleuze entiende por devenir, por devenir-animal, por moléculas, por individuación, por plano de inmanencia, e invocamos en este sentido la paciencia del auditorio. Simplemente por ahora señalamos cómo *el tratamiento del habitat por así decirlo (el plano de inmanencia), de los habitantes (singularidades, hecceidades...) y de las relaciones entre estos habitantes (devenir), es planteado en términos de Spinoza*, a partir de las nociones de proporción de movimiento y de reposo, velocidad y lentitud, y de grado de potencia como principios de individuación, de Sustancia como individuo universal, proporción universal o potencia absoluta, y de afectos como variaciones de potencia o proporción producidas por el encuentro entre individuos (afecciones).

II. ¿Qué es ahora el devenir en Deleuze? Tras enumerar las características principales, estaremos en condiciones de ver cuáles son los movimientos operados respecto de las nociones

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 318. El subrayado es nuestro.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 326. El subrayado es nuestro. Remitirse también a las pp. 310-11.

spinozistas. Ante todo, y de manera provisoria, debemos despojarnos de la inclinación por la que el lenguaje corriente nos haría pensar el devenir en términos temporales, como un proceso o una transformación, un volverse algo. *El devenir, primero que nada, es una relación de orden espacial*. “Pensamos demasiado en términos de historia, personal o universal. Los devenires, son geografía...”<sup>9</sup> Esto no quita que, más tarde, este espacio tenga su propia temporalidad, y que el devenir constituya también esa temporalidad. Pero en un primer lugar, el devenir debe ser pensado en términos espaciales. Y esta es la primera forma bajo la cual el devenir se opone a la historia, como el espacio al tiempo, como la espacialidad a la temporalidad.

¿Qué tipo de relación es el devenir, ahora que sabemos que es una de orden espacial? *El devenir es un fenómeno de alianza o conexión entre dos términos*, un fenómeno de co-funcionamiento o de puesta en conexión<sup>10</sup>, de coordinación, de composición, de empalme<sup>11</sup>, “nupcias entre dos reinos”<sup>12</sup>. Es a partir de esta acepción que remite a la noción spinozista de afección que pone en contacto dos individuos, dos cuerpos, dos almas. Y por esta razón, dice Deleuze que “El devenir y la multiplicidad son una sola y misma cosa”<sup>13</sup>. En efecto, si devenir algo consiste en conectarme, en relacionarme con ese algo, al hacerlo, devengo múltiple, es decir, parte de una unidad superior, parte componente de un ser compuesto.

La alianza o conexión, en tercer lugar, pone en relación dos términos *heterogéneos*. Tomemos el ejemplo de lo que Deleuze llama la “máquina de guerra” compuesta por un caballo, un jinete y una lanza. Muestra mejor que ningún otro cómo el devenir no consiste en una transformación o en una imitación, sino en una composición entre heterogéneos, un hombre, un animal y un arma.

En cuarto lugar, el devenir es siempre *recíproco*, y por eso Deleuze habla de “bloques de devenir”. Yo no devengo algo sin que ese algo devenga otra cosa. El mejor ejemplo, aquí, es el de

<sup>9</sup> Deleuze, G., y Parnet, C., *Dialogues*, Flammarion, París, 1977, p. 8.

<sup>10</sup> Deleuze, G., y Guattari, F., *Mille plateaux. Capitalisme et Schizophrénie* 2, Minuit, París, 1980, pp. 45 y 292.

<sup>11</sup> Deleuze, G., *Qu'est ce que la philosophie?*, Minuit, París, 1991, p. 23.

<sup>12</sup> Deleuze, G., y Parnet, C., *Dialogues*, Flammarion, París, 1977, p. 8.

<sup>13</sup> Deleuze, G., y Guattari, F., *Mille plateaux. Capitalisme et Schizophrénie* 2, Minuit, París, 1980, p. 296.

la avispa y la orquídea: “La avispa deviene parte del aparato de reproducción de la orquídea, al mismo tiempo que la orquídea deviene órgano sexual para la avispa. Un solo y único devenir, un solo bloque de devenir, (...) una evolución a-paralela de dos seres que no tienen absolutamente nada que ver uno con el otro”<sup>14</sup>.

Y para terminar, el devenir requiere siempre de un *punto de contacto*. Se deviene siempre a partir de un contacto ínfimo, imperceptible, molecular. Se deviene como corre un fluido a través de un embudo, a partir de una punta que pudiese acaso no pertenecer al mundo de la física. “Lo que nos precipita en un devenir, puede ser cualquier cosa, lo más inesperado, lo más insignificante. No nos desviamos de la mayoría sin un pequeño detalle que se pone a agrandarse, y que nos acarrea con él”<sup>15</sup>.

*En síntesis, el devenir es una alianza recíproca entre heterogéneos que adviene a partir de un punto de contacto.* Es más sencillo entender ahora todo lo que Deleuze dice que el devenir no es. No es una evolución, una regresión simplemente porque no pertenece al campo de los procesos temporales, sino al de las relaciones espaciales. No consiste en imitar, hacer de cuenta o identificarse o parecerse porque la alianza, la conexión se produce entre términos heterogéneos y que preservan su heterogeneidad durante la composición. Finalmente, deberemos decir que no es una relación de orden lógico, deductiva, lo que es importante para pensar el devenir en el orden del sistema filosófico, como relación entre conceptos<sup>16</sup>, aun si el devenir posee ciertos criterios que regulan sus posibilidades.

---

<sup>14</sup> Deleuze, G., y Parnet, C., *Dialogues*, Flammarion, París, 1977, p. 9; pero ver también, para el caso de la avispa y la orquídea, Deleuze, G., y Guattari, F., *Mille plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*, Minuit, París, 1980, p. 17. Luego, para el caso más general del hombre y el animal, remitirse también a las pp. 315-316 o a Deleuze, G., *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Seuil, París, 1981, p. 28.

<sup>15</sup> Deleuze, G., y Guattari, F., *Mille plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*, Minuit, París, 1980, p. 357. Ver también el rol del individuo excepcional en las pp. 297-299: “Nuestro primer principio decía: jauría y contagio, contagio de jauría, es por ahí que pasa el devenir-animal. Pero un segundo principio parece decir lo contrario: siempre que hay multiplicidad, encontrarán también un individuo excepcional, y es por él que habrá que hacer alianza para devenir-animal”.

<sup>16</sup> “Evidentemente todo concepto tiene una historia. (...) Pero por otra parte un concepto tiene un *devenir*” (Deleuze, G. y Guattari, F., *Qu'est ce que la philosophie?*, Minuit, París, 1991, p. 23).

Hasta aquí nos hemos dedicado a desplegar el sentido del devenir que es superponible con la afección spinozista y cuya dimensión es ontológica. En efecto, el devenir considerado como alianza entre heterogéneos es ante todo el Ser, la Naturaleza, el plano de inmanencia. Por eso se lo llama rizoma, terrario o multiplicidad. Y en este punto, probablemente Nietzsche sea la influencia más determinante en Deleuze, pues es él quien le ayuda a establecer la equivalencia entre el Ser y el devenir. Pero el devenir tiene otras acepciones y otras dimensiones también que, incluso, por momentos, parecen hasta desmentir las anteriores.

Si el devenir como alianza puede pensarse en términos de afección porque se presenta como la puesta en contacto de dos individuos, debe considerarse también como el resultado de esta puesta en contacto, como lo que en muchos casos adviene a partir de la afección, el afecto. Es así de hecho, como se empezó a definirlo cuando pretendíamos justificar la pertinencia de la fuente spinozista. *Desde este punto de vista, el devenir es una variación de la proporción de movimiento y de reposo, un aumento o disminución de la potencia, una modificación del número de maneras de afectar y ser afectado.* Una experimentación. Afortunadamente, esta es una acepción que nos acerca a formas mucho más concretas del devenir. En tanto experimentación, el devenir es simplemente sentir: “La muerte es lo que es sentido en todo *sentimiento*, lo que no deja y no termina de suceder en todo *devenir*...”<sup>17</sup>. Es pensar: “No pensamos sin devenir otra cosa”<sup>18</sup>. Sentir, pensar, es decir, viajar en el lugar<sup>19</sup>: sin dejar de ser yo mismo, experimento una variación tal que me hace dejar de ser yo mismo, es cierto, en otro sentido, pero no menos real. Y por supuesto, ¿cómo no pensar en la droga, no como condición, sino como *circunstancia* posible de estos viajes, *trips*? “Si la experimentación de la droga marcó a todo el mundo, (...) es cambiando las coordenadas perceptivas del espacio-

---

<sup>17</sup> Deleuze, G., y Guattari, F., *L'anti-Édipe. Capitalisme et Schizophrénie 1*, Minuit, París, 1972, p. 39. El subrayado es nuestro.

<sup>18</sup> Deleuze, G. y Guattari, F., *Qu'est ce que la philosophie?*, Minuit, París, 1991, p. 44.

<sup>19</sup> Deleuze, G., y Guattari, F., *Mille plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*, Minuit, París, 1980, p. 602: “Pensar, es viajar... Viajar en liso, es todo un devenir...”

tiempo, haciéndonos entrar en un universo de micro-percepciones...<sup>20</sup>. “*Cambiar la percepción*; el problema se plantea en términos correctos, porque ofrece un conjunto asible de “ la “ droga... Todas las drogas conciernen primero las velocidades, y las modificaciones de velocidades”<sup>21</sup>. Drogarse, en síntesis, consiste en modificar las maneras de afectar y ser afectado. Mediante la superposición del devenir con el afecto, con el sentimiento, accedemos a la segunda dimensión del devenir, una dimensión propiamente ética.

Tal vez ya estemos listos para comprender a qué se refiere Deleuze con el concepto de devenir-animal. Significa entrar en cierto contacto con un animal y las consecuencias de este contacto. Afectar un animal y ser afecto por este de suerte a experimentar sus afectos, alcanzar su proporción de movimiento y de reposo, o al menos la proporción de alguna de sus partes. Respecto de este concepto, es clave comprender a qué nivel, en qué plano se produce esta conexión afectiva. Por supuesto, no sucede en un plano físico o actual: no me transformo en un animal. Pero tampoco en un plano imaginario o ficticio: no hago de cuenta que soy un animal, no imito al animal, no me hago el animal, sino que me hago animal. ¿En qué plano se produce entonces el devenir? No sin determinados recaudos y aclaraciones, habrá que decir que se produce en un plano espiritual. Claro, Deleuze quiere evitar todo un bagaje conceptual que la noción acarrea y por eso va a distinguir el viaje espiritual del viaje interior clásico, por eso va a rebautizar el ámbito espiritual con la palabra “virtual”. Lo quiere depurar de psicologismo y de subjetivismo, de cartesianismo, de kantismo, de spinozismo también y hasta, en ciertos elementos, de bergsonismo. Pero concedida la resignificación que se opera del ámbito virtual, es así como hay que comprender el devenir-animal. Las estrategias estilísticas, en este punto, son sintomáticas. Bergson reservaba determinadas palabras para el espíritu (“heterogeneidad”, “continuidad”, “musicalidad”) y decía que, en última instancia, no se podía expresar sino metafóricamente. Deleuze va a describir lo virtual con términos extraídos justamente de la física y hasta de la óptica

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 346.

(“intensidad”, “velocidad”, “temperatura”, “color”) y va a insistir en que no se expresa metafóricamente. Es porque lo virtual, lo espiritual, es plenamente real, y lo metafórico correría el riesgo de conducirnos a la esfera de lo imaginario. Real sin ser actual, tal es el devenir, al que corresponde una expresión que no es ni metafórica ni literal, sino literaria.

En su segunda acepción (el devenir como afecto), el concepto pertenece entonces a una dimensión ética. Consiste en *una experimentación de orden virtual, una variación de orden espiritual*. La hipótesis se confirma si recordamos las formas concretas de la experimentación (el pensar, el sentir), todos procesos de orden espiritual, pero también si recurrimos al ejemplo de Deleuze que remite a la actuación: De Niro haciendo de cangrejo sin imitar al cangrejo, sino entrando en la proporción “cangrejo”<sup>22</sup>, pero también Jack Nicholson, caminando detrás de las rejas de entrada, de un lado al otro pero con la mirada fija en la cámara, como un lobo enjaulado<sup>23</sup>. ¿Qué es la actuación sino una verdadera transmigración?

Ahora bien, ¿no implica esta segunda acepción un proceso, una extensión temporal? Desde luego, por eso advertíamos que el espacio tendrá luego su propia temporalidad. Pero no es la temporalidad de la Historia. Así, en su segunda acepción y en su nueva dimensión, el devenir se sigue oponiendo a la historia, ya no como se opone el espacio al tiempo, sino como se opone una forma de temporalidad a otra, el tiempo de los cuerpos al tiempo del espíritu.

III. Habiendo justificado la pertinencia de Spinoza para comprender la noción de devenir y habiendo enumerado las principales características de ésta, sin duda estamos en condiciones de comprender cuáles son las operaciones que se realizan sobre el autor de base. En primer lugar, y más allá del debate acerca de cuándo adviene el hombre en el desarrollo de la *Ética*, pues sin duda la felicidad humana es el objetivo de todo el sistema spinozista, observamos en Deleuze un *descentramiento respecto del hombre*, del individuo, sujeto o persona. Deleuze ya no piensa los afectos y las afecciones a partir del hombre, sino a

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 336.

<sup>23</sup> *Wolf*, Mike Nichols, 1994.

partir de singularidades pre-individuales e impersonales, a partir de lo que llama “hecceidades”, que no obstante son definidas con elementos spinozistas. Y, lo que es más elocuente, los individuos mismos, las personas, son definidos en términos impersonales o pre-individuales. Tal es el caso cuando habla de Foucault: “entraba en un cuarto y cambiaba, cambiaba la atmósfera... Foucault no era meramente una persona, de hecho, ninguno de nosotros es una persona... era verdaderamente como si otro aire llegase...”<sup>24</sup>, “amar a los que son así: cuando entran en un cuarto, no son personas (...), es una variación atmosférica, un cambio de tinta, una *molécula* imperceptible...”<sup>25</sup> La consecuencia para los afectos es que son extraídos del ámbito afectivo humano: “Los afectos no son sentimientos, son devenires que desbordan al que pasa por ellos”<sup>26</sup>; “el afecto no es un sentimiento personal, no es tampoco un carácter, es la efectuación de una potencia de jauría, que sacude y hace vacilar al yo”<sup>27</sup>.

La segunda operación concierne a la heterogeneidad. La condición de posibilidad de la afección, en Spinoza, es la comunidad. Característica del devenir en Deleuze es la heterogeneidad. Sin duda, los conceptos no son equivalentes: la comunidad en Spinoza remite al hecho de ser un modo de la extensión, por ejemplo, y la heterogeneidad en Deleuze vale en el interior de la extensión: se dice de un hombre y un animal por ejemplo. No quita que, en Spinoza, el afecto esté bloqueado por la conservación de la forma o naturaleza, mientras que en Deleuze rebasa los límites de la propia identidad. Así, es posible que un hombre experimente los afectos de un animal. No hablaremos de transformación o deformación, porque en realidad, no hay una forma de partida, sino la constitución provisoria de formas efímeras, inestables, agrupaciones fugaces de partículas.

---

<sup>24</sup> *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, Montparnasse, París, 1996, DVD I, 2:21:15.

<sup>25</sup> Deleuze, G., y Parnet, C., *Dialogues*, Flammarion, París, 1977, p. 81. El subrayado es nuestro.

<sup>26</sup> Deleuze, G., *Pourparlers*, Minuit, París, 1990, p. 187.

<sup>27</sup> Deleuze, G., y Guattari, F., *Mille plateaux. Capitalisme et Schizophrénie* 2, Minuit, París, 1980, p. 294. Nos podemos remitir también a una cita ya presentada en otro contexto: “Los afectos son esos devenires no humanos del hombre” (Deleuze, G. y Guattari, F., *Qu'est ce que la philosophie?*, Minuit, París, 1991, p. 160).



*Los principios de individuación de Spinoza, se vuelven principios de alteración en Deleuze.*

Finalmente, observamos dos movimientos de radicalización en dos de las características de las afecciones y los afectos. Sin duda, en Spinoza, existe una relatividad de los afectos. En el caso de determinadas afecciones, mi potencia no disminuye sin que la del otro aumente o viceversa. Pero hay una diferencia entre la relatividad de las afecciones y la reciprocidad del devenir. La misma distancia puede observarse en cuanto al punto de contacto. Una cosa es deducir que toda afección requiere un punto de contacto, y otra más extrema es afirmar que todo devenir es un devenir molecular. Coherente con la pérdida de la identidad, el devenir de Deleuze exagera la física de los cuerpos simplicísimos para aplicarla a toda la deducción de los afectos.

Presentadas estas diferencias, debemos abordar ahora la más importante de todas, la inversión en la dirección del proyecto ético.

IV. Si bien el devenir no es una relación de orden lógico, sí hay un criterio del devenir al que Deleuze se refiere como “devenir-minoritario”. No se podría devenir sino minoritariamente. En términos spinozistas, significa que todo individuo debe devenir un individuo menos complejo desde un punto de vista físico: el hombre en animal, el animal en cosa. Es cierto del hombre y es cierto de la lengua, por ejemplo. En la filosofía del lenguaje de Deleuze, toda lengua mayor o estándar, toda lengua oficial está afectada de un coeficiente de variación, jerga o literatura, que la hace devenir una lengua menor. ¿Cómo debemos comprender este criterio del devenir? Por momentos, pareciera que constituye una condición de hecho: “¿La variación continua no sería el devenir minoritario de todo el mundo, por oposición al hecho mayoritario de nadie?” Deleuze formula esta pregunta respecto del hombre. Y en efecto, ¿quién es hombre de sexo masculino de ascendencia caucásica habitante del primer mundo, en todas sus relaciones todo el tiempo? Siempre todos tenemos un tío que... un amigo que... un amante que... Ahora bien, en otros momentos, el devenir-minoritario pareciera ser no una condición de hecho, sino un proyecto político.

Habría como dos operaciones opuestas. Por una parte, elevamos a “mayor”: de un pensamiento hacemos una doctrina, de una manera de vivir hacemos una cultura, de un acontecimiento hacemos Historia. Pretendemos así reconocer y admirar, pero de hecho normalizamos. Entonces, operación contra operación, cirugía contra cirugía, podemos concebir lo inverso: (...) como imponer un tratamiento menor o de minoración, para extraer los devenires contra la Historia, las vidas contra la cultura, las gracias o desgracias contra el dogma<sup>28</sup>.

Bajo esta nueva dimensión, dimensión política, el devenir se opone por tercera vez a la historia, reservando Deleuze el término de “historia” para la sucesión cronológica de los sistemas de poder y el de “devenir” para la irrupción seriada pero intempestiva de las revoluciones. Habría dos operaciones posibles entonces, la de un devenir mayor y la de un devenir menor. Los perros y gatos, esas mascotas que Deleuze llama “animales edípicos”, no serían otra cosa que animales tomados por un devenir-mayoritario, un devenir-hombre.

¿Qué significa devenir-minoritario como proyecto político? En términos bien concretos, sustraerse a los poderes dominantes. “No hay que pensar en un porvenir de la revolución sino en un devenir-revolucionario”<sup>29</sup>. Y este es precisamente el rol del devenir-animal en las *nouvelles* de Kafka. En una versión un poco más técnica, significa devenir activo, en términos nietzscheanos o spinozistas. . “La transmutación de todos los valores se define así: un devenir activo de las fuerzas”<sup>30</sup>. Afirmar la vida o aumentar la potencia. Si la droga apareció antes como una circunstancia de posibilidad del devenir activo es porque según Deleuze no se trata de otra cosa que de “seleccionar las buenas moléculas”<sup>31</sup>. De más está decir que el adicto no es la figura que encarna este devenir activo pues en vez de “volverse amo de las velocidades”<sup>32</sup>, éstas lo pasan por arriba, elige las malas moléculas, realiza malos encuentros; creyendo

---

<sup>28</sup> Deleuze, G. y Carmelo, B., *Superpositions*, Minuit, París, 1979, p. 97.

<sup>29</sup> Deleuze, G., y Parnet, C., *Dialogues*, Flammarion, París, 1977, p. 48.

<sup>30</sup> Deleuze, G., *Nietzsche*, PUF, París, 1965, p. 32.

<sup>31</sup> Deleuze, G., y Guattari, F., *Mille plateaux. Capitalisme et Schizophrénie* 2, Minuit, París, 1980, p. 350.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 349.

que caminaba por una línea de fuga, corría por una de muerte, en vez de afirmar la vida, se encuentra negándola. Todo un discurso de la prudencia debe por lo tanto ser adoptado por Deleuze, que se verá obligado a forjar expresiones paradójicas como “emborracharse con agua mineral” o “drogarse sin droga”<sup>33</sup>, justamente para desarrollar una consideración de la droga independiente de la adicción. Ahora bien, ¿cómo es posible devenir minoritario, un individuo menos complejo en términos de Spinoza, y devenir activo al mismo tiempo?

El problema fundamental ha de resolverse con la noción de *versatilidad*. Lo que ambos autores pretenden promover es un devenir-versátil. Ganar tantas maneras de afectar y ser afectado como sea posible. Generar la mayor cantidad de buenos encuentros. Transmutar todo mal encuentro en uno bueno. Tener la potencia de, por un movimiento espiritual, voltear (*renverser*) lo malo en bueno. Lo que debemos entender es que Deleuze no propone intercambiar, ceder, abandonar nuestra potencia a cambio de la de un animal que es menos potente. Eso equivale a un instinto suicida. Nadie quiere perder potencia. Lo que hay que entender es que, por medio del devenir-animal, además de conservar mi potencia, gano la del animal. Además de mis maneras de afectar y ser afectado, aprendo nuevas. Si Deleuze opera un descentramiento del hombre, es porque llama “hombre” a un número finito y determinado de maneras de afectar y ser afectado que quiere superar con otras. En este sentido, la ética deleuziana sigue siendo un humanismo en tanto propone un proyecto liberador para el hombre y en función de él. Por otra parte, ¿cómo sabríamos cuáles son verdaderamente las proporciones del perro o del caballo? “Perro” o “caballo” son categorías humanas demasiado humanas, etiquetas de un paquete de afectos que podemos incorporar por medio de una salida fuera de nuestro cuerpo. Ser más aprendiendo a ser menos. Superar al hombre intentando ser menos que hombre. Es así como, en última instancia, el devenir-molecular, el devenir-hierba, devenir-como-todo-el-mundo, equivalen al amor intelectual de Dios, el punto último del recorrido ético, la cumbre ideal de todas las composiciones.

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 204.

V. La definición completa del devenir en Deleuze es la siguiente: alianza o conexión virtual entre elementos heterogéneos a partir de un punto de contacto y resultado o consecuencias de dicha relación. El concepto tiene tres dimensiones: una dimensión ontológica que identifica al devenir con el Ser; una dimensión ética en donde se inscribe el devenir-animal, el devenir-hierba, el devenir-molecular y otros; una dimensión política que insta a devenir minoritario. De tres maneras se opone a la Historia: como el espacio al tiempo, como el tiempo del espíritu al tiempo de la materia, como el tiempo del poder establecido al tiempo del contra-poder o revolución.

En su dimensión ética, la inversión de la dirección del proyecto liberador (de un devenir como dioses a un devenir-animal) no debe despistarnos. En ambos casos se trata de un devenir activo, de una ganancia en capacidad de afectar y ser afectado. Para seguir la buena pista, basta con depurar la filosofía deleuziana de toda la doxología que se acumuló a su alrededor: no es una filosofía para los animales en detrimento del hombre, el devenir-animal no corresponde a ninguna transformación empíricamente contrastable, a menos que lo sea por los ojos del espíritu. El proyecto deleuziano es una ética para el hombre. Simplemente, descubre que dislocando la relación clásica entre el hombre y el animal, una relación de dominación basada en una jerarquía cuyo criterio es la complejidad, el concepto de animal resulta mucho más fructífero. Se inscribe por lo tanto en una clara vertiente bergsoniana, en la medida que sustituye el conocimiento por la simpatía, una simpatía interesada.

## El capitalismo, el arsénico, un perro, una especie de paté, y yo

Julían Ferreyra (Paris X, UBA, Conicet)

La importancia de Spinoza en el pensamiento de Deleuze no necesita ser señalada aquí. Pero quizás sí tenga algún sentido pensar el lugar de Spinoza en el pensamiento de Deleuze, el lugar de Spinoza en la obra de Deleuze.

El año pasado, con motivo de este coloquio, en una ponencia que finalmente no pude presentar por cuestiones que nada tienen que ver con Spinoza o este coloquio, intenté reflexionar sobre el lugar de Spinoza en lo que se conoce como la etapa “monográfica” de Deleuze<sup>1</sup>. Porque si bien habitualmente agrupa las obras que Deleuze dedicó al estudio de ese autor en esa etapa, sin más, desde el punto de vista de la cronología la cosa es un tanto borrosa: *Spinoza y el problema de la expresión* y *Spinoza, textos escogidos*, ven a la luz cuando Deleuze ya había publicado sus dos primeras obras “propias”. Dicho en sus propios términos, ya había abandonado la etapa de colores tierra para abordar el color filosófico, es decir, había ya abandonado la exploración de los conceptos ajenos para osar abordar la creación de conceptos. Yo me preguntaba entonces qué habría motivado esas obras de pelador de papas en medio del estallido del color deleuziano. El objetivo de esta pregunta no era meramente filológico, si no que apuntaba a buscar en el trabajo de Deleuze en torno a Spinoza claves para la lectura del libro que publica justo a continuación, esto es, el primer volumen de *Capitalismo y Esquizofrenia*, escrito en colaboración con Félix Guattari: *El Anti-Edipo*, de 1972. La hipótesis, en muy pocas palabras, era que la tan controversial figura del esquizo podía ser leída como un “formador de nociones comunes”, y que el esquizo-análisis podía ser pensado como el arte de la organización de los encuentros de manera tal que seamos afectados por un máximo de pasiones alegres<sup>2</sup>, enfrentada al psicoanálisis como escuela de

---

<sup>1</sup> cf. Ferreyra, J. “El esquizoanálisis o la formación de nociones comunes como tarea política”, en Tatián, D. (comp.) *Spinoza, tercer coloquio*, Córdoba, Brujas, 2007, pp. 183-190.

<sup>2</sup> Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1969 p. 252, la traducción es mía.

organización de las pasiones tristes, y a los cuerpos políticos que se sostienen afectándonos de tristeza<sup>3</sup>.

Este año mi idea es continuar ese trabajo, ubicándome esta vez en la reaparición de Spinoza inmediatamente después de la publicación del segundo volumen de Capitalismo y esquizofrenia, esto es, *Mil mesetas*. Inmediatamente antes del primer volumen, antes del Anti-Edipo, Spinoza. Inmediatamente después del segundo volumen, después de *Mil mesetas*, Spinoza. Una curiosidad que vale la pena estudiar, a ver si hay algo interesante involucrado.

*Mil mesetas* se publica en 1980. En noviembre de ese año, Deleuze da inicio a su famoso curso sobre Spinoza en la universidad Paris VIII (ese maravilloso curso sólo se consigue *on-line* en su idioma original, merced a la voluntad expresada por el autor en su testamento; afortunadamente, aprovechando un vacío de la ley internacional, la editorial Cactus pudo publicarlo en castellano en formato de libro). Meses más tarde, a principio de 1981, Deleuze decide reeditar *Spinoza, textos escogidos* bajo el nombre *Spinoza, filosofía práctica*, agregando tres capítulos, uno de los cuales es el famoso “Las cartas del mal”.

¿Por qué esta reaparición de Spinoza? Uno podría pensar la recepción de *Mil mesetas* no ha sido la que Deleuze esperaba y que, por lo tanto, luego de la publicación del libro Deleuze siente la inclinación a explicarse, a corregir. Esto es pura conjetura, pero lo que sí sabemos es que Deleuze, más allá de sus inclinaciones reales o hipotéticas, sabe que explicarse a sí mismo no es una opción. Dice en una de las clases sobre Spinoza:

Quisiera que ustedes sacaran reglas para la lectura de cualquier filósofo. Insisto, no se pueden hacer dos cosas a la vez: no se puede decir algo y explicar lo que se dice. No es Spinoza quien tiene que explicar lo que dice Spinoza. Spinoza tiene que hacer algo mejor: tiene que decir algo<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> “Esto permite a Spinoza abrirse a un problema moral y político fundamental: ¿cómo sucede que la gente que tiene el poder, en cualquier dominio, tenga la necesidad de afectarnos de tristeza? Inspirar pasiones tristes es necesario al ejercicio del poder”, Deleuze, G. *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2004, p. 172.

<sup>4</sup> Deleuze, G. *En medio de Spinoza*, op.cit., p. 132.

No es Deleuze quien tiene que explicar lo que dice Deleuze. Pero quizás Spinoza sí puede, quizás la explicación que hace de Spinoza puede leerse como un desvío que toma Deleuze para explicarse a sí mismo. Mi hipótesis es que Deleuze necesita a Spinoza, a su Spinoza, un Spinoza que, sin dejar de ser Spinoza, se transforma simultáneamente en un personaje de Deleuze, un personaje que le sirve a contribuir a la definición de sus conceptos, un personaje conceptual. Deleuze necesita a Spinoza, digo, para contribuir a la definición de algunos conceptos de Mil Mesetas, que, vista la recepción que ha tenido el libro, no han quedado satisfactoriamente definidos allí.

Ahora bien, ¿cuáles son estas lecturas que a nuestro entender impulsan a Deleuze a explicarse, aunque sea a través de un desvío? Las lecturas de la anarquía absoluta, las lecturas del canto a la máquina de guerra, al nomadismo, el espacio liso, el puro fluir ilimitado. Lecturas sumamente extendidas de la obra de Deleuze, entonces y ahora, tanto para hacer su apología como para transformarlo en blanco de las más diversas críticas. Tomemos como ejemplo la crítica reciente de Phillipe Mengue:

Si hacemos entrar al Estado, el derecho y las instituciones democráticas o internacionales en el conjunto negativo que tiene el status de lo muerto, la recaída, o de lo práctico-inerte, fundamos una política de extrema izquierda. Es en este caso, y solamente en este caso, que es verdadero decir que con Deleuze que de lo Uno, del Estado, de lo estable y de lo ordenado, *tenemos siempre demasiado* (...) De allí el principio político que quiere que sólo importe y tenga sentido la lucha permanente contra todos los poderes para operar la liberación de las fuerzas de vida y de desterritorialización que ellos aprisionan, combate sin fin y siempre recommencado por naturaleza. Evidentemente, esta concepción de la subversión sistemática, permanente y nomadizante, se encuentra a las antípodas de la teoría política de Spinoza<sup>5</sup>.

Es muy cierto que a lo largo de las extensas páginas de Mil Mesetas podemos encontrar numeroso apoyo textual para atribuir

---

<sup>5</sup> Mengue, P. "El pueblo que falta y el agujero de la democracia", en *Instantes y Azares, escrituras nietzscheanas*, Año VII, Número 4-5, primavera de 2007, pp. 176-177.

este tipo de tesis a Deleuze y a Guattari. Es cierto que en el complejo juego de dualismos, del tipo aparato de Estado / máquina de guerra, encontramos en el tono de varios pasajes una suerte de preferencia de los autores por la máquina de guerra y todos los conceptos de la liberación de las fuerzas de la vida. No es menos cierto, sin embargo, que se trata de comprender cómo aparece esta preferencia, en qué contexto, con qué objetivos, tratar de entender el por qué de los énfasis. Y tratar de, en nuestra lectura, llevar los acentos a dónde corresponda a la hora de utilizar las herramientas presentadas, sobre todo a la hora de emprender una filosofía práctica. Filosofía práctica: el nombre elegido por Deleuze para la reedición de uno de sus libros sobre Spinoza señala el camino.

No es lo mismo hacer ontología que filosofía práctica. Ya en Spinoza y el problema de la expresión encontrábamos la precisión, sobre la que tanto insistirá a principios de los '80: en el orden de las esencias, todo conviene con todo, cada esencia conviene con todas las otras<sup>6</sup>. En el nivel de Dios, del tercer género de conocimiento, en el conocimiento de las esencias eternas, en el orden de la Naturaleza, no hay ni Bien ni Mal. Es en este plano en el cual se encuentra la mayor parte de Mil Mesetas. En este plano se ubican Deleuze y Guattari cuando dicen “no hay dualismo ontológico aquí y allá, no hay dualismo axiológico de lo bueno y lo malo” en la introducción al libro<sup>7</sup>. En este plano no se estudian los sistemas políticos con un criterio axiológico: despotismo, capitalismo, fascismo... Aparato de Estado, máquina de guerra... No hay buenos y malos desde este punto de vista, porque todo es la expresión del orden de la naturaleza, todo conviene con todo al infinito<sup>8</sup>.

Este es el nivel en el cuál se ubica la mayor parte de la obra. Hay que leerlo situándolo en su tiempo y en su espacio. Hay que

---

<sup>6</sup> Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 167. Cf. Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, op. cit. p. 186: “todas las relaciones se componen al infinito. Pero no en cualquier orden”.

<sup>7</sup> Deleuze, G. y Guattari, F. *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 30, la traducción es mía.

<sup>8</sup> “La ontología no conduce a fórmulas –que serían del nihilismo o del no-ser- del tipo ‘todo vale’. Y sin embargo, en ciertos aspectos, desde el punto de vista de una ontología, desde el punto de vista del Ser; todo vale”, Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, op. cit. p. 56.



pensar cuándo fue escrito el libro y cuáles eran los blancos principales de sus críticas. Estamos en Francia, donde el mayo francés fue seguido por una remontada reaccionaria. En las playas del campo filosófico francés están desembarcando viejas imágenes del pensamiento con nuevos rostros: los *nouveaux philosophes* y la filosofía analítica. El libro dedica por tanto gran cantidad de páginas a establecer una ontología general que diez años antes, bajo el paradigma del estructuralismo, no hacía falta explicitar.

En este plano se discuten solamente las imágenes del pensamiento, las filosofías que creen haber liquidado todo con soluciones mágicas que no son más que reinstauraciones de figuras del sujeto más inadecuadas que nunca para dar cuenta de una realidad cada vez más desterritorializada. Ciertas formas de expresión se transforman en agujero negro del pensamiento, anulando todas otras posibilidades de pensar. Ante el peligro de este despotismo del pensamiento se revelan Deleuze y Guattari, desarrollando la compleja ontología de la inmanencia que compone la obra de 1980, meseta tras meseta. Lo molecular, la máquina de guerra, lo nómade, lo liso, son los aspectos de lo real bloqueados por una imagen del pensamiento dominante que todo lo piensa en términos de sujeto (o significativo, o soberano). Por eso el énfasis y el entusiasmo de Deleuze y Guattari cuando se vuelcan a la descripción de esos aspectos del plano de inmanencia.

Las lecturas como la que señala Mengue toman las cuestiones ontológicas por axiológicas, mezclan los géneros de conocimiento. Justamente en una meseta de corte político (“micropolítica y segmentariedad”) Deleuze y Guattari nos señalan que no hay que cometer el error “axiológico” de creer que alcanza con un poco de blandura para ser “mejor”. El problema no pasa por atacar al Estado o a las instituciones democráticas, por fomentar la desterritorialización y los flujos. Deleuze *no dice* que hay que emprender un combate sin fin contra los aparatos de estado en nombre del nomadismo y la máquina de guerra. A la hora de analizar el mundo en el que vivimos (la forma de contenido contemporánea) *Mil Mesetas* no habla del triunfo de los aparatos del estado (la apropiación de la máquina de guerra por parte del Estado con la consecuencia de darle con fin específico la guerra es otra etapa de la historia de la humanidad), si no, por el contrario, del triunfo de la máquina de guerra. Deleuze y Guattari no afirman un empalme necesario

entre las formas de expresión y las formas de contenido. Pero cuando ciertas formas de expresión tratan de pensar un mundo que ya no existe, bloquean la *producción* de lo real, la posibilidad de transformación del mundo efectivo que, por motivos prácticos que en seguida veremos, resulta tan urgente *para nosotros*.

No se trata hoy de la lucha contra las segmentariedades duras. El capitalismo es molecular, el micro-fascismo también<sup>9</sup>. El capitalismo es una gigantesca máquina de guerra, que se ha apropiado de todos los aparatos de estado, a nivel global. Esto, desde el punto de vista ontológico, no implica ninguna perversión. Un tipo de *relaciones* triunfan en el plano de la extensión respecto a otras. Las relaciones capitalistas son las que rigen, y que incorporan las relaciones humanas como pieza de su funcionamiento.

Es como la historia del perro, el paté, y yo.

Imaginen esta triste situación: yo me peleo con un perro para comer una especie de paté. Un espectáculo horrible. ¿Cómo contar este espectáculo? ¿De qué se trata? Hay tres términos: la comida, el perro y yo. Entonces muerdo al perro para quedarme con su alimento; el perro me da una patada. ¿Qué pasa? ¿Qué es todo eso? Hay un conjunto infinito de partes extensivas bajo la relación “carne”; hay un conjunto infinito de partes extensivas bajo la relación “perro”; hay un conjunto infinito de partes extensivas bajo la relación “yo”. Y todo eso, hace un torbellino; todo eso, se entrecoca. Yo, yo quiero conquistar las partes extensivas de la carne para asimilármelas, es decir imponerles mi relación; hacer que ellas no efectúen más la relación carne, si no que efectúen una de mis relaciones, las mías. El perro quiere lo mismo. Al perro, lo muerdo, es decir, quiero espantarlo. El, por su parte, me muerde. Etc., etc. De ahí no salimos, es el dominio de las oposiciones<sup>10</sup>.

En el plano de la extensión ya no se compone todo con todo. Es el plano de las oposiciones. Algunas relaciones triunfan sobre otras. Unas relaciones pasan a la existencia, otras se disuelven. Nacer, morir... Desde el punto de vista de las esencias esto es indiferente. La existencia no añade ni quita perfección a los

---

<sup>9</sup> cf. Deleuze y Guattari, op. cit. pp. 262-263.

<sup>10</sup> Deleuze, G. *En medio de Spinoza*, op. cit. p. 140. trad. levemente modificada a partir de las cintas originales.

modos intensivos. Nuevamente, en la totalidad no hay ni Bien ni Mal. Todo se compone con todo.

¿Dónde aparece lo bueno y lo malo? Aparece con los puntos de vista. No es lo mismo el punto de vista del perro, que el del paté, que el mío. Y allí tenemos el terreno de la filosofía práctica. Aparece la ética, aparece la política. Dice Deleuze en su curso: “ustedes, en tanto existen, tienen partes extensivas que los componen. *No hay que renunciar a ellas*”<sup>11</sup>.

Las relaciones capitalistas se componen mal con las *nuestras*. ¿Cómo sabemos que se componen mal? En la medida en que nos causan tristeza, disminuyen nuestra capacidad de actuar. La disminución de la capacidad de actuar, lo sabemos, sólo tiene lugar en el plano de la extensión, de la duración. Esto ocurre, esto se verifica todos los días. El capitalismo surge de los inmensos azares y los asombrosos encuentros de la historia, es decir, los entrechoques. Pasa a la existencia una determinada relación (la relación diferencial entre flujo de trabajo y flujo de capital). Esta relación conquista nuestras partes extensivas, a través de la mediación de los pliegues y el control de los repliegues. *Nuestras*. ¿Nuestras de quiénes? Suponemos que de nosotros los humanos, aunque esto implicaría un sinnúmero de precisiones que no podemos hacer aquí. La política surge del punto de vista humano, de las relaciones humanas de movimiento y de reposo.

La lucha contra el capitalismo en una lucha política. Una lucha por no renunciar a nuestras partes extensivas, por no renunciar a la expansión máxima de nuestra capacidad de actuar dentro de los umbrales de nuestra duración. Es una lucha donde hay bien y mal, porque hay puntos de vista.

En alguna época de la humanidad, esta lucha nacía del hecho de que algunos hombres imponían relaciones a otros. Unos hombres organizaban la tristeza de otros hombres para dominarlos. El Estado surgía como la capacidad de dominar a algunos hombres, de hacerlos obedecer, para que no sean nocivos unos para otros. Para que sus relaciones se compongan. Grandes máquinas despóticas capaces de doblegar a las pequeñas maquinillas salvajes, gracias a su superioridad desde el punto de vista de la potencia. El “nosotros” que luchaba por sus partes extensivas, por aumentar su capacidad de actuar, venía del lado

---

<sup>11</sup> Ibidem, p. 144.

de los dominados, de los infectados de tristeza por los poderosos, que buscaban un régimen de relaciones que fuera más adecuado para ellos. Lucha en contra de las grandes máquinas despóticas, entonces. Faltaría determinar si esta lucha era una lucha real en épocas de Spinoza, o si en esa época la máquina despótica no era ya también más que un fantasma, *Urstaat*. Pero no intentamos determinarlo aquí.

En todo caso, estas viejas máquinas, estos viejos aparatos, han sido hoy subsumidos bajo la relación capitalista como máquina de guerra. La potencia del capital es infinitamente mayor a la de los aparatos de Estado, nos dicen Deleuze y Guattari. Ya no son hombres dominados contra los poderosos hombres del Estado los que se enfrentan, si no hombres contra el capital. El problema de la filosofía política ha cambiado. Pero es un problema que, desde el punto de vista spinozista, sólo puede ser planteado en términos de potencia. ¿Cómo lograr relaciones humanas que generen mayor potencia que los flujos de capital?

Este enfoque ético y político, problema de oposiciones y puntos de vista, es lo que quiere enfatizar Deleuze cuando vuelve a Spinoza después de *Mil Mesetas*. En el medio del rizoma, del espacio liso y la máquina de guerra, más allá del Bien y del Mal, existe lo bueno y lo malo, *para nosotros*. Encuentros que pueden subsumir nuestras partes extensivas. El capitalismo es malo para nosotros en la misma medida que lo es el arsénico<sup>12</sup>. Hay encuentros que *a nosotros* nos afectan de tristeza, hay otros que nos afectan de alegría. Y no es lo mismo. Debemos huir de unos y buscar los otros: primer género de conocimiento. Estamos tan hundidos en lo inadecuado que hasta este género de conocimiento nos resulta ajeno. Luego existe un conocimiento de las relaciones, conocimiento de nuestra relación característica y de otras relaciones, y de su composición: segundo género. En este segundo género está, a mi entender, la política, tal como Deleuze, aliado a Spinoza como personaje conceptual, la desea: búsqueda de organizar la alegría, y no la tristeza, a partir de la sabiduría de las relaciones y su composición.

---

<sup>12</sup> “El arsénico está dichoso. Yo evidentemente no lo estoy. Voy hacia la muerte”, Deleuze, G. *En medio de Spinoza*, op. cit. p. 183.

## Desplazamientos de lectura. Spinoza, Badiou, Lacan

*Roque Farrán (UNC-Conicet)*

I. En esta exposición intentaré abordar una problemática compleja: el concepto de sujeto y la nominación que lo constituye. Por lo cual recorreré distintas aproximaciones teórico-prácticas cuyas conexiones buscaré elucidar. Debido a la densidad de muchos de los conceptos fundamentales empleados por estos autores, no desarrollaré en extensión explicaciones detalladas de los mismos (se presupone cierto conocimiento por parte del lector). Sólo alcanzaré a explicitar algunos vínculos entre tales conceptos, con la intención, sobre todo, de resaltar la lógica implícita en los procesos descriptos.

En el contexto actual que nos presenta la crítica filosófica-política, se inscriben algunas elaboraciones teóricas que intentan circunscribir otro estatuto para el sujeto político (i.e. las elaboraciones de los teóricos posmarxistas). En torno a ellas, Elías Palti<sup>1</sup> efectúa una lectura de la recepción de Spinoza por parte de Badiou que, si bien intenta dar cuenta de la complejidad del asunto (*sujet*), no resulta demasiado esclarecedora del estatuto original del sujeto tal como es desarrollado desde la perspectiva badiouiana. Según Palti, Badiou recurriría a Spinoza para intentar resolver la aparente circularidad entre el concepto de acontecimiento y el concepto de intervención (o nominación)<sup>2</sup>; y lo haría, efectivamente, al mostrar que en Spinoza existe una compleja articulación entre el ser (el puro “hay”) y el entendimiento (tanto infinito como finito) mediatizada no sólo por la relación de causalidad, sino también por dos relaciones más. Estas serían: el acoplamiento, relación extrínseca entre la idea y el objeto de la idea, que resolvería la disyunción entre atributos; y la relación de inclusión entre la parte finita del

---

<sup>1</sup> Palti, E. *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su crisis*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005.

<sup>2</sup> Tal circularidad está indicada en la necesidad de que el acontecimiento, al no pertenecer a la situación, sea nombrado y se lo haga circular para que exista; esta operación es la intervención. El problema es que ella misma, al ser ilegal, no puede autorizarse más que de otro acontecimiento lo que produciría una remisión *ad infinitum*.

entendimiento o alma humana y el entendimiento infinito, que vendría a resolver la disyunción infinito/finito. Sin embargo, Badiou expone claramente que, aún problematizando la lectura de Spinoza, éste nos presenta una ontología más bien cerrada. Por lo tanto, la intención de Badiou será mostrar sobre este trasfondo la *necesidad* de un suplemento azaroso e incalculable, no tematizado ontológicamente; esto es, el acontecimiento. En este sentido, dicha *necesidad* es más bien teórica puesto que el acontecimiento, por definición misma, adviene de modo *contingente* a la situación. Por mi parte, intentaré mostrar el uso implícito de las categorías lacanianas (el ternario RSI) que hace Badiou, al efectuar un desplazamiento de lectura y proponer qué facilita esta conexión conceptual.

Habrà que mostrar, entonces, que la solución formulada por Badiou en respuesta a las lecturas que encuentran cierta circularidad entre acontecimiento e intervención, ya *había sido* brindada en su libro *Conditions* (1992)<sup>3</sup>, algunos años antes del *Breve tratado de ontología transitoria* (1999) donde trabaja sobre esta lectura de Spinoza mencionada por Palti. Algo que también está indicado en el prólogo a la edición castellana de *El ser y el acontecimiento* (1999):

La doctrina del acontecimiento está marcada por una dificultad interna, enunciada de manera práctica en su misma exposición: si el acontecimiento subsiste sólo porque ha sido objeto de una nominación ¿no hay en realidad *dos* acontecimientos (el múltiple supernumerario, por un lado, y su nominación, por otro)?[...]Para superar esta dificultad, es necesario complicar un poco el concepto de acontecimiento, dotándolo de una lógica (el acontecimiento es desprendimiento inmediato de una *primera consecuencia*, tiene una estructura implicativa) y no sólo de una ontológica ( el acontecimiento es un múltiple infundado). A su vez esa lógica esclarecerá la potencia propiamente *temporal* del acontecimiento, la capacidad de engendrar un tiempo propio...<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Badiou, A., *Conditions*, Seuil, París, 1992.

<sup>4</sup> Badiou, A., *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 1999, p.7.

En *Conditions*<sup>5</sup> expone una lógica de dos tiempos para la ocurrencia del acontecimiento —como lo hace Lacan con el concepto de tiempo lógico— que se despliega en cuatro figuras sustractivas: lo indecible, lo indiscernible (primer tiempo), lo genérico y lo innombrable (segundo tiempo). Lo indecible refiere al primer momento lógico de la verdad, cuando un múltiple  $x$  no puede ser evaluado como verídico o erróneo según una norma de discernimiento y clasificación de la lengua de la situación.

El teorema de Gödel establece que en la situación de lengua denominada aritmética formalizada del primer orden, donde la norma de evaluación es demostrable, existe al menos un enunciado indecible en un sentido preciso: ni él ni su negación son demostrables<sup>6</sup>.

Lo indiscernible, en cambio, refiere a la imposibilidad ante la que se encuentra una norma de evaluación para discriminar la permutación de dos términos que se sustraen a la marca diferencial del lenguaje. Lo genérico refiere a esa “parte que no es una parte”, es decir, incluida en la situación pero que se sustrae a toda predicación por vía del exceso, al reunir lo absolutamente cualquiera. Lo más interesante y novedoso aquí es la presentación de lo innombrable, figura última de la sustracción, que torna posible toda la serie de nominaciones verídicas, pero cuyo forzamiento no puede ser forzado sin caer en el “desastre”. Cumple así la misma función de límite inmanente que el  $S(A/)$  en la teoría lacaniana. En esta extensa cita de Lacan se podrá apreciar la lógica de lo innombrable desprovisto de cualquier misterio o idea de trascendencia.

En cuanto a nosotros, partiremos de lo que articula la sigla  $S(A/)$ : ser en primer lugar un significante. Nuestra definición de significante (no hay otra) es: un significante es lo que representa al sujeto para otro significante. Este significante será pues el significante por el cual todos los otros significantes representan al

---

<sup>5</sup> Existe traducción al castellano: Badiou, A., *Condiciones*, siglo xxi, Buenos Aires, 2002.

<sup>6</sup> Badiou, A., *Condiciones*, *op.cit.*, p.172.

sujeto: es decir que a falta de ese significante, todos los otros no representarían nada. Puesto que nada es representado sino para. Ahora bien puesto que la batería de los significantes, en cuanto es, está por eso mismo completa, ese significante no puede ser sino un trazo que se traza de su círculo sin poder contarse en él. Simbolizable por la inherencia de un (-1) al conjunto de los significantes. Es como tal impronunciado, pero no su operación, pues ésta es lo que se produce cada vez que un nombre propio es pronunciado. **Su enunciado se iguala a su significación:**

**S (significante) ----- = s (el enunciado), con S = (-1), s (significado)**

tenemos :

$$s = \sqrt{-1}$$

Es lo que falta al sujeto para pensarse agotado en su *cogito*, a saber lo que es impensable<sup>7</sup>.

Es decir, tanto el S (A/) como la última sustracción en un procedimiento genérico de verdad son innombrables, pero no así su operación la cual es necesario nombrar de algún modo para que se inscriba el límite.

II. Retomando la lectura badiouiana de Spinoza quisiera mostrar cómo es posible pensar estas tres relaciones entre el ser y el entendimiento aisladas por Badiou, en términos de la lógica borromea presentada por Lacan; con la intención de marcar si existe o no la necesidad de efectuar un pasaje desde una estructura ontológica de tres términos a una estructura de cuatro suplementada por el término acontecimental. Para ello hay que realizar una traducción de las operaciones badiouianas a los términos lacanianos.

Badiou muestra que, si bien el entendimiento es un efecto inmanente de Dios<sup>8</sup>, se produce una inversión, a la que llama torsión o pliegue, por la cual "...los atributos de Dios y los modos de estos atributos son objetos del entendimiento infinito."

---

<sup>7</sup> Lacan, J. *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo. Escritos II*, siglo xxi editores, Buenos Aires, 2002, p.799.

<sup>8</sup> Badiou, A., *Breve tratado de ontología transitoria*, Gedisa, Barcelona, 2002, p.73



Y es en este punto donde introduce como operador de lectura un segundo modo de relación, que justifica de la siguiente forma:

No hay ninguna relación causal concebible entre la idea y su objeto, pues la relación de causalidad opera estrictamente en el interior de una identificación atributiva, mientras que, y este es todo el problema, el objeto de una idea del entendimiento puede ser perfectamente un modo de algún otro atributo que no sea el pensamiento.<sup>9</sup>

Para realizar esta afirmación se basa en la proposición II de la tercera parte de la *Ética*: “Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo...”<sup>10</sup>. Entonces, para responder a esta disyunción entre atributos postula una relación de acoplamiento. Además de la causalidad y el acoplamiento existe una tercera forma de relación: la inclusión del entendimiento finito como parte del entendimiento infinito. Pasaremos ahora a ligar los términos badiouianos (en su lectura de Spinoza) con los registros lacanianos.

El puro hay, la multiplicidad inconsistente primera, impensable sino en retroactividad, equivale al registro *real* en Lacan. La relación de causalidad inmanente entre sustancia infinita y el entendimiento infinito se deja inscribir en lo *real*, tanto más si seguimos aquí el análisis de la causa que emprende Lacan en *La ciencia y la verdad*<sup>11</sup> y en el seminario *Los cuatro conceptos*<sup>12</sup> “no hay más causa que de lo que cojea en lo real”, es decir, la causa obedece a una suerte de *hiencia* irreductible entre lo primero y lo segundo, entre el antecedente y el consecuente, que se sitúa *sólo* en una temporalidad lógica retroactiva. Por supuesto que no se trata de un registro puro, imposible de aislar, sino de un *real-simbólico* (que no cesa de escribirse): lo *real* que retorna sobre lo *simbólico* y lo disloca. En términos de Badiou se

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 74

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 74

<sup>11</sup> Lacan, J. *La ciencia y la verdad* en *Escritos II*, op. cit., p. 834.

<sup>12</sup> Lacan, J. *El seminario de Jacques Lacan, Libro XI, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964), Paidós, Buenos Aires, 1995.

trata del pasaje de la multiplicidad inconsistente a la cuenta-por-uno (estructura) que torna a la multiplicidad consistente.

Luego, el segundo modo de relación, el acoplamiento, nos indica propiamente la inscripción *simbólica*, la norma de adecuación (o ley) entre la idea y el objeto de la idea. Aquí se trataría de un *simbólico-imaginario*, puesto que cobra relevancia la correspondencia entre lo que se presenta (*simbólico*) y lo que se representa (*imaginario*) para producir sentido.

Por último, la relación de inclusión da cuenta de la *inmixión* entre el registro *imaginario* y el *real*, en tanto la cuenta de las inclusiones (sub-múltiples), para Badiou, forma parte de la meta-estructura estatal que reúne las representaciones, la que a su vez genera un exceso cuantitativo sobre la presentación (las partes exceden a los elementos). Ahora bien, si pensamos estas tres relaciones, traducidas en términos de registros, en implicación mutua y co-pertenencia, podemos dar cuenta de la consistencia y estabilidad de la estructura general mediante un nudo borromeo de tres términos. Sin embargo, sabemos que la estabilización ontológica es, en última instancia, imposible de sostener de una vez y para siempre, puesto que las contingencias surgen de la misma falla en que lo *simbólico* no puede totalizar lo *real*, y en que lo *imaginario* produce un exceso cuantitativo sobre lo *simbólico*. En definitiva, el pliegue que conforma el sujeto, en la intersección de los tres registros, es irreductible a cualquiera de los tres registros tomados de a uno; por lo tanto se requiere una cuarta operación de nominación suplementaria, que Badiou teoriza como *forzamiento* o *ultra-uno*, esto es, el acontecimiento y la intervención que lo nombra. Esta función de nominación suplementaria también había encontrado su elaboración en la doctrina lacaniana, a partir de la noción de *sinthome* o cuarto nudo planteado por Lacan en su seminario sobre Joyce.

Podemos decir que así como Badiou efectúa cierto forzamiento sobre los conceptos de Spinoza mediante sus propias categorías, nosotros le hemos aplicado ahora las categorías lacanianas para mostrar el uso implícito que hace Badiou de la lógica-topológica del ternario RSI. Esto es, simplemente, para tratar de circunscribir mejor lo que nos interesa: la nominación suplementaria de lo real, por fuera de todo orden natural(izado) de sentido.

Sería excesivo decir que existe algo así como una capacidad nominativa, puesto que habría que atribuírsela a alguien; mientras que, si consideramos la estructura como un nudo borromeo, se hace evidente que la consistencia depende del entrelazamiento mismo de los términos y no de alguno en particular. En todo caso, el cuarto término, como operador suplementario, marcará la diferencia retroactivamente, pero la consistencia real es propiedad del conjunto.

De este modo, al seguir la lectura que hace Badiou de Spinoza no nos interesa tanto la exactitud de la misma (cuestión que tampoco estamos capacitados en dirimir) sino la posibilidad que abre para establecer múltiples relaciones conceptuales con lo actual, a fin de intentar circunscribir lo real siempre en exceso, *impasse* de todo discurso. Así encontramos que algunas lecturas pueden ser más restrictivas que otras, sin por ello estar totalmente erradas. Por ejemplo, la conexión ya señalada que establece Palti puede considerarse en cierta forma limitante, en tanto pretende que Badiou intenta resolver un problema acudiendo a Spinoza (mostrando que, finalmente, no lo logra), cuando en realidad, como hemos mostrado, Badiou lo hace para señalar que la solución no se encuentra allí, sino en el modo de entrelazamiento entre la ontología matemática y el concepto de acontecimiento que ésta se prohíbe. Puntualmente, en la elucidación del concepto de multiplicidad genérica y la operación de forzamiento, que permiten pensar y circunscribir lo imposible, es decir, lo *real* de una situación cualquiera más allá de las aporías y circularidades que engendra el lenguaje de la misma. Sucede que la mayoría de los análisis conceptuales de las categorías badiouianas (i.e., Žizek, Laclau, Palti) pasan por alto las elaboraciones matemáticas en las que Badiou sostiene su pensamiento; y esta evitación no siempre es posible, sobre todo si se desean multiplicar y enriquecer la conexiones conceptuales con otros autores. Esto se evidencia cuando Palti, al referirse al concepto de sujeto que Badiou aísla en Spinoza, escribe:

Lo que le confiere al intelecto su singularidad es la propiedad de ser, al mismo tiempo parte e índice de la totalidad ausente, una totalidad que se incluye a sí misma como una de sus partes (aquello matemáticamente impensable) [pero lo que es impensable matemáticamente es la autopertenencia no la

autoinclusión] Este tipo singular de existencia determinada por una triple relación de causalidad, acoplamiento e inclusión es ontológicamente necesaria e inconcebible a la vez<sup>13</sup>.

Sin embargo, Badiou muestra no sólo que esta triple relación funciona muy bien en la equilibrada ontología spinozista, sino que, gracias al acontecimiento-Cohen<sup>14</sup>, se ha tornado posible inscribir el ser de una verdad, múltiple indiscernible de una situación, en un procedimiento matemáticamente riguroso (consistente en la teoría de los conjuntos); es decir, circunscribir en el subconjunto genérico de una situación dada aquella parte incluida pero que no pertenece o no es contada en la misma. Se trata aquí de efectuar un *forzamiento* del lenguaje y de los enunciados disponibles para designar una situación por venir, es decir producir una extensión genérica de la situación presente que incluya los múltiples incontados de la misma. Sin embargo, no se trata de ninguna totalización ya que, como hemos visto, una verdad es infinita y algo permanece innombrable: la función de nominación misma.

Del mismo modo, el sujeto lacaniano se encuentra en posición de inclusión externa con respecto a la estructura, y esto sólo puede resultar paradójico si se piensa en términos de estructura esférica, por ejemplo, en donde se delimita de manera excluyente un espacio interior y uno exterior. Puede afirmarse, entonces, que tanto el lenguaje de la situación como el saber son esféricos y por ello la verdad los agujerea; toda nominación supernumeraria agujerea o marca el borde interno de la estructura, puesto que el cuerpo *real* del sujeto (individual o colectivo) es más bien tórico, así se produce un trazado topológico que conecta un lado y otro, el exterior y el interior, sin eliminar el pliegue irreductible que subsiste.

III. Para finalizar, podemos decir que en términos generales Badiou concuerda con la ontología de Spinoza; no obstante,

---

<sup>13</sup> Palti, E., *Verdades y saberes sobre el marxismo*, op. cit., p.192

<sup>14</sup> Se refiere a la invención por parte de Paul Cohen del concepto de *forcing* en la teoría de conjuntos, que junto al concepto de *multiplicidad genérica* le permite brindar una posible respuesta al problema del continuo de Cantor. Véase capítulos 31-36 de *El ser y el acontecimiento*, op.cit., p. 363

según su interpretación, le faltaría circunscribir el múltiple singular en el cual se constituye un sujeto al nombrar un exceso producido al azar.

El problema fundamental que aísla Badiou en Spinoza es “¿cómo tiene el entendimiento finito ideas verdaderas, si no posee el conocimiento del objeto-cuerpo, del que es idea?” (Badiou, 1999: 79)

Como para Spinoza toda idea, que remite a una propiedad común de todos los cuerpos e ideas, es verdadera en tanto que *es*, entonces “del cuerpo singular del que nuestra alma es idea, no tenemos conocimiento verdadero. Pero de aquello que es común a todos los cuerpos, de aquello que, por consiguiente, no es singular, en el entendimiento finito, dado que puede acoplarse a ello, hay obligatoriamente una idea verdadera.”<sup>15</sup> Recordemos que Badiou cita aquí la proposición XXIV de la segunda parte de La Ética<sup>16</sup>: “El alma humana no implica el conocimiento adecuado de las partes que componen el cuerpo humano” y la proposición XIX: “...el alma humana no conoce el cuerpo humano”<sup>17</sup>. En definitiva, Badiou entiende que la posibilidad para el entendimiento finito de acceder a ideas verdaderas a partir de la relación de acoplamiento a objetos comunes, es decir, genéricos, acerca su propia concepción sobre el ser de la verdad a la de Spinoza. El problema que va a señalar Badiou, con respecto a esta ontología cerrada, es el efecto de circularidad que se produce, por el cual se hace evidente que el sujeto sólo puede conocer lo que ya es: “Y es que si el campo de lo concebible – para un entendimiento finito- está garantizado por “lo que hay de

---

<sup>15</sup> Badiou, A., *Breve tratado de ontología transitoria*, *op.cit.*, p.79.

<sup>16</sup> Las proposiciones de la Ética aquí citadas son ampliamente conocidas, se toman las del texto de Badiou para facilitar el comentario, pero además se han verificado con la traducción al castellano de Vidal Peña, Spinoza, B., *Ética*, Alianza editorial, Madrid, 2006.

<sup>17</sup> Pensar el cuerpo desde la idea de una totalidad ontológica es lo que lo torna desconocido, aquí el psicoanálisis mediante su noción de objeto parcial de la pulsión esclarece la conexión entre entendimiento y cuerpo, por ejemplo con el concepto de *vorstellungrepräsentanz* en Freud o el *objeto a* en Lacan. En la misma línea de pensamiento Badiou, al seguir la ontología matemática del múltiple puro donde la referencia parte/todo no se sostiene, entiende que el cuerpo, como cualquier múltiple, es sólo una parte entre partes, no hay todo.

común a todo”, se tratará en realidad del dispositivo del “hay”, es decir, de la identificación atributiva de la infinitud divina.”(Badiou, 1999: 81) Es aquí donde interviene Badiou para mostrar la necesidad de preservar un espacio de pensamiento diferenciado en donde *no todo* se encuentre condicionado por la nominación primera del “hay”, es decir, por la ontología. Y aquí es donde piensa el acontecimiento como reverso suplementario de aquello que corresponde al ser-en-tanto-ser. Queda así señalada la diferencia que Badiou encuentra con Spinoza. Sobre la teoría de la nominación suplementaria y el cuarto nudo seguiremos trabajando en el cruce fructífero entre estos autores.

## **POLÍTICA, SOCIEDAD, RELIGIÓN**





## El concepto de soberanía en Spinoza. Una lectura desde el Barroco

Cecilia Abdo Ferez (UBA-Conicet)

*“En cuanto a que la figura es una negación y no algo positivo, está claro que la materia total, considerada de forma indefinida, no puede tener ninguna figura y **que la figura tan sólo se halla en los cuerpos finitos y determinados**”.*

Baruch de Spinoza a Jarig Jelles, epístola 50. Mi subrayado.

El Barroco, la expresión artística del siglo de Spinoza, se manifiesta como defecación a una demanda<sup>1</sup>. La necesidad de

---

<sup>1</sup> Este texto introducirá un problema adicional a la ya difícil caracterización del Barroco: el intento de interpretarlo sobre todo desde los aportes latinoamericanos, particularmente en la literatura, que lo acercan muchas veces al Neobarroco. En la visión latinoamericana del Barroco y el Neobarroco se lee una crítica a la soberanía y al concepto de identidad, que alejan a ese “estilo” de cualquier pretensión de fundamento del absolutismo monárquico. Esta lectura es deudora, por mi parte, del libro de Walter Benjamin: *El origen del drama barroco alemán*, bajo cuya influencia se escribe este artículo.

Aunque las páginas que siguen no pretenden ser una lectura de Spinoza desde la historia del arte, sino el intento de leer a Spinoza en la conjunción de arte y política, quisiera traer aquí la discusión de Erwin Panovsky, en el ensayo “¿Qué es el barroco?”, porque introduce algunas variaciones a los argumentos que se presentarán. Panovsky describe al Barroco no como lo opuesto al Renacimiento, sino como su clímax, porque sería un momento en el cual las tensiones inherentes a ese período, esto es, una búsqueda de restablecimiento de lo clásico, acompañadas de un naturalismo y realismo de tipo matemático, en el marco de una civilización cristiana encuentran, luego de la explícita exposición de las tensiones en el Manierismo -el verdadero estilo de la Contrarreforma-, una nueva armonía. En el Barroco, el Renacimiento encuentra una coexistencia posible entre las tensiones y la conciencia de las mismas, experimentadas por una subjetividad moderna que sabe de las limitaciones de sí y del contexto y las toma como energías creativas, como desafíos. Esta subjetividad es para Panovsky, en cierto sentido, una “*pérdida de la inocencia*” (p. 104), pero también un nuevo fundamento para la imaginación y el pensamiento. El Barroco es, entonces, una forma de reconciliación de las tensiones renacentistas, un “*alboroto magnífico*” (p. 39), un reconocimiento subjetivo –y hasta con humor- de las discrepancias entre la realidad y los postulados éticos o estéticos, que derraparía con la asunción de la sociedad de masas y la revolución industrial

combatir el espíritu escéptico que bañó a toda Europa en el tembladeral de la Reforma, llevó a la Iglesia a demandar de los artistas un acto devocional: a combatir la austeridad y el ascetismo creando un arte que reinsertara legitimidad en el despedazado mundo cristiano por medio de obras que debían conmover los sentidos de un espectador cuya razón obligaba a desconfiar<sup>2</sup>. El Barroco quiso ser entonces, como dirá Weisbach<sup>3</sup>, arte de la Contrarreforma, propaganda religiosa, pero puede ser leído, en un acto de inversión propio de su naturaleza, como contracatequesis, arte de la contraconquista en América -al decir de Lezama Lima<sup>4</sup>-, sincretismo, burla de la correspondencia entre

---

-datados simbólicamente por el historiador con la muerte de Goethe-. Panovsky fue crítico del libro de Benjamin, porque encontró en la melancolía y la alegoría un síntoma pesimista del Manierismo, y no del Barroco. A pesar de esa distancia explícita entre los dos (y de que aquí no tomamos la idea de la continuidad del Renacimiento en el Barroco y nos salimos de la localización geográfica que Panovsky da al estilo del XVII), los dos autores citados pueden leerse como fundamentos de la interpretación que ofreceremos de la argumentación spinocista *como barroca* -en oposición a la lectura que lo excluye, ya sea por su modo geométrico de exposición, por encontrarlo cercano al neoestoicismo o por adscribir al Barroco el ser una fuente de legitimación del absolutismo monárquico. Cf. Panovsky, E., *Sobre el estilo*, Paidós, Barcelona, 2000; Benjamin, W., *op. cit.*, Taurus, Madrid, 1990. Para una interpretación de la hermenéutica bíblica como barroca -aunque en el sentido de una "cultura dirigida"- cf. Madanes, Leiser, *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*, Eudeba, Buenos Aires, 2001. Sobre la estética en Spinoza cf. Mignini, Filippo: *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Edizioni Scientifiche italiane, Nápoles, 1981. En el último tiempo se publicaron dos trabajos sobre la relación entre este estilo y el filósofo holandés, que desgraciadamente aún no pude consultar: Ansaldi, Saverio (ed.), "Carl Gebhardt, Spinoza, judaisme et baroque", *Groupe de Recherches Spinozistes, Travaux et Documents*, nr. 9 y Ansaldi, S., *Spinoza et le baroque. Infini, désir, multitude*, Kimé, París, 2001.

Agradezco especialmente a Diana Sperling, Héctor Marteau, Gisela Catanzaro y Facundo Vega por los aportes a este texto.

<sup>2</sup> La base escéptica del Barroco se desarrolla entre otros en: Chiampì, Irlema, *Barroco y modernidad* FCE, México, 2000, primera parte, cap. 1.

<sup>3</sup> Weisbach, Werner, *El Barroco, arte de la contrarreforma*, Espasa-Calpe, Madrid, 1948.

<sup>4</sup> Lezama Lima, José, *La expresión americana*, FCE, México, 1993, p. 80. En la página anterior a ésta, Lezama Lima incluye explícitamente a nuestro autor, al señalar que el término Barroco abarca por igual "los ejercicios

realidad y representación, o como resume Severo Sarduy<sup>5</sup>, carnaval.

Si el Renacimiento había concebido la belleza como una armonía perfecta entre los elementos que conforman la construcción arquitectónica y que son estrictamente limitados, siguiendo una proporción y un privilegio tal como partes, que si una se agregara, quitara o modificara, el todo sufriría; el Barroco en la pintura se divertirá haciendo porosos los límites de las figuras, cuyos contornos se diluyen en un fondo oscuro que da la ilusión de infinitud. Allí donde el Renacimiento cerraba los espacios con paredes y esquinas en perspectiva estricta, el pintor barroco hace que la oscuridad impida hablar de espacios cerrados. Si el escultor renacentista definía siluetas fijas, capaces de ser palpadas, con decidida cara frontal o lateral, el escultor barroco diluye los contornos, multiplica las posibilidades de ver la escultura y produce resuelta ambigüedad sobre cuál es el frente, cuál el perfil, cuál la parte trasera de la obra<sup>6</sup>. Mientras que el cuadro renacentista hace que la mirada del espectador enfoque el centro de la composición y note las jerarquías de las figuras en la obra, el cuadro barroco hace que el ojo se mueva de lado a lado de los muchos focos de luz, con personajes divinos que se confunden con humanos, con reyes que se mezclan con sirvientes. El ejemplo holandés del Barroco podría ser Rembrandt:

*En el arte de Rembrandt no se trata [...] de configurar formas a través de la puesta de límites, sino de deformar. [...] Nunca se trata de aclarar la forma singular y de fijarla, sino que ese arte la necesita sólo como letra de una escritura que rodea el secreto de lo in-formado. [...] A la disipación de la forma le sirve la luz rembrandtiana, que nunca se detiene en la figura*

---

loyolistas, la pintura de Rembrandt y el Greco, las fiestas de Rubens y el ascetismo de Felipe de Champagne, la fuga bachiana [...], la matemática de Leibnitz, la ética de Spinoza". Ver también: Celorio, Gonzalo, "Ensayo de contraconquista", en *Del barroco al neobarroco*, Tusquets, México, 2001.

<sup>5</sup> Sarduy, Severo, "El barroco y el neobarroco", en *América Latina en su literatura*, Siglo XXI, México, 1972.

<sup>6</sup> R. Wittkower se refiere por el contrario a la "frontalidad" de la escultura barroca en "Le Bernin et le baroque romain", *Gazette des beaux-arts* 11, 1934, pp. 327-241.

*sólida, y que tampoco es usada para subrayar una estructura, en el sentido de lo clásico. [...] las formas desaparecen una y otra vez en lo irreconocible, porque el cuadro rembrandtiano tiene su vibrante vivir en la plasticidad [Entformtheit] del todo*<sup>7</sup>.

La literatura -magistralmente la de América Latina- convirtió ese afán de la pintura barroca por diluir las figuras, sugerir los límites y tensionar la obra por una amenazante oscuridad de fondo, en una celebración de los significantes. La literatura barroca, seducida por el artificio, la ornamentación, por el adorno desmesurado, intenta jaquear la identificación inmediata y no problemática entre signo y significante, entre lenguaje y nominación, entre representación y representado, introduciendo tantas metáforas complejas como sea posible, metáforas que nunca hacen pensar en lo que supuestamente se quiere dar a entender; cambiando un significado por una indefinida cantidad de significantes que se sustituyen entre sí al infinito y que cada vez se alejan más del significado al que reemplazan, contradiciéndose, burlándose, introduciendo citas apócrifas, errores ex profeso, textos de otros autores en el propio texto para parodiarlos, para cambiarles el sentido, sin que esa parodia sea puesta en evidencia más que para un lector que empiece a leer barrocamente, es decir, para un lector desconfiado de la transparencia del texto y de la autoridad del autor. La escritura cifrada del Barroco, el abismo abierto entre significante y significado, la deliberada proliferación de versiones, imágenes, metáforas y desplazamientos sobre un referente que queda cada vez más lejano y dudoso, apunta a desconfiar de toda transparencia e identidad complaciente entre el ornamento exagerado y el contenido, y a la vez, intenta poner en duda a ese símil de atributo divino del que el soberano político y el autor quisieron apropiarse: ser quien domina el sentido y sus emanaciones<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Gebhardt, Carl, "Rembrandt und Spinoza. Stilgeschichtliche Betrachtungen zum Barock-Problem", en *Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift*, tomo 32, Pan-Verlag Rolf Heise, Berlín, 1927, pp. 161-181. Propia traducción.

<sup>8</sup> Roland Barthes afirma que: "El dominio del sentido, verdadera semiurgia, es un atributo divino, de aquí que ese sentido sea definido como el fluir, la emanación, el efluvio espiritual que desborda del significado hacia el

El tercer elemento del Barroco a considerar aquí, además de la dilución de la figura en la pintura y el abismo entre representación y representado en la literatura, involucra a un tercero necesario: al espectador<sup>9</sup>. Si la obra barroca existe, es porque pide ayuda a alguien cuya subjetividad tratará de mediar en la distancia abierta entre realidad y escenario, reconstruyendo lazos, rebordeando figuras, adivinando metáforas. Su experiencia es necesaria para actualizar y recrear continuamente a esa obra que está en tensión, inestable, incompleta, en “*expectativa del sentido*”<sup>10</sup>. Su experiencia como espectador de una obra incompleta, obra que pretende captar un momento fugaz, es necesaria porque lo barroco se mide en la historia, en la coyuntura, en lo pasajero, de lo que no puede desprenderse porque desconfió de la capacidad soberana de concluirla de una vez y de reconciliar la puesta en escena y su referente. El espectador o el lector barroco es aquel en quien se deposita la expectativa de reconciliación, de acercamiento al menos, de completar un paisaje con blancos aunque más no sea por un otro instante<sup>11</sup>. La experiencia del espectador es la que puede revestir temporalmente de legitimidad lo que aparece confuso, encontrar luego de una búsqueda siempre renovada en aquel que experimenta el sentido ocluido de la obra, lo que está fuera de ella y la constituye. Pero ese espectador/lector, receptor y productor a la vez, tiene una tarea que no siempre llegará a buen puerto, porque la obra está allí para dar cuenta precisamente de la desproporción, de una representación necesaria pero fallida, de la tensión siempre latente en el drama inestable e histórico que relaciona por momentos fugaces lo real y sus escenas. Su experiencia en la historia es entrar a jugar en un campo tensionado, desatar nudos, dar cuenta -como subjetividad que es- de una distancia indefinidamente abierta. Él, como espectador

---

significante: el autor es un Dios (su lugar de origen es el concepto)”. En S/Z, Seuil, París, 1976, p. 180.

<sup>9</sup>Rojas, Sergio, “Sobre el concepto de ‘neobarroco’”, ponencia leída en el Coloquio “*Sentidos del Barroco*”, en Chile, 2004. Disponible en [www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad ARCIS](http://www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad ARCIS).

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Aquí se acercan explícitamente nuestro argumento y el de Panovsky, que observa al Barroco como la reunión creativa de las tensiones en una subjetividad mediadora.

pasajero de un drama indefinido, no va a cerrarla, pero debe intentar dar una respuesta de coyuntura a la desproporción que tiene frente a sí.

Spinoza ha usado la geometría con pasión barroca, lo sabemos. El interés nuestro aquí será sin embargo, más limitado que esa comprobación: es encontrar estos tres elementos del Barroco -la dilución de la figura, la desproporción entre significativo y significado y la remisión a la historia y a la experiencia de un lector que completa por instantes a una obra inconcluible-, en las aventuras del concepto de soberanía presente en el *Tratado Político* (TP), supuestamente el texto spinozano más condescendiente con la sustentación de la autoridad.

I. La dilución de las figuras: La definición de soberanía o *imperium* aparece en el párrafo 17 del capítulo 2 del TP. Allí se dice que soberanía es el *derecho* definido por el *poder* de la multitud y que ese derecho se otorga, en un segundo momento, a quien fue designado por el consentimiento general para cuidar de la república o lo que es igual, para ejercer el gobierno, esto es, a una asamblea democrática, a un grupo de aristócratas o a un rey. Esta definición desdoblada aparece en medio de afirmaciones que lo complican todo: párrafos antes, Spinoza hizo el movimiento argumental que derivó el derecho natural o el poder de conservación de cada quien del poder *total* de la naturaleza, luego distinguió ese poder o derecho de cada quien en dependencia e independencia, al decir que se está bajo el derecho de otro -*alterius juris*- si ese otro dispone de mi poder, ya sea porque me despojó de los medios para defenderme o porque me domina por la esperanza y el miedo, y que estoy bajo mi derecho -*sui juris*- mientras pueda vivir según mi ingenio; luego afirmó que el derecho natural sólo existe efectivamente si como paso lógico previo se constituye un derecho colectivo, pero cuando llegó a esa acumulación de poder y de derecho colectivos, en lugar de cerrar el círculo y decir que a partir de ese derecho común el derecho y poder individual se fortalece, dice que éste es inversamente proporcional al derecho colectivo y, no contento con ello, que ese derecho colectivo se plasmará de algún modo, necesariamente, en ejercicio de gobierno. Para describir a ese gobierno, a la segunda parte de la definición de la soberanía, que es del orden del *tener*, el pintor Spinoza retrata a tres figuras: el

rey, los aristócratas o la asamblea democrática, que se recortan sobre el fondo oscuro de la multitud, que es del orden del *ser*, sustento de la primera parte de la definición. *Ser* la soberanía y *tenerla* como gobierno no son la misma cosa, y sin embargo, la determinación de la primera figura, la multitud, su delimitación o negación de sí en la segunda figura, el gobierno, son partes complementarias y contradictorias de la definición propuesta<sup>12</sup>. El pintor Spinoza prepara la mezcla para que la composición empiece a ser inestable y dramática. La doble desproporción que el argumento instala, una, la del poder soberano de la multitud - primera parte de la definición- respecto del poder de gobierno encarnado en cualquier figura, cuya existencia es derivada - segunda parte de la definición-, y la otra, la de quien busca estar *sui juris* aún bajo una legislación común, no se diluyen, sostendremos aquí, con la redención democrática del capítulo final, que el libro deja en suspenso. La democracia no elimina la tensión ni dulcifica el drama de que cualquier figura de gobierno no es idéntica ni puede representar sino más o menos fallidamente, lo que ya es variación de sí, escenario, fondo oscuro incompleto de la composición pictórica: la multitud. Quiero decir, ni siquiera la figura de la asamblea de todos los ciudadanos, reunidos para ejercer el gobierno, es capaz de completar e iluminar de un fogonazo inequívoco el cuadro de la soberanía, porque aún cuando el gobierno que pretende ser de todos quisiera identificarse con la multitud, es la misma figura de la multitud la que está incompleta. El caso clave son las mujeres, en la época de Spinoza -y mucho después-, que son excluidas de la asamblea general porque no son independientes, no están bajo el propio poder y el propio derecho sino, junto con los esclavos, “*sometidos al poder de sus maridos y sus dueños*”, dice nuestro autor. ¿Son las mujeres -nos preguntamos- la excepción de una época ya pasada, junto con los niños, los tutelados, los criminales, los extranjeros? La lectura barroca de Spinoza nos diría que, antes que el obstáculo a saldar por el progreso, son la regla que afirma que el fondo oscuro de la composición, la indefinida

---

<sup>12</sup> Refiero como negación a esa frase que Spinoza desliza en la carta a Jarig Jelles citada al principio de este artículo, y que define la determinación como negación y a la vez afirmación de algo, como finito que participa de la sustancia común y es del orden de la corporalidad.

multitud, tensiona toda aquella operación ideológica por la cual el gobierno se erogue el derecho de reconciliar, sin fisuras, significado y significante. Tensión necesaria, porque la primera parte de la definición de la soberanía se determina en la segunda, figura de la figura, y el quiebre de identidad entre ambas, sumado a la incompletitud de la multitud define, también para Spinoza, una teoría de la representación política, representación puesta y socavada en el mismo acto, en movimiento incesante.

II. Desproporción entre significante y significado: La palabra *imperium* aparece mencionada, en un texto de poco más de 100 páginas como el TP, 371 veces<sup>13</sup>. A veces, la palabra alude al orden político, otras al estado civil, otras a los que detentan la autoridad suprema, otras al derecho y el poder de la multitud. Su repetición incesante desquicia los parámetros de cualquier teoría política maniquea: en el tratado spinocista hay proliferación de un término, el de *imperium*, que funciona como el hilo de una red de identificaciones entre conceptos, que sin embargo, no son evidentes. ¿Por qué el estado político debiera ser igual al civil, o los negocios comunes debieran ser igual a la república o el derecho del estado civil al derecho político y al derecho de las sumas potestades, como afirma el tratado al inicio del capítulo III? ¿En qué ciencia política todo se funde al fin y al cabo, nos permitimos objetar, pateando como especialistas? El objetivo de la red de significantes que se ponen como iguales en el TP, en un gesto rápido y sin mayores explicaciones por parte de otras veces muy ordenado Spinoza, pudiera ser leído por nosotros, espectadores coyunturales del cuadro, como un intento de abrir un frente en la discusión moderna de la soberanía, esa que estableció una continuidad entre estado de excepción y decisión. Spinoza sabe que la proliferación de significantes se aleja de lo que la soberanía es, poder y derecho de la multitud, y cuando parece estar convencido de que todos olvidaron la primera parte de la definición y lo importante es que los príncipes no recorran las calles en estado de embriaguez o desnudos al lado de prostitutas, como aconseja en el capítulo IV, hace un tajo en la

---

<sup>13</sup> Moreau, P.F., “La notion d’imperium dans le Traité politique”, en Giancotti, Emilia (ed.), *Spinoza nell’ 350 Anniversario della nascita. Proceedings of the First Italian International Congress on Spinoza*, Nápoles, 1985, pp. 355-367.



red de conceptos que pretenden identificarse y contenerse entre sí e introduce el “*derecho de guerra*”. El derecho de guerra, mencionado como al pasar en el capítulo IV, sin muchos preámbulos, amenaza la supuesta estabilidad que mostraba el argumento, a esta altura preocupado por explicitar los derechos y deberes de quienes detentan la soberanía. Spinoza dice allí que si las autoridades que detentan las supremas potestades no quieren suicidarse, pecar contra sí mismas y cometer faltas tan graves que hagan que el miedo de la multitud degenere en rebeldía, deben someterse a las condiciones que mantienen la concordia social. No porque la ley positiva los obligue, que no lo hace, sino porque así lo determina el derecho natural, es decir, aquello que se deriva de la naturaleza *como un todo*. Si no lo hacen, el estado político devendrá estado de guerra, o en otras palabras, la legislación positiva que da cuenta de esta -actual- acumulación de poder dará lugar a una situación de reacomodamiento, de nueva disposición del poder y el derecho colectivos. Este derecho de guerra no está previsto por la legislación positiva, porque es subterráneo a ella, ni es declarado por decisión de nadie, porque permea, extiende sus raíces durante todo el estado político, como derecho natural<sup>14</sup>. No es aquella situación de excepción en que la legislación queda suspendida para salvar al orden, como lo es en las visiones schmittianas de la soberanía, ni la introducción de algo trascendente a todo orden, en la forma de alguna violencia divina o revolucionaria, como lo sugiere Benjamin<sup>15</sup>. El derecho de guerra es del orden de la más terca inmanencia, aquella que permite a Spinoza filosofar con la serenidad de quien no pretende esgrimir radicalismos de ocasión.

---

<sup>14</sup> Esta permanencia del derecho natural en el estado político es, como se sabe, la diferencia que ve Spinoza entre su teoría y la de Hobbes. Para una lectura de la permanencia del estado de naturaleza también en Hobbes se pueden leer las interpretaciones de Eduardo Rinesi y Renato Janine Ribeiro.

<sup>15</sup> La “discusión” entre Walter Benjamin y Carl Schmitt se puede rastrear, entre otros textos, en *El origen del drama barroco alemán* y *Teología política*. Nuestra hipótesis aquí es que, aún cuando Benjamin vuelve al Barroco para criticar a la identidad que está a la base de la decisión soberana, reintroduce una trascendencia que Spinoza rechaza. El holandés jaquea también la identidad, pero para reenviar a la historia la posibilidad de que en cada coyuntura la figura de la multitud restablezca su relación con la figura del gobierno, relación de limitación de sí que el doblez de la definición de soberanía pone como inestable y necesaria.

El derecho de guerra, en plena proliferación de significantes, corta la inercia de los desplazamientos para dar cuenta, otra vez, de la desproporción entre un término, la multitud, y aquellos que se esfuerzan en ser sus pares en la teoría.

III. La remisión a la historia y a la experiencia del lector: Toda obra barroca, dijimos, exhibe un goce en la expectativa de ser rellena, recreada en indefinidas variaciones por parte de quien se detenga frente a ella y procure representar el papel del soberano-espectador/a en ese acertijo de palabras y ornamentos que des-funcionalizan la representación<sup>16</sup>. Es la obra de alguien que pone los rudimentos de algunas verdades en una coyuntura y deja la posta de su desarrollo a los pasajeros que se detendrán frente a ella, en otra coyuntura, y continuarán algunas líneas del camino. La obra barroca es, como se suele decir en sus varios sentidos, “*non-finita*”: ni completa, ni terminada, ni limitada. También el *Tratado Político* lo es, no sólo porque efectivamente no fue terminado porque la muerte se llevó a Spinoza, sino porque la explicitación de quiénes son los excluidos, en las páginas finales, invita a re-situar la obra en cada experiencia histórica. El cuadro pintado por Spinoza en el siglo XVII oscurece -en la relación siempre desigual entre la figura del gobierno asambleario y la de la multitud- a los dependientes tiempo completo, como eran las mujeres, los esclavos, los extranjeros, los niños. Ellos y ellas están fuera de la pintura. Las distintas experiencias históricas fueron ampliando los bordes de la composición, poniendo colores y focos de luz donde no se veía nada. Pero cada variación de la obra exigirá periódicas restauraciones, y como se sabe, algunas fueron y serán más logradas que otras, porque el afán del barroco Spinoza no fue mostrar una composición acabada, en un ejercicio soberano de autor, sino describir el escenario inestable de la historia en el que cada cual procura vivir según el propio ingenio, aún cuando para existir requiera del derecho y del poder común.

---

<sup>16</sup> Extraigo la idea de detenerse frente a una obra, que exige ser “rellenada” de Gadamer, H.G. en “¿El fin del arte?”, en *La herencia de Europa*, Península, Barcelona, 1990, pp. 65-83.

# Espinosa e a Scientia Política: entre ser e dever ser

Jefferson Alves de Aquino \*

## 1. Apresentação

A filosofia política de Espinosa vem sendo seguidamente reavaliada e retomada como original, subversora. Leituras mais atentas vêm insistindo na dissociação e afastamento do filósofo ante a corrente jusnaturalista moderna, e *reassignificando* a própria *Ethica ordine geometrico demonstrata* como obra igualmente política. O filósofo mesmo chamara a atenção, no seu *Tratado político*, para o necessário aporte da antropologia que o fundamenta, presente naquela obra-chave.

Acompanharemos a naturalização ontológica empreendida pela Pars I da *Ethica*, em sua definição da realidade atual como sendo a única possível, *aquela que é*, a fim de alcançarmos os entrelaçamentos da discussão a partir da ótica da finitude e da sociabilidade, conforme apresentada nos *Tratados teológico-político e político*. Instauraremos uma reflexão acerca da *tensão* em Espinosa entre seu princípio *realista* de ater-se, por um lado, à constatação de que os indivíduos estão submetidos à ordenação universal e determinados naturalmente pela passionalidade, *devendo ser* a política uma ciência que leve em consideração a afetividade e a tendência natural dos indivíduos à busca do bem particular; e por outro lado, o ater-se à necessidade de elaboração de princípios gerais condizentes com a melhor manutenção do Estado, princípios que se constituirão como elaboração *ideal* da razão, muito embora pretensamente assentados naquelas instâncias de realismo natural. Uma tensão entre a consideração da realidade como *aquela que é*, e sua reconfiguração ideal pela racionalidade, a partir de um como *deve ser*, ainda que tomando em consideração aquele mesmo estatuto realista de *ser*.

---

\* Professor assistente da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA), doutorando em Filosofia pelo Programa Integrado UFRN-UFPB-UFPE.

## 2. Ontologia naturalizada (a Parte I da *Ethica*)

Em *Spinoza: filosofia, pasiones y política*, Mercedes Allendesalazar Olaso afirma-nos que a *Ethica*, “não só está construída more geométrico, ou se se preferir, o more geométrico é também more estratégico”; assim como “estratégicas são as aparentes rupturas ou infrações a esta ordem que constituem os prefácios, escólios e o Apêndice ao Livro I”<sup>1</sup>. Deleuze também chama a atenção para possíveis rupturas do geométrico, intitulado mesmo ao conjunto de “fraturas” como “ética subterrânea”<sup>2</sup>. Mas fôssemos assinalar uma estratégia em Espinosa, diríamos que tal estratégia deve-se não apenas às presumíveis rupturas à ordem expositiva, sim ao próprio modelo expositivo, como reconfiguração ordenada da realidade a ser naturalizada. Podemos considerar a própria ordem de aparição dos conceitos e sua reunificação geométrica num sentido unívoco, como um esforço - não de inovar com a criação de novos termos que atendam à nova formulação da realidade, mas de extrair toda potencialidade (melhor dizendo, atualidade) de um universo discursivo já dado a ser revigorado, *renaturalizado*.

A identificação paulatina no Livro I da *Ethica* entre *causa sui* (def. I), substância (def. III), Deus (def. IV) e Natureza (escólio da proposição XXIX), implicam na conseqüente ressignificação de cada um e todos esses conceitos, a partir da intuição espinosana de uma realidade única, cuja ordenação causal é imanente a si mesma. A unitariedade da realidade postulada conforme a defesa de uma substância única cuja essência é seu próprio existir implica na defesa do *ser* como sendo *aquele que é*: noutras palavras, toda contingência é abolida (proposição XXIX) e toda perspectiva de *possibilidade* (se a tomamos como real que poderia ter sido diverso) reduzida à *ignorância* daquilo que realmente é - a realidade substancial única. Esse desnudamento de toda casualidade na ordem da causalidade; essa recusa ao não-ser como indeterminação, eis a radicalidade da *Pars I* da *Ethica* em sua naturalização ordenadora do mundo: *o mundo é o que deve ser*.

---

<sup>1</sup> OLASO, M. A., *Spinoza: filosofía, pasiones y política*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, pp. 38 e 39.

<sup>2</sup> DELEUZE, G., *Espinoza e os signos*, Rés Editora, Porto/Portugal, s/d, p. 42.

É o que deve ser. A definição VI da Parte II (enquanto identifica realidade e perfeição) e a definição VIII da Parte IV complementam a naturalização iniciada na *Pars I*. Se por virtude ou perfeição se entende o mesmo, e perfeição e realidade são igualmente idênticas, então virtude é uma afirmação de realidade - ser. O redirecionamento do conceito de virtude (ou a retomada do conceito em sua significação original) como potência-perfeição, expressa no âmbito do finito e das relações humanas, a crítica à transcendência e ao *dever ser* tais como postulados pela tradição filosófica. Sendo a substância, substância única, expressa esta a infinita potência, a infinita perfeição, a infinita virtude; cabendo às coisas singulares enquanto modificação a expressão particular daquela realidade infinita. Entende-se por que a definição dada ao homem por Espinosa seja mais afeita ao princípio de naturalização e distinta daquela da tradição aristotélica (homem, animal racional): a essência do homem tal qual a de todas as coisas particulares da Natureza - é o desejo (*cupiditas*, conforme a def. dos afetos, Parte III), e “toda coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser” (prop. VI, ainda Parte III) <sup>3</sup>. O desejo de conservação é, enquanto esforço (*conatus*), o próprio ser atual (e único) de cada um, e de cada um a virtude mesma.

Assim postulada, a eticidade consistirá no esforço singular do indivíduo para fazer de si uma perfeição maior - realidade cada vez mais assegurada, *para além de bem e mal* ou, antes, tomando-os, ao bem e ao mal, como princípios relativos pelos quais são julgadas e definidas as coisas conforme sua utilidade e funcionalidade em proveito da conservação. Se falarmos de um *dever ser* como finalidade da *Ethica* de Espinosa, devemos-lo entender como reorientação em direção à afirmação de si, pelo reconhecimento daquilo que se é.

Um redirecionamento que, para mostrar-se mais eficaz, exigira inclusive a suspensão da escrita da *Ethica* em sua Parte III a fim de estender-se à ordem da sociabilidade, cuja presença na obra é latente, mas necessitando igualmente maiores desdobramentos. Por isso a necessidade de naturalização da realidade para a verdadeira instauração da política como esta *deve*

---

<sup>3</sup> ESPINOSA, B., *Ética*, Abril Cultural, São Paulo 1983, p. 180. As citações são feitas a partir da edição brasileira da Coleção Os Pensadores, mas confrontada esta sempre com o original latino conforme a edição bilingüe da Editora Autêntica, Belo Horizonte, 2007.

ser; e por isso a crítica ao direito natural hobbesiano de que trataremos a seguir.

### 3. Da *Ethica* à Política, ou: *Ética e Sociabilidade*

Costuma-se pensar a *Ethica* como o livro da salvação individual, cabendo às obras políticas o tratamento e preocupação quanto à salvação coletiva. Por um lado é verdade que o *opus magno* e seu fim destinam-se a poucos (cf. o escólio da proposição XLII da Parte V); por outro, é também certo que o conceito de sociabilidade não pode ali ser negligenciado: na Parte IV, no escólio da proposição XVIII, temos que “nada mais útil ao homem que o homem”<sup>4</sup>. Mas já ao fim da Parte II, no longo escólio da última proposição (XLIX) vemos o cuidado de Espinosa em apontar “quanto o conhecimento desta doutrina é útil para a vida”, inclusive sendo “útil para a vida social” e “enfim, não é menos útil à sociedade comum, à medida que ensina como os cidadãos devem ser governados e dirigidos, não evidentemente, para que se tornem escravos, mas para que, livremente, façam o melhor”<sup>5</sup>. Ora, a despeito de sequer ter ainda, na Parte II, discutido a origem e natureza dos afetos, já postula o autor sua preocupação com a vida social e o Estado. Não precisamos apelar a tais passagens explícitas; a definição VII da Parte II é de importância crucial para a compreensão da política em Espinosa, embora pareça limitar-se a uma consideração de ordem físico-metafísica: “Por coisas singulares compreendo aquelas coisas que são finitas e que têm uma existência determinada. E se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob este aspecto, como uma única coisa singular”<sup>6</sup>. Trata-se da expressão metafísica da constituição política do Estado (quiçá, mais particularmente, do Estado democrático).

Na *Ethica* estão, pois, os pressupostos ontológicos pelos quais compreenderemos o verdadeiro direcionamento da ação humana,

---

<sup>4</sup> ESPINOSA, B., op. cit., pp. 236-237.

<sup>5</sup> ESPINOSA, B., op. cit., pp. 155-157.

<sup>6</sup> ESPINOSA, B., op. cit., p. 80.

a saber, o esforço mediante o qual o indivíduo persevera em seu ser, aperfeiçoando-se, crescendo-se *em* e *de* realidade; uma reflexão direcionada para o indivíduo singular, mas cuja fundamentação teórica expande-se como esteio para pensarmos a coletividade. O *Tratado teológico-político*, a propósito, busca reinstaurar aquele processo de naturalização empreendido já pela *Ethica*. Realmente, a primeira definição empregada no Capítulo XVI do *Teológico*, a de direito e instituição natural, retoma os preceitos pelos quais os indivíduos são expressão singular e particular da potência total da Natureza. A terminologia colhida em Thomas Hobbes não deve nos enganar: estamos diante, uma vez mais, da ressignificação espinosana.

Na Carta 50, questionado acerca de em que se diferenciaria sua filosofia política da hobbesiana, Espinosa responde: “conservo sempre incólume o direito natural e em que defendo que, em qualquer Estado, ao magistrado supremo não compete mais direito sobre os súditos que o correspondente à potência com que ele supera o súdito, o que sempre sucede no estado natural”<sup>7</sup>. A resposta torna-se ainda mais distinta se confrontado o *Tratado teológico* com algumas das reflexões do *Leviatã*. Na noção de lei natural temos o diferencial radical: para Espinosa, a lei natural não é senão determinação natural a que estão submetidos os humanos, quais os demais indivíduos da Natureza, não havendo assim verdadeira distinção entre direito e lei natural. Mas conforme Hobbes, ambas se distinguem, pois sendo a lei de natureza “um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou priva-lo dos meios necessários para preservá-la”, então “o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas coisas”<sup>8</sup>. Ora, mas já que “a natureza não se confina às leis da razão humana”,<sup>9</sup> temos que em Espinosa é negado o substrato pelo qual

---

<sup>7</sup> SPINOZA, B., *Correspondencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, p. 308 (Carta 50, 02 de junho de 1674).

<sup>8</sup> HOBBS, T., *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*, Abril Cultural, São Paulo 1979, p. 78 (I, XIV).

<sup>9</sup> ESPINOSA, B., *Tratado teológico-político*, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Lisboa 1988, p. 310 (a edição consultada foi a de Diogo Pires Aurélio, mas cotejada com o original latino a partir da edição do *Tratatto*

o jusnaturalismo moderno procura identificar lei natural e razão, e lei natural e filosofia moral.<sup>10</sup> É a identificação da lei natural como moral que possibilita a Hobbes oficializar a legitimidade de um poder que assegure o pacto pelo qual os indivíduos - de acordo com os preceitos da razão e da moral natural - transferem seu direito ao soberano. Mas se para Espinosa não se dá qualquer identificação entre moral e lei natural, está claro que a manutenção do pacto é igualmente expressão do direito natural, a saber: da potência pela qual afirmamos nosso direito a tudo quanto estiver em nosso poder. De modo que a noção de pacto perde quase a razão de ser em Espinosa, à medida que sua validade é fruto - não de uma razão que, embora naturalizada, identifica-se com a filosofia moral, mas - do mesmo princípio realista de manutenção do interesse utilitário somente mediante o qual aderem os indivíduos à aceitação da vivência coletiva. Logo, se em Hobbes apenas a força mantém o pacto e isso legitima o poder absolutista, a contraposição de Espinosa refere-se ao fato de jamais poderem abdicar os indivíduos da potência mesma que expressa sua existência e, portanto, do direito em função do qual agem - direito nem sempre racional e, sem dúvida alguma, também não moral. Espinosa reduz o jusnaturalismo a um *naturalismo* ainda mais radical, em que as noções mesmas de direito e lei limitam-se a indicar a pertença do indivíduo à Natureza na qual se insere e, portanto, à natural potência expressa pelo mesmo indivíduo, para além de qualquer *pactuação*<sup>11</sup>.

Esse princípio ontológico de imanentização e naturalização da ordem causal do mundo apresenta-se como critério metodológico de definição da *sciencia politica* no *Tratado político*. Seus primeiros parágrafos buscam criticar a postura daqueles que, imaginando uma natureza humana que não existe (livre,

---

*teologico-político* - texto latino a frente; a cura di Alessandro Dini, Rusconi, Milano 1999).

<sup>10</sup> Cf. HOBBS, T., Op. cit., p. 94 (I, XV).

<sup>11</sup> Para abordagem mais detalhada do posicionamento de Espinosa ante o jusnaturalismo moderno, ver Francisco Cabral Pinto, *A heresia política de Espinosa*, Livros Horizonte, Lisboa 1990; bem como CHAUÍ, M., *Política em Espinosa*, Companhia das Letras, São Paulo 2003; para a oposição Espinosa-Hobbes, ver AQUINO, J. A., “Direito e poder em Espinosa - os fundamentos da liberdade política”, in Kalagatos, UECE, vol. 2, n. 4, 2005, pp. 109-135.



indeterminada e viciosa por escolha), reprocham-na, mais do que a buscam conhecer. Se partem do pressuposto equivocado de que o ser humano *é o que não é*, estabelecem coerentemente um reinado do que *deveria ser*, muito embora jamais possamos encontrar tal projeção na realidade. Estamos diante da crítica ao utópico e à Idade de Ouro dos poetas, pela qual Espinosa consuma a associação entre a naturalização (I) do ponto de vista da infinitude; (II) da singularidade e (III) da singularidade tornada coletividade, conjunto finito de singularidades.

Como definir então a *ciência política*? Se não se trata de apontar como a humanidade *deveria ser*, mas como é, qual o papel da razão, uma vez ser o indivíduo definido (conforme vimos) não como animal racional, mas desejo? E uma vez o direito natural ser a própria potência, isto é, ainda *conatus*? A partir daqui podemos tomá-la, à razão, sob duplo aspecto: primeiro o de sua limitação, restringindo-se ao uso adequado por particulares (aqueles poucos capazes da salvação via intelectual), mas jamais pela multidão, ou pelos homens de Estado. Isto quer dizer que no campo da vida política a razão não *dever ser* esperada como fomentadora da *multitude* ou dos homens públicos, estando sujeito à derrocada qualquer *Imperium* erigido em função de tal esperança. Mas o segundo aspecto é o de constituidora da própria ordenação do Estado, já não segundo uma errônea consideração dos homens como *deveriam ser*, mas como *são*: passionais, voluntariosos, naturalmente perseguidores do bem particular pelo qual crêem melhor conservar-se. O Estado é tanto mais racional quanto mais leva em conta, em sua formação e composição, a passionalidade daqueles que o constituem: é assim que são, e a política é a ciência daquilo que é.

O apoio da prática e da experiência surge como imprescindível; se se trata de como os homens *são*, é preciso tomar como apoio o que *foram*, como *têm sido*: “a experiência revelou todas as formas de regime que se podem conceber para que os homens vivam em concórdia, assim como os meios pelos quais a multidão deve ser dirigida ou mantida dentro de certos limites”<sup>12</sup>. A experiência histórica desponta como exemplaridade a ser considerada, posto que é preciso evitar o utópico e o

---

<sup>12</sup> SPINOZA, B., *Tratado político*, Alianza Editorial, Madrid 1986, p. 84 (Capítulo I, §3).

imaginário. Não se trata da experiência como conhecimento vago, mas de um conhecimento primeiro a ser reconfigurado pela própria razão, à medida que esta se põe como guia da investigação.<sup>13</sup> Dada a experiência histórica de vários povos e a sua subsunção sob o critério universal da natureza humana como desejo de conservação, o Estado enquanto coletividade fundar-se-á como síntese dedutiva e racional: *será o que deve ser*. Essa “bipolaridade” entre o princípio realista do ser da humanidade conforme a experiência particular e igualmente conforme a universalidade do conatus, por um lado, e a ordenação da coletividade mediante uma racionalidade que indica o *dever ser* do Estado - eis a *tensão* permanente da ciência política de Espinosa.

Tamanha tensão surge mais às claras quando dos preceitos constitutivos do *Imperium*, tais como desenvolvidos pelo autor a partir do Capítulo VI. Se até o Capítulo V tivemos um *Tratado político* crítico do *dever ser* utópico, doravante o *dever ser* apresentar-se-á enquanto exposição dedutiva (sempre pretensamente ancorada na experiência, no *ser que foi*) do ser *ideal* do Estado. Trairíamos Espinosa se já não distinguíssemos esse *ideal* daquele anteriormente criticado pelo filósofo: o Estado ideal que aqui se busca fundar escapa ao domínio do utópico porque senhor do conhecimento da verdadeira natureza humana e de sua práxis histórica. Não deixa, contudo, de *ser dever ser*. Acumulam-se as prescrições em função da postulação do ideal; se se parte, conforme o § 3 do Capítulo I, do princípio realista de que não se possa “cogitar algo sobre esse tem que seja compatível com a experiência ou com a prática e que, no entanto, não tenha sido ensaiado e experimentado”<sup>14</sup>, o que se segue é uma formulação ideal ancorada nesse suporte de realidade como *aquilo que é*. Assim, o *dever ser* insurge-se à medida que o filósofo busca erigir as conformações do Estado mais estável, perpassando, numa análise minuciosa, os regimes monárquico, aristocrático e democrático (a análise deste permanecendo

---

<sup>13</sup> Para uma discussão acerca do papel cumprido pela experiência no *Tratado político*, cf. a obra supracitada de CHAUÍ, *Política em Espinosa*, particularmente o Cap. 3, “Direito é potência. Experiência e geometria no Tratado político”.

<sup>14</sup> SPINOZA. *Tratado político*, p. 84.

inconclusa). No § 30 do Capítulo VI, a propósito do Estado monárquico, Espinosa resume o que queremos dizer: “Finalmente, ainda que nenhum Estado, que eu saiba, tenha sido constituído segundo todas as condições por nós assinaladas, poderemos, no entanto, demonstrar pela mesma experiência que esta é a melhor forma de Estado monárquico”<sup>15</sup>.

Muitos dos princípios com que Espinosa instituíra a configuração dos regimes de governo foram colhidos a partir de sua vivência nos Países Baixos, bem como nas referências historiográficas de autores lidos e absorvidos ao longo de sua vida. Mas preceitos há que se contrapõem ao que a experiência mostra como *tendo sido*, e contrapõem-se precisamente para apontar a sua insuficiência enquanto foram; noutras palavras, o Estado que *deve ser*, é um ideal a estabelecer-se a partir do que é; para Espinosa, realizável, embora ainda não experimentado. O *ser* ganha alcance de *dever ser* porque o que tem sido *pode ser potencializado*.

#### 4. À Guisa de conclusão. Entre *Ser* e *Dever Ser*: o *Poder Ser*

Em *Sobre a discordância entre a moral e a política a propósito da paz perpétua*, Immanuel Kant defende a tese de que, ao contrário do que parece mostrar a prática, devem a moral e a política concordar. A moral, “totalidade de leis que ordenam incondicionalmente, de acordo com as quais devemos agir”<sup>16</sup>, implica na aceitação de que enquanto diretriz ou imperativo da ação, não deve restringir-se à funcionalidade meramente teórica, pelo que viria a distinguir-se da política como realidade efetiva. Assim, para Kant, “não existe por conseguinte objetivamente (em teoria) nenhum conflito entre a moral e a política”<sup>17</sup>. O mesmo no tocante à *ação objetiva* do homem de Estado, posto que, ainda quando age imoralmente, procura tingir sua má ação com tinturas de moralidade. Onde resulta a supremacia do direito e do dever como princípios diretores,

---

<sup>15</sup> SPINOZA. Op. cit., p. 174 (Capítulo 7, §30).

<sup>16</sup> KANT, I. *Textos seletos - edição bilingüe*, tradução de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes, Vozes, Rio de Janeiro 1985, p. 130.

<sup>17</sup> KANT, I., op. cit., p. 150.

princípios necessários à abolição da idéia do político amoral ou ainda do *moralista político*. Enquanto o *moralista político* buscaria adequar sua particular moralidade conforme as necessidades do Estado, incorrendo no uso dos artifícios mais vários para fazer valer o cumprimento de sua finalidade como estadista, o *político moral* buscaria fazer coincidirem os princípios do Estado com a própria moral.

A moral, enquanto *dever* e razão prática, *deve* coincidir com a política, e o estadista *deve ser* moral. Em Kant, o *dever ser* prevalece sobre *aquilo que é*, a prática particularista e utilitarista dos indivíduos. E se neste final esboçamos tais considerações, o fizemos a título de melhor entrever o papel da *scientia politica* em Espinosa: desde já percebemos seu diferencial. Mesmo que o discurso político dirija-se para a consolidação do Estado como este *deve ser*, tal *ideal* jamais busca fundar-se para além do que as determinações da Natureza e da experiência demonstram, a saber, que do homem de Estado não se deve esperar o exercício livre da moralidade, dada sua sujeição às leis naturais dos afetos e das paixões. Tampouco Espinosa restringe-se aos limites das reflexões dos moralistas que se limitam à reprovação da natureza humana e à elucubração de Impérios imaginários. Em Espinosa, a razão política não se reduz à experiência primária, mas também não intenta impor-se como princípio imperativo e indeterminado como em Kant. O *poder ser* espinosano jamais é tornado primeiro, a ponto de fundar um *ideal* como *irrealidade*: pelo contrário, a realidade funda o *poder ser*. O Estado em Espinosa, a política em Espinosa, são um *poder ser* a partir do que é. E nisso as restrições de sua utopia. E nisso o alcance de sua realidade. Quiçá a possamos tomar como exemplo do que *deve ser* a *scientia politica*: a partir daquilo que é, um *poder ser*.

## Individuo, *conatus* y política

Claudio Marín Medina

### Introducción

“*Conatus*” es un concepto central para comprender la forma en que Spinoza entiende el mundo político. Si bien el *conatus* actúa como ley natural, válida para toda la realidad, en el caso del ser humano dicha ley toma un carácter particular, en tanto ella se vuelve conciente. En efecto, el ser humano puede llegar a comprender que todas sus conductas no son más que expresión de un *esfuerzo en perseverar en su ser*. Ahora bien, quiero sostener que el Estado sólo podría surgir gracias a dicha conciencia común, lo que no es trivial, ya que le entrega al Estado una impronta única en relación con los demás individuos de la naturaleza.

En la Épistola 50 a Jarig Jelles<sup>1</sup>, Spinoza responde que su diferencia con Hobbes es que él (Spinoza) conserva “*siempre incólume el derecho natural*” de los individuos que componen el Estado. Esto quiere decir que el “derecho natural”, que no es más que la manifestación de nuestro *conatus*, no se elimina o cambia radicalmente al momento de formar el Estado. Creo que este punto es clave para comprender el origen y alcance de la comunidad política que está pensando Spinoza, la cual se presenta como una relación armónica y adecuada de potencias, que en tal instancia “componen” una nueva realidad o un nuevo individuo denominado “Estado”, el cual puede tener una real expresión en una comunidad política democrática.

Ahora bien, pienso que estos puntos se pueden fundamentar y clarificar, básicamente, con un análisis acucioso de la concepción de “individuo”, “*conatus*” y “Estado” que Spinoza sostiene básicamente en la *Ética* (E) y en el *Tratado Político* (TP).

---

<sup>1</sup> Spinoza, Baruch. *Correspondencia*. Alianza Editorial. Madrid, 1988, p. 239 (la numeración corresponde a la edición de Gebhard).

## Individuo, *conatus* y política

En el TP<sup>2</sup>, Spinoza explica la necesidad del origen de una organización política entre los hombres o Estado. En un comienzo lo que él presenta, pienso, no se aleja en demasía de la hipótesis hobbesiana al respecto. Es decir, para Spinoza el Estado surge por la tendencia de persistir en el ser (*conatus*) que cada ser humano (como todo individuo de la naturaleza) posee. El ser humano necesita permanecer existiendo, pero el ser humano, además, está primordialmente guiado por sus pasiones. Este hecho, que recalca Spinoza, lleva al hombre a no poder ejercer su derecho a perseverar en la existencia de manera efectiva, ya que es guiado por el temor y el odio, lo que nos hace ver al otro siempre con temor, como una fuente de males y, por ende, como un enemigo. Si bien Spinoza no deduce de estas ideas un explícito y radical *estado de guerra de todos contra todos* como lo hace Hobbes, sí es claro al afirmar (como también lo hace Hobbes) que en una situación tal la vida es completamente precaria y que por ello se hace necesaria la unión entre los hombres. En efecto, el derecho que me entrega el ejercer mi *conatus* es el propio poder que poseo para actuar bajo mi naturaleza, pero tal poder se vuelve nulo al presentarse una cantidad ilimitada de otros poderes como mis contrincantes. De esto se concluye algo importante en el pensamiento político de Spinoza que, a mi parecer, además, lo comienza a alejar de la influencia hobbesiana<sup>3</sup>. Esta idea se refiere a que, paradójicamente, no es en un supuesto “estado de naturaleza” donde yo puedo ejercer de manera efectiva mi derecho, sino que es saliendo de este y uniéndome con otros hombres en una comunidad política. Es sólo uniéndome con otros que yo puedo ejercer mi *conatus* y, con ello, algo fundamental para la concepción de la vida política, puedo lograr una mayor autonomía o libertad.

Concluimos, pues, que el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido, sino allí

---

<sup>2</sup> Spinoza, Baruch. *Tratado Político*. Alianza Editorial. Madrid, 1986, cap. 2.

<sup>3</sup> Recordemos que para Hobbes es, precisamente, el ejercicio de nuestro derecho natural el que mantiene el *estado de guerra de todos contra todos* y que, por ello, sólo renunciando a él se podrá lograr un estado que posibilite la supervivencia de todos los individuos.

donde los hombres poseen derechos comunes [...]. Pues cuanto más sean los que así se unen, más derecho tienen todos juntos. (TP. II, 15)

A partir de estas nociones comienzo a comprender la que me parece una escueta respuesta, que Spinoza entrega en la Epístola 50 a Jarig Jelles ya mencionada. En ella, para recordar, Spinoza explica que su diferencia con Hobbes es que él, Spinoza, conserva “*siempre incólume el derecho natural*” de los individuos que componen el Estado<sup>4</sup>. Esto quiere decir que el “derecho natural”, que no es más que la manifestación de nuestro *conatus*, no se elimina o cambia radicalmente al momento de componer el Estado sino que, por el contrario, como ya he indicado, es el Estado el lugar que resulta más propicio para su desarrollo.

Ahora bien, todas las ideas relativas al fundamento del Estado en la filosofía de Spinoza tienen, o deberían tener, su explicación en la metafísica que nuestro autor desarrolla en la *Ética*, por lo que no es casual la serie de referencias que el propio Spinoza hace de ella en el mismo TP. En efecto, para la comprensión de dichas ideas es fundamental el desarrollo que Spinoza realiza sobre el concepto de “*conatus*” y sobre el origen y consecuencia de nuestras pasiones en la Parte III y IV de la *Ética*, pero también es imprescindible la referencia a la ontología del individuo que Spinoza desarrolla en la Parte II de la misma.

Tomando en cuenta esos dos núcleos conceptuales (el de “*conatus*” y el de “individuo”) es que desarrollaré un análisis crítico de los fundamentos de la comunidad política o Estado que Spinoza presenta. Intentaré mostrar, básicamente, que existen una serie de inconvenientes teóricos, y de hecho, que impedirían un efectivo desarrollo de una comunidad tal y que, por ende, el proyecto ético-político desarrollado por Spinoza en la *Ética* y complementado en el TP podría resultar en una simple idea rectora, sin que necesariamente pudiera desarrollarse realmente, como creo Spinoza sí lo pensaba.

---

<sup>4</sup> Creo que para Spinoza una idea como la de Hobbes, aquella de la renuncia al derecho natural en el surgimiento del Estado, sólo puede tener asidero en la imaginación, por lo que no puede ser una explicación o un fundamento del origen de la comunidad política.

De acuerdo a la metafísica del individuo que Spinoza desarrolla luego de E2p13<sup>5</sup>, dicha realidad modal es esencialmente dinámica, es decir que un individuo se puede componer de una multiplicidad de otros individuos y la naturaleza (o esencia) de éste estará determinada por la potencia que resulte de las relaciones presentes entre dichos individuos y no por los individuos mismos. Por ello, la permanencia o no de un individuo dentro del compuesto no alterará necesariamente la naturaleza de él. Así Spinoza afirma:

Si de un cuerpo o individuo compuesto de varios cuerpos se separan ciertos cuerpos, y a la vez otros tantos de la misma naturaleza ocupan el lugar de aquellos, ese individuo conservará su naturaleza tal como era antes, sin cambio alguno en su forma. (E2L4)<sup>6</sup>.

Pienso que esta tesis, por un lado, sostiene cierta identidad en la naturaleza de los individuos, a pesar de los cambios materiales que él pueda sufrir pero, al mismo tiempo, elimina la posibilidad de que dicha identidad sea sustancial, en tanto que ella sólo se mantiene a nivel de las relaciones que el compuesto posee internamente.

Pues bien, el cuerpo humano es concebido por Spinoza como un individuo en este sentido. El ser humano por ende es una realidad dinámica que a cada momento expresaría su carácter modal. La persistencia de la naturaleza de esta realidad modal, dependerá de la capacidad que ella tenga para mantener su dinámica interna, esto es, las relaciones de movimiento y reposo propias de los individuos que lo componen.

Por otra parte, la naturaleza de todo individuo se manifiesta como *conatus*, esto es, como el esfuerzo que cada cosa realiza por permanecer en su ser o naturaleza<sup>7</sup>. El *conatus* es dicha manifestación ya que es la expresión de la esencia actual de la cosa misma<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> La citas y referencias a la *Ética* se realizarán de acuerdo a la nomenclatura de J. Bennett.

<sup>6</sup> Spinoza, Baruch. *Ética*. Alianza Editorial, Madrid, 1987.

<sup>7</sup> Cf. E3p6

<sup>8</sup> Cf. E3p7



Una de las características que distingue la expresión del *conatus* en el ser humano del resto de los individuos, es que él es consciente de dicho esfuerzo. Dice Spinoza:

El alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo. (E3p9).

Esta conciencia, pienso, es lo que distingue al hombre como realidad política. La conciencia del *conatus* es la conciencia de mi poder y mi derecho sobre mi y sobre mi entorno. Así, la mera reunión de individuos sin conocimiento de su propio poder y derecho podría llegar a ser una sociedad, pero en ningún caso una comunidad política.

Además dicha conciencia, en el caso del ser humano, se une a la idea de nuestra propia finitud. Spinoza afirma:

La fuerza con que el hombre persevera en la existencia es limitada, y resulta infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores. (E4p3).

Pienso que esta idea es clave para una comprensión adecuada de la naturaleza de la comunidad política. Esta conciencia, unida a la realidad de nuestra finitud y de nuestros límites es lo que a mi juicio gatilla el surgimiento de dicha forma de organización.

La emergencia de una comunidad política es vista como un bien para el ser humano, ya que, como lo mostré en la referencia al TP presentada al comienzo, es ahí donde puedo desarrollar efectivamente mi naturaleza, aumentando así mi potencia de obrar. Pero, ¿por qué es en ella donde primordialmente esto puede ocurrir? Una respuesta se encuentra nuevamente en la misma *Ética*:

Una cosa singular cualquiera, cuya naturaleza sea completamente distinta de la nuestra, no puede favorecer ni reprimir nuestra potencia de obrar; y, en términos absolutos, ninguna cosa puede ser para nosotros buena o mala si no tiene algo en común con nosotros. (E4p29).

Esta tesis, al unirla al desarrollo que Spinoza realiza de la “ontología del individuo humano” en el Libro III y IV de la *Ética* (la cual obviamente no desarrollaré por cuestiones de espacio y tiempo, pero sí ingresaré algunas proposiciones que me parecen claves al respecto), me lleva a afirmar la siguiente tesis: *sólo los demás hombres pueden ser fuente de mis mayores males pero, al mismo tiempo, sólo ellos pueden ser fuente de mis mayores bienes*<sup>9</sup>.

Aquí retomo por un momento lo propuesto anteriormente: el hecho de que seamos concientes de nuestro *conatus* provocaría una cierta dinámica interna inédita en el resto de los individuos de la naturaleza, lo que pone a los demás hombres como aquellos individuos con los cuales “puedo llegar” a componerme de la mejor manera.

Así, si queremos lograr nuestro bien, debemos unirnos a los demás y “componernos”, formando una comunidad política que posibilite el ámbito de desarrollo de nuestro bien y el de los demás que, a fin de cuentas, es lo mismo pero bajo distintas “expresiones”.

En este sentido creo que no existe una doble vía para el logro de nuestra felicidad en la filosofía de Spinoza. No existe una vía ética y otra política, sino que pienso que es posible concebirlo como una misma vía que posee dos etapas. La única vía sería ético-política y lo que le corresponde a la *Ética* sería prepararnos individualmente para *componer* una “comunidad política plena”. La *Ética* mostraría el principio de un recorrido que tiene como finalidad mi felicidad pero también, paralelamente, la felicidad de toda una comunidad, que sería la etapa política de este mismo recorrido.

¿Cómo se puede entender esto? Sabemos que la naturaleza pasional del ser humano es lo que impide que podamos “convivir” establemente<sup>10</sup>, en una armonía tal que sirva de base

---

<sup>9</sup> Es esta idea la que le da sentido, a mi parecer, al carácter político que ya desde el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* posee la filosofía de Spinoza. En donde el autor hace explícito su llamado a participar a todo el que lo desee de una nueva forma de concebir la realidad, nuestra relación con ella y entre los seres humanos mismos

<sup>10</sup> Si bien las pasiones nos pueden dar alegría, nunca ellas podrán aumentar realmente nuestra potencia de obrar. Ello sólo puede ocurrir si dichas pasiones las torno acciones. Una pasión no es algo que me pertenezca, no es

común para el logro de nuestro bien. Esto se muestra explícitamente en la serie proposiciones que van desde E4p32 a E4p35, las cuales expongo a continuación:

En la medida en que los hombres están sujetos a las pasiones no puede decirse que concuerdan en naturaleza (E4p32).

Las pasiones son la vía de lo inadecuado, del deseo producto de un conocimiento fragmentario de mis relaciones con los demás individuos.

Los hombres pueden diferir en naturaleza en la medida en que sufren afectos que son pasiones; y, en esa misma medida, un mismo hombre es voluble e inconstante (E4p33).

Las pasiones no sólo expresan un conocimiento inadecuado de los demás individuos, sino también de mi propia configuración. Esta ignorancia es la principal fuente de inestabilidad en cada uno de nosotros.

En la medida en que los hombres sufren afectos que son pasiones, pueden ser contrarios entre sí (E4p34).

Lo inadecuado no sólo afecta mi situación psicológica, sino también -y esto es lo fundamental para comprender el problema que involucra la construcción de una comunidad política en individuos que son guiados por sus pasiones- afecta mi propia permanencia en la medida que mi *conatus* se pone en juego al relacionarme con los demás. Es esta misma idea la que Spinoza presenta en el TP al analizar la condición natural del ser humano que es guiado por sus deseos y no atiende a la razón.

En la medida en que los hombres son presa de la ira, la envidia o cualquier otro afecto de odio, son arrastrados en diversas direcciones y se enfrentan unos con otros. Por eso mismo, hay que temerlos tanto más cuanto más poder tienen [...] Y como los hombres, por lo general, están por naturaleza

---

algo propio de mi naturaleza, es algo que me ocurre, no es algo que yo hago. Sólo lo que yo hago, una acción, puede ser una expresión adecuada de mi naturaleza.

sometidos a estas pasiones, los hombres son enemigos por naturaleza. Pues, para mí, el máximo enemigo es aquel al que tengo más que temer y del que debo guardarme más. (TP, 2, 14).

Por esta situación, producto de una concepción inadecuada de la relación con los demás individuos humanos y de mi propia naturaleza, es que Spinoza concluye que sólo mediante la razón - que es acceso a las relaciones comunes que hay entre las cosas (los individuos fuera de mí y los individuos que me componen)-, que los seres humanos podrán establecer relaciones adecuadas que permitan la expresión de cada *conatus*. Así, sólo el logro de una vida guiada por la razón permitiría una real composición y comunión humana y, por ende, el desarrollo de una *comunidad política plena*. Dice Spinoza:

Los hombres sólo concuerdan siempre necesariamente en naturaleza en la medida en que viven bajo la guía de la razón. (E4p35).

La *Ética* nos muestra cómo se logra llevar una vida guiada por la razón, en tal sentido sienta las bases de la comunidad política. El problema, es que el mero desarrollo de una comunidad política -lo que vivimos constantemente, en tanto pertenecemos a grupos sociales políticamente organizados- no demuestra que hayamos logrado dicha vía racional, por el contrario, puede sólo dar cuenta de la conciencia de nuestro *conatus* y del reconocimiento del otro como una vía para un mutuo desarrollo, lo cual también puede ser producto de nuestras pasiones, por ejemplo del temor. Por otro lado, tampoco parece necesario que pertenecer a una tal o cual comunidad política sea una garantía para el logro de la vía racional y, por ende, de una *comunidad política plena*. Es aquí donde creo que Spinoza proyecta un extraño optimismo en la naturaleza humana, lo cual sin embargo pienso se ve opacado por el realismo con que Spinoza analiza nuestra naturaleza pasional.

Por esta ambivalencia es en este punto donde dudo, y comienzo a ver problemas en el proyecto spinociano. ¿Cómo distinguir adecuadamente aquella forma de comunidad política que efectivamente favorezca el logro de nuestra autonomía y de nuestra felicidad, sin que nos mantenga en la ignorancia del

mundo pasional? Una respuesta spinocista podría ser la siguiente: *al ser conciente de mi conatus, yo debería poder reconocer las fluctuaciones de éste. Mientras más conozco dichas fluctuaciones, más conozco mi poder y más conozco las capacidades de mi cuerpo. Con ello puedo distinguir los encuentros que favorecen mi naturaleza: aquellos son los individuos con los cuales yo debo componerme.*

Como ya mostré, Spinoza es claro en afirmar que mientras nos regimos por la vía de las pasiones nunca se lograrán composiciones que consistentemente favorezcan el desarrollo de mi *conatus*. Por el contrario, sólo en la medida que nos guiamos por la razón ello será posible.

La composición de múltiples individuos en una comunidad política la concibo como el surgimiento de un nuevo individuo más compuesto aún. En efecto, la comunidad política cumpliría con las condiciones que el propio Spinoza entrega en su “ontología del individuo”. Pero este nuevo individuo posee, en principio, dos características distintivas: primero, *surge por una conciencia común* y, segundo, *podría tener en su propia dinámica interna la fuente de su destrucción*. ¿Cómo? ¿Por qué? Por que en una comunidad política (por lo menos en todas las que conocemos), los individuos que la conforman continúan guiados por sus pasiones, las que pueden desarrollar fuerzas contrarias y, por ende, la autodestrucción. Pero, de acuerdo a E3p4, esto resultaría imposible, pues “*ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa externa*”, ya que la naturaleza de un individuo es pura afirmación: el conatus es expresión de existencia.

Pero si esto no es posible entonces hay algo que anda mal, pues aprecio dos alternativas: o Spinoza se equivoca, y sí es posible que algo se autodestruya; o no es cierto que en una instancia donde los hombres sean guiados por sus pasiones sea posible un desarrollo real de una comunidad política. Si se afirma esto último, entonces se deduce que *lo que llamamos organización política, Estado, sociedad civil, etc., no son expresiones reales de una comunidad política según las condiciones que muestra Spinoza*, ya que en ellas no existe composición de individuos. Pienso que siguiendo la línea argumental de Spinoza es difícil no darle el favor a esta última opción, por lo que *no puede existir una real comunidad política*

*ahí donde la pasión sigue siendo la guía de nuestras vidas.* Esto puede parecer muy extraño y ajeno. Estamos acostumbrados a suponer que vivimos en distintas formas de comunidades políticas. Puede parecer excéntrico, pero pienso que su comprensión se encontraría en un conocimiento de lo que Spinoza entiende por “política”.

Ya mostré que la naturaleza política del ser humano se encuentra en la conciencia de su propio *conatus*. La conciencia de nuestro *conatus* es la conciencia de nuestro derecho y de nuestro poder. La política sería el ámbito de relación de nuestros poderes, pero no de cualquier tipo de relación, sino sólo de aquellos que logren composición, pues, de no ser así, entonces no se podría establecer una comunidad política, que es precisamente dicho ámbito de acción. La composición de poderes es la condición del desarrollo de una comunidad política, siendo ella misma el ámbito de interacción de dichos poderes. *Las relaciones políticas son propiamente inmanentes, se dan al interior de un individuo llamado “comunidad política”, siendo esta dinámica la expresión de su propio conatus.*

La política para Spinoza no sería un enfrentamiento de poderes, sino una composición y armonía entre ellos. Es la ética que se hace política y la política que tiene su sustento en la ética. El ámbito necesario de esta interacción podría llamarse “democracia”. Esta idea me hace replantear (y creo que debe hacernos replantear) nuestra visión moderna del Estado, la política y la democracia, de la cual creo que Spinoza no se sentiría del todo satisfecho, en tanto se funda en una idea de “representación” que sólo expresaría de manera imaginaria y, por ende, inadecuada, la composición de todos nuestros poderes y derechos.

## La dimensión política de la esclavitud en la filosofía de Spinoza

Guillermo Vázquez (UNC)

*¿Piensas tú que un hombre que cree en el Hades y en el horror que allí reina no tenga miedo de la muerte y que pueda preferirla en los combates a la derrota y la esclavitud?*

Platón, *República*, III, 386ab.

1. El cuerpo del esclavo -no como objeto, sino también como potencia: el deseo del esclavo- ha tenido derivas y especulaciones en toda la historia del pensamiento filosófico. No casualmente en un libro que constituye uno de los pilares de fundamentación liberal para la administración de los cuerpos en la prisión contemporánea, el tratado *De los delitos y las penas*, de Cesare Beccaria, se hablará de las conveniencias de la esclavitud por sobre la pena de muerte, tomando la precaución de mencionar que: “Los hombres esclavos son más voluptuosos, más libertinos, más crueles que los hombres libres. Éstos meditan sobre las ciencias, sobre los intereses de las naciones, contemplan grandes objetos y los imitan; pero aquéllos, contentos con el día presente, buscan entre el estrépito del libertinaje una distracción del anonadamiento en que se ven; acostumbrados a la incertidumbre del resultado de cada asunto, el resultado final de sus delitos llega a ser problemático para ellos, con ventaja para la pasión que los determina a cometerlos”<sup>1</sup>.

Si bien ya no es el hobbesiano temor a la muerte lo que justifica la obediencia, Beccaria ve más propicio el *temor a la esclavitud*; sigue siendo el miedo lo que mueve negativamente a la acción, lo que constituye el fundamento de una ley civil. El miedo (a la muerte, o a la esclavitud), que en el Prefacio del *Tratado teológico-político* será visto como el promotor de la servidumbre, constituirá siempre (tanto en Spinoza como en otra gama muy diversa de pensadores) un punto de referencia para detenerse en el poder del amo sobre el esclavo; en la obediencia que produce la servidumbre. Deleuze señalará -más allá de

---

<sup>1</sup> Beccaria, *De los delitos y las penas*, Folio, Barcelona, 2001, p. 112.

cualquier forma de gobierno y régimen de obediencia particular-, a partir de este párrafo, la conexión entre el esclavo, el tirano y el sacerdote, como la trinidad moralista a la que se opondrá la política spinoziana<sup>2</sup>: “el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre<sup>3</sup>”.

2. Hay en la obra de Spinoza una extensa diseminación de referencias a la servidumbre y a la esclavitud -señalamiento concomitante, también, entre los filósofos de su época-, que van del Prefacio del *Tratado teológico-político* a los últimos capítulos de la *Ética*. Y si bien se ha insistido en que el problema de toda filosofía política es *¿por qué hay esclavitud (o servidumbre, o sometimiento) y no más bien libertad?*, también será imprescindible, con alguna reminiscencia straussiana del proyecto de una “sociología de la filosofía”, dar cuenta de que en el siglo XVII, el problema de la esclavitud no sólo haya sido un símil al del “estado de naturaleza” -es decir, un supuesto teórico usado como argumento hipotético para pensar las dificultades de la política-, sino que haya sido una institución común y de práctica extendida, que recibió no sólo una amplia gama de justificaciones teóricas, sino también, en algún caso, una puesta en práctica y una militancia legitimadora<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Deleuze, G. *Spinoza: Filosofía Práctica*, Tusquets, Bs. As., 2004, p. 36.

<sup>3</sup> Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, Prefacio, Alianza, Madrid, pp. 64-65.

<sup>4</sup> “Locke no se limitó a justificar filosóficamente la esclavitud, sino que también contribuyó a legalizarla y a ponerla en práctica. Como parte de su trabajo al servicio de Anthony Ashley Cooper, luego devenido Earl of Shaftesbury, Locke se transformó en secretario de los Lords Proprietors of Carolina y en 1668 redactó el documento legal denominado *The fundamental Constitutions of Carolina*, cuyo artículo 101 dice: ‘Every freeman of Carolina shall have absolute power and authority over his negro slaves, of what opinion or religion soever’.”, Damiani, A. “Justificación y crítica del poder despótico en las teorías contractualistas”, en *Deus Mortalis*, N° 4, Buenos Aires, 2005, p. 228.



A pesar de que las referencias a esclavos y siervos, entonces, parecerían continuar en la modernidad el esquema que sobre la cuestión se había formulado en la antigüedad, los filósofos políticos modernos tomarán una distancia respecto de la idea griega de una esclavitud natural, por imposibilidad de autogobierno del esclavo, según la jerarquía de un orden de la naturaleza. Para Spinoza, continuando en esto con matices a muchos de sus contemporáneos, nadie “nace” esclavo. Así como tampoco, como señala Deleuze, nadie nace ciudadano, ni razonable, ni libre, ni religioso. No hay en el estado de naturaleza, previo a la constitución de un Estado de civiles, ni libres, ni locos, ni pecadores. De hecho, Spinoza se distancia, también, de toda metafísica cristiana de un paraíso siempre pasado, donde el primer hombre sería el ejemplo de hombre libre y virtuoso. Por el contrario, Adán es más esclavo, dependiente de causas exteriores, más sometido a las pasiones y entregado al azar de los encuentros que nosotros; y tampoco está ayudado por fuerzas trascendentes que marquen un camino providencial: “nadie puede hacer por nosotros la lenta experiencia de lo que conviene con nuestra naturaleza, el esfuerzo lento para descubrir nuestras dichas”<sup>5</sup>.

Spinoza define al esclavo en diversas oportunidades, siempre para diferenciarlo del hombre libre. En la *Ética*, la diferencia consiste en que aquél “[o]bra -quíralo o no- sin saber en absoluto lo que se hace”, mientras que éste “no ejecuta la voluntad de nadie, sino sólo la suya, y hace sólo aquellas cosas que sabe son primordiales en la vida y que, por esta razón, desea en el más alto grado”<sup>6</sup>.

En el capítulo XVI del *Tratado teológico-político*<sup>7</sup>, Spinoza distingue la obediencia del súbdito en un Estado democrático, de la obediencia del hijo respecto del padre y del esclavo respecto del amo -diferencia, esta última, que a Hobbes le resulta imposible de marcar con la obediencia al soberano dios mortal<sup>8</sup>-, retomando de manera similar la distinción que Aristóteles realiza

---

<sup>5</sup> Deleuze, G. *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona, 1999, p. 255.

<sup>6</sup> Spinoza, *Ética*, IV, 56, esc., Orbis, Buenos Aires, 1984, p. 309.

<sup>7</sup> Spinoza, B. *Tratado teológico-político*, XVI, ed. cit., pp. 340-341.

<sup>8</sup> Cfr. Damiani, A. loc. cit., pp. 207-218.

en el libro II de la *Política*, a partir de quién recibe la utilidad de la orden<sup>9</sup>. En ese párrafo del *TTP*, Spinoza escribe que “sólo es libre aquel que vive con sinceridad bajo la sola guía de la razón”, con claras reminiscencias estoicas, en las que, sin embargo, observaremos una distancia.

3. En un párrafo del *Tratado Político*<sup>10</sup>, se describe: “Tiene a otro bajo su potestad quien lo tiene preso o quien le quitó las armas y los medios de defensa o de escaparse, o quien le infundió miedo, o lo vinculó a él mediante favores, de tal suerte que prefiere complacerle a él más que a sí mismo, y vivir según su criterio más que según el suyo propio. Quien tiene a otro bajo su poder de la primera o de la segunda forma, sólo posee su cuerpo pero no su alma; en cambio, quien lo tiene de la tercera o de la cuarta forma, *ha hecho suyos tanto su alma como su cuerpo*, aunque sólo mientras persista el miedo o la esperanza; pues tan pronto desaparezca ésta o aquél, el otro sigue jurídicamente autónomo”. El cuerpo bajo el dominio de la esclavitud es la persistencia del miedo, de las pasiones tristes, pues para Spinoza, el hombre libre y el esclavo no difieren en el *conatus*, en tanto ambos se esfuerzan por perseverar en su ser, pero sí se distinguen en el género de afecciones: la esclavitud fomenta las pasiones tristes, la libertad las pasiones alegres.

Ya para el estoicismo helénico -a diferencia de la teorización aristotélica sobre la esclavitud<sup>11</sup>-, el esclavo puede autogobernarse, y ser, incluso, sabio. Para la *eudaimonía*, no afecta ser esclavo o no serlo, y es irrelevante que el esclavo cuestione la institución que lo esclaviza. Epicteto, un filósofo que vivió y padeció *con su cuerpo* la experiencia de la esclavitud, dirá en sus *Discursos*: “Piensa quién eres: lo primero, un ser humano;

---

<sup>9</sup> Para observar con detenimiento la compleja tensión entre la utilidad personal y la común, y las diferentes modalidades de obediencia en regímenes políticos, Cfr. Torres, S. “Utilidad y concordancia en la política spinoziana”, en *Spinoza. Tercer Coloquio*, Brujas, Córdoba, 2007, pp. 141-152.

<sup>10</sup> Spinoza, B. *Tratado Político*, II, §10, Alianza, Madrid, 1986, p. 90. (Subrayado nuestro.)

<sup>11</sup> Para una interesante distinción entre los esclavos griegos y los romanos (a partir de la influencia del estoicismo), ver Arendt, H. *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2003, pp. 87-94.

es decir, no tienes nada superior al albedrío, sino que a él está subordinado lo demás, y él mismo no puede ser esclavizado ni subordinado”<sup>12</sup>. En el estoicismo pueden coexistir libertad -como meditación sobre la muerte- y esclavitud -padecimiento que llega a ser sólo corporal. No obstante ser posible enmarcar muchos aspectos de la ética spinoziana en términos comunes a la estoica<sup>13</sup>, para Spinoza la meditación no puede por sí salvar de la servidumbre, si el cuerpo permanece esclavizado. Es en el paralelismo spinoziano donde irrumpirá lo que podemos llamar una desobediencia del cuerpo *conjuntamente* con el alma.

4. Sobre el final de la primera de sus *Meditaciones metafísicas*, Descartes realiza una sugerente analogía con el pensamiento del esclavo y su padecimiento físico: “Mi propósito es penoso y difícil; cierta pereza me invade e insensiblemente me lleva a mi vida ordinaria, y del mismo modo que un esclavo sueña con la libertad y aunque sabe que está soñando no quiere despertar y encontrarse con la triste realidad de su esclavitud, yo caigo de nuevo en mis antiguas ideas, temiendo que las vigiliass laboriosas que han de suceder a la tranquilidad de mi vida reposada, en lugar de proporcionarme alguna luz en el conocimiento de la verdad, sean insuficientes para aclarar las tenebrosas dificultades que acabo de remover”<sup>14</sup>.

En uno de los más fascinantes escolios de la *Ética*<sup>15</sup>, Spinoza tratará precisamente el problema del sueño y la vigilia. En este escolio, que contempla -y, de algún modo, verifica- la hipótesis deleuziana de hallar entre los escolios un libro de fuego, una línea volcánica discontinua, donde los mismos “se esfuerzan por separar (...) los signos tristes de nuestras servidumbres de los

---

<sup>12</sup> Epicteto, *Discursos*, 2, 10, 1-2. Citado por Nussbaum, M. *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 407.

<sup>13</sup> En Tatián, D. *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Adriana Hidalgo, Bs. As., 2001, pp. 175-180, hay un trazado de similitudes entre la ética estoica y la spinozista, pues, en ambos casos: “se aprende la libertad, a la vez que se prescribe la cautela” (p. 180).

<sup>14</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Meditación Primera, Porrúa, México, 1999, p. 58.

<sup>15</sup> *Ética*, III, 2, esc. ed. cit., pp. 172-175.

signos alegres de nuestras liberaciones”<sup>16</sup>, dice Spinoza: “¿acaso la experiencia no enseña también, y al contrario, que si el cuerpo está inerte, el alma es al mismo tiempo inepta para pensar? Pues cuando el cuerpo reposa durante el sueño, el alma permanece también adormecida, y no tiene el poder de pensar, como en la vigilia. (...) Así pues, quienes creen que hablan, o callan, o hacen cualquier cosa, por libre decisión del alma, sueñan con los ojos abiertos”. Por ello, el esclavo que sueña con la libertad no está efectivamente deseándola, en tanto que no puede existir una libertad del pensamiento y una esclavitud del cuerpo.

Señala Deleuze que, en el cartesianismo: “Mientras hablamos de un poder del alma sobre el cuerpo, no pensamos verdaderamente en términos de poder o de potencia. Queremos decir en efecto que el alma, en función de su naturaleza eminente y de su finalidad particular, tiene ‘deberes’ superiores: debe hacer obedecer al cuerpo, conformemente a las leyes a las que ella misma está sometida”<sup>17</sup>. El paralelismo, en cambio, “excluye toda eminencia del alma”. Spinoza, a diferencia de Descartes, no prescindirá del cuerpo: podemos formar ideas claras y distintas - como se propone Descartes en su Primera Meditación, y no se alejará de ese requerimiento en el resto del texto- “*mientras no estemos dominados por afectos contrarios a nuestra naturaleza*”<sup>18</sup>.

5. Si no sabemos lo que puede un cuerpo, tampoco el espíritu puede, con prescindencia de aquél, anteceder y ordenar las pasiones, preferir la libertad a la esclavitud. Martha Nussbaum señala que: “Incluso entre los estoicos, cuyo compromiso con el valor intrínseco de la justicia es palmario, oímos hablar menos de cómo cambiar la realidad política de la esclavitud que de cómo ser verdaderamente libre *con ella*, aun cuando uno pueda ser (políticamente) un esclavo”<sup>19</sup>. Si en Descartes un esclavo puede reflexionar en sus sueños sobre el deseo de libertad que lo ampara, y supongamos que ese mismo esclavo comparte la ética estoica, entonces podrá obtener la verdadera libertad, que

---

<sup>16</sup> Deleuze, G. “Spinoza y las tres ‘Éticas’”, en *Nombres*, N° 4, Córdoba, 1994, pp. 102-103.

<sup>17</sup> Deleuze, G. *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit., p. 248.

<sup>18</sup> *Ética*, IV, 10, dem. ed. cit. p. 340. (Subrayado nuestro).

<sup>19</sup> Nussbaum, M. op. cit., p. 30. (Subrayado nuestro).

abandona y posterga el *factum* de la dominación; pero en Spinoza no pueden haber esclavos sabios, ni libres en su pensamiento, en tanto sus cuerpos no cuestionen la dominación y la obediencia a la esclavitud que los sujeta.

Sin contrato, y a la vez sin *status* natural o jurídico que la garantice o la realice sin una puesta en común de una potencia siempre dada entre un colectivo de individuos, la libertad no es una empresa fácil que los hombres desdeñan en su horizonte - como señaló La Boétie en el *Discurso de la servidumbre voluntaria*. En Spinoza, el *riesgo* de la libertad, su rareza, su dificultad, la apuesta por la misma en lugar de la esclavitud, está por fuera de toda promesa de recompensa, seguridad de bienes, o miedo al castigo o la muerte; tal vez por ello, en la vastedad de sus límites nunca a punto de develarse, la libertad es la propia intensidad de la excelsa, y rara, salvación con la que concluye la *Ética*.



## O direito de resistência no pensamento de Spinoza

Ana Luiza Saramago Stern (PUC-Rio, Brasil)

O direito de resistência é um tema fundamental na filosofia política. Concernente aos limites do poder político, com seus fundamentos na legitimidade da obediência, a resistência é a medida do exercício do poder.

Podemos remeter à renascença italiana as primeiras elaborações teóricas do que depois viria a ser o direito de resistência, como a filosofia política moderna o concebe. Certamente, ainda que *avant la lettre*, quando teóricos como Bartolo de Saxoferrato e Marsílio de Pádua afirmavam a independência das cidades-repúblicas italianas frente às ambições tirânicas de imperadores e papas, era de direito de resistência de que tratavam. Com suas formulações acerca da condição de *sibi princeps* das cidades-repúblicas<sup>1</sup>, e da potência do “fiel legislador humano” frente às ambições de poder temporal da igreja<sup>2</sup>, tais juristas traçam as linhas de fundamentação da resistência legítima ao poder constituído.

Já no século XVI, no cenário da Reforma Protestante na Europa, o direito de resistência encontra seus fundamentos na teologia. Sobretudo nas palavras de Thomas Münzer, o conceito de direito de resistência manifesta-se, então, forjado no sangue das revoltas camponesas e embebido em argumentos teológicos<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> “Alcançando essa conclusão, Bartolo sentiu-se então capacitado a prestar um grande serviço ideológico à causa das cidades italianas: foi assim que ele assentou numa base legal as duas pretensões à liberdade que tentavam fazer valer durante a longa luta que travaram contra o Império. Primeiro, desenvolvendo o conceito de *sibi princeps* (príncipe de si mesmo), ele pôde defender a idéia de que as cidades têm liberdade no sentido de serem livres de qualquer interferência externa na gestão de seus negócios políticos internos.” Skinner, Quentin., *As fundações do pensamento político moderno*, ed. Companhia das letras, São Paulo, 2000. p. 33

<sup>2</sup> “Com a transferência da *plenitudo potestatis* do papado para o “fiel legislador humano”, Marsílio se desincumbe da principal tarefa ideológica que assumiu no segundo Discurso do *Defensor da paz*. (...) Pretende, por isso, também haver mostrado que as tentativas dos “bispos de Roma e seus cúmplices” no sentido de assegurar a dominação sobre o Norte da Itália podem ser repelidas como nada mais que uma série de usurpações e confiscos de jurisdição que, propriamente só competem às autoridades seculares.” Skinner, Quentin. *Op.cit.* p. 43.

<sup>3</sup> “Thomas Münzer, au début du XVI siècle, faisait appel, pou justifier la révolte des paysans contre leurs seigneurs, à un “droit naturel absolu » venu

Mas é com o contratualismo, já no século XVII, que o direito de resistência ganha seus desenhos mais nítidos. A idéia de resistir a um governo que abusa dos limites contratados no pacto social é até os dias de hoje a concepção hegemônica deste instituto no pensamento político moderno<sup>4</sup>. Ainda que muitos sejam os importantes teóricos contratualistas a tratarem do tema do direito de resistência - uns para proclamarem-na como direito inalienável, outros para negarem-na absolutamente – é Jonh Locke o mais célebre e influente autor sobre o direito de resistência com fundamento contratualista. Em seu *Segundo tratado sobre o governo civil*, publicado em 1690, o teórico inglês expressamente reconhece como legítimo o direito de resistência à tirania, e lança as bases para todo o arcabouço teórico que sustenta o instituto do direito de resistência no constitucionalismo moderno até hoje.

No entanto, se a teoria contratualista limita o direito de resistência a uma mera reação aos abusos tirânicos dos governantes, à mera força de restauração dos termos do pacto social, Spinoza, no mesmo século XVI, alguns anos antes de Locke, já afirmava uma outra compreensão da resistência. Ao negar o contrato social como instância de fundação do político, Spinoza afirma a constituição do campo político como um movimento imanente da potência da multidão e instaura um outro horizonte para a resistência. Não apenas reação à tirania, o direito de resistência em Spinoza é potência criativa da própria organização do político, potência sempre atual e positiva de construção das condições materiais da liberdade. Em Spinoza o direito de resistência ganha uma positividade própria<sup>5</sup>.

---

du ciel et bafoué par les puissants.” Bove, Laurent. *La stratégie du conatus – affirmation et résistance chez Spinoza*. J.Vrin, Paris, 1996. p. 278

<sup>4</sup> “O discurso jurídico que envolve o direito de resistência opera, normalmente, no sentido conferido à questão pela doutrina contratualista. É necessário ressaltar que a doutrina brasileira se inclui em tal tendência, havendo recepcionado a matriz jusnaturalista e contratualista acerca desse instituto jurídico.” Guimaraens, Francisco de. “Direito de resistência e a receptividade de doutrinas jurídicas” em *Direito, estado e sociedade*, ano XVI, nº 30, janeiro/junho de 2007, p. 167 .

<sup>5</sup> “Pela teoria de Spinoza é possível entender que a resistência não é só um movimento que reage a uma agressão ou que apenas a evita. A resistência é também potência criativa...” Guimaraens, Francisco de. *Op. Cit.* p. 175



Neste breve trabalho, pretendemos confrontar essas duas concepções do direito de resistência, que se expressam no pensamento político do XVII. A partir das principais características do direito de resistência de fundamento contratualista de John Locke; pretendemos evidenciar a singularidade da posição de Spinoza. Demonstraremos como, enquanto Locke enuncia uma concepção passiva e negativa do direito de resistência; Spinoza propõe uma compreensão positiva do mesmo instituto, em que sua potência não se limita à mera reação conservadora, mas expressa-se como ação de constituição do campo político.

Assim, estruturamos nosso artigo em três partes. Na primeira, abordamos, ainda que sucintamente, os principais aspectos do direito de resistência na teoria de John Locke. Analisando sua principal obra, o *Segundo tratado sobre o governo civil*, destacamos os aspectos que fazem do direito de resistência de fundamento contratualista uma força conservadora, uma potência meramente negativa de reação e restauração.

Em seguida, na segunda parte de nosso artigo, analisamos como a constituição do campo político em Spinoza se distancia das concepções contratualistas, e encontra na dinâmica da imitação afetiva da multidão a causa imanente da constituição da sociedade civil. Esta concepção da constituição do político possibilita ao filósofo não só uma concepção intrinsecamente democrática do poder político, como uma compreensão positiva e produtiva da resistência.

Por fim, já no último tópico de nosso breve trabalho, ressaltamos algumas características do direito de resistência na filosofia política de Spinoza. Assim, destacamos, como a resistência se apresenta como potência constitutiva do político, e como a dinâmica afetiva da resistência se fundamenta no mesmo dispositivo que sustenta a própria constituição da sociedade política: a imitação dos afetos.

#### I. A resistência conservadora: o direito de resistência contratualista

Adepto da fundamentação contratualista do poder político, Locke expressamente prevê situações extremas, como a usurpação e a tirania, em que é legítimo ao cidadão desobedecer ao poder constituído. Nos termos do autor, quando o exercício do

poder é adquirido por meios diferentes do disposto na lei – usurpação<sup>6</sup>; ou quando o poder é exercido além do que é previsto na lei – tirania<sup>7</sup>; é legítimo o direito de resistência.

Assim, a medida do direito de resistência está na adequação entre o previsto na lei, o estabelecido no contrato social, e o efetivo exercício do poder político. Em Locke, a resistência só surge como potência legítima quando o poder fere o direito, quando o governante rompe o pacto previamente firmado e ultrapassa os ditames legais. É o usurpador ou o tirano quem deflagra e legitima a resistência, por seus atos de afronta às leis da comunidade. O direito de resistência, assim compreendido, é esvaziado de toda a sua potência produtiva; limitado, já em sua gênese, a mero movimento reativo frente a um abuso do governante. A contrario sensu, quando o poder é exercido segundo o direito, ou seja, nos termos do contrato social, o direito de resistência é mero potencial abstrato, latente e adormecido.

Isto posto, além desta limitação de sua legitimidade aos casos de usurpação e tirania, o teórico inglês impõe ainda uma segunda limitação ao exercício do direito de resistência: sua finalidade é apenas a restauração do pacto social rompido pelo governante. Para Locke, a resistência não tem o condão de criar nada, não tem por objetivo nenhuma nova forma de organização da sociedade, seus objetivos são restritos à restauração da obediência às leis da comunidade. O exercício legítimo do direito de resistência, nesta concepção, tem a única finalidade de conservar os termos iniciais do contrato social, rompido pelos abusos do soberano. Nas palavras de Laurent Bove: “Neste sentido, a resistência, ainda que insurrecional, não tem, na ideologia contratualista que a sustenta, essência revolucionária, bem ao contrário, ela tem uma essência conservadora”<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> “Quem quer que adquira o exercício de qualquer parte do poder por meios diferentes dos que a lei da comunidade prescrevam não tem direito a ser obedecido.” Locke, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. Martins Fontes, São Paulo 1998, § 198.

<sup>7</sup> “Do mesmo modo que a usurpação consiste no exercício do poder a que outrem tem direito, a tirania é o exercício do poder além do direito, o que não pode caber a pessoa alguma.” Locke, John. *Op. Cit.*, § 199.

<sup>8</sup> Tradução livre. No original: “En ce sens, la résistance, même insurrectionnelle, n’est pas, dans l’idéologie contractualiste qui la porte,

Assim, na concepção de Jonh Locke, resistir é apenas e necessariamente reagir, responder. Impulsionada por causas externas, a resistência está, portanto, sempre inscrita no campo da passividade. O direito de resistência, privado de toda a sua potência criativa, é mero instrumento restaurador, cuja única função é recolocar nos seus devidos limites de legitimidade ou legalidade o exercício do poder.

## II. A constituição do campo político em Spinoza

Spinoza não é contratualista. Para Spinoza, ao contrário de Locke, a constituição do campo político não depende, necessariamente, do recurso à abstração de um pacto social fundador da sociedade civil. A constituição do campo político em Spinoza é um movimento imanente da multidão. Sem qualquer força transcendente que lhe assegure a unidade ou lhe imponha seus limites, a multidão se constitui como um indivíduo coletivo<sup>9</sup>, pelas relações de composição entre os homens, agindo como que conduzidos por uma só mente<sup>10</sup>.

Sem a necessidade de desígnios divinos ou abstrações como o contrato social, a multidão se constitui num movimento afetivo e imanente que opera pela dinâmica da imitação dos afetos. É a busca pela alegria de experimentar afetos comuns que inscreve no *conatus* de cada indivíduo constituinte o desejo pela convivência com outros e pela constituição da sociedade civil.

---

d'essence révolutionnaire ; bien au contraire elle est d'essence conservatrice.” Bove, Laurent. *Op.cit.* p. 280.

<sup>9</sup> A constituição da multidão segue a mesma definição de indivíduo composto que Spinoza enuncia na *Ética* ao tratar da natureza e origem da mente, mesma definição de indivíduo composto que se aplica também ao corpo humano: “Por coisas singulares compreendo aquelas coisas que são finitas e que têm uma existência determinada. E se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que seja todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob este aspecto, como uma única coisa singular.” Spinoza, Benedictus de. *Ética*, parte II, definição 7, tradução de Tomaz Tadeu, Autêntica, Belo Horizonte, 2007, p. 81.

<sup>10</sup> “Quando os homens têm direitos comuns e são todos conduzidos como por um único pensamento...” Spinoza, Benedictus de. “Tratado Político”, capítulo II, §16, em *Os pensadores*, vol. XVII, Abril cultural, São Paulo 1973, p. 319.

Nada mais útil ao homem que outros homens que vivam segundo a razão, nos diz Spinoza no corolário da proposição 35 de sua *Ética*, parte IV<sup>11</sup>. E, ainda, na proposição 40 da mesma parte IV de sua *Ética*, continua o filósofo: “É útil aquilo que conduz à sociedade comum dos homens, e inversamente, é mau aquilo que traz discórdia à sociedade civil.”<sup>12</sup> Nestes termos, a constituição da sociedade civil, a organização do Estado e a obediência às leis comuns exprimem, para Spinoza, imediatamente, o esforço de cada um de seus constituintes pelo que lhes é mais útil, expressão, portanto, imanente e imediata do *conatus* individual.

Longe da ilusão de sujeitos racionais contratantes, os homens associam-se em sociedade por um movimento determinado pelo próprio *conatus* individual. O esforço em perseverar na existência é também o esforço pela construção de comunidade com outros homens, esforço pela experiência de afetos coletivos, esforço pela constituição das condições materiais de sua própria liberdade.

E, como tudo o que existe se esforça por perseverar na existência, com a constituição da multidão constitui-se também uma potência coletiva, esforço em fazer perseverarem as relações de composição entre seus indivíduos constituintes. O *conatus* da multidão se organiza então em leis comuns e instituições políticas, capazes de manter a segurança da comunidade e assegurar condições de efetividade ao *conatus* de cada um de seus constituintes.

É nesse registro do campo político que encontramos em Spinoza o sentido mais positivo do direito de resistência, como expressão do *conatus* da multidão, esforço sempre atual e positivo de constituição das condições materiais de liberdade.

### III. O direito de resistência no pensamento de Spinoza

Em Spinoza, o direito de resistência não é um potencial latente, que resta adormecido quando respeitadas as leis. Pelo

---

<sup>11</sup> “Não há, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular que seja mais útil ao homem do que um homem que vive sob a condução da razão.” Spinoza, Benedictus de. *Ética*, corolário da proposição 35 da parte IV, tradução de Tomaz Tadeu, Autêntica, Belo Horizonte, 2007, p. 303.

<sup>12</sup> *Ibid*, p. 315.

contrário, o direito de resistência é expressão da potência da multidão, potência constitutiva de qualquer desenho institucional do político. Em sua carta 50, endereçada à Jarig Jelles, Spinoza escreve: “No que respeita à política, perguntas qual a diferença entre mim e Hobbes. Consiste nisso: conservo o direito natural sempre bem resguardado...”. O direito de natureza em Spinoza nada mais é que a potência de cada indivíduo, em seu esforço por perseverar na existência. A constituição do campo político e a instituição do Estado e do direito civil, não vêm abolir o direito natural de cada indivíduo constituinte mas, pelo contrário, vêm assegurar as condições de sua efetivação na comunidade. Assim, também, o direito de resistência em Spinoza não se opõe ao poder político, mas o constitui, se expressa em sua própria constituição como potência atual e positiva.

Numa visão da política como campo de conflitos, muito próxima da concepção maquiaveliana, em Spinoza a resistência tem o importante papel de conter os desejos de dominação dos governantes<sup>13</sup>. A estratégia da resistência é aquela de uma potência, *conatus* da multidão, que se esforça em manter a identidade entre o efetivo exercício do poder político e sua causa imanente, a potência da multidão, guardando o *imperium* das ambições de usurpação para fins particulares.

Nesse sentido, nos desenhos institucionais das formas de governo, propostos por Spinoza, no seu *Tratado político*, podemos claramente identificar duas passagens, concernente a organização do poder monárquico, em que se explicita esse caráter atual e positivo da resistência:

Primeiro, o instituto de inequívoca influência maquiaveliana do “povo em armas”. A paz e segurança do estado monárquico, em Spinoza, estão necessariamente ligadas à defesa armada pelos próprios cidadãos, de suas instituições e de sua própria liberdade<sup>14</sup>. Diz Spinoza, no capítulo VI, parágrafo 10 do seu *Tratado político*:

---

<sup>13</sup> Nossa referência à influência maquiaveliana no pensamento de Spinoza remete-se, sobretudo, às formulações do autor florentino em: Maquiavel, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Martins Fontes, São Paulo, 2007. No mesmo sentido: Bove, Laurent. *Op.cit.* pp. 295-301.

<sup>14</sup> “Um típico exemplo é o do “povo em armas”, tema renascentista tratado por Maquiavel em seus *Discursos*. Para Spinoza é fundamental que em uma monarquia as milícias sejam compostas pelos cidadãos, (...). A entrega das

“As forças armadas devem ser compostas somente por cidadãos, e por todos sem exceção, e por ninguém mais. Por consequência, todos devem ter a posse de armas, e ninguém deve ser admitido como cidadão sem haver previamente apreendido a prática das armas”<sup>15</sup>.

Frente ao poder monocrático do rei, a instituição do “povo em armas” assegura as condições materiais de expressão do conatus da multidão em seu esforço pela liberdade, expressão atual da resistência<sup>16</sup>.

Em segundo lugar, o caráter positivo e constitutivo da resistência em Spinoza se evidencia pela instituição dos conselhos de cidadãos, cuja função é auxiliar o rei nas decisões pertinentes ao bem público e na administração da justiça. Quanto ao primeiro desses conselhos, diz Spinoza no *Tratado político*:

“A função primeira deste conselho será de defender as regras de direito fundamental do estado, e de opinar nas questões a serem decididas, de tal sorte que o rei saiba como decidir pelo bem público, e que, por consequência, não seja permitido ao rei decidir qualquer questão sem antes ouvir a opinião do conselho”<sup>17</sup>.

Assim, a função dos conselhos é limitar o poder o rei, submetendo suas decisões às opiniões de seus cidadãos, instituindo assim um espaço permanente de resistência a qualquer medida de caráter tirânica ambicionada pelo monarca.

---

armas a uma só pessoa abre caminho para a tirania”. Guimaraens, Francisco de. *Op. Cit.* p. 172.

<sup>15</sup> Spinoza, Benedictus de. “Tratado Político” em *Os pensadores*, vol. XVII, Abril cultural, São Paulo 1973, p.331.

<sup>16</sup> Cabe a ressalva que não pretendemos aqui defender a transposição deste instituto para os dias de hoje. No entanto, se interpretarmos que, por armas podemos entender muitas outras coisas além do simples instrumento que serve à destruição da vida, se entendermos arma como ferramenta, como instrumento de construção da liberdade, podemos, então, estender seu sentido, por exemplo, à educação, à informática, à informação. Assim, o instituto republicano do “povo em armas” ganha um sentido muito mais amplo e extremamente importante para a construção da democracia, ainda em nossos dias. O importante ao considerarmos a expressão “povo em armas” é seu sentido de democratização dos meios e instrumentos de construção da liberdade.

<sup>17</sup> *Ibid*, capítulo VI, parágrafo 17.

O instituto do povo em armas, bem como a previsão de constituição de conselhos de cidadãos, no desenho institucional da monarquia spinozana, exemplificam bem a expressão sempre atual e positiva da resistência no campo político, e seu papel fundamental no combate à tirania e na afirmação da liberdade.

Ademais, além desse caráter atual e positivo da resistência, como parte constitutiva do desenho institucional das formas de governo spinozanas, o direito de resistência, em Spinoza, identifica-se como potência atual e constituinte do campo político em sua própria gênese afetiva.

Dois afetos principais acompanham a resistência: a benevolência e a indignação<sup>18</sup>. A benevolência é conceituada na definição dos afetos da *Ética*, parte III, como “o desejo de fazer bem àquele por quem temos comiseração”<sup>19</sup>. Já a indignação, pela mesma *Ética* parte III, “é o ódio por alguém que fez mal a um outro”<sup>20</sup>. Ora, ambos os afetos da resistência operam no campo da imitação afetiva, no campo da própria dinâmica afetiva constitutiva da sociedade civil. Seja o ódio da indignação, ou o desejo de fazer o bem da benevolência, a dinâmica afetiva que opera na resistência é a mesma que opera na própria constituição imanente do campo político: a dinâmica da identificação, da semelhança, do comum: a imitação afetiva.

Assim, o direito de resistência em Spinoza não se limita a uma potência conservadora, que só desperta frente aos abusos do poder, e cuja única finalidade é a restauração. Numa concepção imanente da constituição do político, a resistência, em Spinoza, é a própria expressão *conatus* da multidão, potência sempre atual de contenção as ambições de dominação dos governantes, e constituída na dinâmica afetiva da imitação dos afetos.

#### IV. Conclusão

O direito de resistência é um tema fundamental da filosofia política. Concernente a medida do exercício legítimo do poder, o

---

<sup>18</sup> Bove, Laurent. Op. Cit. pp. 291-295.

<sup>19</sup> Spinoza, Benedictus de. *Ética*, parte III, definição dos afetos 35, tradução de Tomaz Tadeu, Autêntica, Belo Horizonte, 2007, p. 253.

<sup>20</sup> *Ibid.*, definição dos afetos 20, p. 245.

direito de resistência já recebeu tantas fundamentações quanto as próprias concepções acerca da constituição do campo político. Dentre tantas, a concepção contratualista da resistência tem hegemonia, até os dias de hoje, nas discussões sobre o tema, e encontramos em John Locke um de seus maiores expoentes. No entanto, o direito de resistência de fundamento contratualista limita a resistência a seu caráter negativo, como último recurso extremo para restauração dos termos e limites do contrato social.

Em Spinoza, o direito de resistência encontra sua expressão mais positiva e produtiva. Como potência sempre atual, operante nas instituições políticas, como esforço de conservação das condições materiais da liberdade, o direito de resistência em Spinoza é a própria expressão imanente do *conatus* da multidão.



## De metáforas, desequilibrios y esfuerzos compensatorios. Cuestiones de justicia teórica

Mariana Gainza (USP, Brasil)

La filosofía, además de un espacio de diálogos e intercambios variados, puede ser considerada como un *campo de batalla*. Esa dimensión confrontativa, que se apoya en una disposición esencial del pensar filosófico, no recibe, por decirlo así, un reconocimiento universal. A veces es simplemente omitida, a veces transfigurada en conversación amable y constructiva (o consideración respetuosa de las diferencias), otras veces rechazada, con temor o con vehemencia “democrática”. Sin dudas, los estilos académicos actuales (que favorecen cierta indiferencia en relación a la palabra) y los modelos hegemónicos al interior del campo filosófico (que consagraron la primacía de normas y valores comunicacionales) explican en gran medida, acompañando procesos políticos y culturales más profundos, esa tendencia contraria a la verdadera *confrontación* de ideas. Y sin embargo, hasta hace no mucho tiempo atrás, la suposición de que las consecuencias de un discurso habrían de ser inocuas o, más directamente, de que los discursos no tendrían consecuencias, no existía —del modo en que existe hoy en día— como ilusión generalizada. Hace mucho más tiempo atrás, siglos atrás, además de concordar, los filósofos luchaban apasionadamente entre sí, con las armas teóricas de que disponían, y de muy diferentes maneras. Ciertas filosofías (como la de Spinoza) que tomaron muy en serio la dimensión confrontativa o subversiva de la palabra, sufrieron innumerables ataques y suscitaron tentativas de refutación de la más diversa índole. La crítica como refutación o impugnación constituye una forma del combate filosófico; puede ser total o parcial en cuanto a los contenidos, externa o interna según la posición del refutador en relación al objeto; puede pretender subordinar o absorber el punto de vista del adversario, o intentar destruir por completo sus razones; puede ser más o menos explícita, más o menos agresiva, más ambigua o más resuelta. Y finalmente, puede ser efectiva, o impotente, y hasta producir efectos del todo contrarios a los perseguidos por el crítico.

Pero además de las refutaciones, existen otras formas de confrontación filosófica. Esta vez vamos a ocuparnos de una de ellas en particular, de una modalidad de la crítica cuya imagen intentaremos primero esbozar, para asociarla luego a cierta problemática concreta de la obra spinoziana (a la que nos referiremos en su debido momento).

Para empezar a aproximarnos a nuestra cuestión, nos valdremos de una cita de P-F. Moreau:

Podemos hablar de un materialismo de Spinoza, a condición de no entender por ello una determinación de la mente por el cuerpo. A quien objete que Spinoza (...) mantiene el equilibrio entre la mente y el cuerpo, siendo entonces tan espiritualista o idealista como materialista, hemos de responder que, precisamente, la tradición no mantiene ese equilibrio y que el simple hecho de dar al cuerpo tanta importancia como a la mente constituye ya un enorme esfuerzo de reequilibrio materialista<sup>1</sup>.

Lo que me interesa retener de aquí es lo que Moreau llama un “esfuerzo de reequilibrio”, es decir, una especie de empeño “compensatorio” que utiliza los mismos elementos conceptuales con los que trabaja la tradición, pero operando una equiparación de sus pesos relativos. Y cuando se trata de un reequilibrio que, como en el caso de Spinoza, actúa rescatando al cuerpo de su tradicional subordinación a la mente, tal esfuerzo puede ser legítimamente considerado como materialista.

Conservando esta idea, es necesario sin embargo precisar mejor los términos. La imagen de un equilibrio que debe ser restablecido, de una compensación que actúa nivelando un desajuste, la imagen de un contrapeso, no se adecúa a lo que queremos referir. Tal imagen supone, de cierta forma, que los elementos cuyos pesos relativos deben ser igualados se encuentran ya constituidos, previamente formados, siendo necesario solamente modificar los pesos en la balanza para que ésta se estabilice en su justo medio. Pero las cosas, si lo pensamos bien, suceden de otra manera cuando se trata de un “reequilibrio materialista”. La valoración spinoziana del cuerpo, más que

---

<sup>1</sup> Moreau, P-F., *Problèmes de spinozisme*, Vrin, París, 2006, p. 65.

funcionar como la compensación de una injusticia, constituye una innovación teórica que transforma la idea del cuerpo, haciendo verdadera justicia a su objeto; una justicia, en este caso, enteramente diferente de la que sólo viene a saldar una falta (una falta de justicia), una justicia teórica positiva que el pensamiento hace a la realidad irreductible a la que se enfrenta. Así, el cuerpo es aprehendido en su propio ser corpóreo, gracias a la referencia directa a la cualidad o atributo absoluto que lo explica – evitándose así la tentativa de comprenderlo a partir de su remisión a una mente. Y no obstante, las relatividades o relaciones tampoco son subestimadas, sino resignificadas. El esfuerzo de comprensión de un ser particular se realiza sobre la base del reconocimiento de su irreductibilidad, esto es, de la imposibilidad de homologarlo a otras cosas o realidades. Lo cual nos permite volver a definir los términos colocados por Moreau: el enorme esfuerzo de “reequilibrio” materialista de Spinoza consiste en realizar una igualación ontológica anti-jerárquica de realidades esencialmente desiguales, un “ajuste” que se realiza sobre la base del reconocimiento de un desajuste esencial: una verdadera justicia hecha a las realidades heterogéneas. En este sentido, podemos decir: ese esfuerzo spinoziano es materialista no porque el cuerpo sea su eje (pues, como es claro, puede elaborarse una comprensión materialista de las ideas, que sólo a las ideas tenga como objeto), sino justamente porque construye esa perspectiva justa que toma a cada realidad por cuenta propia, en su autonomía ligada, que es su irreductibilidad.

A partir de la consideración de esta forma de *intervención* filosófica, de esta *justicia materialista* propiamente spinoziana, quisiéramos plantear una hipótesis interpretativa de una cuestión que coloca Deleuze, cuya comprensión no resulta inmediatamente transparente.

En cierto momento del libro *Spinoza y el problema de la expresión*, avanzando en su lectura de la *Ética*, Deleuze se refiere a algo que denomina el “privilegio del atributo pensamiento”. Obviamente, el lector spinoziano ha de sorprenderse frente a esa denominación, pues nada hay en la obra de Spinoza que permita suponer un privilegio de alguno de los infinitos atributos frente a los demás. De ahí que nuestra primera tendencia pueda ser la de suponer que, en consonancia con una larga tradición de lecturas

idealistas de la filosofía spinoziana, Deleuze estaría hallando en ella una hipóstasis de la realidad mental muy a tono con el intelectualismo seiscentista, señalando tal hipóstasis mediante un forzamiento de la letra del sistema que mostraría su contradicción interna: a pesar de la insistente afirmación de la igualdad de todos los atributos divinos, expresiones de la misma esencia absolutamente infinita, existiría en la *Ética* un privilegio de la realidad pensante. Otra posible lectura de esa extraña calificación podría relacionar, ya no la ontología de Spinoza sino la del propio Deleuze, con un idealismo filosófico; a partir de lo cual el forzamiento del sistema se realizaría, esta vez, para volverlo compatible con el pensamiento del intérprete. Sin embargo, la certeza —o la seria creencia— de que comprendemos el “espíritu” de las filosofías de ambos autores, la de Spinoza y la de Deleuze, nos conduce rápidamente a descartar las dos soluciones, persistiendo entonces el enigma: ¿qué puede querer significar realmente ese privilegio del pensamiento que el materialismo deleuziano lee en el materialismo spinoziano?

Ensayemos entonces una hipótesis que nos permita “abrir” el problema y escapar de la inmediata incompreensión que nos deja atónitos. Podríamos intentar relacionar ese privilegio del pensamiento con lo que hemos llamado un *reequilibrio o justicia* materialista realizada por la lectura. Así, tal privilegio actuaría en el sentido de hacer una presentación del atributo pensamiento y de los modos de pensar (las ideas, los afectos, el deseo) que esté a la altura de su importancia efectiva. O para decirlo de otro modo, usando como ejemplo los esfuerzos de reequilibrio teórico que se dieron durante el siglo XX al interior del marxismo: el privilegio del pensamiento podría funcionar de manera análoga a la valorización de las superestructuras, es decir, de la ideología, del conocimiento, de las diversas formas de la política, que algunas heterodoxias marxistas ensayaron para intentar compensar las interpretaciones demasiado unilaterales que la tradición hizo del pensamiento de Marx. Un esfuerzo teórico, entonces, que procuró *hacer justicia* a las ideas, subordinadas o menospreciadas debido a una jerarquización abusiva de las fuerzas productivas (esto es, debido a un protagonismo excesivo de la base material o estructura de sus “derivadas” superestructuras). Así, el privilegio del pensamiento deleuziano podría señalar oblicuamente esa

batalla teórica, la tentativa de confrontar el reduccionismo (el “materialismo vulgar”) del marxismo economicista.

Estamos, de esta manera, estableciendo un parentesco entre ciertas formas de la reflexión teórica que pueden considerarse análogas: la valoración spinoziana del cuerpo, la valoración marxista de las superestructuras, y la valoración deleuziana del pensamiento. Y para insistir en el hecho de que los tres esfuerzos son *materialistas* podemos agregar lo siguiente: la valoración deleuziana del pensamiento se sustenta en la valoración spinoziana del cuerpo, así como la valoración *marxista* de las superestructuras se sustenta en la valoración *marxiana* de las estructuras de la producción (esto es, en la justicia teórica hecha por Marx a la determinación material de la existencia). Lo cual nos permite especificar mejor lo que antes dijimos a propósito del materialismo: si bien es cierto que se puede tratar tanto del cuerpo como de las ideas, o de cualquier asunto, desde una perspectiva materialista —no siendo entonces el objeto de conocimiento el que cualifica el trabajo que el pensamiento realiza—, existe un momento que está en la base de ese trabajo: *una crítica*. De esta manera, la justicia teórica que otorga o devuelve toda su potencia a las ideas se sostiene sobre un esfuerzo previo del pensamiento: la crítica del movimiento de independización de las ideas. Es en ese sentido que la importancia dada por Spinoza al cuerpo, y la fuerte relevancia de las relaciones de producción en la conceptualización marxiana son fundacionales: son innovaciones teóricas de gran poder subversivo, modos de la batalla teórica que confrontaron la hegemonía histórica de los elementos ideales en el campo filosófico; confrontación de una hegemonía que se realizó comprendiendo las razones de esa hegemonía (la tendencia espontánea del pensamiento a imaginarse libre, incondicionado). Por lo cual, a diferencia de las formas de la confrontación filosófica que al inicio de este texto identificamos con la refutación, los modos de la lucha teórica que Spinoza y Marx inauguraron no pueden ser consideradas como estrategias de guerra, formas de la discusión destinadas, para decirlo gráficamente, a “acabar con el adversario”. No se trata de destruir toda pretensión de validez de aquello que se confronta o, en nuestro caso, la cuestión no pasa por negar su importancia a las

ideas, a las imaginaciones e ilusiones de los hombres, y a las filosofías idealistas que se construyeron reproduciendo tales ilusiones: se trata de entenderlas. Es decir, se trata de dar toda su relevancia al hecho de que las ideas no viven una vida independiente, separada del resto de las dimensiones de la existencia social, que son parte constitutiva de una realidad absolutamente múltiple y polifacética. Y esa comprensión no implica ni una desvalorización ni una subordinación de las ideas (lo que cierto marxismo hizo, por ejemplo, al transformarlas en reflejos o epifenómenos de *otra* realidad considerada primera o esencial); sino que sucede, más bien, todo lo contrario: la crítica de las idealizaciones involucra el fuerte reconocimiento del valor y la potencia propia de las ideas, de su realidad irreductible. Reconocimiento que se opera desde la misma actividad o praxis crítica como real ejercicio de un pensamiento potente: la valorización crítica de las ideas se realiza *en y mediante* el pensamiento, que pone en juego todas sus fuerzas. Así, las ideas son las armas contra las ideas, y es en el mismo terreno del pensamiento donde se opera su crítica y su redención. De esta manera, no es precisamente un pensamiento débil, o un pensamiento que se asume como puro reflejo reproductor de ciertas condiciones dadas de antemano, el que vemos surgir a partir de los escritos sorprendentemente lúcidos de Spinoza o de Marx (y a partir de ello podemos, adicionalmente, reconocer el absurdo subyacente a las opiniones que pretenden que sus respectivos materialismos estarían subordinando o descalificando las formas de la actividad ligadas al pensamiento o a las superestructuras).

Pero volvamos rápidamente al privilegio del pensamiento, sólo para ver la forma del problema, e identificar ciertas líneas que tendremos que proseguir en otra oportunidad.

Y digamos, en primer lugar, que hay cierta dimensión metafórica en la idea de “privilegio” que no debe ser pasada por alto. De la misma manera que, en el marxismo, las expresiones *base estructural* y *superestructuras* construyen una metáfora – una metáfora arquitectónica –, la noción de “privilegio” también abre un espacio de significación diferente a la del concepto. En este espacio, un problema es aludido sin que se pretenda establecer una relación unívoca entre un nombre y un significado.

Ese nombre funciona, entonces, como una señal que orienta nuestra atención hacia un conjunto de contenidos, entre los cuales puede encontrarse el núcleo que el concepto procura. Debido a esa remisión equívoca o ambigua, tales expresiones –que requieren el ejercicio de nuestra imaginación y a ella apelan– pueden conducirnos, a pesar de sus intenciones, a construir una idea del objeto que conserve en su centro ese exceso imaginativo. En ese caso, puede darse una lectura literal de la metáfora que, en vez de interpretarla, conserva su connotación más inmediata: imaginamos, por ejemplo, a la sociedad como un bloque que tiene diferentes pisos, y cuyos cimientos, anclados en la tierra, son las actividades económicas, mientras que las ideas, espacialmente más cerca del cielo (o sea, más cerca de “Dios” –lo que denuncia el necesario parentesco entre idealismo y teología), ignoran que sin esa base que las sostiene y cuya acción ellas reproducen nada serían. O imaginamos, en el caso del privilegio del pensamiento, que existe un atributo o un tipo de realidad que es verdaderamente superior, por reunir derechos o ventajas adicionales frente al resto; lo cual implica, nuevamente, el establecimiento de una jerarquía, en virtud de la cual la suposición de que el pensamiento o las ideas “están más cerca de Dios” involucra ahora la afirmación de que tienen *más realidad* o perfección –a la inversa del caso anterior, donde esa “cercanía” sugería una gran distancia de la realidad material y justamente por eso el riesgo de su mistificación.

Ahora bien, la imaginación no representa ningún obstáculo para el verdadero conocimiento si quien imagina sabe al mismo tiempo que está imaginando<sup>2</sup>. Del mismo modo, si quien metaforiza sabe que está metaforizando –es decir, intentando dar fuerza expresiva a *otra cosa* que encuentra en la metáfora sólo su medio–, o si que quien lee una metáfora sabe reconocer que se trata, precisamente, de una metáfora, entonces se vuelve claro que se trata de la elección de un camino indirecto, alusivo, donde la

---

<sup>2</sup> Como lo deja muy claro Spinoza en la *Ética* (II, prop.17, esc.): “...si el alma, al tiempo que imagina como presentes cosas que no existen, supiese que realmente no existen, atribuiría ciertamente esa potencia imaginativa a una virtud, y no a un vicio, de su naturaleza; sobre todo si esa facultad de imaginar dependiese de su sola naturaleza, esto es, si esa facultad de imaginar que el alma posee fuese libre.” Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Orbis, Buenos Aires, 1984, p. 128.

imagen no reivindica para sí ninguna centralidad explicativa ni pretende expresar esencia alguna, sino que es tan sólo un vehículo que puede ser fructífero para aproximarnos al entendimiento adecuado de aquello que se trata de construir como concepto.

En fin, ¿a qué se refiere concretamente Deleuze con esa idea del privilegio del atributo pensamiento? Las condiciones textuales spinozianas que hacen posible tal idea son, en un resumen rápido, las siguientes: Dios es el ser cuya esencia absolutamente infinita —esto es, constituida por una infinidad de atributos infinitos, entre ellos la extensión y el pensamiento— necesariamente existe. Además, de esa necesidad de la existencia de la esencia divina, se siguen infinitas cosas de infinitos modos, o sea, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito. Con lo cual, debe concebirse la potencia de pensar de Dios igual a su potencia actual de existir y obrar (lo que significa que todo cuanto se sigue formalmente de la infinita naturaleza de Dios, se sigue en él objetivamente, a partir de la idea de Dios, en el mismo orden y con la misma conexión). Un ser que puede pensar una infinidad de cosas en una infinidad de modos es, entonces, necesariamente infinito por la virtud de pensar; es decir, un ser que tiene una potencia absoluta de pensar tiene necesariamente un atributo infinito que es el pensamiento, condición necesaria de la posibilidad de todo y cualquier pensamiento. De esta manera, como lo dice ahora Deleuze: “el atributo pensamiento es suficiente para condicionar una potencia de pensar igual a la potencia de existir, la que sin embargo está condicionada por todos los atributos (incluyendo el pensamiento)”; de ahí su privilegio: él solo condiciona una potencia igual a la que condicionan todos los atributos. Pueden existir y actuar una infinidad de cosas que no sean ni extensas ni pensantes (pues que sólo conozcamos dos atributos divinos no cancela el hecho de que la sustancia está constituida por una infinidad), pero nada puede ser pensado a no ser por el pensamiento.

Esto quiere simplemente decir que en la sustancia divina se da el pensamiento de todo lo que su productividad absolutamente infinita determina. Esa capacidad abarcativa (comprensiva en profundidad y en extensión) del pensamiento del ser absoluto que, mediante la producción de modos de pensar e ideas de todo tipo —pues también el pensamiento es una *fuerza productiva*—,



acompaña la producción infinitamente diversificada de lo real – pues se dan de todas las cosas (no sólo de las cosas extensas, ni de las cosas actualmente existentes, sino *de todas las cosas*) ideas que las explican en el entendimiento infinito–, constituye lo que metafóricamente puede ser llamado un *privilegio*, y que en verdad es la cualificación exclusiva de lo que hace, justamente, que el pensamiento sea pensamiento.

Pero intentemos decir esto aún de otro modo. Que la sustancia absolutamente infinita comprende todo lo que produce al comprenderse a sí misma y a su producción, quiere decir asimismo que produce la forma o el modo en que ese conocimiento de sí existe. Un entendimiento infinito que se sigue inmediatamente (como modo infinito) de una potencia absoluta de pensar es un efecto necesario o un *producto* que conserva como propia esa misma potencia infinita. Así, el entendimiento infinito comprende todo lo que existe en su absoluta necesidad: contiene las ideas de los infinitos atributos de Dios y de todo lo que se sigue necesariamente de ellos, incluyendo al propio pensamiento y a sus producciones. Ahora bien, que el entendimiento comprende la sustancia, sus infinitos atributos y la infinidad de modos infinitos y finitos que constituyen la naturaleza entera, quiere decir que entiende sus diferencias irreductibles, pues el conocimiento de lo que es en sí mismo realmente distinto (ya que nada en común tienen los infinitos atributos entre sí) no puede realizarse por comparación. Así, el entendimiento infinito es el espacio en que todas las diferencias y distinciones que constituyen la realidad son pensadas. “No existe vacío en la naturaleza”, dice Spinoza, y sin embargo, en algún lugar son comprendidas sus infinitas diferencias como distancias estrictamente internas a lo existente. Podríamos entonces aventurar, a modo de conclusión: la comprensión de las infinitas distinciones en su conexión necesaria constituye lo que en diversas oportunidades ha intentado conceptualizarse como *estructura*. Sólo que el contexto spinoziano de una tentativa de pensar, otra vez, lo que con tal noción se ha pretendido referir, ha de transformar, sin dudas, toda la cuestión. Una comprensión spinozista de las estructuras tendrá que implicar, seguramente, una crítica del “estructuralismo”; una crítica de su formalismo y de la tendencia, presente en varias de sus versiones, a aislar,

idealizándola, una supuesta estructura invariable, válida para explicar toda y cualquier realidad. ¿Cómo sería el estructuralismo de nuevo tipo que, a partir de la obra de Spinoza, realizara un diálogo crítico con las versiones más lúcidas del pensamiento estructural? En fin, aquí no podemos hacer más que plantearnos la pregunta. Terminemos, entonces, explicitando mejor la que puede ser una pista que tendremos que proseguir: La articulación estructural de la diversidad de realidades que constituyen una única realidad infinita existente, como forma de ser de un conocimiento necesario, se da en el entendimiento infinito de Dios; de manera tal que éste, en tanto comprensión de todas las diferencias de la existencia en su irreductibilidad, sería el espacio de las estructuras. Así, acoger las estructuras constituiría el privilegio del pensamiento; lo que también se podría expresar con esta fórmula: el privilegio del pensamiento es ser materialista.

## A filosofia da imanência e a gênese ontológica dos vínculos sociais

Silvana de Souza Ramos (USP, Brasil)

Quando Merleau-Ponty esboça sua ontologia da carne n’*O Visível e o Invisível*, exige que compreendamos seu pensamento no espectro mais abrangente de uma filosofia da imanência. Isto traz conseqüências decisivas para a reflexão que pretendemos aqui empreender acerca da compreensão merleau-pontyana da gênese dos vínculos intersubjetivos a partir dos quais se configuram a sociabilidade e a liberdade humanas. Pois, a ontologia indireta, como a concebe Merleau-Ponty, ao abandonar a idéia de um *ego*-centrado capaz de dar sentido à experiência e à ação (*ego* ainda presente nas primeiras obras do filósofo), radicaliza a formulação de um sujeito encarnado e descentrado, a ponto de mostrar que toda atividade é essencialmente atravessada por passividade. Tal radicalização se dá porque Merleau-Ponty conclui ser impossível compreender a experiência se não se compreende que originariamente sujeito e objeto são modulações da mesma carne ou do mesmo Ser e, conseqüentemente, toda ação humana nasce de um apelo carnal que sujeita o agente a perseguir aquilo que o invade e simultaneamente lhe escapa. Ora, isto não pode ser explicado por uma fenomenologia ou por qualquer filosofia que descreva o mundo e as relações intersubjetivas a partir da consciência ou do *ego*. Numa nota de trabalho de julho de 1959, o filósofo escreve a respeito: “Os problemas colocados na Ph.P são insolúveis porque eu parto lá da distinção “consciência” – “objeto””<sup>1</sup>.

Ora, mas quais são os problemas colocados pela *Fenomenologia da Percepção*? Em linhas gerais, tratava-se, como postulara Husserl, de “retornar às próprias coisas”, ou seja, “retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre *fala*, e em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente,

---

<sup>1</sup> Merleau-Ponty, M., *O visível e o invisível*, Perspectiva, São Paulo, 2000, p. 189.

como a geografia em relação à paisagem”<sup>2</sup>. Este retorno permitiria explicar finalmente a experiência anterior aos processos reflexivos, de tal modo que o sujeito que fala do mundo poderia se reconhecer não mais como aquele que põe o mundo, mas como um *ser-do-mundo*. Entretanto, ainda sub-repticiamente presa à dualidade entre consciência e objeto, a investigação de uma existência encarnada que intencionalmente acede ao exterior não fornecia a Merleau-Ponty um operador capaz de explicar o entrelaçamento primordial entre sujeito e natureza. No limite, tal perspectiva obrigava-o a abordar nosso acesso ao mundo a partir da consciência, a despeito de todo o esforço de esboçar uma subjetividade encarnada na tentativa de descrever a experiência de acordo com uma fenomenologia da percepção. Por isso, n’*O Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty enfrenta de maneira mais radical os limites fenomenologia transcendental e busca compreender a percepção não a partir da consciência mas a partir dela própria.

Deste modo, o mundo percebido descrito n’*O Visível e o Invisível* não remete a um ato subjetivo de percepção, mas a um modo de ser específico do Ser, ou seja, o percebido remete a uma perceptibilidade que lhe é intrínseca porquanto não depende da atividade de um sujeito centrado. Trata-se, portanto, de retomar o problema colocado na *Fenomenologia da Percepção* no intuito de descrever uma ontologia da própria percepção. Entretanto, se tradicionalmente a ontologia exige um conhecimento do Ser, cabe ressaltar que, nos termos de Merleau-Ponty, este conhecimento não é comandado pela questão do Ser, tal como a formulara Heidegger, já que a ontologia só pode ser indireta, o que significa que ela busca o Ser nos entes, ou seja, no mundo percebido. De fato, a interrogação direta sobre o Ser nos levaria a adotar uma posição de sobrevôo em relação ao mundo da percepção, e a negligenciar nossa própria inscrição no interior do Ser. Sendo assim, é preciso explicar como o Ser só se dá de maneira velada e profunda nos visíveis, dificuldade que Merleau-Ponty expressa dizendo que há uma distância constitutiva do mundo que é seu modo próprio de doação. Cabe, portanto, à ontologia, explicitar o sentido de ser do Ser a partir de nossa imanência ao Ser. Dito de

---

<sup>2</sup> Merleau-Ponty, M., *Fenomenologia da percepção*, Martins Fontes, São Paulo, 1999, p. 04.

outra forma, trata-se de ver o mundo do meio do mundo, ou seja, a ontologia de Merleau-Ponty é indireta porque é uma “intra-ontologia”. E só neste sentido ela supera o âmbito de uma filosofia de sobrevôo para se colocar como filosofia da imanência.

Nestes termos, a ontologia indireta parece se aproximar da resposta dada por Deleuze às insuficiências da fenomenologia. Bento Prado Jr. sugere um caminho interessante para a análise deste problema ao mostrar o que há de comum e de diverso entre o projeto fenomenológico de retorno ao solo pré-predicativo ou não-filosófico da experiência e a formulação deleuziana segundo a qual a construção do conceito remete ao campo pré-filosófico do plano de imanência. Segundo Bento Prado, assim como a fenomenologia sempre se preocupou em ser fiel ao solo pré-tético de onde parte todo pensamento, Deleuze, por sua vez, não foi menos fiel a essa origem não-filosófica de todo conceito. É para este solo pré-filosófico que a fenomenologia nos leva quando exige o retorno às próprias coisas já que só através dele poderemos alcançar uma verdadeira definição de essência.

Entretanto, não devemos nos enganar quanto a esta semelhança superficial entre os dois projetos, já que o solo pré-predicativo ao qual se refere a fenomenologia não nos leva ainda a uma verdadeira filosofia da imanência. Pelo contrário, restritos à análise fenomenológica, permanecemos presos a uma filosofia da consciência. Nas palavras de Bento Prado: “Vislumbrando, embora obscuramente, o plano de imanência, a fenomenologia perdeu-o de vista desde o início, fazendo dele um campo ego-centrado e introduzindo em seu próprio coração o transcendente na forma da comunicação ou da intersubjetividade”<sup>3</sup>. Por isso, conclui o filósofo: “No coração mesmo do plano de imanência, o universal da comunicação abre uma brecha por onde a imanência se esvai numa hemorragia incontrolável, vertendo no transcendente, do qual o plano se torna um mero predicado”<sup>4</sup>.

Isto significa que devemos investigar o sentido originário da intersubjetividade e não seu sentido derivado na forma da comunicação. Ora, do ponto de vista de uma filosofia da imanência, como já formulara Espinosa, os indivíduos singulares

---

<sup>3</sup> Prado Júnior, B., *Erro, ilusão, loucura*, Ed. 34, São Paulo, 2005, p. 145.

<sup>4</sup> *Ibid.*

são modalizações finitas dos atributos de Deus, o que significa que as relações estabelecidas entre os homens só podem ser explicadas se se leva em conta a obscuridade que atravessa a compreensão a partir dos modos finitos. Tal obscuridade é investigada por Deleuze no livro sobre a teoria da expressão em Espinosa através da retomada da noção de inadequação. Isto significa que a intersubjetividade tem de ser compreendida a partir da inserção do finito no infinito. Conseqüentemente, o problema da intersubjetividade exige a referência às dificuldades impostas por uma ontologia que dá sustentação aos desdobramentos finitos do Ser. Noutros termos, antes de sabermos como os modos finitos estão entrelaçados, como se comunicam ou interagem, precisamos explicar o que é ser um modo finito, ou seja, o que é ser uma diferenciação interna ao Ser. Isto nos permite afirmar que uma filosofia da imanência só pode dar conta das relações intersubjetivas através da pergunta sobre o Ser que dá sustentação a toda e qualquer relação entre os modos finitos, entendidos como efeitos ou diferenciações do próprio Ser.

No prefácio de *Signos*, Merleau-Ponty formula de maneira muito clara esta posição central da investigação ontológica no que diz respeito à compreensão da vida social:

Nosso tempo pode decepcionar todos os dias uma racionalidade ingênua: pondo a descoberto o fundamental por todas as suas fissuras, ele reclama uma leitura filosófica. Não absorveu a filosofia, e esta não o sobrepuja. A filosofia não é serva nem senhora da história. (...) é literalmente *uma ação à distância*, cada qual exigindo, do fundo de sua diferença, a mistura e a promiscuidade. Ainda temos de aprender o uso certo dessa invasão – e principalmente uma filosofia tanto menos atada pelas responsabilidades políticas por já ter as suas (...), por não *jogar com as paixões*, com a política, com a vida, por não as recompor no imaginário, e sim desvelar precisamente o Ser que habitamos<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Merleau-Ponty, M., *Signos*, Martins Fontes, São Paulo, 1991, pp. 12-3, grifo do autor.

O trecho citado permite vislumbrar conseqüências muito importantes, uma vez que o retorno às próprias coisas, ou seja, o aporte ontológico da experiência, exige uma maneira muito peculiar de filosofia. Compreender o Ser do interior do próprio Ser é mais do que produzir uma ontologia em oposição a outras ontologias possíveis, já que o que está em jogo aqui não é um pensamento isolado da experiência de imersão no mundo, mas sim, a posição de um pensamento concreto disposto como *práxis*. Neste sentido, Merleau-Ponty sugere uma perspectiva para a liberdade atada ao entrelaçamento entre teoria e *práxis* através da qual o autor estabelece uma curiosa relação de proximidade e de distância entre os fatos e a reflexão. Por um lado, os acontecimentos, ou seja, o mundo tal como nos é dado na experiência, requerem uma leitura filosófica que exige ultrapassar uma “racionalidade ingênua” na medida em que o “fundamental” se expõe em suas “fissuras”. Mas o que seria uma racionalidade ingênua? Uma racionalidade ingênua é aquela que ao invés de desvelar o Ser que habitamos, ou seja, ao invés de enfrentar a dificuldade de compreensão inerente ao modo finito, adere simplesmente aos fatos. Ela é ingênua porque passiva, porque imaginativa, porque cerceada pelas paixões. Em suma, uma racionalidade ingênua acredita que a filosofia deve se engajar a qualquer custo, porque não percebe que tomar distância é seu modo próprio de ação.

Isto não significa, entretanto, que a filosofia se sobreponha aos fatos ou que os fatos possam de algum modo absorver a filosofia. Nem senhora, tampouco serva da história, a filosofia entretém uma relação complexa –uma ação à distância– com aquilo que clama pela reflexão. Neste sentido, para que o filosofar não se dissolva em ingenuidade, deve-se compreender o agente como diferença e, simultaneamente, reconhecer uma dimensão promíscua aquém de qualquer separação entre sujeito e mundo. A distância reflexiva é uma distância que impede a adesão e a explicação imediatas. Pois, cientes de que o Ser que habitamos não é dado imediatamente, mas profundamente, devemos tomar distância dos acontecimentos e buscar compreendê-los em suas articulações mais complexas no interior da lógica própria a seu modo de doação, que é sempre ambíguo. Ora, tais considerações oferecem uma espécie de radiografia do

procedimento merleau-pontyano de exploração filosófica da natureza da vida social. E, como sugere o final do livro de Lyotard dedicado à fenomenologia, a assimilação da teoria à práxis confere ao pensamento merleau-pontyano um alcance concreto: “se Merleau-Ponty retoma por sua conta a célebre fórmula de Marx: “não se pode suprimir a filosofia a não ser realizando-a”, é porque a fenomenologia lhe parece significar justamente uma filosofia feita real, uma filosofia suprimida como existência separada”<sup>6</sup>. É exatamente este ponto o responsável pela querela entre Sartre e Merleau-Ponty acerca da noção de engajamento: “Nas cartas da querela que separará os amigos, Sartre cobra de Merleau-Ponty não engajar-se verdadeiramente. Merleau-Ponty cobra de Sartre a entrega a um engajamento às cegas, que o deixa ao sabor dos acontecimentos”<sup>7</sup>.

Compreendemos então que a ingenuidade de que fala Merleau-Ponty está diretamente relacionada à noção sartreana de engajamento. Pois, alheio à obscuridade que envolve nossa posição no mundo, Sartre acredita que podemos dar sentido às ações através do exercício de uma liberdade compreendida como escolha, ou seja, como arbítrio. Merleau-Ponty, por sua vez, entende que este engajamento às cegas é resultante de uma crença imaginativa numa liberdade que se desconhece como sujeição à imediatez dos fatos. E se Sartre compreendia a liberdade como nadificação é porque não compreendia nossa imersão promíscua no Ser; não compreendia, pois, que a passagem da sujeição à liberdade é resultante de um processo segundo o qual tomamos ativamente parte no encadeamento causal e carnal no qual estamos inevitavelmente inseridos.

Este passo permite que coloquemos uma pergunta bastante maliciosa. A idéia de uma filosofia que é, por seu próprio modo de operar, uma ação, tem como pressuposto, como dissemos anteriormente, a dessubstancialização ou o descentramento do sujeito que a pratica. Somos modalizações ou diferenciações do Ser e não substâncias capazes de criar o mundo ou de expressar o novo a partir do livre arbítrio. Isto significa que, apesar de

---

<sup>6</sup> Lyotard, J-F., *La Phénoménologie*, PUF, Paris, 2004, p. 123.

<sup>7</sup> Chauí, M., *Experiência de pensamento*, Martins Fontes, São Paulo, 2002, p. 264.



podermos compreender nossa condição própria e conseqüentemente efetuarmos a passagem da sujeição às paixões e às explicações imaginativas, a um comportamento capaz de ação e de criação, jamais seremos inteiramente livres do caráter imaginativo de nosso ser no mundo. Noutros termos, nossa atividade será sempre atravessada pela passividade porquanto temos um corpo através do qual nos veiculamos carnalmente ao mundo que nos cerca. Ora, isto significa que o sujeito encarnado é necessariamente descentrado porque constitutivamente atravessado pela ação dos demais modos finitos. Neste sentido, o descentramento é o signo de nossa necessária fluidez: qualquer mudança no mundo reverbera em nós, e não há como escapar disso e recolher-se na identidade consigo.

Este passo nos permite retomar a crítica à fenomenologia que empreendemos no início de modo a aproximarmos novamente o projeto merleau-pontyano ao projeto deleuziano de compreensão da intersubjetividade. Como dissemos anteriormente, os dois autores partem de um mesmo diagnóstico: a insuficiência de uma filosofia da consciência que projeta no mundo sua própria identidade e conseqüentemente reduz a intersubjetividade a uma relação entre consciências e a imanência a um predicado. Ora, como vimos, a intersubjetividade ou, mais precisamente, a intercorporeidade merleau-pontyana, não faz do solo pré-filosófico um campo *ego*-centrado mas sim o lugar mesmo onde se desdobra a experiência. Assim, a opção pela ontologia e pela imanência permite superar os impasses da fenomenologia e, além disso, compreender o sujeito no interior do mundo que o constitui e no qual ele age. Entretanto, devemos investigar se uma tal aproximação entre Deleuze e o último Merleau-Ponty não sugere problemas ainda mais profundos que não concernem somente à ontologia de Merleau-Ponty, mas envolvem toda filosofia da imanência. Pois, se é verdade que a ontologia indireta se rende à postulação de uma espécie de plano de imanência, solo de toda filosofia e de toda experiência, cabe perguntar se o pensamento merleau-pontyano não está sujeito às críticas que Lyotard expressara a partir da leitura de Deleuze (e Guatari), especialmente no que concerne às reflexões sobre o capitalismo e a esquizofrenia. Cabe perguntar se estamos diante da formulação de uma valorização desmedida do fluxo, em oposição à filosofia

da identidade. Isto nos coloca a seguinte pergunta: seria Merleau-Ponty um teórico ingênuo do nomadismo energético característico do “capitalismo energúmeno”?

Ora, responder a esta questão equivale compreender a importância de um aporte ontológico da experiência, já que, do ponto de vista da reflexão sobre o Ser ou a carne, uma tal hipóstase do fluxo, tal como o concebe Lyotard, não pode dar conta do sentido originário de nossa relação com o mundo, já que a plasticidade ou a fluidez características da subjetividade encarnada e descentrada não é, como vimos, mera passividade. Isto quer dizer que há uma complexidade da experiência – traduzida em obscuridade e ambigüidade, uma vez que somos diferenças ou modalizações do Ser – que não pode ser reduzida simplesmente ao fluxo ou à exigência de canalização libidinal constante, segundo a qual o sujeito é simplesmente um meio ou um conduto no interior da economia libidinal. Nestes termos, o verdadeiro descentramento do sujeito não é mera adesão ao fluxo libidinal, quer dizer, não é um entregar-se de coração ao capitalismo, como diz Lyotard. Conseqüentemente, mais do que dar lastro à exigência de fluidez sem entrave do *Kapital*, a idéia de descentramento do sujeito comporta uma dimensão ativa e crítica já que ela permite configurar ontologicamente uma experiência que é simultaneamente atividade e passividade, retorno e distância. Rompido constantemente pelo que o envolve, o sujeito descentrado habita ambigualmente o mundo e os fatos. Por isso, ele é ao mesmo tempo, potência de adesão ao que está posto (ou seja, passividade) e unidade de transgressão e de expressão (ou seja, atividade). E é este o sentido próprio da ambigüidade da experiência que nos permite vislumbrar uma nova intersubjetividade para além dos postulados característicos do *Kapital*.

# **Antijuridicismo e imanência: A fundação da sociedade civil em Spinoza**

*Jorge Gomes de Souza Chaloub* (PUC, Rio, Brasil)

“A explicação é um erro bem vestido”  
(Julio Cortazar – Jogo da Amarelinha)

## **1-Introdução**

O pensamento spinozano explicita o caráter múltiplo e conflituoso da Modernidade. Com efeito, o autor holandês constrói uma filosofia amplamente contrária aos ditames do pensamento moderno hegemônico, marcado por uma concepção eminentemente jurídica do mundo. O contratualismo ilustra com precisão esta tradição, que cinde direito e potência a partir da instauração de critérios transcendentais de estruturação social. Insere-se no âmago da modernidade esse constante conflito entre a imanência e a transcendência, opondo uma percepção da política enquanto domínio da potência ao aprisionamento do político em formulas jurídicas. Antonio Negri afirma:

A modernidade não é um conceito unitário, mas aparece, de preferência, em dois modos. O primeiro modo é o que já definimos, um processo revolucionário radical. (...) A própria modernidade é definida por crise, uma crise nascida do conflito ininterrupto entre as forças imanentes, construtivas e criadoras e o poder transcendente que visa restaurar a ordem<sup>1</sup>.

A concepção spinozana acerca da fundação da sociedade civil explicita precisamente esse dissenso. A heterodoxia no trato de tema clássico da filosofia política permite vislumbrar os alicerces de um pensamento que transborda os limites da formulação hegemônica.

---

<sup>1</sup> NEGRI, Antonio e HARDT, Michael, *Império*, Rio de Janeiro: Record, 2001. pág. 92-93.

## 2- Do estado de natureza ao estado civil

O tratamento dado ao tema do direito natural expressa bem a singularidade da obra de Spinoza. De fato, este é uma das mais claras demonstrações das implicações políticas da metafísica spinozana. O conceito de direito natural decorre necessariamente da sua definição de Deus. De acordo com seu raciocínio, expresso na parte I da *Ética* e no capítulo XVI do *Tratado teológico Político*, o direito natural de Deus estende-se até onde vai sua potência. Destarte, como a potência de Deus nada mais é do que a potência dos seus modos em conjunto, dentre os quais os homens, seres semelhantes a nós, cada indivíduo tem tanto direito natural quanto potência<sup>2</sup>. Ele assim expõe:

É, com efeito, evidente que a natureza considerada em absoluto, tem direito a tudo que está em seu poder, isto é, o direito de natureza estende-se até onde se estende a sua potência, pois a potência da natureza é a própria potência de Deus, o qual tem pleno direito a tudo. Visto, porém, que a potência natural de toda a natureza não é mais do que a potência de todos os indivíduos em conjunto, segue-se que cada indivíduo tem pleno direito a tudo o que está em seu poder, ou seja, o direito de cada um estende-se até onde se estende a sua potência.

O filósofo holandês se afasta das concepções clássicas, como a estoica e a agostiniana, que inserem o direito natural em uma perspectiva deontológica, representando um critério de julgamento para uma ordem jurídica concreta. Não se trata de um direito ideal, determinado por critério teológicos ou racionais, mas de um grau de potência da substância.

A partir da afirmação do direito natural como potência e do fato, observado a partir da experiência, de que os homens costumam julgar as coisas segundo a sua própria compleição, resta delineado um cenário de intensa conflituosidade, um estado de natureza semelhante ao arquétipo hobbesiano. Todavia, se

---

<sup>2</sup> SPINOZA, Baruch de, *Tratado Teológico Político*, pág. 234-235 São Paulo, Martins Fontes, 2003.

são inúmeras as semelhanças, também não são menores as distinções entre os modelos pensados pelos dois filósofos<sup>3</sup>.

Mais do que uma realidade histórica o estado de natureza é, para ambos, uma hipótese lógica, construída inicialmente com o escopo de compreender a gênese da sociedade política. Contudo, no interior da sociedade civil, ele é uma possibilidade constante de retorno, momento passado ao qual se deseja evitar, e que, de algum modo, perdura<sup>4</sup>. Matheron afirma: “De meme, l’état de nature est une abstraction, mas une abstraction nécessaire à intelligence de société politique que, et qui, a l’intérieur de celle ci, existe concrètement à titre de moment dépassé et conservé”<sup>5</sup>.

Spinoza, entretanto, não restringe o estado de natureza a mera contraposição radical entre indivíduos isolados, sem qualquer convergência. A própria definição de direito natural já remete a um comum, que é causa e consequência necessária da interação entre os indivíduos. O comum não é um posterior hipotético, mas o pressuposto próprio da política. O autor afirma na *Ética*: “... não há, entre as coisas singulares, nada que seja mais útil ao homem do que um homem.”<sup>6</sup>.

As distinções entre o estado civil e o natural são, deste modo, mais reduzidas. Não ocorre a absoluta separação entre a anarquia completa do estado de natureza, onde todos conservam seu direito natural, e a ordem da sociedade civil constituída pelo contrato. A distinção central e anterior, como bem coloca Matheron, é entre dependência e independência. Supera-se uma independência meramente formal e não efetiva, característica do estado de natureza, em prol de uma parcela mais reduzida de independência, restrita aos silêncios do soberano, mas que é, entretanto, plenamente exercida. O estado civil é marcado pela dependência segura de todos ante todos. Somente neste cenário o

---

<sup>3</sup> Sobre o estado de natureza em Hobbes, ver capítulos XIII e XIV do *Leviatã*.

<sup>4</sup> Uma reflexão interessante sobre o papel do estado de natureza em Hobbes está em: AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer: Poder Soberano e Vida Nua*, Belo Horizonte, UFMG, 2005..

<sup>5</sup> MATHERON, Alexandre, *Individue et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1988, pág. 301.

<sup>6</sup> SPINOZA, Baruch, *Ética*, IV, proposição 35, corolário 1, pág. 244. In: *Os Pensadores: Spinoza*. São Paulo, Editora Abril Cultural, 1983.

direito natural torna-se concreto, e não uma mera possibilidade. Spinoza assevera:

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. 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 a sua alma. Chegamos, portanto, a essa conclusão: que o direito natural, no que respeita propriamente ao gênero humano, dificilmente se pode conceber, a não ser quando os homens têm direitos comuns... Efetivamente, quanto maior for o número dos que, reunindo-se, tenham formado um corpo, tanto mais direitos usufruirão, também, em comum<sup>7</sup>.

Spinoza, distintamente de Hobbes, não opõe liberdade e obediência, mas as vincula em um regime democrático. De fato, ante a inserção do direito natural no regime de necessidade da substância e a concepção imanente de causalidade, não se sustenta a possibilidade de renúncia do direito natural em favor do soberano. Como ele afirma, em sua célebre carta à Jarig Jelles: “No que respeita à política, perguntas qual a diferença entre mim e Hobbes. Consiste nisso: conservo o direito natural sempre bem resguardado e considero que em qualquer cidade o magistrado supremo só tem direito sobre os súditos na medida exata em que seu poder sobre eles supere o deles, como sempre ocorre no estado natural”<sup>8</sup>.

A renúncia definitiva resta impossível. Os homens atuam, necessariamente, a partir de sua própria deliberação, como bem ressalta o autor: “Há por conseguinte reconhecer que o indivíduo

---

<sup>7</sup> SPINOZA, Baruch, *Tratado Político*, In: *Os Pensadores: Spinoza.*, pág. 310-311.

<sup>8</sup> Idem, *Correspondência*, In: *Os Pensadores: Spinoza.*, pág. 390.

reserva para si uma boa parte do seu direito, a qual, desse modo, não fica dependente das decisões de ninguém a não ser dele próprio”<sup>9</sup>. Ademais, é extremamente temerária tal opção, devaneio teórico mais próximo dos filósofos que dos políticos<sup>10</sup>, uma vez que transmuta os súditos em inimigos constantemente temidos pelo príncipe. Spinoza também assevera, falando sobre a liberdade de expressão e de pensamento:

Se fosse tão fácil mandar nos ânimos como é mandar nas línguas, não haveria nenhum governo que não estivesse em segurança ou que recorresse à violência, uma vez que todos os súditos viveriam de acordo com o desígnio dos governantes e só em função das suas prescrições é que ajuizariam do era bom ou mau, verdadeiro ou falso, justo ou iníquo. Mas isso... não é possível. A vontade de um homem não pode estar completamente sujeita à jurisdição alheia, porquanto ninguém pode transferir para outrem, ou ser coagido a tanto, o seu direito natural ou a sua faculdade de raciocinar livremente e ajuizar sobre qualquer coisa<sup>11</sup>.

Marilena Chauí aponta que, distintamente de uma primeira aparência, a epístola spinozana não afirma necessariamente que Hobbes exclui todo o direito natural individual após a fundação da sociedade civil, mas tão somente que este não é por ele bem resguardado<sup>12</sup>. Ela destaca que Hobbes mantém o direito natural de dois modos: através dos direitos individuais não atingidos pelo pacto ou determinados pelo silêncio da lei, e por meio do direito natural que perdura na condição de virtualidade, como possibilidade constante de guerra civil. O ponto central é que, para Spinoza, estas parcas permanências não condizem com um adequado resguardo do direito natural. De fato, a disjunção entre os dois se vincula a oposição entre liberdade e obediência, ausente em Hobbes e presente em Spinoza. Para o autor holandês o direito natural é efetivo e concreto apenas no estado civil,

---

<sup>9</sup> Idem, *Tratado Teológico Político*, pág. 251.

<sup>10</sup> Sobre esta distinção ver o capítulo 1 do *Tratado Político*.

<sup>11</sup> Ibidem, pág. 300.

<sup>12</sup> CHAUI, Marilena, *Política em Espinosa*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003, pág. 296.

amparado por suas instituições, em detrimento da mera abstração de direito natural que vigia no estado natural.

A passagem para o estado civil também ocorre, a semelhança de Hobbes, a partir de dois estímulos centrais: o desejo de conservação e o medo da morte violenta. Contudo, a afirmação do comum como pressuposto e a descrença na possibilidade de um cálculo meramente racional afastam-no do arquétipo hobbesiano. O desejo de conservação e a avaliação intelectual contribuem, conjuntamente, para a fundação da sociedade. A razão, entretanto, não consegue se impor no estado de natureza, restando restrita a momentos e espaços limitados. Destarte, o requisito basilar para a instauração do poder civil é a paixão, o desejo de se conservar, sem a qual esta não seria possível. Matheron explicita:

... les exigences de la Raison, qui caractérisent en tant que tel, se font sentir dès l'état de nature, ne serait-ce que par moments et sans vigueur; si faibles soient-elles, dès lors, elles n'en renforcent pas moins le désir passionnel d'échapper au danger de mort. Ce désir passionnel suffit, à lui seul, à nous faire dépasser l'état de nature; et s'il ne existait pas, jamais la société politique ne s'instaurerait. Le désir rationnel, par contre, n'est ni suffisant ni nécessaire; mais, puisqu'il existe, il fournit malgré tout à la passion un léger appoint, pratiquement négligeable mais non pas nul; il doit donc figurer dans un dénombrement complet<sup>13</sup>.

A razão não se opõe aos afetos, os quais se contrastam à ação. Com efeito, são os devires passionais que levam o homem a agir racionalmente, não um vaticínio racional sobranceiro à dinâmica afetiva. A razão se impõe por sua vinculação ao comum, pela capacidade de formar noções comuns e agenciar encontros. Como Matheron resume: “Mais le résultat, en fait, est conforme à la Raison; non parce qu'elle Raison, mais parce qu'elle est commune”<sup>14</sup>.

O estado civil não se define pela negação do estado de natureza. As relações de força que levam a sua fundação

---

<sup>13</sup> MATHERON, Alexandre, op. cit. Pág. 308.

<sup>14</sup> Ibidem, pág. 310.



perduram depois desta, assim como o homem continua a agir segundo as mesmas leis naturais. Spinoza parte de uma perspectiva causal imanente. Na metafísica e na política, cisão que não se coloca na obra spinozana, a causa não se separa de seus efeitos. Chauí aponta este postulado como uma das distinções centrais entre Spinoza e Hobbes:

A causa eficiente hobbesiana é transitiva, isto é, uma vez produzido o efeito, a causa se afasta e se mantém separada do resultado. Eis por que o direito natural pode ser causa eficiente da vida civil e depois desaparecer. Em contrapartida, a causa eficiente espinosana é imanente, isto é, o efeito é a sua expressão ou a sua realização particular, de sorte que a causa é mantida naquilo que produz. Dessa maneira, aquilo que o homem é por natureza não pode ser suprimido por um artefato produzido por sua natureza: o artesão que realiza o artefato pela ação de uma causa eficiente imanente( o desejo) e seu efeito, isto é, a obra, exprime a natureza do artesão. Em linguagem anacrônica diríamos que o artesão se objetiva na obra. A permanência da causa no efeito que a exprime de maneira determinada esclarece por que o direito natural permanece bem resguardado no direito civil, uma vez que este é o direito natural coletivo. É sobre essa diferença que Espinosa fala a Jelles<sup>15</sup>.

A multidão não cria o Estado e posteriormente se afasta do poder, como no modelo hobbesiano, mas, de modo diverso, continua a exercer o protagonismo na cena política, mesmo quando momentaneamente subjugada. Mesmo os tiranos dependem da obediência dos muitos para governar, uma vez que não há renúncia do direito natural, mas temporária cessão. A potência da multidão sempre determina o jogo político, até quando determina negativamente as ações do príncipe. Não só “a plebe é mais constante e sábia que o príncipe”<sup>16</sup>, como nas palavras de Maquiavel, mas o exercício de poder sempre passa por ela.

---

<sup>15</sup> CHAUÍ, Marilena, op. cit. pág. 302.

<sup>16</sup> MAQUIAVEL, Nicolau, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, Brasília, UNB, 2006.

O conflito constitui o próprio ser da política para Spinoza. A fundação do estado civil não almeja suplantar o conflito, mas colocá-lo em termos distintos, que permitam uma mais proveitosa situação para os cidadãos. Deste modo, criam-se as condições para o exercício da liberdade e a efetivação do direito natural, através da satisfação do desejo humano de governar e não ser governado.

### 3 - O antijuridicismo de Spinoza

Spinoza estrutura os capítulos que tratam das formas de governo de modo bem semelhante. Inicialmente, ele expõe a definição jurídica do regime para depois desconstruí-la, explicitando as reais condições para a conservação do regime e satisfação dos seus fins. Mais do que uma estratégia argumentativa, tal fato expressa a acrimônia do autor em relação ao que se pode chamar de concepção jurídica do mundo, a qual almeja compreender a política e os homens a partir das mediações e estruturas formais, inerentes ao Direito. Deleuze assim retrata essa tradição jurídica:

Ao contrário, a idéia de uma mediação necessária pertence essencialmente à concepção jurídica do mundo, tal como é elaborada por Hobbes, Rousseau, Hegel. Essa concepção implica: 1) que as forças têm origem individual ou privada; 2) que elas têm de ser socializadas para gerarem as relações adequadas que lhes correspondem, 3) que há, portanto, mediação de um Poder (*Potestas*); 4) que o horizonte é inseparável de uma crise, de uma guerra ou de um antagonismo, de que o poder se apresenta como solução, mas a solução antagonista<sup>17</sup>.

Negri, ao identificar a existência de duas modernidades, vincula o pensamento hegemônico a esta tradição, à qual ele opõe uma outra, marginal, que percebe a realidade partir da materialidade das relações de força que a perpassam, sem

---

<sup>17</sup> DELEUZE, Gilles, Prefácio, in: NEGRI, Antonio, *A Anomalia Selvagem* Rio de Janeiro, Editora 34, 1993.

mediação. Esta tradição dissidente seria constituída por pensadores como Spinoza, Maquiavel e Marx, que contestariam as transcendências a partir de uma perspectiva imanente do mundo, sem hierarquia ou modelos preconcebidos.

O tema da fundação da sociedade civil permite antever com clareza a vinculação de Spinoza a essa modernidade eminentemente imanente e materialista. A afirmação do direito natural enquanto potência rompe com qualquer resquício deontológico do termo, afirmando seu caráter eminentemente atual e expressivo. Com efeito, tal conceito deriva, diretamente, da afirmação do primado da potência na política, sempre compreendida enquanto relação sempre de forças. O direito é igual à potência, e esta é sempre atual. As fórmulas jurídicas não determinam o jogo de forças, mas são por ele condicionadas. Destarte, não faz qualquer sentido a idéia de renúncia completa ao direito, ou de vinculação adstrita a qualquer pacto ou tratado. A renúncia é fisicamente impossível, já que os homens continuam a exercer, sempre, sua potência, enquanto parte da potência da substância. Ademais, a obediência a pactos que contrariem seus interesses é amplamente contra os ditames da razão, estes somente vigem enquanto permanecem úteis aos interesses dos pactuantes. Spinoza afirma: “Não há dúvida que os contratos, ou as leis, pelos quais o conjunto de cidadão transfere o seu direito para um conselho, ou para um homem, devem ser violados quando essa violação importa ao interesse comum”<sup>18</sup>.

Mais do que por um contrato jurídico, a fundação da sociedade civil ocorre por uma constituição ontológica, em virtude de um regime de necessidade. De fato, as condutas humanas e as leis naturais perpassam os estados civis e naturais, já que a distinção fundamental entre ambos decorre do papel da razão no estado civil, que permite instaurar um regime de paz e segurança. A instauração deste, entretanto, não expelle o conflito ou as paixões do cenário social, mas busca, através da razão, equacioná-los com vistas ao bem da sociedade. A potência, contudo, continua a determinar o cenário político, uma vez que o Estado não subsume a política, mas busca orientar e incentivar, através de sanções e vantagens, condutas individuais que proporcionem o bem da coletividade. Matheron assevera:

---

<sup>18</sup> SPINOZA, Baruch, *Tratado Político*, pág. 319.

Tout ce que nous jugeons bon, si nous en avons la force, nous le faisons necessariament, et le Droit Naturel ne signifie rien de plus. Sans doute pourra-t-il être transposé en droit politique, lorsque l'Etat sera devenu lui-même un Individu plus puissante que nous; mais ce droit politique ne sera jamais que la résultant globale des droits naturels individuels. Chacun, dans n'importe quelle situation, a toujours le droit de faire ce qu'il veut et ce qu'il peut. Le rôle d'Etat ne consistera qu'à orienter dans un certain sens tous ces désirs et tous ces pouvoirs, si nouslui obéissons, c'est que nous le voulons bien, ne serait-ce que parce que nous le craignons; et si nous voulons e pouvons lui désobéir, nous avons le droit, á nos risques et perils. Droit Naturel et Droit tout court sont synonymes<sup>19</sup>.

As razões da obediência se fundam no comum, na busca pela paz e segurança, em prol da utilidade de cada um. O protagonismo da multidão decorre diretamente do primado da potência, uma vez que a multidão, enquanto personagem mais potente, deve sempre determinar os rumos da sociedade, mesmo quando renunciando em favor de um ou de poucos. Com efeito, a quantidade e não a qualidade é o critério que rege a dinâmica político-social. Spinoza afirma: “Se duas pessoas concordam entre si e unem suas forças, terão mais poder conjuntamente e, conseqüentemente, um direito superior sobre a Natureza que cada uma delas não possui sozinha e, quanto mais numerosos forem os homens que tenham posto suas forças em comum, mais direito terão todos eles”<sup>20</sup>.

Em ampla discordância ante a tradição jurídica, o filósofo holandês não parte do indivíduo isolado e uniforme como base, mas do comum, que é pressuposto e conseqüência de toda sociedade. A multidão é o comum que funda o estado civil e posteriormente o ampara. A liberdade do homem somente ocorre na comunidade, através do todo, uma vez que isolado o homem pode muito pouco, à semelhança do estado de natureza. Spinoza refuta a “liberdade dos modernos”<sup>21</sup>, construída pelos

---

<sup>19</sup> MATHERON, Alexandre, op. cit. Pág. 294-295.

<sup>20</sup> SPINOZA, Baruch, *Tratado Político*, pág. 310.

<sup>21</sup> CONSTANT, Benjamin, *A liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos*, Porto Alegre: LPM Editores, 1985..

contratualistas, contestando a hipótese da liberação meramente individual e formal.

A centralidade do comum o permite conceber “uma forma não mistificada de democracia”<sup>22</sup>, que afasta a concepção jurídica do Estado em prol de uma compreensão produtiva e imanente do ethos democrático. Spinoza opõe ao jusnaturalismo uma concepção radical de democracia, para além dos dualismos modernos<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> NEGRI, Antônio, *Anomalia Selvagem*, pág. 23.

<sup>23</sup> Sobre os dualismo ver KOSELLECK, Reinhart, *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro, Contraponto, 2003.



## **Amor y Justicia en la filosofía de Spinoza**

*José Ezcurdia* (U. de Guanajuato, México)

### **I. De Dios como vida y amor**

Spinoza, en el libro IV de la *Ética*, formula su concepción del individuo superior. Esta concepción, desde nuestro punto de vista, supone si no la interioridad, al menos el estrecho vínculo que en la doctrina de nuestro autor guardan los conceptos de amor y justicia. Justicia y amor, desde nuestro punto de vista, resultan conceptos que se implican en la doctrina spinoziana, pues la formación del individuo superior donde tiene su satisfacción el conocimiento del tercer género, en tanto amor de Dios al hombre y amor del hombre a Dios que se resuelve como amor del hombre por el hombre, no se concibe sino en el establecimiento de una sociedad en la que la justicia aparece como columna vertebral: el conocimiento del tercer género, que se traduce en el nexo inmediato del hombre con Dios en tanto causa inmanente, da lugar a la formación del individuo superior, en términos de una sociedad en la que los hombres, gracias a la propia justicia como expresión del amor como caridad, verán incrementada su forma como conato y encontrarán el espacio, podemos decir, de su plenificación. Múltiples son los planteamientos que apuntalan la relación interna entre las nociones de justicia y amor, como lo son la teoría de Dios o la sustancia como causa inmanente, la concepción de la virtud, la teoría del valor, y sobretudo la amplia crítica que Spinoza mismo realiza a la filosofía de corte aristotélico-tomista y a toda sociedad jerárquica fundada en lo que resulta una moral heterónoma que fomenta las afecciones tristes, las ideas inadecuadas y la esclavitud del hombre. Revisemos algunos aspectos de estas concepciones spinozianas, para poner de relieve precisamente las relaciones y los vínculos entre las nociones de amor y justicia.

Para Spinoza, Dios o la sustancia no posee la forma de un Dios trascendente al mundo o la naturaleza. Por el contrario, Dios se determina como causa inmanente de la naturaleza misma. Es decir, como una causa, que al dar lugar a sus efectos, se

constituye en éstos. Dios es causa inmanente de la naturaleza y al ser su causa y expresarse en ella, es que se constituye como tal. Spinoza apunta en la *Ética*: “Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas” (E, I, XVIII y Dem). Para nuestro autor nociones como trascendencia y eminencia propias de la metafísica aristotélico-tomista, no dan cuenta de la relación efectiva entre la naturaleza y su principio. La naturaleza es Dios, en la medida que Dios es causa inmanente de ella y ésta aparece como ámbito de su propia determinación.

En este sentido, Spinoza ve en Dios una forma omnipotente o un absoluto poder de existir, pues el acto mismo de la causación de la naturaleza misma, la fuerza en la que ésta se afirma, aparece como el fundamento por el cual Dios mismo satisface su forma en tanto sustancia. El Dios o la sustancia spinoziana aparece como poder existir, pues resulta el núcleo activo del despliegue de la naturaleza en tanto dominio de su satisfacción como causa inmanente.

Spinoza nos dice al respecto:

Yo pienso haber demostrado con bastante claridad que de la suma potencia de Dios, o sea, de su naturaleza infinita, han fluido necesariamente, o se siguen de la misma necesidad, infinitas cosas en infinitos modos, esto es todo: de la misma manera que de la naturaleza del triángulo se sigue desde la eternidad que sus tres ángulos equivalen a dos rectos (E, I, XVII, Esc).

La relación entre Dios y la naturaleza, entre lo infinito y lo finito, es decir, la relación entre la sustancia/los atributos (Natura naturante), y las leyes de la naturaleza/modos finitos (Natura naturada), se constituye como una relación inmanente y expresiva en la que justo la forma misma de Dios en tanto poder existir o afirmación resulta capital. La ontología de Spinoza no aparece articulada en función de las tradicionales categorías de la mediación y la jerarquía, sino a partir de una relación inmediata y constitutiva entre sus diferentes elementos, en la que los motivos de la propia inmanencia y la igualdad son fundamentales.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Cfr., Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Mario Muchnik, Barcelona, 1975, p. 171: “La idea de expresión rinde cuenta de la



Es en este contexto que Spinoza retoma la noción judeocristiana de vida.<sup>2</sup> La vida es para nuestro autor la fuente donde brota la existencia, la forma misma de Dios como poder y causa inmanente, que es idéntico al mundo o la naturaleza.

Spinoza nos dice en *Pensamientos Metafísicos*:

La fuerza por la cual Dios persevera en su ser, no es otra cosa que su esencia; hablan bien aquellos que dicen que Dios es la Vida (CM, VII, 260).

En este punto cabe señalar que la noción de vida para Spinoza presenta una dimensión más amplia que aquella sola de Dios o la sustancia como poder o afirmación, pues supone su determinación como poder de pensar. En otros términos, Dios o la naturaleza aparece no sólo como poder de existir, sino también como un poder de pensar en el que se articula su forma precisamente como vida. Es en el marco de esta determinación de Dios como vida que Spinoza concibe la forma de Dios mismo en tanto amor, objeto de este texto. Veamos estos planteamientos más de cerca.

Para nuestro autor, la afirmación de Dios como poder existir, no se da sino como expresión de una forma que es poder de pensar. La existencia no se concibe sino como despliegue de una forma. Y esta forma a su vez, se constituye como una afirmación o poder existir que la dota de contenido. La existencia se determina como principio de la forma de Dios, en tanto resulta su motor interior. Spinoza, en este sentido, identifica las causas eficiente y formal en la naturaleza divina. La naturaleza o forma

---

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”.

<sup>2</sup>Al respecto, Cfr. Zac Sylvain, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963. p. 126: “Al ligar la idea de causalidad inmanente de Dios a la idea de Vida, el pensamiento de [Spinoza] se integra en la tradición judía. Dios es la Vida y la fuente de Vida. La vida de Dios da cuenta de la existencia y de la esencia de las cosas”.

de Dios aparece como existencia y su existencia es justo la realización de una forma.

Spinoza apunta en la *Ética*:

La potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar. Esto es, todo lo que se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, todo ello se sigue objetivamente en Dios en el mismo orden y con la misma conexión, de la idea de Dios. (*E*, II, Prop. VII, Cor).

Ahora bien, la forma propia de la sustancia en tanto poder de pensar es el principio por el cual ésta no sólo da cumplimiento a su naturaleza misma como afirmación, sino por el que se conoce a sí misma, y se conoce como siendo su propia causa. Dios se conoce a sí mismo en la medida que su forma como poder de pensar le muestra, como en un espejo, su esencia como existencia.

Spinoza nos dice 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).

La completa afirmación de Dios como poder de existir, aparece como objeto de Dios como poder de pensar, que se conoce y se conoce como causa de sí. De este modo, la vida como núcleo de la sustancia, se resuelve en la forma del amor: Dios, al conocerse como causa de sí, se ama a sí mismo, siendo este amor la esencia de la vida misma o la propia Idea que aparece como su esencia. El Entendimiento infinito de Dios, la Idea por la cual éste se conoce a sí mismo como siendo su propia causa, es un amor intelectual que se determina como forma de la naturaleza, en tanto ámbito en el que Dios mismo o la sustancia se determina como tal. Spinoza nos dice al respecto:

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, Propo. XXXV y Dem).

Dios, al conocerse a sí mismo en su Entendimiento Infinito, y conocerse como causa de sí, se afirma en un amor que resulta su forma. La síntesis de Dios como poder de existir y poder de pensar en el Entendimiento Infinito de Dios o la Idea por la que Dios se conoce a sí mismo como causa de sí, es justo la expresión del amor y la vida que aparecen como principio constitutivo de Dios inmanente o la Naturaleza.

## II. Del individuo superior

Para Spinoza el hombre, en tanto parte de la Naturaleza, presenta una forma como conato, es decir, como una tendencia a permanecer en el ser, que expresa justamente el poder existir de la sustancia que es su principio inmanente. El hombre, como un modo del atributo extenso que guarda correspondencia con un modo del atributo pensante, muestra una tendencia a permanecer en el ser, precisamente en tanto estos modos expresan el carácter dinámico y afirmativo de la sustancia que se constituye al manifestarse en ellos. Así, para nuestro autor, el deseo aparece como dínamo de la afirmación del sujeto en tanto conato. El deseo es el principio que impulsa el despliegue del sujeto como perseverar en el ser, que viene a expresar el poder existir característico de la sustancia<sup>3</sup>:

Spinoza nos dice en la *Ética*:

Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama voluntad, pero cuando se refiere, a la vez, al ama y al cuerpo, se denomina apetito [...] Además, entre el apetito y el deseo no hay ninguna diferencia, sino que el deseo se refiere generalmente a los hombres, en tanto son conscientes de su

---

<sup>3</sup> Cfr. Kaminsky, *Spinoza: La política de las pasiones*, Gedisa, Barcelona, 1990, p. 43: “Las modificaciones que puede experimentar [el hombre] no son todas necesariamente nocivas; por el contrario, su potencia de obrar puede ser aumentada y ése es el deseo esencial de lo humano. El perseverar, bien puede ser definido como pasión de ser”.

apetito y, por ello, puede definirse así [...] El deseo es el apetito con conciencia de él (*E*, II, Prop. IX. Esc.)

Es en este marco que Spinoza sitúa su teoría de la virtud. La virtud es concebida por nuestro autor, como el desarrollo de la forma del sujeto, atendiendo a las solas leyes de su naturaleza. La virtud es precisamente la promoción de la esencia del sujeto en tanto conato, a partir de la producción y aprehensión de las ideas y los objetos que resultan útiles para ello, y satisfacen el deseo que lo impulsa a permanecer en el ser.

Spinoza nos dice en la *Ética*:

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. (*E*, IV, Def. VII).

Más adelante señala:

Cuanto más se esfuerza cada cual en buscar lo que le es útil, esto es, conservar su ser, y puede conservarlo, tanto más dotado de virtud está y, por el contrario, en cuanto cada cual descuida conservar lo que es útil, esto es, su ser, es impotente. (*E*, IV, Prop. XX)

Es justo a partir de la concepción de la virtud –y de las concepciones ontológicas que ésta supone, relativas a la determinación de Dios como causa inmanente– que Spinoza establece una teoría del valor, la cual aparece como el ariete de su crítica a la moral heterónoma que acompaña a la metafísica aristotélico-tomista. Para Spinoza, las cosas valen porque son objeto de un deseo articulado en la recta razón, capaz de dar cuenta de las causas de los objetos y de su correspondencia con la propia esencia del sujeto; y no porque valgan en sí mismas u obtengan su valor gracias a su participación en una supuesta esencia trascendente. Las cosas según nuestro autor adquieren valor porque satisfacen la esencia del sujeto como afirmación, no porque vengán a condicionar el cumplimiento de algún imperativo moral, que se sostenga por el mandato de una Iglesia o

casta político-sacerdotal dominante, amparada por los marcos teológicos o políticos fundados en el concepto de trascendencia<sup>4</sup>.

Spinoza, de esta forma, a partir de la noción de inmanencia, otorga al sujeto una autonomía moral que le permite dismantlar toda pasiva aceptación de los valores pretendidamente trascendentes que son la clave de bóveda de la propia metafísica aristotélico-tomista, y su correlato en el establecimiento mismo de diversas jerarquías eclesiásticas y políticas.

Spinoza nos dice respecto a la forma del valor moral.

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

Ahora bien, no obstante la esencial autonomía epistemológica y moral del sujeto, éste, por su finitud característica, es presa de las ideas de la imaginación, y de las afecciones pasivas producto de los cuerpos que impactan su cuerpo mismo. Imaginación y afecciones tristes, se apoderan del conato del sujeto, minando la afirmación de su forma. Es justamente la propia imaginación del sujeto, y su correlato en las afecciones pasivas del cuerpo, el soporte, valga la expresión, de la introyección o interiorización en el sujeto de una serie de ideas inadecuadas y pasiones tristes y autodestructivas, que resultan precisamente el armazón de un orden social esclavizante, amparado justo en una metafísica de la trascendencia<sup>5</sup>.

Spinoza nos dice en el Tratado teológico político:

---

<sup>4</sup> Cfr. Deleuze, *ibidem*, p. 238: “¿Qué es el mal? No hay otros males que la disminución de nuestra potencia de actual y la descomposición de una relación. Aun la disminución de esta potencia de actuar no es un mal sino porque amenaza y reduce la relación que nos compone. Se retendrá, pues, del mal, la definición siguiente: es la destrucción, la descomposición de la relación que caracteriza a un modo”.

<sup>5</sup> Cfr. Kaminsky, *ibidem*, p. 78: “La humanidad, junto con la abyección y otros odios, envidias y demás tristezas, sienta las bases pasionales y psicosociales de aquello que será una nota distintiva del hombre [...]; un estado de afecciones alienante-alienadas, preconstitutivo de todas las formas de servidumbre o esclavitud, económicas, sociales, culturales, etc.”

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. (*TTP*, Int, 8, 9, 10).

Asimismo señala:

Porque, como ya lo hemos mostrado y discretamente observa Quinto Curcio, *no hay medio más eficaz que la superstición para gobernar a la muchedumbre*. Y ved, aquí, lo que bajo apariencias de religión lleva a los pueblos ora a adorar a los reyes como dioses, ora a detestarlos como azote de la humanidad.

Para Spinoza el hombre que no practica la virtud, que no practica una moral autónoma como fuente del valor moral, es carne de cañón de un régimen político que encuentra su sostenimiento en las propias ideas inadecuadas y en las afecciones pasivas del sujeto. Según nuestro autor, la conducta del sujeto no ha de articularse en función de la obtención de un pretendido bien trascendente, que fuese aprehendido al precio de la negación de la propia esencia y además después de la muerte. No es en aras de una existencia en un pretendido más allá, que la propia vida debe ser vivida. La autonomía moral del sujeto es expresión de una suficiencia ontológica, que supone una vida que vale en sí misma, que por sí misma debe ser vivida y que aparece como fuente del valor moral. En este sentido, señala nuestro autor, la sabiduría es una reflexión sobre la vida, y no una preparación para la muerte:

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. (E, IV, Prop. LXVII)

Spinoza impugna toda moral heterónoma, que tenga como fundamento una metafísica de la trascendencia y una ética articulada en una vía negativa, que sea principio de la negación

de la esencia activa del sujeto. No es mediante la autonegación de sí mismo y del mundo, que el sujeto llevará adelante la toma de contacto con su principio vital. La razón, el cuerpo, por el contrario, dictan las ideas adecuadas y los objetos que por su aprehensión y posesión expresan la completa afirmación del sujeto en tanto conato. Aquellas afecciones tristes como el miedo o la humildad, o ideas inadecuadas justo como trascendencia, eminencia, caída o pecado, de ningún modo son para Spinoza fuente de la práctica de la virtud. La vida para nuestro autor no es un valle de lágrimas, sino principio de la cabal afirmación del sujeto como un perseverar en el ser, que en la promoción de la afección activa de la alegría, encuentra su efectivo cumplimiento.

Spinoza nos dice en el libro IV de la Ética:

Nada, ciertamente, sino un sombría y triste superstición, prohíbe deleitarse. Pues, ¿por qué ha de ser más decoroso saciar el hambre y la sed, que desechar la melancolía? Tal es mi norma y tal es mi convicción. (*E*, IV, Prop. XLV, Esc).

Para Spinoza la alegría es un canto a la vida, pues expresa la forma de un sujeto que se ha hecho responsable de la autonomía moral que reclama su esencia como perseverar en el ser, y la ha realizado en términos de un proceso de autodeterminación, que va a contracorriente de las exigencias morales que le son impuestas por el medio social en el que se desenvuelve: la alegría como manifestación de la práctica misma de la virtud, representa un ejercicio de desobediencia e indisciplina psicológico-político, que muestra la forma de un sujeto que cultiva el carácter vital de su principio inmanente.

Ahora bien, es en este punto que las teorías de la correspondencia y el individuo superior, nos brindan el marco para dar cuenta del vínculo entre las nociones de amor y justicia, que son el objeto de este estudio.

Para Spinoza la razón se despliega no sólo al dar cuenta de las leyes de la naturaleza que aparecen como la causa eficiente de los modos finitos, sino al señalar justo los objetos que por su correspondencia con el sujeto incrementan su conato. La razón para Spinoza muestra los objetos que, digámoslo así, pueden ser asimilados por el sujeto mismo para nutrir su forma como afirmación. Como señalamos más atrás, para nuestro autor las

cosas no valen por sí mismas, sino en tanto son objeto del deseo y pueden entrar en correspondencia con la esencia del hombre<sup>6</sup>. Spinoza nos dice al respecto: “En cuanto una cosa concuerda con nuestra naturaleza, es necesariamente buena” (E, IV, Prop. XXXI y Dem).

Ahora bien, Spinoza señala que el objeto que mejor concuerda con la naturaleza del hombre es el hombre mismo, pues éste le permite componer un individuo superior en el que verá enriquecida su forma. El individuo superior es digamos la sinergia que se produce por la correspondencia y el vínculo de dos o más individuos. En este individuo superior cada uno verá incrementada su esencia de una manera más amplia a que si llevara su despliegue de manera individual.

Para Spinoza, a diferencia de Hobbes, el hombre no es el lobo del hombre, sino que el hombre es para el hombre Dios, pues se constituye como el objeto justo que le permite satisfacer de manera acabada su esencia como afirmación, al dar lugar junto con él a la formación del individuo superior. Spinoza anota en el Libro IV de la Ética:

“No se da en el orden natural de las cosas nada singular que sea más útil al hombre que el hombre que vive según la guía de la razón. Pues lo más útil para el hombre es lo que concuerda en grado máximo con su naturaleza, esto es, el hombre [...] Lo que acabamos de mostrar también lo atestigua diariamente la experiencia con tantos y tan claros testimonios, que casi en todos anda la sentencia: el hombre es para el hombre un Dios” (E, IV, Prop. XXXV, Cor, I y Esc.).

En ese mismo libro apunta:

“En efecto, si, por ejemplo, dos individuos, enteramente de la misma naturaleza, se unen uno al otro, componen un

---

<sup>6</sup> Cfr., Deleuze, *ibidem*, p. 57: “He aquí lo que Spinoza llama una noción común: La noción común es siempre la idea de una similitud de composición en los modos existentes [...] Estas nociones nos hacen comprender, pues, las conveniencias observadas entre modos, ellas no parecen una percepción externa de las conveniencias observadas fortuitamente, sino que encuentran en la similitud de la composición una razón interna y necesaria de la convivencia de los cuerpos”.



individuo dos veces más potente que cada uno por separado”  
(E, IV, Prop. XVIII, Esc).

El individuo superior es el ámbito de plenificación del hombre, pues aparece como realización del propio incremento podemos afirmar exponencial de su esencia. El vínculo entre los hombres, la vida en comunidad, en este sentido, es el fundamento del completo cumplimiento de la virtud, en tanto promoción de la esencia del sujeto como conato. Para Spinoza la virtud, toda vez que se constituye como un ejercicio individual de autodeterminación, que las más de las veces va a contracorriente de los imperativos morales heterónomos que dicta el orden social, se desenvuelve a cabalidad en la vida en comunidad, pues los hombres, al concordar entre sí, potencian y enriquecen su forma, ya que crean una unidad de ser más amplia que los contiene y le da a su conato mismo una proyección que de ningún modo como hemos apuntado tendría de manera individual: la noción spinoziana de virtud, en este sentido, implica una recuperación del *otro* –del *próximo* cabría decir– en tanto momento fundamental de la afirmación de la esencia del sujeto. Esta figura de la recuperación del otro, como principio constitutivo del individuo superior, como veremos a continuación, implica las nociones de amor y justicia, que son a nuestro parecer fundamentales tanto en la ontología como en la ética de Spinoza.

### III. Amor y Justicia en la filosofía de Spinoza

La construcción del individuo superior se constituye como un tópico capital de la filosofía spinoziana, en la medida que aborda la forma del *otro* como elemento esencial en la práctica de la virtud: sin el espacio del individuo superior, sin la correspondencia de los hombres entre sí para dar lugar a la formación de unidades de ser más amplias que las suyas aisladas, es imposible la cabal afirmación del sujeto como perseverar en el ser. Es en la determinación de la *forma* de la recuperación del otro, en la elucidación de los procesos internos de su determinación, desde nuestro punto de vista, donde las nociones de amor y justicia adquieren una importancia capital en la

filosofía de Spinoza, pues dotan justo de contenido y estructura a la propia figura del individuo superior, donde el hombre encuentra el ámbito de la cierta promoción de su esencia.

Para Spinoza los hombres concuerdan entre sí, en la medida que profundizan en aquello que les es común, es decir, en su propio principio, la forma misma de la sustancia en tanto causa inmanente: el Entendimiento infinito de Dios, la Idea a partir de la cual Dios se causa, se conoce como siendo causa de sí y se ama a sí mismo, es el principio que por su despliegue permite al hombre la formación del propio individuo superior. Para Spinoza, tras el ejercicio de la razón, capaz de determinar la forma del bien, el sujeto ha de desenvolver el conocimiento intelectual o del tercer género, conocimiento digámoslo con Bergson *suprarracional*, que se traduce tanto en el vínculo del sujeto con el amor divino, como en la realización de dicho amor *en la propia forma del hombre*. Spinoza, a partir de su noción de conocimiento del tercer género o *amor Dei intellectualis*, trenza la noción de inmanencia, con la figura de vínculo del hombre con Dios, propia de las tradiciones judeocristiana y neoplatónica. En este sentido, la participación inmediata del hombre en el amor que Dios tiene de sí, se afirma precisamente en el amor de Dios al hombre.

Spinoza señala al respecto:

Dios, en cuanto se ama a sí mismo, ama a los hombres, y, por consiguiente, el amor de Dios a los hombres y el amor intelectual del alma a Dios es uno y el mismo. (*Ética*, V, prop. XXXVI, Cor).

Ahora bien, es importante subrayar que el Entendimiento infinito de Dios es para Spinoza el núcleo de la *Natura naturada*, en tanto ámbito expresivo y constitutivo de Dios o la sustancia: la *Idea* en la que se condensa el amor y el conocimiento que Dios tiene de sí, es el resorte, la forma y el objeto del tercer género de conocimiento en el que la *Natura naturante* se afirma y determina como tal<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Cfr. Zac, Sylvain, *ibidem*, p. 126: “La conciencia es del mundo. No hay dos sectores, la conciencia y la naturaleza. La conciencia que Dios tiene de

En este sentido, el Entendimiento infinito de Dios, podríamos decir el *sí mismo* junguiano, fuente de la efectiva integración y construcción del carácter, objeto y fundamento del superrracional tercer género de conocimiento, se identifica con el Cristo de la tradición judeocristiana. Así, el amor del hombre a Dios, se resuelve como un amor de Dios al hombre, que es amor del hombre por el hombre.

Spinoza señala al respecto:

Pero, en lo que atañe a la cuestión principal, creo haber demostrado bastante clara y evidentemente, que el entendimiento, aunque infinito, pertenece a la *Natura naturada*, no, en verdad, a la *Naturante*. (*Ep*, IX, 45).

Asimismo apunta:

Y para expresar más claramente mi opinión [...] digo finalmente que para salvarse no es en absoluto necesario conocer a Cristo según la carne; de forma muy distinta, sin embargo, hay que opinar sobre aquel hijo eterno de Dios, a saber, la sabiduría eterna de Dios, que se manifestó en todas las cosas y, sobre todo, en el alma humana y, más que ninguna otra cosa, en Jesucristo. (*Correspondencia*, Carta LXXIII).

Spinoza critica nociones como pecado, caída, culpa, penitencia, en la medida que éstas aparecen como herramientas del aparato lógico-simbólico de la jerarquía eclesiástica para incoar en el sujeto una moral heterónoma. No obstante ello, ve en Cristo, el principio para llevar a cabo la satisfacción, digámoslo otra vez con Jung, de un proceso de individuación y singularización que expresa tanto la feliz afirmación de la

---

sí mismo, Spinoza lo repite en múltiples ocasiones, pertenece a la *Natura naturada*; la Naturaleza se devela a sí misma tal como ella es”.

Cfr., Preposiet, Jean, ‘L’élément irrationnel dans le spinozisme’, en *Philosophique*, 1998, p. 58: “En el universo spinoziano, todos los seres –y no solamente los hombres– están dotados de alma (*omnia animata*), bien que en diferentes grados. Es más, Spinoza ha retenido del judaísmo, que ha sido su formación primera, no lo olvidemos, la idea de un Dios no solamente viviente, sino que *es* la vida misma”.

potencia del sujeto, como la edificación de un individuo superior en la que el amor aparece como fundamento: el despliegue de la forma del Entendimiento infinito de Dios –y el amor en que éste se constituye–, resulta el común denominador, detonador y forma de los sujetos que se articulan bajo la figura del individuo superior, impulsando la creación de una instancia superior y a la vez interior a ellos mismos, que ampliará y potenciará su forma en tanto conato.

El individuo superior, al articularse justo partir de la promoción de la esencia activa del sujeto, y tener a la forma del amor como piedra de toque, da lugar al establecimiento de un orden intersubjetivo, que se opone a toda articulación social basada precisamente en las afecciones pasivas y las ideas inadecuadas propias de la moral heterónoma: nociones como trascendencia, jerarquía, causa final y afecciones como miedo, culpa, servilismo, son para Spinoza forma de una inadecuación cognoscitiva y vital que no caben en la figura misma del individuo superior.

En este sentido, la propia forma de la justicia se constituye como un momento fundamental del ejercicio del amor: la recuperación del otro que se da en la formación del individuo superior, está ordenada precisamente en una justicia que es la satisfacción de la esencia activa del sujeto que no se pliega a las exigencias que plantea la moral heterónoma propia de la esclavitud política. El amor spinoziano es caridad, amor del hombre a Dios y de Dios al hombre que se resuelve como amor del hombre por el hombre, y que encuentra su desenvolvimiento precisamente en la construcción de una sociedad justa sostenida por motivos como –digámoslo utilizando un lenguaje ilustrado– la igualdad y la fraternidad, y no de la jerarquía y de la ciega obediencia. El individuo superior, al tener como cimiento la forma del amor, encuentra en la justicia la regla que lo dota de contenido y posibilita su arquitectura<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Cfr, Zac, Sylvain, *ibidem*, 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”.

Spinoza, haciéndose cargo de la tradición judeocristiana que le es dado asimilar e interpretar, apunta al respecto:

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 decir, de aquellos de sus atributos que los hombres pueden imitar arreglando su vida según una cierta ley. (*TTP*, XIII, 20, 21).

Para Spinoza, la vida, en tanto matriz de la determinación de Dios en tanto poder de existir y poder de pensar, y al constituirse como causa inmanente de la naturaleza, encuentra en las formas del amor y la justicia, el espacio de su afirmación: la construcción del individuo superior fundada precisamente en la justicia y el amor, es el ámbito de realización de la vida misma o el Entendimiento infinito de Dios que da el fruto que su esencia supone, a saber, un hombre libre que da cumplimiento a la potencia de su principio inmanente, capaz de construir su propio carácter y la forma de la propia sociedad que lo determina y constituye, a costa muchas veces de enfrentarse a la tiranía política y eclesiástica que procura su esclavitud.

La justicia es para Spinoza expresión privilegiada del amor, pues sin ésta la forma del individuo superior quedaría como una forma vacía, que no reflejaría la vida y la potencia de una comunidad que se ha sacudido la tiranía de un orden social que promueve la muerte y las pasiones tristes.

Amor y justicia aparecen como clave de lectura de una ontología y una ética en la que el enigma del hombre y su libertad ocupa un lugar central, brindándole quizá al hombre mismo un hilo para recorrer el laberinto que representa su propio corazón, y que tiene por tarea ineludible descifrar.



## Um olhar sobre a amizade a partir de Spinoza

Daniel Santos da Silva (USP, Brasil)

*Nulla ex omnibus rebus, quae in potestate mea non sunt,  
pluris facio, quam cum Viris veritatem sincere amantibus  
foedus inire amicitiae.* Spinoza.

O assunto aqui em pauta é, arrisco dizer, inegavelmente presente na vida de cada um de nós. Mais do que simplesmente presente, é algo que, na maioria das vezes, dispensa explicação, pois seus efeitos bastam para que o coloquemos entre as coisas mais fundamentais para o homem. A mim, não cabe definir nem explicar minuciosamente o que seria a amizade; contudo, hoje me sinto mais próximo a algumas pessoas pelo fato de compreender melhor tal afeto; sinto o laço que nos une mais firme, até mesmo quando a distância física já nos separa enormemente. Considero isso que faço agora, discorrer sobre a amizade, um simples exercício. Mostra-se-me evidente, aqui, uma relação que para Spinoza diz respeito à possibilidade do bem viver: a da compreensão com a necessidade. À medida que penetro na estrutura da amizade, seja em meus termos ou nos do filósofo (e admito que já está tudo bem misturado na parafernália que é minha cabeça), vejo crescer diante de mim o sentimento de ligação a uma necessidade que é anterior a qualquer escolha que eu possa fazer. Aristóteles expressa que a amizade é extremamente necessária na vida; sentimos isso, é fato. Só que a *Ética* de Spinoza fornece ferramentas com as quais podemos tentar remontar intelectualmente essa necessidade, que seria, resumidamente, ontológica.

A compreensão das relações efetivadas em toda a natureza podem ser aplicadas à ética e à política, além de passarem pelo entendimento da física exposta na segunda parte da *Ética*. A compreensão da natureza da totalidade é requisito na investigação da origem dos afetos e na dinâmica do conhecimento em relação a eles, dinâmica que caracteriza a existência em ato de alguma coisa singular. A totalidade, para Spinoza, é a substância, cuja essência equivale à potência: essa essência é uma auto afirmação, por outro lado, da potência infinita de existir da substância. No

conjunto de proposições que estabelecem a unicidade da substância, realiza-se a negação da vontade e do intelecto como constituintes essenciais de Deus, tese relevantemente polêmica que busca refutar toda uma tradição que admite uma vontade livre em Deus e diversa do entendimento. Assim, na construção de sua teoria, Spinoza cada vez mais amarra todo seu sistema à noção de necessidade, estreitamente ligada à noção de unicidade, não havendo espaço para a contingência ou para a possibilidade, caracterizando tal filosofia pela marca da positividade.

Uma coisa que deve ser prontamente admitida para o que prossegue, é a infinitude da substância e sua liberdade absoluta, liberdade que é a sua própria necessidade interna. Os termos da sétima definição da primeira parte da *Ética*<sup>1</sup> sintetizam o que deve ser posto em relevância: nada age sobre Deus; em outras palavras, nada o afeta exteriormente. Eis alguns pressupostos de que dispomos para fundamentar, a partir da ética spinozista, um sentimento que me parece tão profundo quanto a fome: a necessidade que temos da amizade. Tal qual a necessidade de comer, a amizade dispensa explicações em nossa prática cotidiana; contudo, nem tudo o que existe pode ser comido, e o conhecimento que temos com base na ordem comum das coisas pode se coadunar com uma compreensão racional que efetive melhores relações entre o alimento e sua constituição e a nossa própria conformação. De outra maneira, isto é o que quero dizer: quanto mais entendemos de nutrição, mais possibilidades temos de comer bem. Intimamente, penso compreender melhor a amizade hoje e, mesmo que isso implique a consciência de que não posso chamar a muitos de amigos, uma outra implicação é a estabilidade maior dos afetos que acompanham a amizade: cada vez mais segurança (décimo quarto afeto a ser definido nas últimas páginas da terceira parte), cada vez menos desestima (22 e 29); cada vez mais reconhecimento ou gratidão (34), cada vez menos cólera (36); a relação de proporcionalidade existente nessa estabilidade advinda de uma melhor compreensão da natureza da

---

<sup>1</sup> Cito: “*Diz-se livre o que existe exclusivamente pela necessidade da sua natureza e por si só é determinado a agir; e dir-se-á necessário, ou mais propriamente, coagido, o que é determinado por outra coisa a existir e a operar de certa e determinada maneira.*”



amizade é estruturada numa equação cujas regras são ditadas pelo método ontológico da *Ética*.

Trata-se, enfim, de uma sobrevalência dos afetos alegres em relação aos afetos tristes; trata-se de uma constância maior do aumento de minha potência de agir e de pensar que acompanha a idéia de um amigo. As regras dessa proporcionalidade são ontológicas, constituem minha essência singular enquanto tem Deus por causa e também de minha existência<sup>2</sup>. É mister então fazer a ligação que a causalidade imanente engendra entre a substância e o homem: se somos modalidades de Deus, afecções (modificações) da substância, somos parte da potência divina, a afirmação absoluta que é a essência da substância se manifesta em nós, só que de forma determinada, finita em cada modo, o que implica o seguinte: nada afeta a Deus exteriormente, não há negação na totalidade; por outro lado, aos modos finitos cabem determinações exteriores, ou seja, aos modos finitos cabe se relacionar com algo fora de si, e é a nauterza dessas relações, no que concerne ao homem, que é o objeto da ética. Simultaneamente, compartilhamos algo da potência infinita que é eterna e da necessidade de se relacionar com outros modos na duração. A pura afirmação que é o ser absoluto constitui nossa essência, só que de forma limitada. Do ponto de vista dessa limitação e da atuação dessa essência singular na duração, essa essência só pode ser compreendida como esforço<sup>3</sup>. A ética, que no presente campo conceitual spinozista é o que permite explicar a amizade por suas causas, fará referência sempre, de forma explícita ou não, ao *conatus*. Se não devo ingerir veneno sob o risco de desfazer a relação que constitui meu ser, é porque somos, atual e essencialmente, *conatus*.

Duas proposições depois da sétima da terceira parte, referida acima, encontramos outra fulcral, que diz: *“A mente, quer enquanto tem idéias claras e distintas, quer enquanto tem idéias confusas, esforça-se por perseverar no seu ser por uma duração indefinida e tem consciência do seu esforço”* (EIIIP9). A importância para este texto dessa proposição é o estabelecimento

---

<sup>2</sup> EIP25: *“Deus não é somente causa eficiente da existência das coisas, mas também da essência delas”*.

<sup>3</sup> EIIIP7: *“O esforço pelo qual toda coisa tende a perseverar no seu ser não é senão a essência atual dessa coisa”*.

de um sentido primeiro para o qual aponta a essência atual de cada coisa, sentido que, em relação à imaginação, desdobra-se na décima segunda proposição dessa parte<sup>4</sup>.

Longe de aplicar um finalismo ontológico ou mesmo psicológico à essência humana, o que faz essa proposição é firmar as paixões alegres (as definições da alegria e da tristeza são dadas no escólio da proposição anterior) como aquelas que permitem uma maior atualização da essência humana, ou seja, aumentam a capacidade de agir e de pensar do homem. A ligação desse fato com a amizade é tão íntima a ponto de Aristóteles afirmar, sem maiores pretensões demonstrativas, que toda amizade se baseia no bem e no prazer e se alicerça em uma certa semelhança, e bem para Spinoza é aquilo que facilita o aumento da potência humana. Com efeito, a amizade é um afeto que se refere ao amor (a alegria acompanhada da idéia de uma causa exterior), e envolve necessariamente o aumento da potência humana. Com certeza, mesmo na ordem comum da natureza, que é apreendida pelo primeiro gênero de conhecimento, há entre a natureza de dois amigos uma espécie de semelhança, expressa por Marilena Chauí como um conjunto de afecções múltiplas que têm uma direção concordante<sup>5</sup>, e que não deixa de ser a concordância/conveniência das forças que a mesma aponta um pouco antes como amor. E importante é ressaltar que a amizade surge de uma recorrência afetiva que se refere diretamente ao bem estar e à potência de serem afetados que possuem um corpo e uma mente singulares. Devemos entender com isso que a amizade transborda a racionalidade, não porque seja ininteligível, mas porque, além de ser um afeto positivo ao qual a mente procura também passionalmente ter sempre em presença (EIIIP12), ela é uma paixão que viabiliza a formação das noções comuns e conseqüentemente a atividade humana. E tentaremos mostrar que é um dos afetos que mais propiciam isso, e que, do ponto de vista do indivíduo, mais possibilitam a consecução dos objetivos assinalados por Spinoza no *TTP* e aos quais “podemos

---

<sup>4</sup> Cito EIIIP12: “*A mente esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar as coisas que aumentam ou facilitam a potência de agir no corpo*”.

<sup>5</sup> Chauí, M., *Política em Espinosa*, Companhia das Letras, São Paulo, 2003, p. 141.

honestamente desejar”<sup>6</sup>. Como qualquer outra atividade humana que tende a se aperfeiçoar quando praticada pelo viés racional, a amizade tende a se aprimorar e a findar por tornar “um” aqueles que compartilham tal sentimento sob a guia da razão. A “dispersão de preferências”<sup>7</sup> característica do terreno passional acaba por se transformar necessariamente num caminho único no qual a valoração segue de forma mais fixa os ditames da própria natureza humana. A partir do que constitui as noções comuns, como diz Deleuze <sup>8</sup>, dois corpos que se componham formam um conjunto de potência superior, um todo (então ele refere a carta 32 a Oldenburg a qual cita o exemplo do suco nutritivo e da linfa que formam o sangue), uma unidade da composição. Só que nesse caso já pressupomos as noções comuns como dadas e aplicadas ao caso da amizade; aquilo a que me refiro um pouco acima é o poder que tem amizade na formação dessas noções comuns, na formação das idéias adequadas do segundo gênero, pois ela é uma atividade que nos faz agir.

O esforço que somos nos determina a agir conforme sejamos determinados por uma afecção que em nós se verifica<sup>9</sup>; seja sob o atributo do pensamento, seja sob o da extensão, esse esforço nos leva a uma atitude de organização afetiva, cujos elementos de conteúdo são as reações advindas dos encontros que causam alegria e tristeza, tendo como fundo o “hábito”, palavra que aplico no sentido dado a ela por Laurent Bove: o hábito, cito, “*é a aptidão (ou potência espontânea) do corpo para ligar, desde a primeira experiência, duas ou mais afecções, sejam elas simultâneas ou sucessivas*” <sup>10</sup>, aptidão que é o próprio *conatus*, e que marca a possibilidade do conhecimento verdadeiro e de sua intrínseca autonomia. Não nascemos autônomos nem “racionais”, por isso enquanto nossa essência se constitui como esforço somos intrinsecamente levados a organizar os bons encontros, à medida

---

<sup>6</sup> 1. Conhecer pelas causas; 2. dominar as paixões; 3. segurança e boa saúde, p. 53, cap. 3.

<sup>7</sup> Termos usados por Christian Lazzeri em seu texto *Spinoza: le bien, l'utile et la raison*, e que marcam a possibilidade do relativismo valorativo entre indivíduos que são guiados pelas paixões.

<sup>8</sup> Deleuze, G., *Spinoza Philosophie Pratique*, Ed. Minuit, Paris, 1981 p. 127.

<sup>9</sup> Conferir a primeira das definições dos afetos ao fim da terceira parte da Ética.

<sup>10</sup> Bove, L., *La Stratégie du Conatus*, J. Vrin, Paris 1996.

que eles ocorrem, até o ponto de poder “escapar ao fortuito”, ser causa adequada dos afetos alegres que refletem a potência de nossa natureza. Numa relação de amizade, na qual predominantemente somos afetados de alegria, essa constância do aumento da potência nos induz a formar as noções comuns, como bem notou Deleuze (p.128) em relação à alegria-paixão. Somos animados por esse aumento e pelo tempo que ele envolve, pela intimidade que ele traz consigo; tempo e intimidade: não é à-toa, e sabemos disso bem, que Aristóteles os aponta como essenciais na constituição da melhor amizade.

Pela proposição 11 da quinta parte, Spinoza demonstra a proporcionalidade entre o avivamento de uma imagem na mente e o número de coisas com que essa imagem se relaciona, número tanto maior quanto mais se compartilha eventos, situações, experiências. Das coisas singulares, já que qualquer imagem pode ser referida à idéia de Deus (EVP14), coloco a imagem do amigo como aquela que mais se espalha pelas associações efetivadas pela minha mente. Imaginamo-nos mais potentes ao lado de um amigo, e esse sentimento mesmo já é uma causa de alegria; o tempo e o espaço que ele ocupa em nossa vida a tornam mais consentânea com a ordem própria da Natureza relativa à inteligência. Cito Spinoza (EVP10): *“Pelo tempo em que não somos dominados pelas afecções que são contrárias a nossa natureza, durante esse mesmo tempo nós temos o poder de ordenar e encadear as afecções do nosso corpo segundo a ordem relativa à inteligência”*. Para mim, essa proposição é uma das que, na *Ética*, mais se revestem de vitalidade e senso prático, cujo escólio discorre sobre a imaginação ativa, aquela que põe em prática os preceitos da razão, aquela que por sua memória guarda a verdadeira utilidade da mútua amizade e da sociedade comum, como o filósofo salienta mais à frente no mesmo escólio. A amizade é, acima de tudo, pedagogia.

## O binômio razão e fé no Tratado teológico-político

Érika Belém Oliveira (UECE, Brasil)

Com o propósito de escrever um tratado que demonstre as inúmeras incongruências e erros da interpretação da *Bíblia* por teólogos presos à intransigência e ao dogmatismo, o filósofo holandês Benedictus de Spinoza interrompe temporariamente a produção da *Ética* e traz a lume aquele que seria um dos livros mais anatematizados do século XVII, o célebre *Tratado Teológico-Político*, um livro que trata essencialmente de religião e política, escrito em 1665 e publicado anonimamente em 1670.

Essa obra provoca a ira da comunidade judaico-cristã por apontar com extraordinária coragem e clareza os equívocos cometidos por exegetas que pleiteiam as mais absurdas interpretações das Sagradas Escrituras. Spinoza propõe uma leitura da *Bíblia* à luz natural, excluindo os obscurantismos e as superstições usadas muitas vezes para forjar a construção de um poder atemporal, visando a exercer domínio sobre os indivíduos que sempre viram a *Bíblia* como o próprio Verbo de Deus.

Ora, numa época em que as discussões remanescentes da Idade Média acerca do primado da fé sobre a razão ainda não estavam completamente amainadas, numa fase ainda de forte pressão religiosa, com o predomínio da Teocracia na grande maioria dos Estados – com a rara exceção do liberal Estado holandês –, seria muito difícil um pensador postular qualquer tipo de idéia que fosse contrária ao que era amplamente difundido pelas religiões estabelecidas. Porém, Spinoza apresenta uma controvertida proposta de exegese bíblica, em que razão e fé não pereceriam sob o jugo daqueles a que interessava a ignorância.

Para defender tamanha “heresia”, o filósofo tece uma linha de argumentação focada na hermenêutica bíblica, com a análise dos textos como os mesmos estão postos, prescindindo das metáforas e de acréscimos fantasiosos ou sobrenaturais. Mostra com muita lucidez a forma distorcida como esses textos chegaram até o vulgo, elencando os principais equívocos que o prelado costumara cometer ao tentar elevar as Escrituras às mais altas categorias do saber. Spinoza atesta que o motivo de tantas distorções é a tentativa de se enxergar nos textos sagrados algo

que escapa à luz natural, pois a mesma não teria nenhuma pretensão de elevar a ciência do homem, apenas sua moral. Ou seja, os livros sagrados tratam exclusivamente de moral, e não de ciência ou filosofia, e têm como cenário a saga do povo hebreu. Portanto, trata-se também de um relato histórico de um povo e sua escrita que atravessa dezenas de séculos.

A proposta spinoziana para uma hermenêutica das Escrituras tem o intuito de mostrar que a compreensão dos textos bíblicos prescinde de um rigor científico ou metodológico para o devido entendimento de seus postulados, pois a *Bíblia* não foi escrita para os eruditos, mas predominantemente para o vulgo que procura em suas palavras um roteiro a seguir, uma direção segura movida pelo ideal da promessa de salvação e sob a égide de um Deus criador que teria inspirado e revelado seus ensinamentos e leis aos profetas.

Diante da leitura do *Tratado Teológico-Político*, percebe-se que o cerne do seu discurso é uma defesa acirrada da filosofia frente à teologia, mesmo que na maioria das vezes isso apareça de forma velada – o que é perfeitamente compreensível, dadas as condições políticas adversas daquele período –, preocupação recorrente do autor que já mencionara isso em sua correspondência para justificar a elaboração desse Tratado.

A partir do capítulo XIII, isso se torna mais evidente, pois Spinoza expõe claramente o verdadeiro significado da Escritura, assegurando que a mesma está posta de maneira inteligível, e o que existe de mais evidente em seu interior é a idéia de obediência que é amplamente difundida em toda a obra. Uma obediência que não carece de reflexão, mas apenas do pleno assentimento, pois a *Bíblia* não condena a ignorância, apenas a desobediência. Tudo, portanto, deve conduzir o homem à pura aceitação aos preceitos instituídos pela Revelação. Deus é colocado, principalmente no Antigo Testamento, com todas as características humanas, como aquele que castiga quem não obedece a seus mandamentos e que premia com o paraíso os seus seguidores.

Nesse sentido, movido pela determinação de apresentar as falhas que eram ocultadas por mero interesse ou ignorância dos exegetas, Spinoza aponta para uma grave distorção ocorrida nas Escrituras, o antropomorfismo de Deus. Demonstra, ainda, que as pessoas que escreveram os livros sagrados eram movidas pela imaginação, embora se sentissem como enviados de Deus por

terem o dom de profetizar e por acreditar em ter o pleno conhecimento de Deus.

Muitos religiosos interpretam a *Bíblia* como divina de capa a capa. Spinoza observa, com realidade, que trata-se de uma obra humana – portanto, passível de enganos – contendo lições valiosas que devem ser aproveitadas, sem fanatismo, pois há nas Escrituras contradições que atestam exclusivamente sua primazia moral. Erros esses, segundo o autor, que podem ser oriundos de problemas de tradução, já que o Antigo Testamento foi escrito em língua hebraica e grande parte do Novo Testamento em grego. Todavia, o autor acresce que essas pequenas distorções não comprometem em absoluto o grande valor moral imerso na obra.

Portanto, segundo Spinoza, deve-se buscar nas Escrituras a universalidade de seus ensinamentos, evitando-se erros crassos em submetê-las aos particularismos das opiniões, aos subjetivismos dos intérpretes. A leitura da *Bíblia* deve ser feita observando-se o contexto histórico-social em que a mesma foi escrita e as próprias disposições internas de seus narradores.

No capítulo XIV, Spinoza tece sobre a distinção fundamental entre fé e razão, apontando para o antagonismo existente entre ambas. A fé, segundo o autor, se alicerça num modo de compreensão que vai além dos fenômenos, e concebe a *Bíblia* como obra divina – portanto, incorruptível. A razão, todavia, atesta que a mesma foi escrita por homens de grande imaginação, portanto, sujeita às parcialidades presentes na sua subjetividade. Ora, a fé é exortada utilizando-se textos revelados que foram escritos em épocas remotas e por povos diferentes, em contextos culturais diversos e níveis de conhecimentos distintos. Portanto, algo problemático, pois muito do que há nas escrituras serve apenas para ilustrar o surgimento do Estado hebreu e não há como extrair daí um roteiro completo e reto de vida para todos os indivíduos, como pretendem muitos religiosos. Todavia, Spinoza esclarece que sua crítica não se refere àquelas seitas que adaptaram à Escritura suas crenças, mas àquelas que não permitem sequer a possibilidade de outros indivíduos também virem a fazer o mesmo, demonstrando a mais absoluta intolerância. Cito Spinoza:

Não quero, no entanto, acusar de impiedade os adeptos das várias seitas por adaptarem as suas opiniões às palavras da

Escritura. Porque, da mesma forma que ela foi antigamente adaptada à compreensão do vulgo, assim também será lícito a cada um adaptá-la às suas opiniões, se vir que desse modo poderá obedecer a Deus de ânimo ainda mais consentâneo no que toca à justiça e à caridade<sup>1</sup>.

Com base na imposição do dogma da fé, Spinoza critica a intolerância daqueles que exigem um cego assentimento por parte dos fiéis a tudo que é colocado como sagrado, sem a liberdade mínima de contestação. Uma aceitação subserviente das normas que a Igreja sanciona. A fé é, portanto, encarada numa perspectiva de absoluta aceitação dos textos sagrados. Com promessas e ameaças de castigos, o que se institui na leitura bíblica é uma firme exaltação em defesa do medo e da esperança, que levam a uma resignação absoluta a tudo que é imposto e determinado como sendo obra de Deus.

Nesse horizonte, o paradigma inviolável do amor ao próximo é o meio para se chegar até Deus, estabelecendo o primado de toda a lei, ou seja, o mandamento amar a Deus acima de tudo e ao próximo como a si mesmo encerra todas as máximas que estão contidas nas escrituras e que são absolutamente fundamentais para se chegar à salvação.

A fé prescinde da verdade para efetivar-se, pois precisa apenas da piedade para o homem ser considerado fiel. Piedade e caridade são, portanto, os elementos incontestáveis do crente. Logo, uma aceitação submissa e aparentemente fundamentada é o principal artifício utilizado para exortar a fé inabalável, bem como a crença em supostos acontecimentos sobrenaturais contidos nas escrituras.

Nessa perspectiva, a proposta spinoziana de uma interpretação das escrituras à luz natural diverge completamente da proposta dos teólogos que procuram disseminar relatos bíblicos que corroborem com sua própria visão de mundo, agindo, na maioria das vezes, exclusivamente com a intenção de instituir o primado da fé sobre a razão, ou com um intuito de conciliá-las, impondo um viés religioso à própria razão.

Entretanto, Spinoza enaltece que uma fé verdadeiramente vivenciada na prática da caridade e da justiça é salutar para o

---

<sup>1</sup>Espinosa, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 215, cap. XIV.



convívio social, pois permite que haja mais respeito entre os indivíduos. No entanto, ressalta que fé diverge diametralmente de filosofia, pois a fé não se preocupa com a questão da verdade, que por seu turno é o cerne do pensamento filosófico. A fé é baseada na revelação e a filosofia na razão, ambas são antagônicas e em nada se assemelham, porém, não há nenhum tipo de superioridade de uma sobre a outra, são apenas contrapostas. Ratifica que as Escrituras não tratam de filosofia, mas apenas de assuntos relacionados à fé, e estão adaptadas ao entendimento dos mais simples, não abrangendo questões que demandem grande esforço intelectual de compreensão.

A linha de argumentação empreendida por Spinoza no *Tratado Político-Teológico* demarca sua preocupação em demonstrar que a teocracia foi a categoria fundante do Estado hebreu. E a fé invocada para legitimar esse poder. Logo, o papel da fé é imprescindível para a aceitação desse poder. A razão tomaria, nesse aspecto, um papel secundário, e a suposta superioridade da fé estaria plenamente estabelecida. A fé, apresentando-se como algo vinculado à concepção imaginária da salvação, distingue-se completamente da razão, que não aceita a imposição de dogmas, mas apenas o livre exercício intelectual.

Querer que a razão seja usada de forma a dar sustentabilidade aos textos bíblicos é uma grande insensatez, pois seria preciso para isso submetê-la ao julgo da superstição e do misticismo, bem como atribuir às Escrituras pressupostos contidos na razão, o que por si só é algo absurdo, afinal seria negar os próprios dons extraordinários dos profetas; seria negar toda a sua linha de pensamento e cair em contradição.

As condições dos judeus, seus hábitos, sua língua, tudo deve ser levado em consideração ao se fazer uma leitura bíblica, ou então incorrer-se-á do erro grave dos teólogos que usam os textos sagrados com o intuito de manipular e submeter o vulgo às suas opiniões particulares.

Com essa crítica, Spinoza estabelece o que de fato concerne à fé e o que pertence à razão, sem se eximir de demonstrar que ambas, fé e razão, são completamente divergentes e que não há nenhuma relação possível entre as mesmas. Contrariando com essa posição a visão dos filósofos, como Maimônides, que defendia veementemente a leitura dos textos bíblicos à luz da

razão, Spinoza demonstrou fartamente essa impossibilidade, e compara Maimônides a um fariseu, negando efetivamente qualquer aproximação com o seu pensamento.

Por conseguinte, critica também Alpakhar por também tentar forjar uma interpretação bíblica valendo-se da razão. Spinoza aponta o absurdo que é tentar elevar os dogmas da fé à razão; querer que os textos bíblicos passem pelo crivo da razão, segundo o filósofo, é algo insano, pois esta última não trata de nada sobrenatural, não aceita nada que não seja natural. Não admite, portanto, reduzir o que ele chama de autêntico certificado do verbo divino à letra morta de supostos homens inspirados por Deus. Logo, qualquer tentativa de querer submeter a leitura da *Bíblia* aos acontecimentos racionais será amplamente rechaçada por Spinoza, pois o mesmo dispensa às Escrituras apenas o que condiz com as ações piedosas.

O valor das Escrituras é considerado incomensurável por Spinoza, pois se trata de um livro com máximas morais elevadas e muito necessárias para aqueles homens que ainda não conseguem embasar suas ações segundo os ditames da razão. Cito Spinoza, “(...) Antes de prosseguir, quero deixar bem vincada (embora já tenha sido dito) a utilidade e a necessidade da Sagrada Escritura ou revelação, que considero da maior importância.(...)”<sup>2</sup>.

Os indivíduos que defendem as Escrituras Sagradas como verdade absoluta e que querem impor essas verdades aos demais incorrem em grave erro. Muitas foram as guerras, as dissensões, as cisões, os cismas causados por interpretações equivocadas. Urge rever essa posição dogmática imposta pelas religiões estabelecidas que visam escravizar as consciências de seus crentes, mantendo-os sob o jugo da ignorância e da superstição. Portanto, nada mais atual que a leitura e compreensão do *Tratado*, que, embora tenha sido escrito há mais de 300 anos, continua extremamente atual numa época em que ainda predomina em muitos credos a intolerância e o preconceito. Nesse sentido, o *Tratado* colabora efetivamente, pois tem como intuito principal libertar aqueles que querem ser libertados da cegueira e do fanatismo.

---

<sup>2</sup> Espinosa, Baruch de. *Op. cit.*, 2003, p. 233, cap. XV.

## **A *salvação* na Filosofia de Benedictus de Spinoza<sup>1</sup>**

*Victor César Bessa da Rocha* (UECE, Brasil)

Nosso objetivo com este estudo é apresentar as possibilidades do conceito de *salvação* na Filosofia de Benedictus de Spinoza, conforme esta é comentada na *Ética* a partir do escólio da proposição 36 da parte V, onde se segue:

Por tudo isso, compreendemos claramente em que consiste nossa salvação, beatitude ou liberdade: no amor constante e eterno para com Deus, ou seja, no amor de Deus para como os homens. Não sem razão, esse amor – ou essa beatitude – é chamado, nos livros sagrados, de glória. Pois, quer esteja referido a Deus, quer esteja referido à mente, esse amor pode ser corretamente chamado de satisfação do ânimo, a qual não se distingue, na realidade, da glória<sup>2</sup>.

Spinoza nos apresenta uma perspectiva de *salus*<sup>3</sup> em duas obras, no Tratado Teológico-Político e na *Ética*. No T.T.P., “a *salvação* é uma espécie de pedagogia das multidões, confunde-se com a educabilidade das mesmas, com o desejo de viver uma

---

<sup>1</sup> Nota Explicativa: Para as citações da *Ética* utilizamos a tradução portuguesa da Coleção *Os Pensadores*, da Editora Abril, 3 ed., ano de 1983, tradução de Joaquim de Carvalho *et al.* e também nova da *Ética* Edição bilingüe: latim/português, de tradução e notas de Tomaz Tadeu. Autêntica Editora, ano de 2007. Nas citações da *Ética* de Spinoza utilizamos algarismos romanos para indicar as partes e algarismos arábicos para indicar as definições (d), axiomas (a), proposições (p), corolários (c) e escólios (s), antecédidos da letra correspondente. Como por exemplo, IIp11 e Ip33s1; a primeira citação refere-se à proposição 11 da parte II e a segunda ao escólio 1 da proposição 33 da parte I da *Ética*.

<sup>2</sup> Vp36s: Ex his clare intelligimus, qua in re nostra salus seu beatitudo seu libertas consistit, nempe in constanti et aeterno erga Deum amore, sive in amore Dei erga homines. Atque hic amor, seu beatitudo in sacris codicibus gloria appellatur; nec immerito. Nam sive hic amor ad Deum referatur sive ad mentem, recte animi acquiescentia, quae revera a gloria non distinguitur, appellari potest. *Ética* Edição bilingüe: latim/português, de tradução e notas de Tomaz Tadeu. Autêntica Editora, ano de 2007,pg. 401

<sup>3</sup> Salvação; saúde; ação ou efeito de libertar (-se); triunfo; vitória; independência; conservação da vida

vida equilibrada e pacífica”<sup>4</sup>. Para corroborar tal afirmativa, cito dois preceitos que elucidam as questões, que são:

V- O culto e a obediência a Deus consistem unicamente na justiça e na caridade, isto é, no amor para com o próximo;

VI- Só aqueles que obedecem a Deus, seguindo essa norma de vida, obtêm a salvação, ao passo que os outros, os que vivem sobre o império das paixões, estão perdidos: se os homens não acreditassem firmemente nisso, não haveria nenhuma razão para preferirem obedecer antes a Deus do que as paixões<sup>5</sup>.

É lícito salientar que a liberdade de pensamento se faz necessária para a salvação, pois tem uma implicação política, com um interesse coletivo de libertação da opressão social e cultural. Na Ética, onde a salvação é seletiva, destinada aos poucos que aceitam as dificuldades do processo. Sendo essa seletividade apresentada por Spinoza, no escólio da proposição 42 da parte V:

(...) evidente o quanto vale o sábio e quanto vale ele é superior ao ignorante, que se deixa levar apenas pelo apetite lúbrico. Pois o ignorante, além de ser agitado, de muitas maneiras, pelas causas exteriores, e de nunca gozar da verdadeira satisfação do ânimo, vive, ainda, quase inconsciente de si mesmo, de Deus e das coisas, e tão logo deixa de padecer, deixa também de ser. Por outro lado, o sábio, enquanto considerado como tal, dificilmente tem um ânimo perturbado. Em vez disso, consciente de si nunca deixa de ser, mas desfruta, sempre, da verdadeira satisfação do ânimo. Se o caminho, conforme já demonstrei, que conduz a isso parece muito árduo, ele pode, entretanto, ser encontrado. E deve ser certamente árduo aquilo que tão raramente se encontra (...).

Sendo esta uma proposta a felicidade em aceitação de viver livremente em sociedade pensada a medida do homem livre.

O termo salvação tem uma conotação religiosa, pois em diversas religiões arrogam-se da proposta de uma felicidade

---

<sup>4</sup> FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa, Fundação Calouste Gullbenkian. Lisboa. 1997 p. 196

<sup>5</sup> Tratado teológico-político, cap. XIV, preceitos V e VI pg. 220

eterna obtida após a morte ou um afastamento do mal, simultaneamente uma mudança de estado ou de condição de vida. Com esse estudo não queremos mostrar um conceito teológico. Mas sim, demonstrar que essa perspectiva acerca do termo salvação em Spinoza, nos remete a uma ação positiva do homem livre ou sábio ao que se refere ao “amor intelectual a Deus”<sup>6</sup>.

A salvação em Spinoza se diferencia do conceito teológico em que Deus “criou” a humanidade. Para Spinoza, Deus não cria, e sim, produz por necessidade de sua natureza<sup>7</sup>. Por conseguinte a Natureza Naturada<sup>8</sup> resulta da necessidade da natureza de Deus. Remete-nos ao Deus que tem a necessidade de “criar” e essa carência é uma característica e uma tendência humana, não podendo assim ser uma atividade divina; ou seja, um Deus antropomórfico, na compreensão de Spinoza.

O *conatus*<sup>9</sup> é a própria essência do homem. É através dele que se estabelece a sintonia entre a Substância e os outros modos finitos. O imanentismo é sua força atuante, presente em cada ser, ligando-o à

---

<sup>6</sup> Vp32c: Do terceiro gênero de conhecimento nasce necessariamente o amor intelectual de Deus. Com efeito, deste gênero de conhecimento nasce uma alegria acompanhada de uma idéia de Deus como causa, isto é, o amor de Deus, não enquanto o imaginamos como presente, mas enquanto compreendemos que Deus é eterno; e é a isto que chamo amor intelectual de Deus. *Ética* Edição bilingüe: latim/português, de tradução e notas de Tomaz Tadeu. Autêntica Editora, ano de 2007, pg. 399

<sup>7</sup> Ip29: Na Natureza nada existe de contingente, antes, tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e agir de modo certo. *Ética* Edição bilingüe: latim/português, de tradução e notas de Tomaz Tadeu. Autêntica Editora, ano de 2007, pg. 53

<sup>8</sup> Ip29s: define-se como: (...) deve entender-se por Natureza Naturante o que existe em si e é concebido por si, ou, por outras palavras, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é, Deus, enquanto é considerado como causa livre; Por Natureza Naturada, porém, entendo tudo aquilo que resulta da necessidade da natureza de Deus, ou, por outras palavras, de qualquer dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto são considerados como coisas que existem em Deus e não podem existir nem ser concebidas em Deus. *Ética* Edição bilingüe: latim/português, de tradução e notas de Tomaz Tadeu. Autêntica Editora, ano de 2007, pg. 53

<sup>9</sup> IIIp7: O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual. *Ética* Edição bilingüe: latim/português, de tradução e notas de Tomaz Tadeu. Autêntica Editora, ano de 2007, pg. 175

essência da Substância. Há um ajustamento universal, fruto da cooperação de todos os modos, e eles são simultaneamente trabalhados pelo *conatus*, próprio pela ordem em que ele se ao que podemos chamar de “mola” mestra para a “caminhada” rumo à *salvação*. O desejo<sup>10</sup>, segundo o filósofo, é identificado na relação dos modos finitos ou coisas particulares com o *conatus*. De acordo com Spinoza, os homens tendem a perseverarem nos seus modos individuais de agir e repousar em sociedade. Para ele, o desejo interage diretamente nesta relação, sendo este afeto interligado com outros dois, que são: alegria<sup>11</sup> e tristeza<sup>12</sup> que são estados que acompanham as modificações do *conatus*, alterando-lhe a potência.

Segundo Maria Luísa Ribeiro Ferreira, em A dinâmica da razão na Filosofia de Espinosa, afirma que “O desejo é uma modalidade conativa especificamente humana e vedada a todos os seres destituídos de capacidade reflexiva, sendo chave fundamental à sociabilidade”<sup>13</sup>. O desejo maximizado conduz ao conhecer. Tarefa que só o homem consegue alcançar. Para Spinoza existem três gêneros de conhecimento, sendo apresentados no escólio 2 da proposição 40<sup>14</sup> da parte II da *Ética*,

---

<sup>10</sup> Def. dos afetos 1.: É a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira. *Ética* Edição bilingüe: latim/português, de tradução e notas de Tomaz Tadeu. Autêntica Editora, ano de 2007, pg. 237

<sup>11</sup> Def. dos afetos 2.: É a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior. *Ética* Edição bilingüe: latim/português, de tradução e notas de Tomaz Tadeu. Autêntica Editora, ano de 2007, pg. 238

<sup>12</sup> Def. dos afetos 3.: É a passagem do homem de uma perfeição maior para uma menor. *Ética* Edição bilingüe: latim/português, de tradução e notas de Tomaz Tadeu. Autêntica Editora, ano de 2007, pg. 238

<sup>13</sup> FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa, Fundação Calouste Gullbenkian. Lisboa. 1997 p. 450

<sup>14</sup> De tudo o que foi anteriormente dito conclui-se claramente que percebemos muitas coisas e formamos noções universais: 1. A partir de coisas singulares, que os sentidos representam mutilada, confusamente, e sem a ordem própria do intelecto. Por isso, passei a chamar essas percepções de conhecimento originado da experiência errática. 2. A partir de signos; por exemplo, por ter ouvido ou lido certas palavras, nós nos recordamos das coisas e delas formamos idéias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas. Vou me referir, posteriormente, a esses dois modos de considerar as coisas, como conhecimento de primeiro gênero, opinião ou imaginação. 3. Por termos, finalmente, noções comuns e idéias adequadas

que os demonstra no momento em que o homem conhece estas três maneiras assim na sociedade. Em nosso estudo, consideraremos o terceiro gênero de conhecimento como uma condição, uma certeza intelectual e não moral, que se justifica racionalmente e impõe-se por si mesma, pela força da sua verdade, sem recurso da fé ou quaisquer outros fatores extrínsecos. O terceiro gênero procede como vimos da idéia adequada da essência de certos atributos de Deus ao conhecimento adequado da essência das coisas e intuitivo. Ele apreende as essências das coisas como eternas ao mesmo tempo em que singulares<sup>15</sup>, as apreende em sua relação direta e íntima com Deus<sup>16</sup>.

Mas só o terceiro gênero por si não basta para validar a busca do amor intelectual a Deus, mas é através do *conatus* como mediador na demonstração da proposição 6 da parte III, em que:

As coisas singulares, com efeito, são modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de uma maneira certa e determinada, isto é, coisas que exprimem de uma maneira certa e determinada a potência de Deus em virtude da qual ele existe e age; e nenhuma coisa tem em si nada por que possa ser destruída, isto é, que suprima a sua existência; mas ao contrário, ela opõe-se a tudo que poderia suprimir sua existência.

---

das propriedades das coisas. A este modo me referirei como razão e conhecimento de segundo gênero. Além desses dois gêneros de conhecimento, existe ainda um terceiro, como mostrarei a seguir, que chamamos de ciência intuitiva. Este gênero de conhecimento parte da idéia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas (...). *Ética* Edição bilingüe: latim/português, de tradução e notas de Tomaz Tadeu. Autêntica Editora, ano de 2007, pg. 131

<sup>15</sup> Vp24: Quanto mais compreendemos as coisas singulares, tanto mais compreendemos a Deus; p26: Quanto mais a mente é capaz de compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento, tanto mais deseja compreendê-las por meio desse mesmo gênero. *Ética* Edição bilingüe: latim/português, de tradução e notas de Tomaz Tadeu. Autêntica Editora, ano de 2007, pg. 393

<sup>16</sup> Ip47: A mente humana tem um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus. *Ética* Edição bilingüe: latim/português, de tradução e notas de Tomaz Tadeu. Autêntica Editora, ano de 2007, pg. 143

Fazendo com que os encontros alegres sejam impulsionados a busca da alegria, ou aumento do conatus. Trata-se da potência que a mente tende de superar os afetos, poder este que apenas é alcançado no terceiro gênero de conhecimento, onde vontade<sup>17</sup> e o intelecto se identificam plenamente. Tudo que nos alegra é bom, pois corresponde a uma manifestação de poder. Contudo, “a felicidade não será um prêmio da virtude, mas própria virtude, pois não seremos premiados por refreá-la, as paixões, mas sim, por sabermos refrear as paixões”<sup>18</sup>.

Mas o que é virtude para Spinoza? Ele explica na demonstração da proposição 41 da parte V, que segue:

O primeiro e único fundamento da virtude ou princípio correto de viver consiste em buscar aquilo que é útil para si. Para determinar, entretanto, o que a razão ensina ser útil não levamos em conta a eternidade da mente, a qual ficamos conhecendo apenas nesta parte 5. Embora ignorássemos, naquele momento, que é a mente eterna, consideramos, entretanto, como primordial aquilo que está referido à firmeza e a generosidade. Por isso, mesmo que também agora ignorássemos isso, consideraríamos, entretanto, como primordiais aqueles mesmos preceitos da razão<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> IIIp9s: Esse esforço, à medida que está referido apenas à mente, chama-se vontade; mas à medida que está referido simultaneamente à mente e o corpo chama-se apetite, o qual, portanto, nada mais é do que própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente se seguem aquelas coisas que servem para a sua conservação, e as quais o homem está assim, determinado a realizar(...). *Ética* Edição bilíngüe: latim/português, de tradução e notas de Tomaz Tadeu. Autêntica Editora, ano de 2007, pg. 175

<sup>18</sup> Vp42: Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadum gaudemus, quia libines coercemus; sed contra quia eadum gaudemus, ideo libidines coercere possumus. *Ética* Edição bilíngüe: latim/português, de tradução e notas de Tomaz Tadeu. Autêntica Editora, ano de 2007, pg. 409

<sup>19</sup> Primum et unicum virtutis seu recte vivendi rationis fundamentum est suum utile quaerere. Ad illa autem determinandum, quae ratio utilia esse dictat, nullam rationem habuimus mentis aeternitatis, quam demum in hac quinta parte novimus. Quamvis igitur Tum temporis ignoraverimus, mentem esse aeternam, illa tamen, quae ad animositatem et generositatem referri ostendimus, prima habuimus. Atque adeo quamvis etiam nunc hoc ipsum ignoraverimus, eadem tamen praescripta prima habemus. *Ética* Edição bilíngüe: latim/português, de tradução e notas de Tomaz Tadeu. Autêntica Editora, ano de 2007, pg. 409



Com essa demonstração a *salvação* apontada na *Ética* é inerente ao homem, não precisa do uso da Escritura, e não lhe é apresentado um Deus salvador, mas sim um homem que se salva, tudo se devendo à sua iniciativa e suas potencialidades salvíficas.

Por que os homens vivem através de suas fraquezas e de seus ânimos impotentes, tendo como suporte a esperança e o medo para se livrarem disso depois da morte? Isso pode ser levado em consideração para Spinoza, no conceito de *salvação*? Quem se salva e quem quer ser salvo? Qual o papel do amor na *salvação*?

Quanto mais o homem tem conhecimento, mais ele se aproxima do amor intelectual a Deus?

Temos que aceitar que numa ética desprovida de recompensas e castigos para além dos terrenos e da dúvida de uma vida depois da morte, o problema da condenação ou absolvição, pode ser absurdo. O filósofo responde que a *salvação* é para poucos no último escólio<sup>20</sup> da *Ética*, como já foi citado anteriormente. Há indivíduos que por natureza nunca conseguirão o amor de Deus e isto tem que ser aceito sem drama, logo que, a *salvação* implica inevitavelmente em uma relação de amor entre o homem e Deus, sendo esse amor não aquele com inclinações, mas aquele amor intelectual, pois somos salvos quando amamos Deus com verdadeira liberdade e um ânimo íntegro e constante.

Uma questão original da *salvação* spinoziana é a estreita ligação com a política, pois o sábio pode abster-se da sociedade, mas não pode renegar o mundo.

Conclui-se que podemos afirmar que a *salvação* consiste em sermos sábios e percebermos estas relações entre o homem e o absoluto. Não se é sábio para se salvar. A *salvação* é ser sábio. É um estado constituinte do ser sábio e não alguma coisa que só o sábio pode alcançar, pois só ele consegue a sintonia com o Todo se fazendo pela vivência adequada de si mesmo; ao viver plenamente as suas potencialidades, tornando-se presente e atuante no cosmo, ganhando seu ritmo. A *salvação* ou realização plena situa-se na convergência de suas várias facetas: a aceitação

---

<sup>20</sup> Vp42s: (...) Se o caminho que eu mostrei conduzir a este estado parece árduo, pode, todavia, encontra-se. E com certeza que deve ser árduo aquilo que muito raramente se encontra (...). *Ética* Edição bilingüe: latim/português, de tradução e notas de Tomaz Tadeu. Autêntica Editora, ano de 2007, pg. 411

da necessidade (liberdade), o conhecimento intuitivo, o amor intelectual a Deus e a beatitude.

Podemos perceber nossa mente, à medida que compreende, é um modo eterno do pensar, que é determinado por um outro modo de pensar, e este ainda por outro e, sim, até o infinito, de maneira que todos eles, juntos constituem o intelecto eterno e infinito de Deus<sup>21</sup>.

Conhecer Deus ou o Todo é simultaneamente saber, como podemos agir adequadamente, esta é a máxima felicidade a que podemos aspirar neste mundo.

---

<sup>21</sup> Et aliis apparet, quod mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus sit, qui alio cogitandi modo determinatur, et hic iterum ab alio, et sic in infinitum; ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituante. *Ética* Edição bilíngüe: latim/português, de tradução e notas de Tomaz Tadeu. Autêntica Editora, ano de 2007, pg. 406

## **CIENCIA, CUERPO**



## **A mente e o corpo. Espinosa contra a neurologia contemporânea**

*Marcos Ferreira de Paula (USP, Brasil)*

*Esta tendência a atomizar um repertório de comportamentos, a convertê-los em um conjunto de “coisas”, não é mais um exemplo da mesma falácia de reificação que infestou os estudos sobre a inteligência durante todo o nosso século?*

Stephen Jay Gould, A falsa medida do homem

I. Os neurocientistas estão encantados com a extrema complexidade e riqueza da estrutura e das funções do cérebro humano. Por meio de pesquisas empíricas, sobretudo com técnicas de obtenção de imagens, eles estão podendo enfim desvendar os mistérios da mente (veremos por que o termo mistério é bastante usado entre eles). Eles agora sabem que aos dois hemisférios do cérebro, o esquerdo e o direito, correspondem determinadas funções, não apenas motoras, mas também de pensamentos, decisões, intuições: o hemisfério esquerdo é responsável pelo pensamento lógico e pela capacidade de comunicação; já o direito é responsável pelo pensamento simbólico e pela criatividade. Ou seja, quando lemos a geométrica Ética, usamos o lado esquerdo do cérebro; quando ouvimos música, o lado direito. Os neurocientistas também sabem que o cérebro é um conjunto complexo de milhares de milhões de células, entre as quais os neurônios, que são interligados por fibras chamadas axônios.

Não vamos aqui descrever as divisões do cérebro em áreas de funcionalidade. O que importa é que, para os neurocientistas, as áreas do cérebro têm funções diferenciadas. Através do lobo frontal, por exemplo, realizamos ações de planejamento e movimento, assim como de pensamento abstrato. Por isso, traumas no córtex pré-frontal causam problemas de raciocínio. E para os neurocientistas há muitos exemplos que demonstram a relação existente entre uma lesão em determinada parte do cérebro e a alteração na realização de certas funções, sejam motoras sejam de pensamento.

São estas relações que deixam estes cientistas encantados. É verdade que o cérebro é extremamente rico e complexo, tanto no que se refere às funções quanto no que concerne à sua constituição fisiológica. Mas se atentarmos a outros órgãos ou conjunto de órgãos do corpo, como o coração, o pulmão ou o sistema digestivo, veremos também riqueza e complexidade. Na verdade, não é a complexidade fisiológica do cérebro que encanta os neurocientistas. É antes a relação entre o cérebro e o pensamento, e portanto entre corpo e mente. Sobretudo as técnicas de imageamento, de obtenção de imagens cerebrais, comprovam aos neurocientistas evidências de que esta ou aquela região do cérebro produz este ou aquele tipo de percepção, sentimento ou pensamento. Assim, pede-se ao paciente ou cobaia que realize uma operação matemática ou contemple um quadro artístico e verifica-se o surgimento de mapas cerebrais em determinadas regiões. Os mapas são formados por arranjos de células nervosas que se interligam formando uma certa configuração espacial que pode ser verificada na tela de um computador; são os chamados padrões neurais. Para os neurocientistas, esses mapeamentos, esses padrões do cérebro propriamente dito são portanto a causa de certas idéias. Mas aqui surge todo o mistério: que o cérebro e o sistema nervoso central ou periférico estejam relacionados a certas funções digestivas ou locomotoras, não chega ser um problema: permanecemos no campo das relações materiais – orgânicas, físicas, biológicas etc.; mas que haja uma relação de causalidade entre regiões do cérebro e o pensamento ou a consciência, eis todo o mistério.

Por que mistério? Porque os neurocientistas, assumindo de antemão tal relação de causalidade, não podem compreender como exatamente o cérebro causa o que eles chamam de consciência ou mesmo uma idéia simples qualquer. E não podem compreender por que suas máquinas não podem ver ou detectar, evidentemente, a presença física de uma idéia. Uma idéia, sabemos, não pode ser vista, tocada, pesada ou medida. Assim, o neurologista Ramachandran afirma em seu livro chamado *Fantasmas no cérebro*:

[...] muitas pessoas acham inquietante que toda a riqueza de nossa vida mental – todos os nossos pensamentos, sentimentos, emoções [...] – nasça da atividade de pequenos feixes de protoplasma no cérebro. Como é possível isto? Como poderia algo tão *misterioso* como a consciência surgir de um naco de carne dentro do crânio? [...]

Não vou fingir ter resolvido estes mistérios, mas penso realmente que há uma nova forma de estudar a consciência, tratando-a, não como uma questão filosófica, lógica ou conceitual, mas como um problema empírico<sup>1</sup>.

O mistério está posto desde o princípio, porque uma coisa que é matéria é assumida de antemão como sendo a causa de uma outra coisa que não é matéria, a idéia. O mistério é este: como podemos provar que o visível causa o invisível, se, por definição, não podemos ver o invisível? Um outro cientista da área, mais conhecido de nós espinosanos, António Damásio, também reconhece o mistério do problema:

Com o auxílio dos instrumentos da neuroanatomia, da neurofisiologia e da neuroquímica, somos hoje capazes de descrever padrões neurais. [...] Contudo, os passos intermediários que nos levam dos padrões neurais às imagens mentais não são *ainda* conhecidos. [...]

De certo modo, a investigação da neurobiologia da consciência tem como objetivo reduzir esse estado de ignorância. [...] Esses estudos, no entanto, não trazem resposta para a parte do mistério relacionado à transformação de padrões neurais em imagens mentais<sup>2</sup>.

Neurocientistas como os que acabamos de citar parecem ser herdeiros do mesmo problema colocado pelo filósofo John Searle, que escreveu um livro chamado, não por acaso, *O mistério da consciência*, onde ele afirma que todo mistério reside em que precisamos reconhecer que consciência e cérebro têm estatutos ontológicos essencialmente distintos, ou seja, consciência não é matéria. E no entanto, também precisamos reconhecer – pois as pesquisas mostram e a comparação do homem com outros animais também – que a consciência é uma propriedade emergente do cérebro humano<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. Ramachandran, V. S., Blakeslee, S. *Fantasmas no Cérebro*. RJ/SP: 2002, p.288

<sup>2</sup> Cf. Damásio, A. *Em busca de Espinosa*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2004, p.209.

<sup>3</sup> Cf. Searle, J. *O mistério da consciência*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p.35 e 40 (p.ex.).

II. Damásio escreveu *O erro de Descartes e Em busca de Espinosa*. O título de nossa “ponencia” poderia ser *Em busca do erro dos neurocientistas*, incluindo Damásio. Mas não é difícil ver onde está o erro deles. Não compreendem que a idéia de pedra não pode ser arremessada no espaço, não é redonda nem pontiaguda, ou que, nas palavras de Merleau-Ponty, “Não é o mundo real que faz o mundo percebido”. Nós, espinosanos, estamos familiarizados com essas idéias. Conhecemos a unicidade da Substância, cuja essência é constituída de infinitos atributos infinitos em seu gênero, entre os quais o Pensamento, o qual garante que a Natureza seja uma idéia infinitamente complexa tanto de sua essência quanto de tudo o que segue necessariamente desta essência. Conhecemos também a proposição 10 da Parte I da *Ética*, que trata da autonomia produtiva, atuosa, dos atributos – cada atributo é concebido por si – assim como as proposições 5 e 6 da Parte II: o ser formal das idéias reconhece a Natureza como causa apenas enquanto ela é considerada como coisa pensante, e não enquanto é explicada por outro atributo, o mesmo valendo para os modos de qualquer outro atributo, incluindo, obviamente, os modos da extensão. De modo que, para nós, não é difícil refutar a tese dos neurocientistas. Mas lidar com esta tese, aqui, nos oferece a ocasião de tratarmos uma vez do importante tema da relação o corpo e a mente.

De um lado, neurocientistas são materialistas. Eles querem saber o que é uma idéia, estudando um órgão do corpo. De outro lado, porém, eles sabem que uma idéia é algo distinto do corpo. E é por isso que, como vimos, a relação entre corpo e mente é para eles um mistério. Nós sabemos que na relação entre mente e corpo, a mente supõe ou pressupõe o corpo, porque ela não é outra coisa que a idéia mesma desse corpo (II, P13). Ou seja, a mente humana não existe sem o corpo, nem o corpo humano existe sem a mente. Mas um não é causa do outro, como nos afirma a proposição 2 da Parte III da *Ética*<sup>4</sup>. Então, o que leva os neurocientistas a estabelecer tal relação de causalidade?<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente pode determinar o corpo ao movimento e ao repouso”.

<sup>5</sup> É somente esta relação de causalidade que está sendo problematizada aqui. Reconhecemos que seria preciso um estudo mais aprofundado para tratar de um problema que os neurocientistas estão certos em afirmar: uma lesão no



Na verdade, eles não estão dizendo que o corpo causa a mente, mas sim que uma parte do corpo, o cérebro, causa a consciência. (Não nos interessa aqui a distinção que alguns deles fazem entre mente e consciência). Um exemplo ilustra bem por que eles pensam assim. É aliás um exemplo conhecido: algumas pessoas, depois de terem um membro amputado, uma perna ou um braço, tem a percepção, às vezes ou continuamente, de que seus membros ainda estão presentes, não exatamente como eram antes, mas estão lá presentes. Para elas essa é uma percepção real, como aliás toda percepção. E mais: alguns pacientes procuram os neurologistas, não apenas porque querem eliminar essa imaginação persistente, mas sobretudo porque tal imagem é para eles dolorosa: eles sentem dor no membro inexistente. Como Ramachandran explica esse fenômeno?

O que poderíamos chamar de afecções do corpo comportam-se como mensagens que são enviadas ao cérebro, que cria então padrões neurais, os mapas, e em seguida envia uma nova mensagem, que é como que a tradução da afecção (imagem) em idéia (imaginação). No caso dos amputados a que nos referimos, o seu cérebro realiza e envia a alguma outra parte do corpo, e por algum motivo, um remapeamento do membro que fora amputado. Ora, como a imagem deste membro emerge do mapa, o paciente sente e vê a presença do membro, ainda que ele não esteja mais lá. Em suma, como há uma relação entre um trabalho do cérebro – o remapeamento, isto é, uma reconfiguração da disposição de certas células nervosas no corpo – e a idéia dessa imagem – isto é, a imaginação do paciente de que seu braço ou perna amputado está presente, então há uma relação de causalidade entre o remapeamento e a idéia da afecção ou imagem do corpo, isto é, o afeto<sup>6</sup>.

Não somos neurologistas nem biólogos para saber exatamente o que ocorre no corpo quando um membro de uma pessoa é extraído. Mas sabemos que, sendo um organismo, um indivíduo, e uma vez que nada ocorre de que não haja um efeito (I,36), pois

---

num dedo do pé não tem a mesma relação com transtornos na atividade pensante que, por exemplo, uma lesão no lobo frontal. Nosso problema não é esse. Questionamos apenas a conclusão que daí se tira – a de que o cérebro, enquanto corpo material, é causa dos pensamentos.

<sup>6</sup> Cf. Ramachandran, *op. cit.*, sobretudo o capítulo 2 (“Sei onde coçar”).

os modos finitos são efeitos de outros modos e ao mesmo tempo causas de novos modos, num movimento que sabemos ser infinito – podemos então conceber que, no caso em questão, o corpo, enquanto indivíduo e portanto enquanto um conatus singular, isto é, enquanto afirmação de si mesmo na existência, fará, o quanto pode, todo o esforço que for necessário para manter-se na existência. Um membro amputado faz falta ao corpo, que sente sua ausência, porque isto significa que ele agora pode afetar e ser afetado menos do que antes, que há diminuição de sua potência: é uma tristeza. Mas nós somos afirmação da alegria. O corpo então busca se reorganizar. Imerso numa estrutura na qual estão intimamente relacionados ele mesmo e o meio externo, o corpo esforça-se por produzir os efeitos que o reorganizem, que recuperem sua potência de agir e a aumentem. Assim, na sua relação com o exterior, consigo mesmo, com sua memória, com tudo o que ele é – e ele é desejo –, não é de espantar que o corpo do paciente imagine possuir o que no entanto já perdeu. Sua imaginação é uma afirmação da sua própria existência. Mas a imaginação, a idéia de uma imagem ou de uma afecção do corpo, não é o próprio corpo ou sua afecção (II,17 escol.). Portanto, não é um mapa cerebral, uma configuração determinada de células que causa no paciente a idéia do seu membro perdido. É a própria idéia que a mente é do corpo, como sabemos pela II,13.

O cérebro e todo o sistema nervoso é uma parte inseparável desse corpo que imagina, que se afirma e vive, e do qual a mente é uma idéia, tão complexa quanto o próprio corpo de que ela é idéia. O cérebro não se faz sem o coração, que lhe envia 25% de todo o sangue do corpo; mas o que é o sangue sem os rins, os pulmões, os sistemas digestivos, as células de todo tipo, a coluna vertebral etc. etc.? O cérebro não existe sozinho: ele é parte complexa de um grande complexo: ele é todo um sistema nervoso que perpassa o corpo de ponta a ponta. Os neurologistas sabem disso, mas trabalham como se não soubessem. Contudo, há algo que eles não sabem: é desse corpo extremamente complexo que a mente é uma idéia, e, mais do que isso, é uma idéia que é ela mesma um conatus, porque é ela mesma uma essência singular, uma res, posto que idéia de um coisa singular, o corpo, e é produzida no intelecto infinito, que é a idéia infinita que a Natureza produz por ser coisa pensante, e não extensa. A mente

enquanto idéia do corpo é um modo finito da idéia infinita, produzida imanentemente nesta. Ela é portanto um grau de potência da potência pensante infinita da Natureza. Enquanto idéia do corpo, ela é afirmação de seu próprio ser enquanto idéia, da mesma forma, isto é, segundo a mesma ordem e conexão (V,1), que seu corpo é afirmação do seu ser enquanto coisa finita extensa. Como os neurocientistas não sabem disso (ou, como Damásio, não entendem muito bem isso), remetem ao campo do mistério o fato de a mente imaginar, isto é, afirmar como presente um membro inexistente do corpo. Mas a mente esforça-se por imaginar tudo aquilo que põe sua própria potência de agir (III,54). E como a potência de agir do corpo é potência de agir da mente, “A mente esforça-se“ o quanto pode por imaginar aquilo que “aumenta ou estimula a potência de agir do corpo” (III,12). Daí que o esforço do corpo por restabelecer sua potência, isto é, por restituir seu membro amputado é um ato inseparável da idéia que a mente forma dessa afecção, ou seja, da imaginação do membro perdido.

Num de seus relatos de caso de paciente, o médico neurologista Oliver Sacks narra a história de Greg F., um ex-hippie que no final dos anos 60 parou de usar ácido e entrou para um grupo religioso dos Hare Krishna. Certa vez, durante uma sessão de meditação transcendental, este hippie entrou num transe catatônico, um estado de serenidade absoluta, os outros monges acharam que ele se tornara um Santo, um Iluminado. Quando os pais, anos depois, tiveram permissão para ver o filho, compreenderam em que estado ele estava e levaram-no de lá. Gordo, careca e cego, o ex-hippie apresentava agora um estado de apatia e indiferença, trazendo no rosto um sorriso permanente. Então seus pais o levaram a um hospital, onde de fato detectou-se a presença de um tumor em seu cérebro. Oliver Sacks pôde comprovar que Greg não se lembrava de quase nada dos acontecimentos após 1970. Mas ao falar sobre rockand-roll dos anos 60 e principalmente sobre a banda Grateful Dead, seu estado transformava-se radicalmente. O hippie de repente voltava a ser o que era, lembrava de tudo o que tinha acontecido antes de 1968, tornava-se falante, alegre, ativo. A música o trazia de volta a um passado em que fora afetado de alegria e então era toda uma estrutura que de repente emergia nele, uma estrutura afetiva de

realidade composta por todo o seu sistema nervoso, todo o seu corpo, suas intenções, seus pensamentos, seus desejos, seus amigos, as imagens do lugar, todo o movimento hippie, seus lemas, as bandas de Rock etc; era toda uma vida, um sentido, uma maneira de ser que vinha de novo à mente do hippie. Mas como então curá-lo? Recompondo seus mapas neurais? Enxertando células nervosas onde elas faltavam? Ainda que isso fosse tecnicamente possível, certamente não resolveria o problema, porque não traria de volta tudo aquilo que ele era. Certo dia de 1991, Oliver Sacks o levou a um show da sua banda preferida, a Grateful Dead. Naquele dia, o ex-hippie não foi curado, mas algumas músicas dos anos 60 foram o suficiente para ele afirmar entusiasmado a Oliver Sacks, ao saírem do show: “Foi fantástico. Vou me lembrar disso para sempre. Nunca me diverti tanto na vida”.

## Sobre la noción de *cuerpo* en la *Ética* de B. Spinoza

Natalia Lerussi (UNC-Conicet)

“El cuerpo parece algo evidente, pero nada es, finalmente,  
más inaprensible que él”

David Le Breton (*Antropología del cuerpo*)

### Introducción

En su comunicación de 2006 Diana Sperling enfatizaba la distancia fundamental que separa al pensamiento spinoziano sobre la problemática del cuerpo respecto a la filosofía dualista de Descartes:

En él [Descartes] la razón se construye *por sobre y a costa del cuerpo*. Cuerpo-máquina, animado por un movimiento lineal inercial, noción que Spinoza critica explícitamente entre otras cosas porque ese inerte mundo cartesiano necesita de un Dios que mueva todo, todo el tiempo (...) La radicalidad de la destrucción spinociana del dualismo se advierte precisamente en esto: ni el espíritu preexiste ni la materia preexiste<sup>1</sup>.

Desde el punto de vista de Spinoza, la tarea de establecer un nuevo lazo de conexión entre el pensamiento y la extensión -tarea heredada por la filosofía cartesiana sin lugar a dudas- entendidos ahora como atributos y no como sustancias, no deja intacta ni pretende dejar intacta la comprensión de los mismos sino que

---

<sup>1</sup> Sperling, Diana, “Del cuerpo”, en *Spinoza Tercer Coloquio*, Tatián, D. (comp), Ed. Brujas, Córdoba, 2007, 277-289, pp. 279-280. En el marco de los Coloquios Spinoza, la cuestión del cuerpo en Spinoza/Descartes ha sido analizada y discutida por varias comunicaciones. Dejo aquí asentado mi acuerdo con las perspectivas generales de los trabajos de Diana Sperling, Silvana Souza Ramos y Erika Itokazu, entre otros. Véase: De Souza Ramos, Silvana, “A união do Corpo e da Mente. Experiência e subjetividade em Espinosa e Merleau-Ponty”, en *Segundo Coloquio Spinoza*, Tatián, D. (comp.), Altamira, Córdoba, 2006, 109-120; Itokazu, Erika, “Spinoza y el mecanicismo en el siglo XVII: ¿una herencia cartesiana?”, en *Spinoza Tercer Coloquio*, op. cit., pp. 325-334.

implica de suyo la muy fundamental operación de re-definir las nociones de extensión y de pensamiento.

El hecho de que a continuación nos ocupemos de las afecciones de uno de estos atributos, del atributo extensión no significa que le otorguemos al mismo un lugar privilegiado desde un punto de vista ontológico<sup>2</sup>. Sabemos por el Escolio de la Proposición VII de la Parte II que “un modo de la extensión y la idea de dicho modo son *una sola y misma cosa*, expresada de dos maneras”<sup>3</sup>. Queda señalado entonces que el cuerpo y la idea de dicho cuerpo son la misma cosa desde los atributos correspondientes.

Antes de enunciar la primera Proposición de la Parte segunda titulada “De la naturaleza y origen del alma”, se nos remite a la teoría sobre el cuerpo que sigue a la Proposición XIII de esa Parte. Allí, hacia el final del Lema VII Spinoza deja constancia de la razón fundamental que lo motiva a presentar -aunque sólo brevemente- su teoría de los cuerpos en general:

... si hubiera sido mi intención tratar expresamente acerca del cuerpo, habría debido explicar y demostrar estas cosas de un modo más prolijo. Pero ya he dicho que ahora pretendo otra cosa, y que, si he traído a cuento estos temas, ha sido *sólo porque a partir de ellos puedo deducir fácilmente lo que he decidido demostrar* [las itálicas son añadido mío].

La utilidad de conocer la naturaleza y composición del cuerpo es que permite deducir “más fácilmente” la naturaleza del alma que es el objeto de esta sección. Por eso, consideramos que la

---

<sup>2</sup> Cfr.: Peña García, Vidal, *El materialismo de Espinosa*, Madrid, 1974 (Proyecto de Filosofía en Español, [www.filosofia.org](http://www.filosofia.org), 2004). Aunque el concepto de materia que defiende aquí Vidal Peña para hablar de una “ontología general” materialista en Spinoza (no reducible por tanto, a una de las dimensiones de la “ontología especial”: el atributo extensión) no puede ser asimilado a una noción vulgar del mismo.

<sup>3</sup> Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Vidal Peña, Orbis, Bs. As., 1983, Parte II, Proposición VII, Escolio. Las itálicas son añadido nuestro. Todas la citas de la *Ética* recogidas en este trabajo siguen esta edición, a continuación la consignaremos según la norma habitual. Sobre este punto, véase además: *Ética*, II, P. XXI, Escolio: “el alma y el cuerpo, son un solo y mismo individuo, al que se concibe, ya bajo el atributo del Pensamiento, ya bajo el atributo de la Extensión”.

respuesta por un hilo conductor capaz de conducirnos hacia la inteligibilidad de aquello que se enuncia como “la misma cosa” expresada por ambos atributos, *i.e.*, de un principio de individuación de las cosas, es la noción de cuerpo. De allí su privilegio “epistemológico”<sup>4</sup>.

En el trabajo a continuación nos ocuparemos de especificar la naturaleza del cuerpo en tanto tal. Mostraremos que Spinoza no tiene (1) una concepción “materialista” y menos aún (2) “intelectualista” de cuerpo, señalaremos además (3) que su noción de cuerpo no puede comprenderse a partir del límite desde el que es aprendido por la imaginación, esto es que el cuerpo no se reduce a su figura. Por el contrario, mostraremos que aquello que define la *forma distintiva* de cuerpo es la *relación* que resulta de la comunicación “cooperativa” de los movimientos de los cuerpos más simples que lo componen, esto es, su poder de auto-afectarse o producirse positivamente.

## I. El atributo extensión

En las Propositiones XIV y XV de *Ética* I se menciona por primera vez el atributo extensión. En el Corolario II de la Proposition XIV Spinoza señala que, puesto que no hay ni puede concebirse otra sustancia excepto Dios, la “cosa extensa” no podrá ser ella misma sustancia. Por el contrario será o bien un atributo o bien una afección de un atributo de Dios. En el Escolio de la Proposition siguiente (Proposition XV) Spinoza asume haber probado en la anterior que la cosa extensa es uno de los infinitos atributos de Dios. Aunque, en realidad, Spinoza no ha probado allí que la extensión es un atributo sino que no puede ser sustancia. La prueba llegará recién en la Demostración de *Ética* II, Proposition II.

Si por cuerpo entendiéramos “toda cantidad, larga, ancha y profunda limitada por cierta figura”<sup>5</sup>, se seguiría que Dios no es

---

<sup>4</sup> Véase: *Ética*, II, P. XIII, Escolio.

<sup>5</sup> *Ética* I, P. XV, Escolio. Esta definición de cuerpo –que no puede ser definitiva desde el punto de vista de Spinoza– remite directamente al pensamiento de Descartes: “La cuestión es saber si se puede saber algo de las cosas materiales: (...) Lo que parece evidente es la extensión en longitud,

corpóreo. Pero si percibimos que la extensión es infinita, luego ha de ser constitutiva de la esencia de Dios o una afección de un atributo de Dios. Recordemos que, según Spinoza “en la naturaleza no hay vacío”<sup>6</sup>. Que la naturaleza corpórea este compuesta de “cuerpos” o “partes” no significará de suyo que sea divisible pues no podría establecerse ningún hiato entre las mismas. Las “partes” de la naturaleza no se distinguen sino modalmente, esto es, no realmente.

Ahora bien, podemos concebir a un ser corpóreo infinito. Esta afirmación es la premisa del único argumento *a priori* que Spinoza desarrollaría en el Escolio de la Proposición II de *Ética* II para demostrar que la extensión es un atributo. Concebimos que la extensión es un atributo no sólo porque los cuerpos singulares expresan la naturaleza de Dios de cierta y determinada manera y, por lo tanto, porque compete a Dios un atributo cuyo concepto implican todos los cuerpos singulares. Además, la extensión es un atributo porque podemos concebir un ser extenso infinito. Y siendo así que concebimos un ser infinito fijándonos en la naturaleza de la extensión, es entonces la extensión uno de los infinitos atributos de Dios.

Llegados a este punto, sabemos cuán infructuoso sería buscar una deducción de la infinita variedad de cuerpos a partir de la infinitud e inmovilidad del atributo extensión gracias a la respuesta de 1675 de Spinoza a Tschirnhaus al respecto<sup>7</sup>: “[En cuanto a lo que atañe al movimiento y al método,] como todavía no lo he escrito ordenadamente, lo reservo para otra ocasión”<sup>8</sup>.

---

anchura y profundidad de esa cantidad o, más bien, de la cosa cuanta”. Descartes, R., *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Trad. E. Lopez y M Graña, Gredos, Madrid, 1987, Meditación V, p. 57.

<sup>6</sup> *Ética*, I, XV, Escolio.

<sup>7</sup> “Si el ocio y la ocasión se lo permiten, le pido humildemente la verdadera definición de movimiento, así como una explicación del mismo ¿y de qué modo, puesto que la extensión, en cuanto es concebido por sí, es indivisible, inmutable, etc. podemos deducir a priori que puedan nacer tantas y tan numerosa variedad de formas y, por consiguiente, la existencia de figuras en las partículas de un cuerpo, que, sin embargo, en cada cuerpo, son distintas y diversas de las figuras de las partes que constituyen la forma de otro cuerpo?” Carta LIX de Tschirnhaus a B. de Spinoza de enero de 1675. Spinoza, B., *Epistolario*, Raíces, Bs. As., 1988, p. 177.

<sup>8</sup> Carta LXI de Spinoza a Tschirnhaus de enero de 1675. *Ibid.*, p. 179. Véase además las Cartas LXXX, LXXXI, LXXXII y LXXXIII con el mismo corresponsal.



## II. Acerca del cuerpo

En la Introducción del presente trabajo señalamos una pista para comprender por qué la primera Definición del libro II “Sobre la naturaleza y el origen del alma” es la de cuerpo: “Entiendo por *cuerpo* un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera una cosa extensa”<sup>9</sup>. Por otro lado y en dirección contraria, en el axioma II se señala que “el hombre piensa” pero no que sea una cosa extensa o un cuerpo. Pero, ¿qué piensa “el hombre que piensa”?

En el axioma IV de la Parte II se señala que “tenemos conciencia de que un cuerpo es afectado de muchas maneras” y en el V que “no percibimos ni tenemos conciencia de ninguna cosa singular más que los cuerpos y los modos de pensar” (esto es, los “estados de ánimo” como el amor y el deseo). Ahora bien, por el Axioma III sabemos que los modos de pensar implican siempre la idea de la cosa que es objeto de dicho modo de pensar pero, a la vez, que puede darse la idea de un objeto sin que se de un modo de pensar.

Así, puesto que en última instancia, sólo somos concientes de los cuerpos y sus afecciones -pues la conciencia que tenemos de los modos de pensar depende de la conciencia que tenemos de sus objetos: los cuerpos y sus afecciones- la definición de cuerpo será *para nosotros* la tarea más relevante en el marco de una ética. Por este motivo, Spinoza debe ocuparse de desentrañar la naturaleza y origen de estos modos. Puesto que lo primero que piensa el hombre que piensa no es que piensa sino la idea de una cosa singular existente en acto, esto es, el cuerpo y sus afecciones<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> *Ética*, II, Definición I. No hay en esta sección una definición distinguida de *alma* (*mens*) que es el objeto principal de esta sección. Aunque en la definición III de esta parte –se trata de la noción de *idea*- Spinoza señala al pasar que el alma es una cosa pensante.

<sup>10</sup> Véase *Ética*, II, P. XI y XIII. Pero del cuerpo no tenemos sino una idea (la idea de sus afecciones). Es la idea del cuerpo y no “el cuerpo mismo” aquello que clarifica la esencia del alma humana por el motivo de que la idea del cuerpo no es sino el alma humana. El alma humana no es así, esencialmente, la idea de una idea, una idea que se piensa a sí misma. Lo primero que piensa el hombre que piensa no es que piensa sino que es un cuerpo. La esencia del hombre esta constituida por ciertos modos de los atributos de Dios de los cuales si bien, como se indica en *Ética* II, P. XI, la

Cuerpo es en primer lugar, una cosa singular que se mueve ya más rápidamente ya más lentamente<sup>11</sup>. Así, un cuerpo sólo puede distinguirse de otro por una cierta velocidad<sup>12</sup>. Esta definición aunque fundamental es aún insuficiente porque define exclusivamente la naturaleza de los cuerpos simples. En esta misma sección encontramos la célebre definición de cuerpo compuesto:

Cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien –si es que se mueve con igual o distinto grado de velocidad- de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un cuerpo, o sea un individuo, que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos.

Así como la distinción entre cuerpos simples era una cierta velocidad, la distinción entre cuerpos compuestos es presentada a partir de una disyunción, pues el cuerpo compuesto es o bien una cierta compulsión de unos cuerpos sobre otros o bien una cierta relación de movimiento que se comunican entre sí ciertos cuerpos. La *compulsión* y la *relación de movimiento* son, por lo tanto, los principios de diferenciación de los cuerpos.

Spinoza nos presenta así una noción estática de cuerpo cuando lo define como resultado de la compulsión que ciertos cuerpos -de igual o distinta magnitud- ejercen unos contra otros y una noción dinámica del mismo, cuando señala que se trata de un cierta relación que ciertos cuerpos -de igual o distinto grado de velocidad- establecen a partir de la comunicación de sus movimientos. Sin embargo, la disyunción que se presenta en la definición entre las dos nociones de cuerpo no debe considerarse excluyente. Por el contrario, la compulsión que ciertos cuerpos ejercen sobre otros no es distinta de la relación de comunicación de movimientos entre los mismos cuerpos. La situación de estar compelidos unos cuerpos respecto de otros no significa que el cuerpo sea el resultante pasivo de una fuerza externa y centrípeta ejercida sobre las partes más simples del cuerpo, juntándolas, digamos.

---

idea es lo primero, es la idea de una cosa singular existente en acto que, en *Ética* II, P. XIII, se identifica con un cuerpo.

<sup>11</sup> *Ética*, II, Axioma II.

<sup>12</sup> *Ética*, II, Lema I.

Esto implicaría una noción no sólo estática sino además inerte de cuerpo. La compulsión es efecto no de una fuerza externa al cuerpo compuesto sino de una fuerza (o de una multitud de fuerzas) que se establece *entre* los elementos más simples que lo componen. Por eso, en lo que sigue, entenderemos la noción dinámica de cuerpo como una noción general del mismo.

Ahora bien, ¿cómo comprendemos la aludida *relación* (de movimiento) que define al cuerpo compuesto? Para empezar por el lado negativo del asunto, indicaremos aquello que no es una relación distintiva: una relación no se reduce (1) ni al conjunto de las partes que están relacionadas en un cuerpo pero tampoco (2) debe confundirse la relación distintiva del cuerpo con el alma del mismo. Finalmente, tampoco cabe determinar (3) la relación distintiva del cuerpo por la figura que se delimita a partir de la misma.

Sabemos lo primero –el cuerpo no se reduce a sus partes constitutivas– porque según el Lema IV:

Si de un cuerpo o individuo compuesto de varios cuerpos se separan ciertos cuerpos, y a la vez otros tantos de la misma naturaleza ocupan el lugar de aquéllos, ese individuo conservará su naturaleza tal como era antes, *sin cambio alguno de forma*<sup>13</sup>.

Esto es, nuevamente, el cuerpo no se define por sus partes constitutivas, por un cierto contenido sino por su *forma*, y por ésta, debemos entender una cierta relación que las partes de un cuerpo establecen entre sí. La forma no podría “sobrevivir” a sus partes pues es una relación *entre* esas partes. Pero éstas no lo constituyen como el resultado de una suma<sup>14</sup>.

Por otro lado, Albert Rivaud en su artículo “La physique de Spinoza” interpreta que estas formas individuales son no sólo el alma de la cosa singular, esto es, el modo que le corresponde en

---

<sup>13</sup> También véase: *Ética*, II, P. XXIV. Las itálicas son añadido mío.

<sup>14</sup> Por este mismo motivo, un cuerpo parece no porque sus partes se disgreguen. Si este fuera el caso, no habría estrictamente muerte del cuerpo sino simple “estiramiento” del mismo. Puesto que las partes de una manzana no se aniquilan sino que se dispersan en el intestino, se seguiría la permanencia de la misma manzana antes y después de ser ingerida. Pero sabemos que esto no es así.

el atributo pensamiento sino además, el *conatus* propio de la misma. Puesto que interpreta que alma y *conatus* son la misma cosa<sup>15</sup>. Desde nuestro punto de vista se trata de una confusión que consiste en la reducción de un modo de la extensión a un modo del pensamiento y, a la vez, en la reducción de la esencia de las cosas, al pensamiento. La forma del cuerpo no es la esencia ni el alma del cuerpo, es el cuerpo mismo.

Pero, tampoco se define la forma por la figura del cuerpo. El cuerpo no es una cosa visible, palpable y cotidiana que se nos enfrenta sino un tipo de relación que no podemos capturar mediante la imaginación sino por aquello que ella no es: una figura, es decir, un ente de razón<sup>16</sup>. La figura es así siempre extrínseca al cuerpo.

Que la figura sea una negación del cuerpo y no algo positivo, una limitación que no pertenece al ser sino al no-ser de las cosas, dicho con todas las letras: que la figura sea una limitación y toda limitación, una negación, son palabras celebrísimas extraídas de la Carta L de Spinoza a J. Jelles y de la cuales se ha escrito mucho ya<sup>17</sup>. De esta discusión sólo quisiéramos enfatizar que la

---

<sup>15</sup> Rivaud, Albert, “La physique de Spinoza”, en *Chronicon Spinozanum*, IV, 24-58, pp. 26, 54, 56. Interpretación que lo conduce a concluir que Spinoza lejos de ser un cartesiano (con lo que estamos de acuerdo) “reste fidèle à l’antique image de la nature, telle qu’Aristote l’avait fixée pour de longs siècles”. Tesis difícilmente conciliable con algunas afirmaciones de Spinoza. Véase su crítica a las formas sustanciales aristotélicas en Carta LVI de Spinoza a Hugo Boxel de octubre de 1674. Spinoza, B., *Epistolario*, op. cit., p. 171.

<sup>16</sup> En la Carta a Tschirnhaus del 15 de julio de 1676, Spinoza lo dice con claridad: la figura es un ente de razón, esto es, no un ente real. Carta LXXXIII a Tschirnhaus de B. de Spinoza de julio de 1676. Spinoza, B., *Epistolario*, op. cit., p. 221.

<sup>17</sup> “En cuanto a esto de que la figura es una negación y no algo positivo, es evidente que la totalidad de la materia, considera como ilimitada, no puede tener ninguna figura y la figura sólo puede tener lugar en los cuerpos finitos y limitados. El que dice, pues, que percibe una figura, no indica con esto otra cosa, sino que concibe una cosa limitada y de qué modo está limitada. Por tanto esta limitación no pertenece a la cosa en virtud de su ser, sino que, por el contrario, es su no-ser. Por lo tanto, puesto que la figura no es otra cosa que una limitación –y la limitación es una negación–, no podrá ser, como se ha dicho, otra cosa sino negación”. Carta L a Jarig Jelles de B. de Spinoza de junio de 1674. Spinoza, B., *Epistolario*, op. cit., p. 156. Véase: Ipar, Ezequiel, “Omni determinatio negatio est. Aproximaciones a una

figura no es un algo negativo que se opone a la positividad que el cuerpo es. La figura en tanto delimitación -insistimos- no se opone ni niega al cuerpo. Tampoco presenta una imagen falsa del mismo (pues la imaginación es un tipo de conocimiento). Sino, simplemente, no lo define en tanto tal cuerpo. Esto es, como indica Pierre Macherey *omnis determinatio est negatio* no debe comprenderse hegelianamente como si la aludida limitación aquí fuera una negatividad productora de ser<sup>18</sup>.

Ahora bien, cabe ahora al menos la presentación de un concepto positivo de cuerpo, ¿qué es finalmente esta aludida *relación* que define la noción de cuerpo?

En la definición general de cuerpo compuesto, Spinoza adelanta un concepto que no hemos subrayado aún: se trata del concepto de composición. Un individuo es definido por una cierta relación entre partes. Esta relación no será sólo de conveniencia, pues todo cuerpo conviene con cualquier otro cuerpo en cierto sentido; y así es la conveniencia insuficiente para proveernos un principio de individuación.

La composición es, creemos, una relación de “cooperación” entre cuerpos mediante la cual se organizan en un todo como partes del mismo. Esto es, un cuerpo (compuesto) es una composición de cuerpos más simples cada uno de los cuales aumenta (o, al menos, no disminuyen) la potencia de existir de los otros mediante dicha unión. Esto coincide por lo demás con aquella definición que da Spinoza de cosa singular según la cual “si varios individuos *cooperan* a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a

---

teoría del límite en Spinoza”, en *Las aventuras de la inmanencia*, Cuadernos de Nombres Nº 1, Tatián, D. y Torres, S. (ed.), Córdoba, 2002, pp. 87-104.

<sup>18</sup> Macherey, Pierre, Hegel o Spinoza, Trad. María del Carmen Rodríguez, Tina Limón, Bs. As., 2006, Cap. “*Omnis determinatio est negatio*”, pp. 145-262. La noción de cuerpo no lleva inscripta la noción de finitud por el motivo de que, en última instancia, hay un cuerpo que contiene todo otro cuerpo y que coincide con la faz de todo el universo o modo infinito mediato. Si puede haber un cuerpo infinito, luego la finitud no puede definir la noción general de cuerpo. Pero también, todo cuerpo singular incluso finito es infinito por la infinitud de su causa immanente (la sustancia) y por la infinitud de su causa transitiva (el orden de la naturaleza corpórea). Finalmente además, porque está constituido por una multitud de partes – de infinitas partes- y así también, por una infinitud de relaciones que se establecen entre esas partes.

todos ellos, en este respecto, como una cosa singular”<sup>19</sup>. Aunque, en este punto, Spinoza no define la noción de cuerpo sino de cosa singular, patentiza que la noción de cooperación es clave a la hora de establecer un principio de diferenciación de las cosas.

Puesto que, insistimos, “ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa externa”<sup>20</sup>, la forma o relación distintiva del cuerpo compuesto jamás podrá contener una parte que opere en oposición, irrupción o disolución de alguna de las otras partes relacionadas y, por lo tanto, de la forma total que las combina. Aquello que define a un cuerpo en tanto tal es siempre una singular positividad, una manera en que la sustancia expresa su potencia eterna de existir.

Esto no significa, por lo demás, afirmar que la forma distintiva de uno cuerpo cierra y separa al mismo respecto a los otros cuerpos. Un cuerpo puede considerarse un todo sólo en relación a las partes que lo componen. Pero es siempre, a la vez, una parte de una relación distintiva más compleja<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> *Ética*, II, Definición VII. Las itálicas son añadido mío.

<sup>20</sup> *Ética*, III, P. IV.

<sup>21</sup> Sobre este punto, véase: Carta a XXXII a Spinoza a Oldenburg. Spinoza, B., *Epistolario*, op. cit., p. 110.

## Percepción alucinatoria o alucinación perceptiva

Diana Cohen (UBA)

Una de las temáticas paradójicamente tan convocantes como parcialmente inexploradas en el *corpus* spinociano, es el papel de la imaginación, en particular una vez que esta capacidad abandona su rol pasivo, como aparece en las obras tempranas del filósofo, y participa activamente en la conformación del horizonte de las cosas singulares, tal como es mostrada por Spinoza en la *Ética*<sup>1</sup>, quien allí declara: “El alma podrá contemplar, como si estuvieran presentes, los cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano ha sido afectado una vez, aun cuando no existan ni estén presentes” (E3P17C)<sup>2</sup>. Este breve pasaje, para quien no se internó aún en las complejidades del sistema spinoziano, puede resultar descabellado. ¿Acaso el filósofo nos está diciendo que una vez que se ha percibido cierta cosa, ésta persiste indefinidamente en toda su carnalidad? Porque Spinoza no se anda con remilgos: el alma contempla las cosas como si estuvieran presentes allí, por así decir, en carne y hueso. Pero no lo están. ¿Cómo se explica, entonces, ese equívoco, que esa cosa otrora presente, pero ahora ausente, se haga igualmente presente?

Por empezar, advirtamos que para Descartes, la diferencia entre recordar, imaginar, alucinar y percibir un objeto exterior no reside en los procesos neurocerebrales, siempre los mismos, sino en los estímulos externos o internos asociados al rol pasivo o activo del alma.

A distancia de esta concepción, y en el marco de la epistemología spinoziana, recordar (en su uso anémico), imaginar

---

<sup>1</sup> *Ética demostrada según el orden geométrico*; edición y traducción de Atilano Domínguez, Editorial Trotta, Madrid, 2000.

<sup>2</sup> De acuerdo con el sistema usual de abreviaturas de las obras de Spinoza, los pasajes de sus obras se citarán del siguiente modo: E= *Ethica Ordine Geometrico demonstrata*. A continuación se especificarán: 1,2,3...antecedidos por E= los numerales se refieren a las partes de la obra. P= proposición. Def. = definición. 1,2 3,...= se refieren a las proposiciones, definiciones, etc. Dem. precedido por P seguida de un numeral = la demostración de la proposición. Cor: corolario. S: escolio. Post.= postulado. Lem: lema.Exp.= explicación. A título de ejemplo: E4P39S: *Ética*, cuarta parte, proposición 39, escolio

(en el sentido de fantasear), alucinar (esto es, percibir un objeto sin que haya ningún objeto exterior), y hasta captar los objetos exteriores (en virtud de nuestras facultades sensoperceptivas), son todas formas de —en consonancia con su peculiar pluralismo semántico— “imaginar”. Sin embargo, curiosamente, si nos atenemos a la letra del filósofo, todos esos fenómenos mencionados son en verdad modalidades de la alucinación.

Dicha homologación es posible gracias a los procesos fisioneurocerebrales que dan origen a estas diversas operaciones. Según una teoría de corte mecanicista compartida en sus notas centrales con Descartes, toda vez que un cuerpo exterior ejerce su acción sobre las superficies sensoperceptivas del cuerpo humano, deja sus impresiones en el cuerpo humano al que primariamente afectó.

Pero mientras que para Descartes la afección se explica en términos de cierta tracción nerviosa, para Spinoza se trata de una percusión sobre las partes blandas del cuerpo y de repercusión sobre las partes fluidas, expresión que designa, en una terminología de corte fisiológico, a los misteriosos “espíritus animales” cartesianos, el elemento más sutil del organismo concebido como un todo<sup>3</sup>. Expliquémonos: según el autor de la *Ética*, una vez percibido el objeto exterior, sea ya una mesa o un árbol, las impresiones persisten tras la desaparición del cuerpo afectante, y su perdurabilidad se explica por cierto proceso fisiológico neurocerebral que consiste en un doble movimiento, centrípeto y centrífugo (E2P13S Post. 5; Lem3Cor.Ax2). Centrípeto, porque las partes fluidas o, en términos cartesianos, los espíritus animales, se propagan de fuera hacia adentro hasta alcanzar las superficies de las partes internas del cerebro. Centrífugo, porque el cerebro reacciona por un movimiento de rebote que opera de dentro hacia fuera. Por este mismo efecto de rebote, las impresiones selladas originalmente por el cuerpo exterior, cuando éste afectó nuestros órganos sensoperceptivos, dan lugar a la formación de huellas que se van produciendo temporalmente diferidas en relación con las impresiones

---

<sup>3</sup> Véase Martial Guérault, *Spinoza: L'Âme (Éthique, 2)*, Aubier-Montaigne, París, 1974, pp. 205 y 206.



originales, de modo tal que dichas huellas operan como una especie de eco fisiológico.

Antes de proseguir, adviértase que pese a su índole extensional, corpórea, física, y a riesgo de aparecer como equívoco –pues solemos asociar dicho concepto con cierta entidad mental–, este eco fisiológico derivado es denominado por Spinoza “imagen”. Ya Descartes había caracterizado las imágenes como impresiones corpóreas, que se forman en el cerebro, pero que no se confunden con la pura corporalidad del trazo material (*vestigium*) o con la modificación de la superficie de tal o cual parte de nuestro cuerpo<sup>4</sup>. Según este autor, las imágenes son elaboraciones relativamente complejas, una construcción material producida por ese instrumento perfeccionado que es el cerebro, el que no se limita a recibir pasivamente una impresión, retomando parte de la célebre expresión cartesiana, como una vulgar cera. Incluso en la sensación, no hay una simple reduplicación del objeto en el ojo o en el cerebro.

Por su parte, la definición que ofrece Spinoza de la imagen no se encuentra tan distante de la cartesiana. La imagen es una impresión corporal, distinta sin embargo del trazo material (*vestigium*). Y dado que todo cuanto sucede en el cuerpo humano debe percibirlo asimismo la mente (E2P12 y E3P14D), cada una de las imágenes corporales selladas en un cuerpo determinado, poseen su correlato en la vida anímica.<sup>5</sup>

Retomando esa suerte de automatismo corporal antes descripto, en este movimiento centrífugo en el que el cerebro reacciona con un movimiento de rebote que opera de adentro hacia fuera, se forman las huellas derivadas de las afecciones en

---

<sup>4</sup> Carta a Elisabeth del 6 de octubre de 1645 en *Descartes, Obras escogidas*, Editorial Charcas, Buenos Aires, 1980, pp. 433-442.

<sup>5</sup> Adviértase, por lo pronto, que en sentido estricto, la imagen, aunque causada por los cuerpos exteriores, designa una marca del cuerpo humano (E2P16). En otras palabras, la imagen es un afecto corpóreo y es, como tal, material. Pero en un sentido lato, la imagen es el punto de encuentro, la intersección corpórea del cuerpo propio con una cosa exterior. En cambio, las imaginaciones son las ideas que nos formamos, las representaciones que, como tales, son el correlato mental de las imágenes materiales. También Hobbes sostiene que la imaginación se origina en la percepción, y es la persistencia más allá de la presencia de los cuerpos afectantes

el cuerpo propio producidas originariamente por los objetos exteriores<sup>6</sup>. Y esos movimientos centrífugos dan lugar, por así decir, a la materialización de la intencionalidad, porque la conciencia de los objetos en calidad de tales, aparece recién con los movimientos centrífugos (E2P17Cdem). De allí que estos movimientos centrífugos sean esenciales en la psicogénesis tanto de la subjetividad como de la objetividad, en tanto y en cuanto esos movimientos condicionan tanto la conciencia interna de la representación como la conciencia de la exterioridad y de la multiplicidad de cosas fuera de nosotros. Sabemos de los cuerpos exteriores gracias a la afección originada en nuestro cuerpo, afección que posee su correlato en una idea en nuestra alma, idea que, a su vez, es acompañada espontáneamente por un juicio de existencia que concierne al objeto de esta idea, por el cual este objeto es implícitamente afirmado como presente. Así pues, Spinoza declara que “Cuando el alma humana contempla los cuerpos exteriores por las ideas de las afecciones de su cuerpo, decimos que imagina (ver 2/17e); y no puede el alma imaginar de otro modo los cuerpos exteriores como actualmente existentes” (E2P26C).

No obstante, tras deducir la percepción sensible (E2P17), Spinoza arriesga todavía un paso más. Pues por añadidura, en el corolario infiere la alucinación, explicable en la medida que la afección del cuerpo propio puede ser actualizada ya no por un cuerpo exterior sino por el movimiento espontáneo de las partes fluidas o espíritus animales<sup>7</sup>. En particular, en ausencia del cuerpo exterior que en cierta ocasión ha afectado al cuerpo propio, los espíritus animales se desplazan por los trazos que ese objeto ha impreso anteriormente. Estos son la causa de la reviviscencia de la afección del cuerpo (correlato del cuerpo exterior que ha sellado su impronta en dicho cuerpo). De allí nace la alucinación, en virtud de esos efectos de rebote del cuerpo que permite la reviviscencia de afectos antiguos, y del movimiento del alma, que afirma, más allá de la percepción del cuerpo propio y de la naturaleza del cuerpo exterior, la existencia de ese cuerpo exterior. Como la afección del cuerpo continúa implicando la

---

<sup>6</sup> Véase Pierre Macherey, *Introduction a l'Éthique de Spinoza, La seconde partie, la réalité mentale*, PUF, Paris, 1997, p. 180.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 179.

naturaleza del cuerpo exterior, se produce una reviviscencia de la percepción bajo una forma alucinatoria, aun cuando el objeto ya se encuentra ausente.

Spinoza ilustra esta cuestión explicando por qué entendemos claramente la diferencia entre la idea de Pedro, que constituye el alma de Pedro, y la idea de Pedro que tiene en su mente otro hombre, por ejemplo, Pablo. Pues por el paralelismo psicofísico, la idea de Pedro es el correlato mental del cuerpo del mismo Pedro, y no implica su existencia sino mientras Pedro existe; en cambio, la idea de Pedro representada en la mente de Pablo, indica más la constitución del cuerpo de Pablo que la naturaleza de Pedro; y por eso, mientras persiste aquella constitución de Pablo, el alma de Pablo contemplará a Pedro como si éste estuviera presente, aunque Pedro ya no esté o incluso, según dice Spinoza, Pedro ya no exista (E2P17S). Dado que la idea afirma la existencia de lo que concibe, y la ausencia de la cosa cuya presencia afirma la idea, es un accidente extrínseco, notamos entonces que la presencia real de Pedro, una vez acontecida, es absolutamente irrelevante para, por decirlo husserlianamente, la presentificación de Pedro en el alma de Pablo. Es por eso que, para el alma, contemplar la afección de su cuerpo y contemplar la existencia del cuerpo exterior es una y la misma operación, porque la idea que se corresponde con esta afección afirma, y no excluye, la existencia del cuerpo exterior, independientemente de que ese objeto persista en el campo visual o haya desaparecido.

Esa presunción de existencia ante la ausencia del objeto es deudora del automatismo corporal descrito anteriormente, que le permite afirmar a Spinoza que “Si el cuerpo humano ha sido afectado por un modo que implica la naturaleza de un cuerpo exterior, el alma humana contemplará ese cuerpo exterior... como presente.” (E2P17). Gracias a un principio general cuyo enunciado afirma que toda idea por su naturaleza afirma necesariamente la existencia de aquello que concibe (Cf. E2P49), se comprende que el alma supera por su afirmación los límites de aquello que le es dado en la percepción de la afección del cuerpo, y afirma necesariamente, como toda idea, la existencia de aquello que representa. En el conocimiento imaginativo, el efecto percibido remite a la causa a la cual implica, de manera tal que, en el orden de la imaginación, la idea de una afección –que es el

efecto percibido— implica tanto la naturaleza del cuerpo afectante (la causa inmediata) como la naturaleza del cuerpo afectado (la causa mediata). Lo dicho no significa que a partir de la idea de la afección infero, a través de mi cuerpo, que existe un cuerpo externo afectante (inferencia que violaría el paralelismo psicofísico, pilar del sistema propuesto por Spinoza, según el cual todo suceso mental posee su contraparte corpórea, y viceversa). Significa, en verdad, que de acuerdo con un orden que se inicia y finaliza en lo corpóreo, parto del efecto (afección en mi cuerpo), y alcanzo las causas (los cuerpos fuera de mí). Y que, por el paralelismo psicofísico, esa secuencia corpórea tiene su correlato en el plano mental.

La percepción inmediata de una afección de un cuerpo implica la naturaleza de mi cuerpo y la del cuerpo exterior que lo afecta. Esta percepción es la base primera de la imaginación, la cual afirma no sólo la naturaleza de esos cuerpos, sino también su existencia en acto, y allí se produce el fenómeno de la percepción sensible. Este efecto retardado de inercia es condensado por Hipólito Taine, quien advierte que “toda imagen tiende por su naturaleza a ser alucinatoria”<sup>8</sup>. La representación espontánea que tenemos de las cosas, en cuanto por medio de esta representación las planteamos como realmente existentes independientemente de nuestra propia naturaleza, es, por lo tanto, fundamentalmente imaginaria. El hecho de imaginar cosas como presentes o existentes aun cuando no existan, no revela sin embargo una patología de la vida mental, puesto que corresponde al funcionamiento normal del alma humana.

Spinoza declara que idénticamente a como se conserva la huella física en el cuerpo, se conservan en la mente las asociaciones entre representaciones de cosas que se han formado en ocasión de encuentros pasados del cuerpo con otros cuerpos (E3P14). Esta ausencia de caducidad da lugar entonces a que este mecanismo proyectivo opere en la formación de las representaciones. Y todos esos fenómenos alucinatorios se explican porque, al fin de cuentas, las impresiones originales han devenido huellas del cuerpo, inscriptas en su constitución por las cosas por las cuales alguna vez fue afectado, y la mente es capaz de reactivar dichas huellas (E2P17C). Esa capacidad salva a la

---

<sup>8</sup> Citado por Guérout, *op. cit.*, p. 201.

conciencia de perderse en el flujo donde todo se olvida: en cada encuentro, el polo de la subjetividad, valiéndose de sus huellas, reproduce una y otra vez la misma asociación inscripta cierta vez en el cuerpo. Pero esas huellas no nos indican el verdadero ser de las cosas, sino las condiciones en las cuales el cuerpo propio ha estado cierta vez en relación con ellas: las ideas que nos formamos de la realidad percibida indican más el estado de nuestro cuerpo que la naturaleza de las cosas exteriores. Por otra parte, en el polo de la objetividad, la cosa permanece, en su condición de afectante, modificando el cuerpo propio sin abandonar su estatuto de aquello que lo trasciende. Curiosamente, ni siquiera puede ser relegada al olvido, pues en rigor de verdad, nunca fue conocida en su verdadera naturaleza<sup>9</sup>.

En consecuencia, la imaginación, en la matriz spinozista, es condición de posibilidad de la percepción del mundo físico, mediada por la percepción del cuerpo propio. Sin embargo, esta mediación da lugar a que la percepción tenga un destino alucinatorio. La existencia de una cosa no depende de su presencia efectiva, sino de la presencia en nuestro cuerpo de una afección que implique la naturaleza de esa cosa. De esta asimilación se deduce que no hay diferencia esencial entre la alucinación y la percepción. Incluso toda percepción es, al fin de cuentas, alucinatoria, desde el momento que resulta indiferente que el cuerpo exterior esté presente o ausente: el mecanismo que da lugar a la representación y la naturaleza intrínseca de la representación es la misma. Psicológicamente, la alucinación y la percepción no difieren en nada. Sin embargo, ese conocimiento inmediato imaginativo no es, como tal, falso, puesto que todas las ideas –incluso las imaginativas– son verdaderas en lo que tienen de afirmativo o positivo (E2P33). El error proviene al juzgar que este conocimiento se corresponde con las cosas mismas. Spinoza retoma un ejemplo de Descartes y muestra cómo la percepción sensible puede conducir a una falsa interpretación: el sol se nos aparece como una pequeña bola cercana, y dadas las leyes de la óptica, no puede aparecer de otro modo. No se lo puede conocer tal como es en sí, independientemente de nuestra percepción, a menos que produzcamos otra idea del sol, fundada esta vez en el cálculo y el razonamiento (E2P35). Para acceder al conocimiento

---

<sup>9</sup> Cf. P. Macherey, *op.cit.*, p. 188.

de las otras cosas, para conocerlas de verdad, es necesario pasar por la conciencia de sí mismo, por la existencia consciente de sí o autoconciencia, porque el alma humana no conoce el cuerpo humano mismo, y no sabe que existe, sino es a través de las ideas de las afecciones que afectan al cuerpo. Por lo tanto, esto no significa hacer de Spinoza un idealista ni que la naturaleza de la sensación sea puramente subjetiva, pues los objetos externos existen, no son meras proyecciones de nuestra conciencia y en un género superior de conocimiento, pueden ser conocidos en su verdadera naturaleza.

Pero lo cierto es que el horizonte de la objetividad, al fin de cuentas, se nos da necesariamente mediado. Nuestro acceso al mundo es un acto indisociable de y limitado por nuestra corporalidad y nuestro conocimiento inmediato es, por así decir, egocéntrico. El cuerpo atesora esas inscripciones que son las huellas indelebles de sus encuentros con los otros, y en esas inscripciones, se constituye en el testimonio de la presencia del mundo.

## **A visão diurna de Fechner: entre o monismo modal de Spinoza e os imperativos da formalização matemática dos saberes psicológicos**

*Arthur Arruda Leal Ferreira (IESC–UFRJ, Brasil)*

A meta deste trabalho é a aproximação dos pensamentos de Gustav Fechner e Baruch de Spinoza. Não com a simples finalidade de produzir uma simples comparação entre dois sistemas de pensamento. Mas de produzir neste encontro uma problematização das formas com que a questão mente-corpo é tomada na atualidade, especialmente em suas versões reducionistas. Para apresentar o pensamento de Fechner, será feita de início uma contextualização do seu trabalho a partir de certas questões que a psicologia no trânsito do século XVIII para o XIX tomou para si. Na sequência, o pensamento de Fechner (por ele denominado panpsiquismo ou visão diurna) será esmiuçado em seus componentes, visando uma dupla conexão: 1) a comparação com monismo spinozista, postulando suas aproximações e diferenças; 2) o desenvolvimento de sua proposta de medida e formalização dos eventos psicológicos, a psicofísica. À guisa de conclusão serão apontadas algumas alternativas atuais consonantes às posturas de Fechner & Spinoza na relação mente & corpo.

### **Duas epistemes distintas: as psicologias do século XVIII e XIX**

A psicologia do século XVIII trabalhava com 2 grandes questões: 1) a classificação das faculdades inerentes ao espírito (distribuídas entre sensíveis e intelectuais); 2) a relação deste com o corpo, entendendo-os como duas substâncias de naturezas distintas (extensa e inextensa). A partir do século XIX, com a mudança na definição do trabalho científico se colocou uma escolha para a psicologia, graças a pensadores como Immanuel Kant e Augusto Comte: ou ela se recolhia à companhia das metafísicas ou perfilava junto às demais ciências, como a física e a matemática. Para a segunda opção, restava cumprir as

exigências de objetividade e formalização matemática. Esta exigência de uma certa forma explicou a aproximação da psicologia no próprio século XIX em relação a ciências como fisiologia, física, biologia e química, extraindo destes métodos de pesquisa, modelos de investigação e conceitos para compreensão da nossa subjetividade.

Contudo, a herança filosófica aparentemente preterida na escolha epistemológica da psicologia perseverou de duas formas. Em primeiro lugar na forma de lidar com os conceitos científicos absorvidos das demais ciências, transformando-os em transcendentais (por exemplo, o conceito de adaptação deixa de representar uma relação de sobrevivência de uma espécie em um meio natural para se tornar o princípio fundamental que regula a existência humana em certas instituições como a escola e o trabalho). E em segundo lugar, a herança filosófica se manteve através de questões que se colocaram como incontornáveis, como a relação mente-corpo, ainda presente mesmo nos mais atuais estudos em ciências cognitivas (o *hard problem*). Graças ao problema da conservação de energia postulado no século XIX, esta relação não pôde mais ser pensada na comunicação entre duas substâncias de naturezas distintas. Com a problematização do interacionismo cartesiano, outras posições como o paralelismo psicofísico (oriundo de Leibniz), o materialismo estrito (proposto por La Mettrie) e o monismo modal (de Spinoza) são retomadas. Se o paralelismo psicofísico é adotado por Wundt, pelos gestaltistas e por Piaget e o materialismo estrito pelo behaviorismo de Watson, o monismo modal tem como introdutor curiosamente o grande avatar da formalização dos saberes psicológicos, Gustav Fechner.

## **Panpsiquismo e Visão Diurna**

Como este “pensamento Espesso” de Fechner (nas palavras de William James) pode ser configurado? Algumas pistas podem se buscadas em James<sup>1</sup>, Külpe<sup>2</sup> e Lowrie<sup>3</sup>. A Visão Diurna de

---

<sup>1</sup> James, W. (1906/2000) Sobre Fechner (Um Universo Pluralístico). In: Ascher, N. (Org.) *A anatomia comparada dos anjos*. Editora 34, São Paulo.



Fechner seria composta de alguns índices. Passemos brevemente por estes :

1) A hipótese “panpsiquista”, ou o monismo abstrato (entre o subjetivo e o objetivo) segundo Külpe<sup>4</sup> encarnaria a idéia de uma substância única com dois aspectos, o físico e o espiritual. Esta suposição é apresentada especialmente em “Zend-Avesta de 1851”. Por hora cabe uma citação extraída dos “Elementos de Psicofísica”:

Por exemplo, quando dentro de um círculo, seu lado convexo está escondido, coberto pelo lado côncavo; inversamente quando está fora o lado côncavo é coberto pelo convexo. Ambos os lados estão tão indivisivelmente ligados quanto o lado material e mental do homem, e podem ser vistos como análogos aos seus lados interno e externo. É tão impossível, estando colocado no plano do círculo, ver simultaneamente os dois lados do círculo quanto ver ambos os lados do homem, a partir do plano da existência humana. Apenas quando mudamos o nosso ponto de vista se muda o lado do círculo que vemos, de forma que vemos o lado escondido atrás do que vimos antes<sup>5</sup>.

2) A hipótese “panpsiquista” é completada pela Visão Diurna, em que não apenas o homem, mas “todo o universo, em suas porções de espaço e comprimentos de onda mensuráveis, em todos os seus movimentos para rejeitar ou absorver dentro dele o que quer que seja, é em toda a parte vivo e consciente”<sup>6</sup>. Aqui a matéria seria apenas a face fenomênica do espírito que permitiria a sua expressão aos demais. Em oposição a esta Visão Diurna reina o materialismo da Visão Noturna, onde “consideramos tudo o que está fora de nossa vida apenas como escórias e cinzas; ou, se acreditamos em um *espírito divino*, imaginamo-lo de um lado como incorpóreo, e colocamos de outro lado a natureza sem

---

<sup>2</sup> Külpe, O. (1946) *Introducción a la Filosofía*. Ediciones Poblet, Buenos Aires.

<sup>3</sup> Lowrie, W. (1946) *Religion of a Scientist*. Pantheon Books, New York.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 232.

<sup>5</sup> Fechner, G. (1860/1966) *Elements of psychophysics*. Holt, Rinehart, Winston, Inc., Nova York, p. 2.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 112.

alma”<sup>7</sup>. Esta concepção está presente em “Visão diurna em oposição à Visão noturna” de 1873.

3) Na medida em que todos os seres seriam dotados de vida e alma, haveria toda uma *hierarquia das almas*, desde a alma das plantas, marcada pela plena consciência de suas funções inferiores, como a absorção e a respiração, à dos planetas, que seriam como anjos da guarda: “Se os céus são de fato a morada dos anjos, é preciso que os corpos celestes sejam precisamente esses anjos, pois *nos céus* não existem absolutamente outras criaturas”<sup>8</sup>. Tais anjos, como a Terra, seriam superiores às demais almas, pois são mais independentes e complexos do que os seres que nela habitam, além de serem capazes de absorver e conter as inferiores:

Nosso espírito não é simplesmente a soma de nossas sensações visuais, *mais* nossas sensações auditivas, *mais* nossa dores: não, ao adicionar esses termos, ele descobre entre relações graças às quais compõe uma trama feita de esquemas, formas e objetos que, isoladamente, nenhum sentido conhece. Do mesmo modo, a alma da terra estabelece entre o conteúdo do meu espírito e o conteúdo do vosso, relações das quais nenhum dos nossos espíritos tem consciência separadamente<sup>9</sup>.

Tais suposições podem ser encontradas em “Nanna, ou a vida anímica das plantas” de 1848 e “A respeito das almas” de 1861.

4) Esta hierarquia das almas se conclui em um “panteísmo”, em que Deus é visto como alma do Mundo, onde deságuam todas as demais almas: “Então que se acrescente a esse sistema, tomado em seu conjunto, todas as outras coisas capazes de existir; e teremos o corpo em que reside essa consciência do mundo, consciência tornada assim universal e que os homens chamam Deus”<sup>10</sup>. Para Külpe<sup>11</sup>, melhor seria configurar esta hipótese como *panenteísta*, pois ao tomar Deus como consciência maior, esta não se

---

<sup>7</sup> *Idem*, p. 113.

<sup>8</sup> *Idem*, p. 128-129.

<sup>9</sup> *Idem*, pp. 133-134.

<sup>10</sup> *Idem*, p. 116.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, pp. 293-294.

identificaria estritamente com o Mundo, sendo algo maior. Esta concepção está presente em “Visão diurna em oposição à Visão noturna” de 1873.

5) Esta hierarquia panenteísta das almas, conduz por outro lado à tese da *imortalidade de todas as almas*, uma vez que estas se fundiriam após a morte com as almas maiores na hierarquia; é desta forma que Fechner supõe a integração das nossas almas na alma da terra, processo análogo à dissolução de uma sensação em nossa consciência, sem que aquela perca a sua individualidade:

Quando um de nós morre, é como se um olho do universo se fechasse, porque então se encerram todas as percepções que essa região particular do universo fornecia. Mas as lembranças e as relações conceituais, cuja trama se teceu em torno das percepções dessa pessoa permanecem tão distintas como sempre na vida mais vasta da terra, nela formam novas relações, nela crescem e se desenvolvem em cada um dos momentos que se sucedem a seguir, da mesma maneira que os diversos objetos distintos de nosso pensamento, uma vez na memória, formam novas relações e se desenvolvem ao longo da vida finita<sup>12</sup>.

Esta hipótese está presente em “Pequeno livro da vida após a morte” de 1836.

6) Esta Visão da Imortalidade da alma explica inclusive o interesse de Fechner por fenômenos psíquicos, chegando inclusive a acompanhar sessões espíritas (conforme dados presentes no seu diário e relatadas por Bringmann, Bringmann, Medway<sup>13</sup>). Estas sessões, conduzidas pelo medium norte-americano Slade conduzem Fechner do “ambivalente ceticismo

---

<sup>12</sup> James, W. (1906/2000) Sobre Fechner (Um Universo Pluralístico). In: Ascher, N. (Org.) *A anatomia comparada dos anjos*. Editora 34, São Paulo, p. 143.

<sup>13</sup> Bringmann, G., Bringmann, N. J., Medwy, N. L. (1987) Fechner and the psychical research. In: Brozek, J., Gundlach, H. (ORG.) *Passauer Schriften zur Psychologiegeschichte* (nº 6 - G. T. Fechner and Psychology): 243-256. Passavia Universitätsverlag, Passau.

para um cauteloso endosso”<sup>14</sup>, levando-o a encontrar em “Visão diurna em oposição à Visão noturna” um espaço para o Espiritismo algo semelhante ao ocupado pela patologia e pela Psicologia do anormal: “Fisiologia pode aprender algo da patologia, psicologia pode se aproveitar da Psicologia do anormal... De modo similar, nós podemos aprender sobre a vida na Terra e no Além através do Espiritismo”<sup>15</sup>. Se a hipótese de uma natureza viva e sensível pode ter a sua base empírica na Psicofísica, a tese da imortalidade da alma poderia ter a sua prova no Espiritismo.

7) Esta Cosmovisão Diurna, Espessa, Monista e “panpsiquista” terá como base os métodos de indução e da analogia, apesar das críticas de Wundt quanto às limitações da primeira e aos abusos da segunda, conduzindo à inversão das funções e ao desvio dos procedimentos científicos normais<sup>16</sup>. Para James<sup>17</sup>, tais analogias são preciosas, pois contrabalançariam as semelhanças e diferenças entre os termos comparados. Equivocados, ou não, tais procedimentos dão ensejo a uma religião empírica<sup>18</sup> e a uma metafísica indutiva<sup>19</sup>, dissolvendo a fronteira entre conhecimento e fé.

## Visão Diurna e Monismo Spinozista

Uma suposta influência de Spinoza, pensador do século XVII sobre Fechner no século XIX pode ser buscada através do Schelling e de outros pensadores do romantismo alemão que retomaram o pensamento spinozista. Contudo, mais do que fazer uma genealogia das idéias, interessa o estabelecimento de uma parceria estratégica entre as duas formas de pensamento. Neste caso, podem ser destacados de forma clara na filosofia de Spinoza paralelos ao panpsiquismo (primeira tese fechneriana) e

---

<sup>14</sup> *Op., cit.*, p. 252.

<sup>15</sup> Fechner citado por Bringmann, Bringmann, Medway, 1987, p. 253.

<sup>16</sup> *Cf.* Lowrie, 1946, pp. 76-78.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 136.

<sup>18</sup> Conforme James, 1906/2000.

<sup>19</sup> Conforme Külpe, 1946.

ao panteísmo (quinta tese). Quanto à primeira tese, Spinoza, segundo Marilena Chauí, estabelece que:

A Natureza nada mais é do que a expressão imanente de uma atividade infinitamente infinita cujo nome é Substância... [Ela] é uma unidade infinitamente complexa constituída por infinitos atributos infinitos... unificados pela potência infinita de autoprodução e produção de todas as coisas... Sua ação se realiza diferencialmente, cada uma de suas qualidades produzindo efeitos próprios ou exprimindo de maneira própria a ação comum do todo. Das qualidades substanciais infinitas, conhecemos duas: o pensamento e a extensão... A atividade do atributo extensão dá origem aos corpos; a do atributo pensamento, às almas... O que um atributo realiza numa esfera da realidade é realizado de maneira diferente noutra por um outro atributo, e as atividades de ambos se exprimem reciprocamente porque são ações de uma mesma Substância complexa... O homem, portanto, contrariamente ao que imaginara toda a tradição, não é uma substância composta de duas outras, mas é um modo singular finito da Substância...<sup>20</sup>.

Este esquema teórico pode ter expressão em algumas proposições da Ética de Spinoza: “*A ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas*”<sup>21</sup>. Ou ainda: “*Como os pensamentos e as idéias das coisas se ordenam e se encadeiam na alma, exatamente da mesma maneira as afecções do corpo, ou seja, as imagens das coisas, se ordenam e encadeiam no corpo*”<sup>22</sup>.

2) “*Deus ou Natureza*”<sup>23</sup> é a mais clássica fórmula de Spinoza que irá contrariar todas as posições teístas referentes a uma posição transcendente e independente de Deus em relação a sua criação. No caso, Deus, identifica-se inteiramente à Natureza e à

---

<sup>20</sup> Chauí, M. (1995) Espinosa: A alma idéia do corpo. In: JUNQUEIRA FILHO, L. C. U. (ORG.) *Corpo Mente: uma fronteira móvel*. Casa do Psicólogo, São Paulo, pp. 110-111.

<sup>21</sup> Spinoza, B. (1677/1973) Ética. Proposição VII, Livro II In: *Os Pensadores*. Abril, São Paulo, p. 147.

<sup>22</sup> *Op. cit.*, Proposição I, Livro V, p. 287.

<sup>23</sup> *Op. cit.*, Demonstração da Proposição IV – Livro IV, p. 237.

própria Substância infinita, participando como Ser e Causa de sua potência infinita de produção e autoprodução de todas as coisas: “Ser, porque plenitude da identidade da essência e da existência; a Causa, porque é causa de si mesma e causa livre e imanente de todas as coisas”<sup>24</sup>, Novamente passemos às proposições da Ética: “*Afora Deus, não pode ser concebida nenhuma substância*”<sup>25</sup>. Também: “*Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido*”<sup>26</sup>.

Entre Fechner e Spinoza, a par das ressonâncias, existem diferenças pontuais e estratégicas. Quanto as primeiras, dificilmente encontramos em Spinoza qualquer referência à hierarquia das almas ou ainda às almas das plantas ou dos planetas, ainda que em seus “Pensamentos Metafísicos”<sup>27</sup>, refira-se aos anjos como objetos da Teologia, cognoscíveis pela revelação e não pela Luz Natural, como opera a Metafísica. George Brett<sup>28</sup>, ainda aponta para a ausência em Fechner de qualquer referência à “Coisa em Si”, como procede Spinoza, considerando o psicofísico saxão somente o nível da experiência como o fundamento real. Devem também ser lembradas as diferenças metodológicas, operando Spinoza de acordo com o método dedutivo *more* geométrico, ao passo que Fechner trabalharia especialmente com a indução e a analogia.

Contudo, as diferenças se ampliam se considerarmos os aspectos estratégicos, a teleologia de cada pensamento. Comentadores de Fechner como James<sup>29</sup> apontam para a elaboração e divulgação de sua Visão Diurna como retribuição ao poder que ela teve na recuperação de sua crise pessoal, ocorrida entre 1839 e 1843. Se esta retribuição torna Fechner um paladino na luta contra o materialismo e um articulador do conhecimento

---

<sup>24</sup> Chauí, M. (1995) Espinosa: A alma idéia do corpo. In: JUNQUEIRA FILHO, L. C. U. (ORG.) *Corpo Mente: uma fronteira móvel*. Casa do Psicólogo, São Paulo, p. 110.

<sup>25</sup> Spinoza, B. (1677/1973) Ética. Proposição XIV, Livro I. In: *Os Pensadores*. Abril, São Paulo, p. 96.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, Proposição XV, Livro I, p. 97

<sup>27</sup> Spinoza, B. (1677/1973) Pensamentos Metafísicos. In: *Os Pensadores*. Abril, São Paulo, p. 42.

<sup>28</sup> Brett, G. S. (1963) *Historia de la psicologia*. Paidós, Buenos Aires, p. 243.

<sup>29</sup> *Op. cit.*, p. 134.

com a fê, Spinoza terá metas bem diversas; o seu alvo será a tentativa de fundar uma Teoria do Conhecimento encarnando o saber no desejo e nas afecções do corpo. Processo que haveria de se concluir numa reforma também da Ética, da Política, abandonando qualquer forma de Teologia. Assim, em Spinoza podemos encontrar passagens que tratam da imortalidade da alma<sup>30</sup>, mas sem qualquer referência a uma hierarquia das almas, ou de uma posterior dissolução destas em almas superiores, como a da Terra. De igual modo, em Fechner, como lembra Lowrie<sup>31</sup>, há uma teoria do prazer como regulador geral do desenvolvimento das almas, mas este princípio não possui a igual força e destaque que tem a alegria e a tristeza como motores das afecções dos corpos para Spinoza.

## **Panpsiquismo e psicofísica**

No que tange à relação do monismo modal de Fechner com o seu trabalho psicofísico, esta foi desprezada pelos historiadores da psicologia em prol do foco no seu trabalho de matematização, em que teria garantido a cientificização da psicologia. Neste aspecto, os trabalhos em que este autor especifica seu monismo modal são considerados como mero hobby metafísico de um cientista exótico. Contudo, este exame mais detalhado de seus trabalhos revela que a busca de uma correlação matemática entre estímulos (E) e sensação (S), expressa na fórmula Weber-Fechner ( $S = k \cdot \log E$ ), não teria outra condição de possibilidade que não a tentativa de mostra uma profunda correlação entre os domínios físicos (representados pelas variações dos estímulos) e anímicos (representados pelas sensações). A primeira formulação matemática da psicologia não tem outra origem que não a tentativa de comprovação do monismo modal.

Mas deve se lembrar que o valor histórico correntemente atribuído a este trabalho está correlacionado ao poder de resposta

---

<sup>30</sup> “A alma humana não pode ser absolutamente destruída juntamente com o corpo, mas alguma coisa dela permanece, que é eterna”. Spinoza, B. (1677/1973) *Ética*. Proposição XXIII, Livro V. In: *Os Pensadores*. Abril, São Paulo, p. 297.

<sup>31</sup> *Op. cit.*, p. 72

que ele oferece às críticas postuladas por pensadores como Kant à psicologia do século XVIII. É neste movimento que se faz a importância do trabalho de Fechner, pois ele teria aberto espaço para a primeira formulação dita científica da psicologia. Por detrás da fórmula de Fechner, intuída em um sonho de 23 de outubro de 1850, havia o sonho da psicologia de acordar do sono dogmático da metafísica denunciado por Kant. O sonho de Fechner pode ter brevemente acordado a psicologia (ou ter feito sonhar que acordou) do sono dogmático, apesar da sua intenção ter sido mais nos acordar do sono materialista. Pois correlacionar o físico (estímulo) e o espiritual (sensação) para Fechner não visava provar uma psicologia matematizável, mas um duplo aspecto de uma mesma natureza extensível a todos os seres, o seu pansiquismo.

Com certeza este sonho monista não é o sonho predominante na psicologia: seu sonho de ser ciência freqüentemente a conduziu à eliminação dos aspectos vividos (os testemunhos em primeira pessoa) em prol de uma corporalidade pura, a ser esquadrinhada em funções matemáticas, ao modo das ciências epistemologicamente reconhecidas. Sonho alimentado dos behavioristas aos cientistas cognitivos, no esforço eliminativista de identificar o funcionamento mental a sistemas informacionais e circuitos neuronais. Um monismo puramente materialista. Contra o pesadelo desta Visão Noturna (nos critérios de Fechner), as únicas alternativas oferecidas pela psicologia apontavam para uma simples “ciência do vivido”, coroada no pressuposto da liberdade inalienável do homem, tal como defendido pelas psicologias fenomenológicas e existencialistas. Um monismo puramente idealista...

## **Conclusão**

A par das diferenças entre Spinoza e Fechner, não se pode ignorar a proposição em comum de um pensamento monista, em que toda a natureza é perpassada pela irmanação entre o físico e o espiritual, sem qualquer ponto de ruptura. E é nesta forma singular e rara de se solucionar o problema da relação entre mente e corpo que a psicofísica se insere e que, alternativas



próximas do monismo modal se colocam no campo psicológico como o empirismo radical de William James, a psicologia funcional de John Dewey, o trabalho clínico de Donald Winnicott, a neurofenomenologia de Francisco Varela e a busca de uma psicologia amoderna por Vincenne Despret. E tantas outras possíveis que este pensamento puder nos permitir, abrindo uma terceira via no vão entre a separação moderna entre homem & natureza e matéria & mente, e seus corolários bastante desgastados: humanismos e naturalismos por um lado, e materialismos e ciências do vivido por outro.

É justamente desta Visão Noturna e de seu sono dogmático que Fechner desejava nos acordar.



## **ESTÉTICA Y OTROS**



## Espinosa e uma estética da imanência - da necessidade do informe

Henrique Piccinato Xavier (USP, Brasil)

1913, Paris, Picasso finaliza a imagem de mais uma de suas telas cubistas, enquanto isso, no outro lado da cidade, um homem segura um fio de um metro, esticado horizontalmente, à altura de um metro do chão, o fio é solto sem haver controle da distorção de sua forma durante a queda. A forma do fio que repousa no anteparo no chão é fixada por um verniz, repete-se a ação mais duas vezes e cria-se, então, três réguas a partir das formas aleatórias obtidas pelas quedas. O homem é Marcel Duchamp, possivelmente, o mais importante artista para a compreensão dos limites da arte modernista e, também, dos descaminhos que irão tomar a arte contemporânea. As três réguas obtidas com suas formas aleatórias, suas não-formas ou *informes*, constituem uma de suas obras<sup>1</sup>, um de seus *ready-mades*, este, particularmente, buscando empregar o acaso e definir um novo padrão de medida, um novo metro. Este gesto em que, necessariamente, a aleatoriedade define um novo tipo de forma, em contra ponto à pincelada a criar imagens, será a medida crucial para as experiências mais radicais da arte do século XX. E nunca mais se pôde afirmar a célebre sentença de Aristóteles de que *a arte seria aquilo que se opõe ao acaso*.

Esta apresentação é parte de um amplo projeto de pesquisa que procura estabelecer uma *estética*<sup>2</sup> da imanência a partir da

---

<sup>1</sup> A obra de Marcel Duchamp mencionada é o *ready-made 3 Stoppages Étalon* de 1913.

<sup>2</sup> O termo *estética* é empregado, por nós, no sentido de uma disciplina da filosofia contemporânea que trata das artes, e não no sentido grego clássico de uma apreensão pela experiência sensível ou sensorial, ou mesmo no sentido moderno de A. Baumgarten e I. Kant, como uma disciplina da filosofia que trata das artes e da forma a partir de sua recepção, dando especial ênfase ao tema do belo. Privilegiaremos a idéia contemporânea de estética em que as obras de arte carregam, em si, o esforço e o trabalho humanos para expressarem a partir de uma estrutura imanente (ou seja, intrínseca ao seu *métier* artístico) algo tão complexo e sofisticado como questões de ontologia, de lógica, de filosofia política, etc.. Apenas para citar alguns nomes com quem sentimos especial afinidade temos: M. Merleau-

filosofia de Espinosa. Para tanto, uma discussão acerca da arte no século XVII, época em que viveu o filósofo, têm um peso inestimável e constitui a primeira parte de nosso largo projeto. Contudo, aqui apresentarei alguns traços do que constitui a segunda parte da pesquisa, nesta, buscamos pensar em uma estética da imanência em relação à época em que vivemos, isto é, pensá-la em relação à arte à contemporânea. Pois acreditamos que se o pensamento de Espinosa, para além do enraizamento em suas circunstâncias históricas, constitui uma potência para a orientação de práticas sociais e políticas contemporâneas; por que ele não seria, também, uma potência para a orientação de práticas artísticas e estéticas? É óbvio que, devido à amplitude da filosofia de Espinosa, poderíamos, por meio desta, aproximar-nos praticamente de qualquer fenômeno cultural (por exemplo, poderíamos, fazer uma leitura espinosista de Machado de Assis, o maior clássico da literatura brasileira). Contudo, não procuramos na infinidade da produção artística contemporânea certas obras que venham calhar com a filosofia de Espinosa, mas buscamos pensar nos traços comuns da produção contemporânea que possam nos reenviar à singularidade do pensamento de Espinosa e, ao mesmo tempo, suprir de positividade as experiências mais radicais e disruptivas da arte a partir da segunda metade do século XX. Trabalharemos com experiências artísticas contemporâneas que não podem mais ser compreendidas dentro dos parâmetros da fruição proposta pela lógica modernista, por nós, há muito já assimiladas, como as experiências das vanguardas históricas: o surrealismo, o cubismo, o expressionismo, etc..

De início, tentamos pensar a arte contemporânea a partir da virtude do uso da imaginação, ou seja, a partir daquela imaginação que sabe que imagina, como nos apresenta Espinosa na conclusão do famoso escólio da proposição 17 da Parte II da *Ética*<sup>3</sup>. Contudo, boa parte da produção contemporânea abandona

---

Ponty, Th. W. Adorno, A. Badiou, G. Didi-Huberman. Em se tratando de esclarecimentos acerca dos termos, usamos *moderno* para nos referirmos ao século XVII e *modernista* ao século XX.

<sup>3</sup> Conclusão da proposição 17 da Parte II da *Ética*: *Pois se a Mente, enquanto imagina coisas não existentes como presentes a si, simultaneamente soubesse que tais coisas não existem verdadeiramente, decerto atribuiria esta potência de imaginar à virtude de sua natureza, e*

a própria virtude da representação por meio de imagens, o que torna o nosso problema ainda mais difícil. E será precisamente esta dificuldade que abordaremos a partir de uma experiência extremamente relevante nas artes plásticas contemporânea: a experiência do *informe*. O *informe* surge quando as obras de arte visam por em xeque a possibilidade de uma representação por meio de imagens, sejam elas abstratas ou figurativas. Analisaremos a experiência do *informe* a partir de três idéias: *materialismo de base*, *horizontalidade* e *destituição subjetiva da expressividade*, que foram extraídas da exposição de artes plásticas *Informe, modo de usar*, realizada em 1996 no Centro de Arte Georges Pompidou, em Paris, sob a curadoria assinada por dois grandes críticos da arte: a americana Rosalind Krauss e o francês Yve-Alain Bois<sup>4</sup>.

Vamos à primeira idéia extraída da exposição: *materialismo de base*. Esta concebe a noção do *informe* como uma irreducibilidade da matéria que não poderia ser compreendida por qualquer pensamento imagético, representativo ou categorial. Se o *informe* apela a uma redução radical à matéria, lembremos como o espinosismo diversas vezes fora acusado pejorativamente de ser um materialismo extremado (uma acusação que em nossa leitura, muito pelo contrário, soa como um elogio). O *materialismo de base* será principalmente a tentativa de desclassificar a matéria, tentando trazê-la para a terra ou para a realidade, no sentido de retirá-la de uma prisão classificatória abstrata. Tal materialismo procura negar a estrutura de um pensamento que opere por categorias universais, lembremos (plagiando Bataille) como na definição universal de natureza humana, cada homem é como um animal encarcerado como um condenado.

---

*não ao vício; sobretudo se esta faculdade de imaginar dependesse de sua só natureza, isto é, se esta faculdade de imaginar da mente fosse livre.*

<sup>4</sup> A exposição ordenada a partir da noção de *informe* e tem como objetivo realizar uma ampla reflexão histórica a partir do processo da fratura dos parâmetros da arte modernista, buscando colocar sob nova movimentação a experiência do que fora a arte no século XX, agora, tomada sob a forma do *informe*. Não apenas analisamos as obras da exposição, mas em igual medida, trabalhamos com a discussão proposta pelos dois críticos de arte, que foi publicada no livro: Bois, Y; Kraus, R. *Formless*. New York, Zone books, 1997.

Temos que, para Espinosa, os universais nascem da perda de clareza e distinção das afecções corporais; são *nomes gerais* com que a imaginação organiza a realidade vivida<sup>5</sup>, que, passando um certo limiar de clareza e distinção das imagens, as unifica, formando idéias imaginativas universais. Como afirma Espinosa em várias ocasiões (nos *Pensamentos metafísicos*, no *Tratado da Emenda do Intelecto*, na *Ética*), os filósofos tendem a recolher esses *nomes gerais* e transformá-los em essências universais ou em gêneros, por meio dos quais julgam conhecer as coisas. Eis porque a predicação – atribuição de um predicado ou acidente a uma coisa ou substância – e o silogismo – a inserção de uma coisa em um gênero por meio das propriedades – surgem como operações de conhecimento, embora sejam, efetivamente, operações imaginativas. Não por acaso, Aristóteles afirma que só há ciência do universal e jamais do singular; e os medievais dirão que a ciência de Deus se refere apenas aos universais, pois o conhecimento de um singular exige experiência e esta exige um corpo<sup>6</sup>.

Também, lembremos como, para Espinosa, a essência de uma coisa é aquilo que dado a coisa é posta, tirado a coisa é suprimida e vice-versa (*Ética*, Parte II, prop. 10, esc.), o *vice-versa* sendo fundamental, pois indica a identidade entre essência e existência e, portanto, em primeiro lugar, que não há essências possíveis, mas somente atuais, e, em segundo, que uma essência é sempre singular e nunca universal. Isto exige à epistemologia espinosana que ela transforme o seu conhecimento em uma práxis que dê conta dessa singularidade, que esta entenda a imanência da matéria como uma complexidade que impeça a generalização da própria existência. Temos uma forma de conhecimento que não opera pela identificação de algo por meio do conjunto de características ou predicados segundo categorias imaginativas abstratas, que truncam a realidade, mas um conhecimento que busca sempre inteligir a causa eficiente (como em uma *definição*

---

<sup>5</sup> Como vemos na Parte II da *Ética*, a imaginação operando por associação e diferenciação de imagens segundo a semelhança, a sucessão e a contigüidade entre elas, transforma esses dados da experiência em relações de falsa causalidade abstrata.

<sup>6</sup> A esse respeito, ver a crítica de Espinosa a esta concepção da ciência divina, nos *Pensamentos metafísicos*.



*genética*) que produz a existência da coisa. Lembremos como Espinosa define dinamicamente o círculo, não pelos pontos equidistantes do centro, suas propriedades; mas sim, pela rotação de um segmento de reta que tem uma de suas extremidades fixas, ou seja, pela sua causa eficiente. O que nos traz para o primeiro plano de sua forma de entendimento ou epistemologia, mesmo quando pensamos na expressão da *causa sui* (que funda a filosofia da imanência), a noção de ação; mesmo a substancia deve ser inteligida como uma essência atuosa. Conhecer torna-se uma prática, onde entender é agir, e agir é enraizar-se ativamente num mundo de singularidades, onde ocorre uma simultaneidade entre causa eficiente e coisa. Ocorrendo, em Espinosa, uma indiscernibilidade entre essência, existência e perfeição. No fundo, o problema é como conhecer algo sem recair na enumeração abstrata dos seus predicados. Conhecer é interagir positivamente com a realidade, ou seja, conhecê-la habitando-a.

Para nos fazermos mais claros e voltarmos para a nossa *estética da imanência*, vejamos uma obra da exposição *Informe, modos de usar*. Tomemos as *drippings* ou pinturas gotejantes de Jackson Pollock<sup>7</sup>, em que o artista delega a principal parte do processo artístico à própria matéria. As obras consistem fundamentalmente em pintar com a tela deitada no chão, *ele não foi o primeiro a fazer isso, mas sem dúvida foi o primeiro a utilizar a horizontalidade como o elemento essencial do seu processo de trabalho*<sup>8</sup> que consiste em derramar variadas quantidades de tinta bem diluída em terebintina na tela, que está sobre o chão, sem tocá-la. Nas obras, não há representação ou composição alguma (como tradicionalmente a compreendemos, por exemplo, na oposição entre figura-fundo, ou na intenção de organizar uma imagem via a *gestalt*); elas consistem em um caótico salpicar de gotas e arremessos de tinta que ocupam uniformemente toda a superfície da tela de maneira indiferenciada. As suas não-formas se dão por meio de uma combinação entre

---

<sup>7</sup> Infelizmente, devido à duração da comunicação não será possível abordar uma quantidade grande de exemplos. Há casos mais radicais, contudo, Pollock é um exemplo estratégico por ser um caso intermediário, ainda se posicionando como pintor, embora esteja justamente na passagem para o *informe*.

<sup>8</sup> Bois, Y; Kraus, R. *Formless*. New York, Zone books, 1997, pp. 28.

acaso e gesto de espirar; e dependem, antes de tudo, da gravidade e da viscosidade do pigmento que constitui a tinta.

Temos uma obra que não representa nada que seja exterior ao processo de sua execução: temos uma coreografia de arremessos de tinta que ganha sua materialidade ao acumular-se em camadas de espirros sobre a tela no chão. A obra se torna uma arena para a ação que, por sua vez, é indiscernível da própria materialidade colocada em seu gesto criador, isto é, a obra, mais do que qualquer imagem ou representação, é o próprio comportamento do material. Na esteira de Pollock, surge uma linhagem de artistas que operam em uma indiscernibilidade entre o par procedimento e material. Um importante caso a ser lembrado é a histórica exposição *Anti-Ilusões: Procedimentos/Materiais*<sup>9</sup>, realizada em 1969, que ressaltava a mudança dos limites entre formalismo e ‘anti-forma’, basta pensarmos, também, na guinada que ocorre, por exemplo, com *a arte minimalista, pós-minimalista e o informalismo italiano* que expõem, antes de tudo, a própria concretude do comportamento da matéria. É o que, em arte, pensamos ser em uma tentativa de unir a causa eficiente e a própria existência material da obra.

As obras de Pollock, também, vão em direção à nossa segunda idéia: *horizontalidade*. Nas pinturas de Pollock, a rotação do plano vertical produz uma passagem à horizontalidade (instaurada pela materialidade da sedimentação concreta dos pingos) que muda não apenas literalmente o eixo da imagem, mas, também, o próprio sentido do fazer artístico. A pintura fora, até então, tida como um plano vertical que expressa a clássica noção de uma janela para se observar o mundo, na qual o artista se posicionaria como um ponto de vista externo e privilegiado para expressar a sua figuração do mundo. Essa verticalidade é agora rebaixada e tomba pelo peso da sedimentação da gravidade do real, deslocando o sentido da pintura, não mais encarado como expressão ou representação a partir da subjetividade particular do

---

<sup>9</sup> Anti-ilusion: Procedures/Materials, organizada por Marcia Tucker e Jim Monte no Whitney Museum of American Art em 1969, que ressaltava a mudança dos limites entre formalismo e ‘anti-forma’. Selz, P(org); Stiles, K (org). *Contemporary art, a sourcebook of artists’ writings*. Berkeley, University of California press, 1996, pp. 577.

artista, mas como ação de estar imerso no mundo, em uma ação dentro de uma horizontalidade *ilocalizada e ilocalizável*.

Voltando para Espinosa, lembramos do belo ensaio de Marilena Chaui, intitulado *Imanência e Luz*<sup>10</sup>, que aproxima Espinosa à pintura do século XVII (principalmente a Vermeer e a Rembrandt). Neste, há uma passagem que estrategicamente nos esclarece como a filosofia de Espinosa (assim como a pintura seiscentista) exige que suas operações de pensamento (e de visualidade) se façam em meio ao mundo acontecendo em ato. Na passagem, M. Chaui compara os exemplos de Descartes e Espinosa, quando estes buscam imagens para tornarem claras as suas idéias da relação entre parte e todo:

Quando Descartes, na segunda parte do Discurso do Método, procura-se fazer entender pelo o leitor, oferece-lhe a imagem da cidade desordenada, crescida de pequenos burgos, “mal compassada, em comparação com essas praças regulares, traçadas por um engenheiro”, arranjada com tal desarranjo que “dir-se-ia haver sido mais o acaso do que a vontade de alguns homens usando da razão” que assim dispôs. O olho do filósofo compara a cidade caótica e o plano do engenheiro que projetou uma praça regular na planície: a cidade percebida e a cidade planejada são vistas por um olho exterior a elas, que as examina e as avalia.[...] Ao contrário, quando numa carta (a Carta 32) Espinosa procura explicar a Oldenburg a coesão da ordem natural e o “consentimento recíproco das suas partes” como relação interna entre parte e do todo, oferece-lhe a imagem do vermezinho vivendo no sangue e que por isso mesmo o percebia do interior: “este vermezinho que vive no sangue como nós vivemos numa parte do universo”<sup>11</sup>.

Os exemplos são evidentes. Por um lado, temos a exterioridade da idéia e do olhar em Descartes, que retoma a visualidade do estilo clássico<sup>12</sup> do plano vertical; por outro, em

---

<sup>10</sup> Chaui, “*Imanência e Luz: Espinosa, Vermeer e Rembrandt*” in *Revista discurso*, São Paulo, 1996, pp. 113. Cujo texto é retomado em: Chaui, *Nervura do real*, São Paulo, Cia das Letras, 1999, pp.46.

<sup>11</sup> Chaui, *Nervura do real*, São Paulo, Cia das Letras, 1999, pp.52.

<sup>12</sup> Também podemos nos lembrar do caso das *Meditações*, em que Descartes julga serem mais belas as construções arquitetônicas feitas por um só

Espinosa, temos uma idéia que está efetivamente e ativamente no interior do que ela analisa, ela se implica em uma relação horizontal intramundana em ato, o que, também, ocorrerá na visualidade da pintura seiscentista. M. Chaui sintetiza a segunda idéia de visualidade intramundana nas seguintes palavras: *Imerso no mundo, o olho o pressupõem e o percorre em todas as direções, numa mobilidade ilocalizada e ilocalizável: doravante, o movimento é mais importante que o ponto de vista*<sup>13</sup>.

Passemos para a nossa última idéia: destituição subjetiva da expressividade artística. A exposição traz outra obra, em evidente diálogo com a pintura de Pollock, contudo, mais transgressora, que explicita a passagem desta horizontalidade para a destituição da subjetividade do artista. Localizamos tal procedimento na série de pinturas denominadas de oxidação, realizada por Andy Warhol, em que o próprio gesto, que o homem em pé realiza ao derramar líquido em uma superfície horizontal é por ele decodificada como o ato de urinar. A série constitui-se de enormes telas cobertas com tintas metálicas nas quais Warhol convidava amigos para urinar sobre elas. A oxidação proveniente do ácido úrico cria as não-formas da pintura que nos reenviam à centralidade do comportamento do material e para a horizontalidade, como em Pollock, mas tal obra leva nos para outro traço, ainda mais marcante, da arte informe, dada por uma crítica à centralidade da expressão subjetiva do artista, pois o lugar comum do urinar poderia e deveria ser feito por qualquer um e não particularmente pelo artista. Há em importantes experiências da arte contemporânea e não apenas no informe, uma crítica às capacidades expressivas e ordenadoras do Eu, enquanto sujeito e artista, que funciona como peça maior da constituição da racionalidade de obras que procuravam não mais fazer apelo à centralidade de categorias como “expressão subjetiva” e “espontaneidade” da imaginação criadora<sup>14</sup>. Pois, para estes artistas, tal expressão seria a manifestação do caráter

---

homem do que aquelas que foram compostas por vários e pelo passar do tempo.

<sup>13</sup> Chaui, *Nervura do real*, São Paulo, Cia das Letras, 1999, pp.51.

<sup>14</sup> Safatle, V, “O que vem após a imagem de si? Os casos Cindy Sherman e Jeff Koon”, em *Trópico*, revista digital, <http://p.php.uol.com.br/tropico/html/textos/2793,1.shl>.

constituente da subjetividade pensada como projeção de um mundo de objetos construídos a partir da imagem narcisística do Eu. Assim, a arte do informe se daria como uma crítica a essa expressividade fundamentalmente antropomórfica, ou egomórfica, evidenciando assim o caráter extremamente narcísico da expressão artística por meio de imagens. Infelizmente, devido à duração da comunicação, não há muito mais tempo para aprofundar a questão, mas gostaríamos de lembrar da crítica que Espinosa faz ao homem por este acreditar ser a medida e o fim último da Natureza, com um império dentro de um império; a destituição subjetiva da expressividade seria a tentativa em arte de escapar ao nosso narcisismo e antropocentrismo imaginários.

É claro que há grandes dificuldades em aproximar Espinosa à arte contemporânea. De fato, o uso do acaso e do informe são idéias e práticas estranhas à filosofia de Espinosa, que demonstra conhecer claramente a própria substância absolutamente infinita. Contudo, podemos nos lembrar da proposição 16 da parte I da Ética: Da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos (isto é, tudo que pode cair sob o intelecto infinito). Assim, a Natureza cria infinitas coisas sob infinitos atributos e modos e, como sabemos, a sua essência atuosa não age por vontade ou segundo um fim, mas flui absolutamente livre. A Natureza, ou seja, uma produção infinita e sem finalidade é mais que indiferente à sua criação, sendo sua produção independente à contemplação dos olhos humanos e independente de favorecer ou não ao nosso narcisismo antropocêntrico. E cremos que, se não há acaso ou informe na filosofia da imanência de Espinosa, é justamente porque a Natureza por ela concebida não se constitui a partir de um padrão, ou de uma forma definida capaz de harmonizá-la em algo pré-estabelecido ou exterior a ela mesma. Muito pelo contrário, temos em sua filosofia a noção de uma causa de *sui* (como uma complexidade e multiplicidade dinâmicas e desmedidas de autodiferenciação) que flui absolutamente sem finalismo. Onde existem apenas essências singulares, em uma Natureza que não produz deformações, pois nesta não há resto ou desvio, porque em sua imanência a Natureza é necessariamente e absolutamente por completo desviante.

Chegamos ao final de nossa apresentação lembrando quantos ainda dizem que arte de hoje pouco interessa, que ela é distante, fria, coisa para especialistas, ou que ela não faz sentido; e, que, boa mesmo ainda seria a renascentista, ou quem sabe algo dos modernistas: uma tela impressionista, os inúmeros quadros cubistas de Picasso, a espontaneidade da pintura Paul Klee, e até mesmo certo surrealismo. O que nós indagamos é o quanto queremos, não apenas no tempo, mas na própria vida ser contemporâneos à experiência artística atual. Gostaria de citar a famosa frase de Espinosa que nos ajuda a lembrar como tomar parte, para não apenas passivamente ser parte do próprio tempo: não censurar, não deplorar, não rir, mas entender, e por que não, a arte contemporânea?

## **A Potência da Imaginação e o Conhecimento Imaginativo: literatura como Ciência Intuitiva**

*Nastassja Saramago Pugliese (UFRJ, Brasil)*

Neste breve artigo, pretendo expor alguns dados que foram possíveis de serem recolhidos através de um mapeamento do conceito de imaginação no texto da *Ética*, e, de posse deste arcabouço teórico, levantarei uma hipótese interpretativa utilizando, a título de ilustração, uma obra da literatura de Goethe. Por fim, gostaria de levantar algumas questões que me surgiram ao longo da pesquisa e, particularmente, não tive clareza suficiente para resolvê-las.

Ao conceito de imaginação, Spinoza dá um cuidado especial ao longo de outras obras, principalmente no *Tratado Teológico-Político*, onde ele expõe o caráter imaginativo da atividade política, demonstrando-o através de um personagem-conceito, o profeta, e no *Tratado Político*, onde propõe ser imaginativa toda teoria sobre a constituição do poder público que não leve em conta a dinâmica atual e histórica de construção real e objetiva dos mecanismos institucionais, ou seja, que ignore os fundamentos práticos do poder. Aqui, do contrário, irei assumir uma perspectiva menos declarada da função política da imaginação, ainda que este seja um tópico fundamental para o tema. Restringindo o estudo à apresentação do conceito na *Ética*, direcionarei a investigação para a teoria do conhecimento e para uma de suas expressões práticas: a arte, e, no caso, a literatura.

Então, considero plausível poder dizer que Spinoza mostra dois aspectos da imaginação. O primeiro, como gênero de conhecimento e um segundo, como virtude. Segundo a análise de Gueroult, na segunda parte da *Ética*, Spinoza deduz a imaginação da essência do homem, mas define sua natureza como não adequada e confusa no que diz respeito à produção de conhecimento. Se Spinoza denomina conhecimento imaginativo à percepção das coisas singulares originada de uma experiência vaga que os sentidos representam mutilada e confusamente, é porque esta percepção se dá ainda de maneira parcial e não está

encadeada com a ordem própria do intelecto. Mas creio ser importante destacar a diferença sutil entre a imaginação enquanto essência do homem e a natureza parcial do conhecimento imaginativo. É fácil encontrar generalizações que reduzem o conceito de imaginação ao primeiro gênero de conhecimento. Ou seja, a caracterização do primeiro gênero de conhecimento como imaginativo traz, por vezes, como consequência falsa, a implicação, inexistente, de que a natureza da imaginação enquanto essência do homem é inadequada.

Por outro lado, a diferenciação do primeiro gênero como imaginativo e não racional ou intuitivo se faz necessária para justificar o fato de que uma idéia surgida de um encontro do corpo humano com corpos quaisquer não envolve diretamente um conhecimento adequado destes corpos exteriores, porque a percepção das coisas segundo a ordem comum da natureza acontece de maneira passiva num momento imediato inicial. Por isso, uma imaginação, enquanto fragmento de memória de um encontro, enquanto não constituindo ainda a criação de uma idéia, não deve implicar em conhecimento adequado. Mas por outro lado, a mente só conhece a si própria enquanto percebe as idéias que surgem dos encontros entre os corpos. Um conhecimento adequado deve surgir de um encontro com um corpo exterior qualquer, havendo a necessidade do encontro de corpos para uma experiência plena, que envolva entendimento. Mesmo que uma experiência de criação de conceitos ou de idéias seja diferente de uma experiência simplesmente perceptiva, o corpo exterior é fundamental tanto numa quanto noutra, já que tanto um conhecimento fragmentário quanto um conhecimento adequado participam da experiência e são determinados por ela.

Isto ocorre porque um corpo exterior determina uma percepção definida no corpo humano segundo as leis de atividade e passividade, composição e decomposição consequentes dos diferentes modos de se afetar. Disto posto, temos que uma percepção envolve a natureza do corpo exterior à medida que este o determina de uma maneira definida. Ou seja, nem toda percepção das coisas envolve um conhecimento adequado, que seria um conhecimento derivado do modo definido pelo qual a coisa exterior afetou o corpo. Nem todo conhecimento é adequado porque nem toda percepção é completa, podendo se



apresentar como uma idéia confusa se for originada em uma vagueza de experiência. Mas, por outro lado, toda idéia surgida dos modos pelos quais um corpo humano pode ser afetado por corpos exteriores envolve, necessariamente, a natureza do corpo humano e, ao mesmo tempo, a natureza do corpo exterior. Com efeito, uma idéia sobre o encontro dos corpos envolve a natureza de ambos os corpos em questão. Disso se segue, que a mente, quando experimenta, percebe não só a natureza de seu corpo, mas de muitos outros corpos. Spinoza chama atenção para o fato de que as idéias que temos de corpos exteriores indicam mais o estado de nosso corpo do que a natureza dos outros corpos.

Se o conhecimento imaginativo não implica em clareza, ele traz ao menos, e, necessariamente, os dados sensíveis que deverão ser levados em conta pela razão. Dentre as interpretações clássicas da filosofia de Spinoza, temos algumas que consideram a razão como pertencente a um âmbito totalmente alheio à sensibilidade e outras que mostram a natureza da razão ligada mais radicalmente ao plano de imanência do real. Geralmente, as interpretações que consideram a imaginação apenas como conhecimento parcial e inadequado, partem, ontologicamente, do paralelismo dos atributos, onde a imaginação pertenceria apenas ao âmbito da extensão. Sobre esse assunto, tomo como referência a análise de Chantal Jacquet sobre a unidade do corpo e da mente onde ela propõe com argumentos bastante fortes, um fim à idéia de paralelismo. Sobre a radicalidade do plano de imanência no âmbito da teoria do conhecimento, é importante também fazer referência à Filippo Mignini que defende a natureza da razão em Spinoza como sendo estruturalmente afetiva.

Assim, considerando pensamento e extensão como constituintes de um mesmo plano de imanência e a razão como uma forma do afeto entendo que a divisão de três gêneros de conhecimento não é uma classificação para ser considerada de modo estático e hierárquico. A relação entre os gêneros não é dada através de uma forma de exterioridade entre eles, mas implicada por um sistema natural imanente, em movimento constante, que se expressa de diferentes maneiras, dentre elas, a imaginação, a razão e a inteligência. Daí, podemos chegar à conclusão de que a imaginação é tratada, por Spinoza, de duas maneiras, como primeiro gênero de conhecimento e como virtude. Independentemente desta separação que podemos

verificar, Spinoza não dispensa a imaginação de uma dimensão ontológica privilegiada porque através dela o corpo acumula impressões significativas sobre a natureza comum que ele compartilha com os outros corpos. A imaginação é uma virtude porque traz dados empíricos sobre a realidade. Mas, se tomada separada dos outros gêneros de conhecimento, o que pode acontecer com qualquer impressão ou construção teórica que não leve em conta a causalidade na qual está inserida, deixa de ser virtude e mostra-se, naturalmente, como um conhecimento inadequado e confuso. A virtude da imaginação deve ser compreendida na medida das leis de sua própria natureza, incluindo seus limites e o seu poder de realizar certas coisas. Ou seja, *imaginar é uma virtude quando sabemos que imaginamos e deixa de ser quando cremos que uma imaginação é um conhecimento adequado* sobre as coisas. Da potência da imaginação podemos listar algumas propriedades, dentre as quais: representar como presente coisas que estão ausentes, imaginar como próximas coisas ou pessoas que estão distantes, imaginar a existência ou a inexistência de uma coisa exterior, a presença ou a ausência de um afeto. A potência da imaginação é realizada na medida em que ela expressa o *conatus*. Para Spinoza “a imaginação se esforça, tanto quanto pode, para imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir do corpo.” Então, sendo uma propriedade essencial da natureza humana, pode ser usada, quando racionalmente descobre-se o mecanismo da imaginação, a favor do processo de conhecimento, ainda mais porque “o afeto para com uma coisa que imaginamos é o maior afeto de todos”. Quando Spinoza propõe um *amor dei intellectualis*, um amor intelectual a Deus, a esse conhecimento de terceiro gênero, intelectual, está somada a potência de imaginar e ser tomado positivamente por essa idéia, que é fundamentalmente um afeto, porque é um amor. Então, conhecer a natureza imaginativa da mente é fundamental para a construção de regras de vida, para a experiência da eternidade, e para, através da formação de idéias adequadas, serem conquistadas a liberdade e o aumento da potência de ação própria a cada indivíduo.

Creio poder dizer, segundo uma interpretação imanente dos gêneros de conhecimento, onde o afeto não é excluído de nenhuma das etapas, que *a ciência intuitiva é uma capacidade de*

*conhecimento que envolve um uso virtuoso da imaginação, elevada a sua máxima potência.* A razão, após selecionar afetos, encontros e imagens dá lugar, na experiência à uma percepção que não é mais passiva, porque se utiliza das criações conceituais da mente. Esta percepção ativa, que conhece as essências e é capaz de imaginar singularmente as diferenças entre as coisas colocando-se entre elas, é o chamado terceiro gênero de conhecimento. A hipótese interpretativa que procuro levantar surge como consequência desta distinção inicial entre imaginação como primeiro gênero de conhecimento e imaginação como virtude. Seria, então, possível, através de uma abordagem da imaginação como virtude e não como um gênero a ser superado, entender a prática artística, de maneira geral, como ciência intuitiva?<sup>1</sup>.

Para a hipótese ser mais bem avaliada, usarei como elemento, a título de exemplo ou, melhor, para título de análise, a obra célebre de Goethe, *Os sofrimentos do Jovem Werther*. O interesse neste livro é, além de sua excelência literária, o fato de sua repercussão ter sido bastante peculiar, de modo que, na Alemanha de 1774 o romance saiu das páginas do livro para vir a tornar-se o famoso “caso Werther”. A publicação do livro de Goethe gerou tamanha comoção e identificação dos leitores com o sofrimento de amor do personagem que uma onda de suicídios assolou o país. O livro, que chegou ao Brasil por volta de 1808, foi censurado devido aos mecanismos de proibição que vieram da Europa juntamente com a chegada da Família Real Portuguesa. Goethe, que na época da escritura da obra tinha apenas 25 anos de idade, acabou contribuindo, de alguma forma, para a valorização da renúncia e da fuga como alternativas ao amor romântico. Mas terá sido esta, dentre as várias, a melhor contribuição de Goethe com seu Werther?

A história contada no romance é fruto de um acontecimento real e concreto da vida de Goethe, que, apaixonado por Charlotte

---

<sup>1</sup> Esta hipótese pode não se verificar porque Spinoza, na proposição 28 da Ética V, afirma que o “esforço por conhecer as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento não pode provir do primeiro, mas sim, do segundo”. Por outro lado, procuro me guiar pelas interpretações de Roberto Diodatto e Filippo Mignini e C. de Deugd, que me parecem bastante plausíveis. Em outra oportunidade esclarecerei com mais precisão as soluções possíveis para esta dificuldade interpretativa.

Buff alimentava um amor impossível por ela, já comprometida por um noivado com Johann Christian Kestner. Ao peso desta situação se somou o suicídio de seu amigo Karl Wilhelm Jerusalem, que também se encontrava na situação de ter um amor impossível por uma mulher comprometida. O livro teria surgido, portanto, da combinação de diversos elementos: um clima de época, amores impossíveis e a atitude de um amigo. As forças passivas que assolavam Goethe por conta destes acontecimentos foram transformadas na história de *Werther*. Goethe, ao conseguir narrá-la foi capaz de fazer da literatura um encontro de aumento de potência, transformando causas parciais em totais, trazendo a imaginação para o nível do terceiro gênero de conhecimento, aproveitando-se de sua dimensão virtuosa. A obra literária de Goethe mostra seu profundo conhecimento da natureza humana, tanto da natureza afetiva quanto lingüística.

Mas enquanto o processo de escritura do livro nos serve de exemplo para o que seria a consideração da literatura como ciência intuitiva, a história do personagem criado nos traz o exemplo do oposto. Se Goethe enfrenta seu sofrimento criando Werther, este, por outro lado, se afoga em sua própria passividade e se mata por amor. Em seu diário, na data de 3 de novembro, Werther declara: “Aumenta o meu sofrimento verificar que perdi aquilo que fazia o encanto da minha vida: sagrada e tumultuosa força graças à qual podia criar mundos e mundos em torno de mim”<sup>2</sup>. Neste excerto, o personagem expressa a dor de se enxergar perto de um zero grau de potência e esforço de vida. Sentindo que a situação que vivia era mais forte do que sua força para mudá-la ou entendê-la, Werther dá um tiro em sua própria cabeça, resolvendo cruelmente o problema. O amor romântico, de um modo geral, tem esse caráter de criar um duplo, uma realidade imaginada em um extremo tal, que se torna mais potente e mais real do que a vida presente. O suicídio se mostra como uma grande estratégia metafísica fundada num excesso de imaginação e na falta de vínculo com a materialidade extensa, real e imanente. Permitindo-nos investigar este aspecto na teoria dos afetos de Spinoza, vemos que o filósofo adverte que o amor romântico ao estilo Werther não caracteriza de forma alguma, o sentimento de amor, porque este é fundamentalmente a alegria

---

<sup>2</sup> GOETHE, J.W. *Werther*.

acompanhada da idéia de uma causa exterior. O sentimento de Werther não era a alegria.

O caso Werther, ou a história de um suicídio amoroso, nos obriga também a pensar sobre a força política da literatura. Goethe, em suas memórias, desabafa: “Como depois de uma confissão geral, eu me sentia de novo na posse de minha liberdade e minha alegria, e com o direito de começar uma vida nova. Ainda dessa vez a velha receita não falhara. Mas, assim como eu me sentia aliviado e esclarecido porque transformara a realidade em poesia, meus amigos caíram no erro de pensar que se devia transformar a poesia em realidade (...) e esse livrinho que me prestara tão grande serviço foi atacado como extremamente pernicioso”<sup>3</sup>.

Essa velha receita a que Goethe se refere, responsável por ter devolvido sua liberdade e alegria, é o uso da escritura como instrumento de conhecimento do humano. Escritura que se constrói através de um movimento de resistência à degradação que pode ser gerada por um afeto e que acaba produzindo efeitos políticos de âmbito global, mesmo que essa não tenha sido a intenção. Interessante destacar a parte final da declaração, fazer da realidade, poesia, é um dos aspectos da prática literária que mais explica os efeitos e a força da literatura. Por vezes somos levados à ilusão de que a poesia é mais real do que a realidade. Mas seria mesmo inapropriado, o contrário, fazer da poesia, realidade? Acredito que esta relação é mais complicada do que parece porque a literatura e as artes tocam e trazem o que há de comum entre o racional e o imaginativo. Como não há a intenção de construir uma moral literária, nem artística, provavelmente a prática de transformar poesia em realidade é dependente da relação que estará posta em questão. Adequação e inadequação estão diretamente ligadas às relações singulares. Goethe, sobre o processo de escrita do Werther, declara que não pode deixar de fazer uso da “[...] chama que não permite nenhuma distinção entre poesia e realidade”<sup>4</sup>.

A arte, neste sentido, seria como um fruto de uma experiência imaginativa, que é tratada de modo apurado, pois enquanto

---

<sup>3</sup> Goethe, J. W. Memórias: poesia e verdade. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre, Globo, 1971, 2 vol, p. 451.

<sup>4</sup> Op.cit., p.450-451.

prática de conhecimento intuitivo se mostra como a capacidade de transformar em total uma causa parcial. A arte seria, então, a engenhosidade de saber fazer uma imaginação, entendida como uma percepção fragmentada, evoluir para um conhecimento. Enquanto que, da imaginação como primeiro gênero não se produz diretamente nada porque esta é fundamentalmente uma dinâmica passiva, é a ciência intuitiva que engendra a arte. Qual seria, então, o papel da razão neste processo? A razão é o instrumento necessário para que o afeto não se degenera em primeiro gênero de conhecimento, atuando como organizadora ativa das memórias perceptivas. O artista usa a razão na medida em que tem potência para fazer sua própria arte, que se desenvolve segundo a lógica da ciência intuitiva, constituindo desta maneira, uma forma de conhecimento específica fundada na prática criativa. A arte não pode, de maneira alguma, ser considerada como fruto do primeiro gênero de conhecimento porque este é um nível de percepção passiva, e a arte é pura atividade. Se os meses vividos por Werther são limitados à força dominadora da imaginação reduzida ao primeiro gênero de conhecimento, Goethe, por outro lado, vivendo a mesma dor, é tomado pelo movimento da criação literária.

Concluo então a minha apresentação, apresentando as dificuldades que me surgiram ao longo da pesquisa. A maior delas é saber se é possível pensar Estética a partir das obras de Spinoza. Talvez esse seja um grande salto que não debruçaria atenção para argumentos importantes sobre a organização e a ordem da história da filosofia, já que a noção de Estética surgiria apenas dois séculos depois. Mas por outro lado, este salto pode ser capaz de unificar saberes de um modo potente, contribuindo para a construção de um ponto de vista mais abrangente sobre o conhecimento humano, levando em conta as ressonâncias comuns entre religião, arte, política, ciência e filosofia. Neste caso, a abordagem não caracterizaria um salto, mas talvez, uma apropriação transversal, sem que isto represente uma falta de cuidado vertical com cada questão. Ainda assim a dificuldade é pertinente porque estudar um autor, teoricamente, é encontrar os problemas que ele mesmo se colocou, na busca de compreender as soluções e proposições desenvolvidas. Mas acredito que compreender um autor, diferente de apenas estudá-lo, caracteriza-

se por algo mais do que um trabalho de exegese textual. Apesar de não excluí-la, a compreensão de um autor, ainda mais um autor como Spinoza deve implicar não só em um domínio racional sobre o conteúdo, mas, como sugere Deleuze, em uma filosofia prática. E termino, então, citando uma frase do apêndice da primeira parte da Ética: “A perfeição das coisas deve ser avaliada exclusivamente por sua própria natureza e potência: elas não são mais ou menos perfeitas porque agradem ou desagradem aos sentidos dos homens.”





## Spinoza y Funes, el memorioso

Guillermo Ricca (UNRC)

Las palabras son pequeñas palancas,  
pero no hemos encontrado todavía su punto de apoyo.

Las apoyamos unas en otras  
y el edificio cede.

### Las apoyamos en el rostro del pensamiento

y las devora su máscara.

Roberto Juarroz, *Poesía Vertical*.

Algunas lecturas recientes de Spinoza ponen de manifiesto el lugar en cierta manera paradójico que ocupa la imaginación en su sistema<sup>1</sup>. Jorge Luis Borges ha dedicado un par de poemas y una conferencia a Spinoza. Sabemos además que proyectó un libro sobre el filósofo que nunca llegó a escribir<sup>2</sup>, aunque la filosofía spinociana es un aire que se respira en muchos textos borgeanos. En *Funes el memorioso*, desde la perspectiva de los géneros de conocimiento, podríamos imaginar el caso de un afectado *in extremis* por las imágenes o impresiones de los cuerpos exteriores; o el de un empirista fanático, cuya fascinación detallada ante el espectáculo del mundo se devorara su capacidad de pensar.

Desde E, II, 40, esc, el lenguaje se concibe como perteneciente al orden de la imaginación. Formamos nociones universales “a partir de signos; por ejemplo, de que al oír o leer ciertas palabras nos acordamos de las cosas, y formamos ciertas ideas semejantes a ellas, por medio de las cuales imaginamos esas

---

<sup>1</sup> cf. Deleuze, G, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik, 1996, 191-297. También Balibar, E, *Spinoza et la politique*, París, PUF, 1985, del mismo autor, *Lugares y nombres de la verdad*, Buenos Aires, 1995, Nueva Visión. Entre nosotros, Cohen, Diana, “Identidad Personal e Intersubjetividad” en *Círculo Spinociano de la Argentina, Spinoza, Primer Coloquio AA.VV.*, Diego Tatián, comp, Buenos Aires, 2005, Altamira, pp. 63-74.

<sup>2</sup> Museo Judío de Buenos Aires, *Homenaje a Baruch Spinoza, con motivo del tricentenario de su muerte*, Buenos Aires, 1976, p. 49.

cosas (ver Escolio de la proposición 18 de esta parte)”<sup>3</sup>, nos dice Spinoza. Siendo esto así, ¿cómo se concibe desde esta filosofía la relación entre lenguaje y verdad?

Si nos remitimos a la indicación que nos da el mismo Spinoza (E, II, 18, etc.) podemos aproximarnos más a las razones que lo llevan a ubicar el lenguaje en el ámbito de la imaginación. Desde allí también es posible acceder a la concepción que Spinoza tiene del significado variable de los signos. Pero antes recordemos lo que desde la parte segunda de la *Ética* entiende por “imagen” en tanto “afección del cuerpo”. En, E, II, 17, dice: “llamaremos imágenes de las cosas a las *afecciones del cuerpo humano* cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como si nos estuvieran presentes, *aunque no reproduzcan las figuras de las cosas*. Y cuando el alma considere los cuerpos de esta manera, diremos que los “imagina”<sup>4</sup>. Se sabe que ser cuerpo es ser afectado de múltiples maneras (E, II, Ax, 4). La imaginación es un orden que recoge los efectos de esa afección múltiple. Es también aquello que expresan los signos del lenguaje. Que el producto de la imaginación no es necesariamente una imagen visual es lo que Spinoza excluye al aclarar que las imágenes representan los cuerpos como presentes aunque no reproduzcan su figura.

Que el concepto universal guarda en su génesis una relación estrecha con las afecciones del cuerpo o imágenes es puesto de manifiesto en el escolio I de E, II, 40:

es evidente por el corolario de la Proposición 17 y por la Proposición 18 de esta parte, que el alma humana podrá imaginar distinta y simultáneamente, tantos cuerpos, cuantas imágenes pueda formarse simultáneamente en su propio cuerpo. Ahora bien, si las imágenes están por completo confundidas en el cuerpo, el alma imaginará asimismo todos los cuerpos confusamente, sin distinción alguna, y los considerará agrupándolos, en cierto modo, bajo un solo atributo, a saber: bajo el título de ser, de cosa, etc...De causas similares han surgido también las nociones llamadas universales, como hombre, caballo, perro, etc.<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> *Ibid*, p.164.

<sup>4</sup> *Ibid*, p.141

<sup>5</sup> *Ibid*, p.162.

Spinoza continúa la argumentación del escolio afirmando que esto es así por una suerte de principio de *economía de la imaginación* que se vería desbordada por tantas imágenes de afecciones corporales si tuviese que conservarlas a todas en su singularidad<sup>6</sup>.

Lo inverso aquí sería la memoria monstruosa de Ireneo Funes en la ficción de Borges:

Nosotros-nos dice el narrador Borges-de un vistazo, percibimos tres copas en una mesa; Funes, todos los vástagos y racimos y frutos que comprende una parra. Sabía las formas de las nubes australes del amanecer del treinta de abril de mil ochocientos ochenta y dos y podía compararlas en el recuerdo con las vetas de un libro en pasta española que sólo había mirado una vez y con las líneas de la espuma que un remo levantó en el Río Negro la víspera de la acción del Quebracho. Estos recuerdos no eran simples; cada imagen visual estaba ligada a sensaciones musculares, térmicas, etc<sup>7</sup>.

En Funes, “Zarathustra cimarrón y vernáculo”, una memoria vasta invalida a John Locke: “Pocas ideas simples tienen nombres-dice Locke-. Pienso que será innecesario enumerar todas las ideas simples particulares que pertenecen a cada uno de los sentidos. Ni por cierto, sería posible hacerlo si quisiéramos, porque hay muchas más que pertenecen a la mayoría de los sentidos, que aquellas para las cuales tenemos nombres”<sup>8</sup>. La referencia a esta imposibilidad señalada por Locke la da el mismo narrador que nos cuenta que Funes intentó el proyecto de un idioma de nombres, pero lo desechó “por parecerle demasiado general, demasiado ambiguo” y también por lo “interminable e inútil” de semejante tarea. Por otro lado, Borges ironiza la balbuciente grandeza de semejante intento para alguien casi

---

<sup>6</sup> De manera análoga describe Borges el *descenso* a la memoria del ciego Homero, en “El Hacedor” en *Obras Completas 2*, ed. cit, p. 159-160

<sup>7</sup> Borges, Jorge Luis, “Funes, el memorioso” en *Ficciones*, *Obras Completas I*, Buenos Aires, 1989, Emecé, p. 488.

<sup>8</sup> Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, 1999, FCE, p.100.

incapaz de ideas generales, o no muy capaz de pensar, ya que “pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer”<sup>9</sup>.

Pero notemos, respecto de las relaciones entre afección - imagen-concepto-universal, un par de cosas. En primer lugar, para Spinoza, la imagen y el concepto universal no son la expresión de una esencia, es decir, no ponen de manifiesto de manera sintética una relación causal entre ideas ni entre cosas. Es decir que los modos de pensar formados a partir de los signos convencionales “remiten a ideas sumamente confusas” (E, II, 40, esc. I) y también que aquello que el signo dice no puede ser tomado sin más como verdad en el sentido del dato o de la representación. El signo es confuso, la representación, según E, II, 40, esc, es vacía. En el caso de los conceptos universales esa economía de la imaginación que les da origen no es otra cosa que la operación metonímica que toma alguna parte por el todo<sup>10</sup> o, en palabras de Borges, que “olvida las diferencias”, operación de la que Funes se vio privado después de haber sido “volteado por un redomón en la estancia de San Francisco”<sup>11</sup>, según narra la ficción.

Por otro lado, dirá Spinoza que la imaginación considerada en sí misma no contiene error ni vicio alguno. Las imaginaciones del alma consideradas en sí mismas no contienen error en la medida en que la facultad de imaginar es libre (E, II, 17, esc). Es decir, en la medida en que sabemos que imaginamos, en la medida en que deseamos hacerlo o en la medida en que somos la causa de nuestro imaginar. De hecho, es uno de los axiomas de E, II; y en E, V, 7 se nos habla de “afectos que brotan de la razón”. Pero hay algo más. Toda vez que es imposible no ser afectado de muchas

---

<sup>9</sup> Quizá la ironía borgeana apunta por detrás del rostro de Funes, hacia cierto empirismo cimarrón y vernáculo. Cf. Gutierrez, E, *Borges y los senderos de la filosofía*, Buenos Aires, 2001, Altamira, p 51-53. Respecto a la necesidad de olvidar diferencias para forma nociones universales, como los signos convencionales, por ejemplo, cf. el mismo pasaje de E, II, 40, esc. II donde Spinoza se refiere a los trascendentales. Respecto a las relaciones entre imágenes, memoria y lenguaje cfr. también, del mismo Borges, “El Hacedor”, en *Obras Completas* 2, ed. cit, p. 159-160.

<sup>10</sup> Esta desconfianza de Spinoza hacia el concepto universal es solidaria con la tradición del empirismo anglosajón. Cfr. Locke, J, op.cit, p. 579ss. Ver también la nota 19 de Vidal Peña en Spinoza, *Ética*, ed.cit, p. 163.

<sup>11</sup> Borges, J. L, op.cit, p. 486.

maneras y simultáneamente, es imposible no formar imágenes o conceptos universales. Por tanto, porque no somos Ireneo Funes, podría decirse, es imposible no seguir la huella abierta por los signos convencionales. En principio, somos tan sólo el conjunto algo confuso y a la vez inevitable de los signos que nombran nuestras múltiples afecciones<sup>12</sup>. De ahí el carácter constitutivo de la imaginación en la identidad de cada modo humano finito. Esto se verá aún más claro en la explicación que da Spinoza del significado variable de los signos.

En E, II, 18 esc. Spinoza recurre a un ejemplo para ilustrar el funcionamiento de la memoria:

Por ejemplo, del pensamiento del vocablo *pomum*, un romano pasará inmediatamente al pensamiento de un fruto que no tiene ninguna semejanza con ese sonido articulado, ni nada en común, sino que el cuerpo de ese mismo hombre ha sido a menudo afectado por las dos cosas, esto es, que dicho hombre ha oído a menudo la voz *pomum* mientras veía el mismo fruto y, de este modo, cada cual pasa de un pensamiento a otro según hayan sido ordenadas las imágenes de las cosas por la costumbre, en los respectivos cuerpos. Un soldado, por ejemplo, al ver sobre la arena las huellas de un caballo, pasará inmediatamente del pensamiento del caballo al de un jinete, y de ahí al de la guerra, etc. Pero un campesino pasará del pensamiento del caballo al de un arado, un campo, etc. Y así cada uno pasará de un pensamiento a tal o cual otro, según se haya acostumbrado a unir y concatenar las imágenes de las cosas de tal cual o cual manera<sup>13</sup>.

Spinoza insiste en que esa conexión y orden aleatorio son producidos por el uso; así parece indicarlo la repetición del término “inmediatamente” (*statim*). Se trata de una asociación no pensada, fruto de la costumbre, frente a la conexión de las ideas en el entendimiento que sigue un orden causal necesario. “Cada cual pasa de un pensamiento a otro según hayan sido ordenadas las imágenes de las cosas por la costumbre, en los respectivos cuerpos”, nos acaba de decir Spinoza. El problema de lo conocido por signos registra huellas de la desconfianza escéptica del

---

<sup>12</sup> Cf. el citado ensayo de Diana Cohen en *Spinoza, I Coloquio*.

<sup>13</sup> Spinoza, op.cit, pp. 143-144.

nominalismo, pero va más allá. Los mismos ejemplos que ofrece Spinoza remiten a formas de vida: un soldado, un campesino; la guerra, el campo<sup>14</sup>. Lo conocido por signos remite a la inestabilidad propia de lo contingente y de lo contextual, a una regla escrita en el cuerpo por la regularidad de un uso. Spinoza dice en la misma parte II de la *Ética* que lo propio de la razón no es considerar las cosas como contingentes sino como necesarias (E, II, 44). Conocer es ir más allá de una convención acostumbrada.

Ahora bien ¿qué sucede en la idea verdadera? ¿Abandonamos el lenguaje y los signos convencionales en beneficio de un metalenguaje del entendimiento? ¿Cómo ha de entenderse la relación entre imaginación (lenguaje), entendimiento y verdad desde ésta perspectiva? Desde un modo de pensar que nos tiene como causa, el lenguaje dejaría de ser el conjunto de signos aleatorios (prejuicios finalistas, supersticiones) o imperativos (mandatos asociados confusamente al éxito o al mérito de una acción) para pasar a ser un conjunto de signos en los que se expresa una esencia, esto es, una relación causal entre ideas a partir de nuestra potencia de entender, de pensar libremente. El orden de la costumbre inscripto por las afecciones externas se reordena en una nueva cartografía más acorde con nuestra potencia específica, la de entender las cadenas causales de la necesidad desde nosotros mismos.

Acerca de cómo es esto posible para Spinoza, pueden mencionarse dos alternativas propuestas por Balibar y por

---

<sup>14</sup> Ha sido Gilles Deleuze quien ha puesto de manifiesto que los géneros de conocimiento en Spinoza son la expresión de maneras de vivir. “Los géneros de conocimiento son también maneras de vivir, modos de la existencia” (Deleuze, G, *Spinoza y el problema de la expresión*, Madrid, 1999, Muchnik, pp 283-284). Es por eso que entre el primer género de conocimiento y la moral del esclavo, hay—según Deleuze—una relación estrecha: “Una ley nos parece moral, o de tipo moral, cada vez que hacemos depender su efecto de un signo imperativo (y no de las relaciones constitutivas de las cosas)”. Baste recordar el Prefacio del *Tratado Teológico Político*, allí refiriéndose a “los hombres más dados a toda clase de superstición” son aquellos para quienes “los delirios de la imaginación, los sueños, todo género de extravagancias y puerilidades, son a sus ojos respuestas con que Dios satisface sus deseos” (Spinoza, *Obras Completas II*, Buenos Aires, 1977, Acervo Cultural, p. 12).

Deleuze. Para Balibar la crítica de Spinoza al lenguaje es, en realidad, crítica

de ciertos regímenes lingüísticos, ciertos usos omnipresentes de la palabra, que son otros tantos obstáculos a la idea adecuada: antes que nada el relato y, precisamente, la denominación. En el fondo, lo que Spinoza quiere decir es que la utilización de las palabras del lenguaje como nombres siempre es, inclusive en aquellos que quieren construir un método científico, una función narrativa (acechada por la narración teológica) y no una función demostrativa. Esta crítica culmina en la oposición que delinea la parte II de la Ética entre las "nociones comunes" que, estando "idénticamente en la parte y en el todo" no podrían ser nombres, y las "ideas generales" (Hombre, Caballo, Voluntad, etc.) que obedecen precisamente a la lógica de la denominación y de la clasificación. Esta lógica es en el fondo una lógica generalizada de la representación, cuyas abstracciones metafísicas, los "trascendentales", muestran el carácter contradictorio: ¡la representación suprema es la representación vacía!<sup>15</sup>.

Según la "interpretación crítica" que ensaya Balibar, el lugar o no lugar de la verdad para Spinoza no es el lenguaje en tanto denominación y representación sino el proceso escandido en los tres géneros de conocimiento: la ruptura de la idea verdadera con la imagen y con la generalidad permite concebirla como "actividad", como momento o nudo de una relación causal entre ideas que remite a relaciones causales entre cosas singulares.

Para Deleuze, en cambio, hay más continuidad que ruptura entre los tres géneros: "La razón no se hallaría pues si su primer esfuerzo no se dibujara en el marco del primer género, utilizando todos los recursos de la imaginación. Enfocadas en su origen, las nociones comunes hallan en la imaginación las condiciones mismas de su formación. Pero más aún, enfocadas en su función práctica, no se aplican sino a cosas que pueden ser imaginadas.

---

<sup>15</sup> Balibar, E, "La institución de la verdad: Hobbes y Spinoza", en *Nombres y Lugares de la verdad*, Buenos Aires, 1995, Nueva Visión, p. 33.

Es por ello que ellas mismas son a cierto respecto, asimilables a imágenes”<sup>16</sup>.

Deleuze ha insistido en que la inadecuación del primer género no es absoluta y que subsiste algo suyo en el conocimiento de segundo género: “La idea inadecuada no es ni privación absoluta ni ignorancia absoluta: engloba una privación de conocimiento”<sup>17</sup>. ¿Cuál es esa privación? En la imagen no se nos da su causa. La imagen, en tanto signo exterior no responde a nuestra potencia de conocer o de entender. Por eso Spinoza puede decir que una imagen es “como una conclusión sin las premisas”. De acuerdo a esto, no habría una ruptura radical entre el primer y el segundo género de conocimiento, sino una diferencia que consiste en cancelar un defecto. En la imaginación también nos es dado algo del orden de la necesidad en tanto no nos podría ser dado de otro modo: se nos muestra de manera inequívoca-en el cuerpo-que somos necesariamente afectados de muchas maneras por la experiencia.

Entender es conocer la necesidad de la experiencia y no atribuirla a la fortuna o a otro prejuicio finalista. Por otra parte, una idea verdadera es inevitablemente un camino abierto desde la doxa o desde lo escrito en el cuerpo; dicho de otra manera, es un orden construido por la afirmación de un deseo singular de entender, deseo sin garantías. La verdad no es un deber general escrito en la naturaleza racional sino que puede ser o no el desenlace, siempre parcial, de una búsqueda por salir de la fascinación que causan en nosotros las afecciones de los cuerpos, los signos convencionales del lenguaje, o los conceptos universales, tal como se han articulado en un determinado régimen lingüístico. La geometría aquí es una intervención ejemplar, en tanto que permite al individuo compuesto que es cada modo finito singular partir del punto cero de su afección y reconstruir el ordo et conexio de las cosas desde la actividad de un pensamiento<sup>18</sup>. En el plano político, esto significa que no hay

---

<sup>16</sup> Deleuze, Gilles, *op.cit.*, p. 289. Cfr, respecto a esta afirmación de Deleuze, E, II, 47, esc. La posición de Deleuze se orienta a mostrar la genealogía de las nociones comunes a partir de las pasiones alegres.

<sup>17</sup> Deleuze, Gilles, *op.cit.*, p. 143.

<sup>18</sup> La verdad deviene singular, en tanto que el concepto verdadero vuelve posible un orden en lo diverso. La filosofía a su vez, deviene crítica y afirmación a la vez, es decir, “propósito de desengaño”. Cf. Deleuze, G,



fuentes privilegiadas del discurso verdadero, ni autoridad alguna que pueda instituirlo, ni correspondencias en el plano de la representación que puedan garantizarlo. Una idea verdadera asume los contornos de una actividad, de un proceso que anuda ideas y cosas, individuos compuestos en otros individuos más complejos en orden a incrementar su potencia de intervención y de acción.

Curiosamente, esta filosofía de lo infinito pone ante nuestros ojos a cada momento la idea de *límite*. Lo propio del modo finito es ser parte, no ser sustancia. Spinoza utiliza el martillo de su filosofía contra la tradición adámica: lo que podemos entender está hecho de partes, partes del infinito<sup>19</sup>. El *ordo et conexio* de las ideas es, en cada caso, una glosa parcial al infinito, pero la naturaleza modal de los signos del lenguaje, de donde parte y hacia donde vuelve inevitablemente nuestro deseo de entender, advierte acerca de la desmesura de suponer que la glosa es el nombre mismo del infinito<sup>20</sup>. Ese nombre es secreto, o no existe. Hacer caso omiso de esta advertencia es la pretensión infundada del discurso teológico, de ahí que para Spinoza esa pretensión sea *política* ya que impone violentamente una materia opinable<sup>21</sup>. El lenguaje no es la monstruosa, transparente e infinita denominación de las cosas, como Funes está condenado a suponer, ni la representación de trascendentales normativos, sino

---

*Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, 1985, Anagrama, p. 122; *Lógica del sentido*, Buenos Aires, 1994, Planeta Agostini, pp. 267-268

<sup>19</sup> ¿Aquello que podemos decir acerca de los que entendemos también es limitado? Es lo que parece sugerir este pasaje del *Tratado Teológico Político*: “mayor número de ideas pueden formarse con palabras o imágenes que con los principios sobre que reposa todo conocimiento natural”, Spinoza, *Tratado Teológico político* en *Obras Completas II*, Buenos Aires, 1977, Acervo Cultural, p. 36.

<sup>20</sup> Spinoza responde a Oldenburg en la carta 32 que confiesa ignorar como están realmente relacionadas las partes y el todo. Para explicarlo recurre al célebre ejemplo del “gusanito racional”. Cfr. Carta 32, Spinoza *Obras completas IV*, ed.cit. p. 200.

<sup>21</sup> “Pudiera decir, y no sería el único, que todo pasó por voluntad divina, pero esto sería hablar y no decir nada. Porque equivaldría a explicar la naturaleza de una cosa singular por algún término trascendental... Hay pues, un absurdo grosero en recurrir al poder de Dios cuando ignoramos la causa natural de una cosa, es decir, el mismo poder de Dios”. Spinoza, *op.cit.* p. 35.

el lugar confuso de una trampa siempre posible: la trampa teológica, la trampa finalista, la trampa del signo imperativo<sup>22</sup>. Allí acechan imposiciones arbitrarias o falsedades solapadas. Pero también es el lugar posible de la verdad que cada modo humano finito puede construir en el incremento de su potencia singular de entender. Verdad que es plural, nunca una y la misma en el sentido universalista o trascendental. De ahí que una idea verdadera no pueda jerarquizarse respecto de otras ideas verdaderas. Para Spinoza, se trata de una invitación paradójica a la cautela y a la potencia del pensamiento, al *amor intellectualis*.

---

<sup>22</sup> Incluso, como sostiene Balibar, del signo en el régimen de la ciencia.

# La formulación de la ética en Spinoza y Lao Tsé

Matías Soich (UBA)

I. Al comienzo de su libro *Hegel o Spinoza*, Pierre Macherey afirma que al comparar dos sistemas filosóficos se corre el riesgo de “llevar a ambas doctrinas a un modelo común que no representa auténticamente ni a una ni a la otra [...] tentativa condenada al fracaso o a triunfos demasiado fáciles”<sup>1</sup>. Hablar de Spinoza y Lao Tsé, dos pensadores mucho más alejados histórica y conceptualmente, comportaría entonces un peligro aun mayor. Taoísmo filosófico del siglo VI a.C. *versus* racionalismo del siglo XVII. Aquí la *Ética*, paradigma de sistematicidad y orden deductivo: podemos y debemos conocerlo todo, y este conocimiento *es* la felicidad. Allá, el *Tao Te King*, oscuro, contradictorio y aparentemente azaroso: podemos y debemos abandonar todos nuestros conocimientos, para aprehender lo inefable y alcanzar así la contentada calma.

Contra este panorama aparentemente hostil, intentaremos sin embargo arrojar algo de luz sobre la notable y poco explorada afinidad entre ambos sistemas, en la convicción de que taoísmo y spinozismo, a pesar de ciertas divergencias fundamentales, gravitan en torno a un mismo eje de intereses compartidos. Destacar su afinidad no implica encasillarlos en un esquema vacío; retomando a Macherey, de lo que se trata es de expresar – entre Hegel y Spinoza, y por qué no entre Lao Tsé y Spinoza– “una tensión irreconciliable que supone un fondo común por cercar: como mínimo la prosecución de un mismo problema, diversa e incluso conflictivamente resuelto”<sup>2</sup>.

II. Las principales coincidencias entre ambas filosofías pueden caracterizarse, a mi entender, en tres puntos:

- 1) Las dos muestran una importante *afinidad a nivel estructural*, ya que pueden articularse en dos momentos conceptuales definidos: por un lado, un “momento metafísico” en el cual se desarrollan los presupuestos

---

<sup>1</sup> Macherey, P., *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2006, p. 25.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 26.

ontológicos, y por el otro un “momento ético”, que se desprende directamente del primero y es la meta fundamental hacia la cual se orienta el resto del sistema.

2) En lo que hace al *momento metafísico*, taoísmo y spinozismo ofrecen, para toda la realidad, un principio ontológico absoluto (Dios / *Tao*) cuyas propiedades centrales son las mismas (unicidad, inmanencia, eternidad, infinitud, entre otras).

3) En lo que hace al *momento ético*, las dos sostienen que la única ética posible para el hombre consiste en el reconocimiento de la totalidad natural y la adecuación a ella, delimitando así dos modelos de la naturaleza humana que tienen mucho en común: para Spinoza, el hombre libre; para Lao Tsé, el sabio.

Comencemos entonces por el “momento metafísico” de la doctrina taoísta, tal como aparece en el primero de sus clásicos, el *Tao Te King*, “Libro del Camino (*Tao*) y de la Virtud (*Te*)”. Los cruces con Spinoza surgirán sobre la marcha.

El clásico de la sabiduría comienza con un esbozo de lo absoluto: se trata del *Tao*, concepto central que designa al misterioso principio ontológico de toda la realidad. El inicio del libro es conocido:

El *Tao* que puede expresarse no es el *Tao* permanente.

El nombre que puede nombrarse no es el nombre permanente (1)<sup>3</sup>.

El verdadero *Tao* no puede ser nombrado; en rigor, no admite ningún tipo de descripción. Las descripciones operan por medio de nombres, y los nombres se aplican a las cosas delimitadas y finitas. El *Tao* es infinito y sin forma; no es una cosa, sino el origen de todas las cosas. Los nombres apresan algo que ya no es el Principio. El comienzo mismo del libro resulta entonces paradójico, ya que afirma la inefabilidad del objeto a exponer. Aparentemente esto clausura desde el inicio todo enlace posible

---

<sup>3</sup> Todas las citas del *Tao Te King* -salvo indicación contraria- fueron tomadas de la traducción al castellano de Iñaki Preciado Idoeta (*Tao Te Ching. Los libros del Tao*, Trotta, Madrid, 2006).

con Spinoza, para quien Dios, lejos de ser inefable, es objeto de una definición – podría decirse, de la definición. Pero si bien Lao Tsé comienza indicando que el *Tao* es inefable, eso no le impide escribir 81 capítulos en los que intentará hablar de aquello de lo que en esencia no se puede hablar. Del *Tao* permanente nada puede decirse; pero Lao Tsé dice mucho acerca del *Tao* “nombrable”. Y muchas de las cosas que dice cualifican para hablar del Dios spinoziano.

Además de “camino”, *Tao* quiere decir “norma” o “regla”. Según esto, se presenta en primer lugar como *ley universal de la naturaleza*. Frente a las cosas finitas, siempre cambiantes, el *Tao permanece* como regulador de todos los cambios, siendo él mismo inmutable e infinito. En su aspecto de ley universal se identifica con el *zi ran*, que significa “Naturaleza” pero también “lo que es así *por sí mismo*”. Esta denominación es particularmente apropiada, porque la ley que el *Tao* sigue no es sino su propia ley; la nota característica de la Naturaleza es por tanto la autonomía. El capítulo 25 afirma:

De nada depende y no sufre mudanza

Y concluye diciendo:

El hombre tiene a la Tierra por norma,  
la Tierra al Cielo por norma tiene,  
del Cielo el *Tao* es la norma,  
la Naturaleza [*zi ran*] es la norma del *Tao*.

Esta última frase podría hacer creer que el *Tao* se somete a la Naturaleza como a una regla externa. Pero basta recordar que el *Tao* es *él mismo* la ley natural o, lo que es igual, que ser por sí mismo es lo que caracteriza a la Naturaleza (*zi ran*), y que el *Tao* es la Naturaleza. Richard Wilhelm traduce más claramente esta última línea diciendo: “El *Tao* se guía por sí mismo”. Permítaseme, entonces, este juego: *Tao sive Natura*. Porque mirando a través del cristal spinoziano, nada hay que objetar a Lao Tsé: también Dios es en y por sí mismo y no depende de ninguna otra cosa para existir y actuar. Y también es la legalidad natural y universal, ya que su esencia determina todo lo existente.

En segundo lugar, el *Tao* es la *totalidad inmanente*. En el cap. 62 se lo llama “amparo de todos los seres” y en el 21 leemos:

Nebuloso y confuso, en él las cosas están contenidas.  
[...] por él se conoce el origen de la multitud de seres.

Las diez mil cosas (el universo) se encuentran contenidas en él como en su raíz. Lo múltiple se vuelve Uno sobre el fondo permanente de lo eterno; el *Tao* es comparado con el agua, que se acomoda a todos los sitios y permanece indiferenciadamente en todas partes, en las buenas tanto como en las que todos detestan. El *Tao* se encuentra en todo; Todo es *en* el *Tao*. También Dios se encuentra en todas las cosas sosteniendo su existencia<sup>4</sup>, y es, como ya sabemos, causa inmanente y no trascendente: todas las cosas son *en* Dios. La taoísta, como la spinoziana, es una ontología de la inmanencia.

III. Esta inmanencia del *Tao* colisiona sin embargo con la radical distancia ontológica que lo separa de las cosas singulares. Éstas nacen y perecen, poseen una forma y por tanto pueden ser nombradas; mientras que el *Tao* permanece, es eterno, no posee forma ni figura y es por ello innombrable. Dicho hiato ontológico<sup>5</sup> es salvado de la contradicción por el segundo concepto clave de la obra: el *Te* o Virtud.

El *Te* o Virtud es el aspecto eficiente, dinámico del *Tao*. Considerado por sí mismo, la absolutez del *Tao* lo distancia de todo; pero contemplado desde su activa Virtud, se manifiesta aquí, en las diez mil cosas. El capítulo 51 dice:

El *Tao* los engendra,  
el *Te* los alimenta,  
la materia les da forma.

---

<sup>4</sup> *Ética* I, Prop. XXIV.

<sup>5</sup> Afirmar un “hiato ontológico” entre el Todo y las partes parece contradecir lo ya dicho sobre la inmanencia del *Tao*, pero no nos debe sorprender: el *Tao* es efectivamente inmanente y trascendente a la vez. El principio de no-contradicción no sería una objeción para el taoísmo, que concibe una realidad superior a nuestras limitadas formulaciones racionales, en la cual los opuestos se ceden recíprocamente el paso y coexisten sin embargo en el seno de un Todo insoslayable.

El *Tao* es origen de todo, pero las cosas sólo vienen a la existencia y son mantenidas en ella por medio de la Virtud. Ésta no es un otro del *Tao*, sino solamente *un aspecto* suyo: el rostro de su absoluta eficacia. Así como Spinoza autoriza a llamar a Dios, considerándolo como causa libre y eficiente por la sola necesidad de su esencia, *natura naturans*, así también la Virtud puede ser vista como una denominación del *Tao* cuando se lo considera en su acción autónoma y constante.

Ahora bien, la Virtud tiene dos caras. Por un lado es el *Tao*, visto como actuante; por el otro, también se identifica con las cosas singulares. Preciado Idoeta la llama “un puente que no es distinto de las orillas que une”<sup>6</sup>: en una orilla el *Tao*, las cosas en la otra, y entre ambos la Virtud – potencia eficiente que enlaza lo infinito y lo finito, potencia del Todo actuando en cada una de las partes. Así como el *Tao* posee la Virtud, a su vez cada cosa posee también su virtud particular o *naturaleza*. Carmelo Elorduy habla del *Te* como *virtus* y *enérgeia*<sup>7</sup>, la potencia interna que cada cosa tiene por el *Tao*; y efectivamente, la virtud de una cosa finita no es sino el poder eficiente del *Tao* (es decir, el *Te*) singularizándose en ella. Naturaleza y virtud resultan así intercambiables<sup>8</sup>. Siguiendo a Lao Tsé, entonces, decimos: la naturaleza de cada cosa es su virtud, su “poder vital”. Y siguiendo a Spinoza decimos también: la esencia de cada modo finito es su misma virtud o potencia para perseverar en el ser.

Con esta equiparación de la esencia y la potencia arribamos al *momento ético* del taoísmo, ya que su concepción de la Virtud le permite a Lao Tsé, como lo hiciera Spinoza, formular una ética de lo finito a partir de lo infinito. Sobre este punto, comentaristas como Carpio o Elorduy han sostenido que el taoísmo es básicamente amoral<sup>9</sup>, o que “sólo de modo muy imperfecto podría hablarse de una ética en Lao Tsé”<sup>10</sup>. Pero ellos mismos reconocen, a pocas líneas o páginas de distancia, que la ética

---

<sup>6</sup> Idoeta, P., *op. cit.*, pág. 69.

<sup>7</sup> Elorduy, C., *Tao Te Ching*, Orbis, Buenos Aires, 1984, pp.25-29.

<sup>8</sup> Idoeta, P., *ibid.*, p. 95.

<sup>9</sup> Elorduy, C., *ibid.*, p. 52.

<sup>10</sup> Carpio, A., *Tao Te King*, Sudamericana, Buenos Aires, 1957, p. 28

laoziana descansa sobre la posibilidad de que el hombre realice su esencia metafísica. ¿Y qué otra cosa es la ética –nos dirá Spinoza– sino un reencuentro con la propia esencia? Lo que intento mostrar aquí es que Lao Tsé recorrió los mismos senderos a través del tiempo y la distancia. La *paridad entre potencia y esencia* es el punto clave que comparten taoísmo y spinozismo, del cual se sirven para afirmar lo que ambos consideran la única ética verdadera y posible: la ética como etología ó conocimiento del *ethos*, como comprensión de los inagotables modos de ser en el Ser, en palabras de Deleuze<sup>11</sup>.

IV. Veamos muy brevemente el aspecto que presenta la ética de Lao Tsé. Su concepto central (así como su punto de contacto con la metafísica) es el de *wu-wei*: literalmente “no hacer”, también traducido como “acción en la inacción” o “acción inoperante”. *Wu-wei* es la modalidad característica del accionar del *Tao* y su Virtud, y por lo tanto es la *ley fundamental* de la naturaleza. Esto implica que en cierto modo no se distingue del *Tao*: el *wu-wei* es la norma (ó *Tao*) del mundo. Este no-hacer que define el *wu-wei* no debe entenderse como pura pasividad o inacción; se trata más bien de una acción impersonal y espontánea que acompaña el desarrollo natural de las cosas, una acción sin intención que sin embargo deja todo completado. La no-operancia y la no-injerencia del *Tao* resultan a la vez su máxima eficiencia<sup>12</sup>: este es el tópico y la paradoja constantes del taoísmo. El capítulo 37 dice:

El *Tao* permanente no actúa,  
mas nada hay que deje de hacer.

Es lógico que el *Tao* no interfiera en el desarrollo de las cosas, pues él es la misma legalidad natural. Lo propio de su acción

---

<sup>11</sup> Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, 2005, p. 46.

<sup>12</sup> Análogamente lo mismo puede decirse del *Tao* en tanto informe: su carencia de forma le permite a la vez ser todas las formas y ninguna. Refiriéndose al intelecto, Aristóteles escribió algo que –salvando la distancia contextual– nos sirve para entender el mecanismo de esa paradoja: “lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere la ajena” (*De Anima* III, cap. IV, 20). Piénsese en el *Tao*, informe, y se comprenderá que pueda serlo Todo.



inoperante es la espontaneidad con la que deja que cada cosa despliegue la *necesidad* de su esencia. Esto, que quizás suene atrevidamente spinozista, es sin embargo exacto: pues vimos que la Virtud, aspecto activo del *Tao*, es asimismo la potencia de cada cosa particular, cuyo despliegue espontáneo sigue necesariamente la ley de la naturaleza. De ahí a equiparar virtud (*Te*) y esencia sólo hay un pequeño y –creo yo– lícito paso, que acerca la virtud taoísta al *conatus* spinoziano con su imperativo de perseverancia en el ser.

Y aquí se encuentra el mayor punto de contacto. Pues para Spinoza, la noción de *conatus* juega un papel central como intermediario entre la ontología y la ética: si la esencia y la potencia son una misma cosa en Dios, también lo son en los modos finitos a través de los cuales se expresa. El modo finito *hombre* alcanza la virtud o felicidad cuando, actuando en conformidad con su propia naturaleza, realiza máximamente esta potencia. Esto implica hacer lo que se sigue solamente de su esencia, reduciendo lo que se le impone en encuentros fortuitos y exteriores a él mismo. Mas con esto no hace sino imitar la autonomía de la naturaleza de Dios, que actúa en virtud de su sola esencia y no forzado por nada. El hombre descubre entonces que su potencia particular es tan sólo una expresión singularizada de la potencia infinita de Dios; así, logra integrarse adecuadamente en la totalidad natural.

Y entonces vemos que para Lao Tsé el *wu-wei*, la acción sin acción del *Tao*, opera no sólo como ley suprema de toda la realidad, sino también como imperativo ético de la humana conducta. El hombre debe adoptar tanto como pueda la acción inoperante; debe, como el *Tao*, seguir su propia virtud, es decir, actuar conforme a su naturaleza. De este modo permite que la espontaneidad del *Tao* (la Virtud) actúe a través suyo. Ya dijimos que la Virtud es la eficiencia por la cual el *Tao* se particulariza en la naturaleza de cada una de las cosas singulares. Practicar el *wu-wei* consiste precisamente en dejar que esa potencia fluya sin obstáculo; para eso, hay que evitar todas las acciones que pudiesen atentar contra ella.

Se perfila así la figura ideal de la naturaleza humana, el sabio, que adopta el *wu-wei* como su norma de vida y se eterniza, porque se vuelve uno con el *Tao* y con su Virtud. Esta identificación hace que, para describir el comportamiento del sabio, Lao Tsé diga lo mismo que dijo sobre el *Tao*: no actúa, pero deja la obra terminada. Protege y fomenta las cosas, pero no osa hacerse dueño de ellas. No pierde nada, porque no se aferra a nada – luz que no deslumbra, hace crecer mas no rige. El hombre corriente está tomado por la ambición, el apego a las cosas materiales y el exceso de deseos. Utiliza el conocimiento como medio para alcanzar lo que quiere; vive fuera de sí y pretende alterar el orden de las cosas. El sabio, por el contrario, practica la *renuncia*, la *moderación* y el *saberse contentar*. Las tres cualidades implican la acción natural propia del no-hacer. El sabio, como el *Tao*, permanece vacío y se desprende de todo: cuanto más da, más tiene. El hombre común pierde más cuanto más acumula, las cosas más se le escapan cuanto más pretende aferrarlas. El hombre común busca la alegría, sin saber que ésta depende de la tristeza; el sabio adopta el punto de vista del Cielo y la Tierra: ellos no son benevolentes, para ellos las cosas son como los perros de paja utilizados en los sacrificios.

Para ambos filósofos, la potencia humana se hace una con la divina cuando se reconoce como una parte integrante de ésta. Así se alcanza para Spinoza la condición de hombre libre: como el sabio taoísta, aquel se realiza éticamente porque abraza su virtud, conformándose a la espontánea necesidad de su esencia sin creerse un imperio dentro del Imperio. Sus notas distintivas son las mismas que las del sabio: moderación y sobriedad sin ascetismo, valor ecuánime ante el peligro, benevolencia con los ignorantes y gratitud con otros sabios, reducción y depuración de las pasiones.

V. Hasta aquí nos concentramos en los puntos de contacto de estas dos filosofías: un modelo similar del universo, de la relación entre lo infinito y lo finito, y un mismo tratamiento de la virtud como potencia, del cual se siguen dos éticas de lo inmanente con recomendaciones y modelos similares. Dos Éticas que

comprenden sin juzgar – frente a una moral que juzga sin comprender.

La divergencia fundamental entre spinozismo y taoísmo concierne al conocimiento como modo de acceso a la vivencia de la totalidad natural. Aquí se alejan en direcciones opuestas: para Spinoza, el conocimiento es lo más propio del alma humana, y su máxima potencia es, conociéndose adecuadamente a sí misma, conocer a Dios. Pero el Tao, inmanente, se torna trascendente cuando de capturarlo se trata: inefable y sin forma, ni los sentidos ni el pensamiento discursivo pueden alcanzarlo. El camino hacia el Tao precisa una creciente vacuidad intelectual. El sabio no es un erudito: este sabe cada vez más y se aleja del Tao, el sabio, poseyéndolo, sabe cada vez menos. En el taoísmo no hay sitio para el segundo género de conocimiento spinoziano, que supone una acumulación continua de nociones y contraviene por eso el wu wei de la continua desapropiación. La única vía para llegar al Tao parece ser una intuición de carácter místico y ciertamente inexplicable. Sabido es que Spinoza postuló también un tercer género de conocimiento, que procede intuitivamente desde los atributos de Dios hasta la esencia de las cosas singulares. Si se pudiese vincular este tercer género con la experiencia mística del Tao, entonces se trazaría un poderoso puente entre ambas filosofías.



## El jardín de las delicias : La instancia de la letra en Agustín y Spinoza

Tamara Pugliarello (UNSal.)

El jardín de las delicias o la topología del goce. Transitar, bordear, esperar un lugar al viento. La búsqueda de un lugar y sus paradojas. ¿ Qué sitio nos espera o expulsa del otro lado de la letra, cuando una vez despejado el umbral de la cadena significante, de las rondas de niñas o palabras que giran alrededor de la nada insistiendo en una vuelta más, algo resuene y brille, intempestivo, suelto, en el desamparo del sonido ? Música y silencio, diríamos, para hacer referencia a lo real de la letra, es decir, ya no a la cadena significante sino al significante ( pura materialidad acústica ) liberado de sus cadenas. Música y escritura, desde luego. Un deleite musical, pues, libre, en la soledad inquieta de su danza.

¿Qué conexión, entonces, será posible establecer entre escritura y absoluto, entre letra y dios? Para acceder, así, al “fruto prohibido”, insinuado entre líneas, apenas unas gotas de rocío esparcidas al ritmo de su caída sin fin por “los senderos que se bifurcan” desde la tradición judeo-cristiana.\* Puesto que a dos “pecadores” habremos de divisar peregrinando los ritmos de la nada y bebiendo de sus licores furiosos: Agustín y Spinoza. El primero, gotas de rocío en forma de cruz; el segundo, pequeños círculos de agua. Dicho esto, veremos cómo el goce irá asumiendo la deformación propia de una música líquida, aquella que sólo pueda ser oída escapando al sentido de la audición. Y, de este modo, nos sentiremos guiados a formular la pregunta acerca de la instancia de la letra que ambos peregrinos soportaron. En otros términos, ¿qué “sendas perdidas” eligieron para vivir?

¿Una *escritura-intervención*, *literatura-acontecimiento*, justicia de la letra? Pues, como afirma Badiou, “*en el fondo la literatura es aquello que organiza los esquemas del sujeto, y ahí radica su fuerza. La literatura no es interesante como psicología, por el contrario, es interesante porque indica puntos de*

---

\* Entendiendo por tradición, como sostuviera Diana Sperling en su trabajo ( titulado *Del cuerpo* ) presentado al Coloquio Spinoza 2006, “ el acto de recibir y transformar”.

*oscuridad, puntos de enigma, y los plantea libremente al pensamiento*<sup>1</sup>.

Y, lo cierto, es que nuestro mágico dúo de *escribientes-paseadores* del jardín nos invita, ahora, a saborear de sus delicias. Porque, desde luego, ya no se trata de la ley lingüística sino del goce; no se trata de la gramática, sino, efectivamente, de la música. En un *intento-travesía* que consista, ante todo, en erosionar la base temporal que subyace a la cadena significativa para poder escuchar el bramido de sus eslabones sueltos, las gotas de rocío que caen levemente sobre el jardín. Ahora bien, dado que la entrada en el lenguaje está marcada por la posibilidad contraria, esto es, la de significar o separarnos de lo real a través del tejido simbólico -pues reconocemos que “la subjetividad sea sólo en el lenguaje”-, podríamos preguntarnos, en un sentido inverso, ¿hacia qué lugar será arrojado el sujeto una vez expulsado de esta capacidad de representar o significar? Es decir, interrogarnos por el destino del cuerpo, nada más ni nada menos que por su suerte. En suma, quedará latente la pregunta por el espacio de lo político: Acaso, ¿dislexia y política? ¿Literatura y política?

¿Intervalos de silencio y política? He aquí lo que considero la propuesta de reflexión del presente trabajo: Esbozar un recorrido de agua en medio de un jardín al viento. Y con los pies salpicados de rocío, caminar, sí, traspasar, quizás tropezar con el universo inefable de la cruz y del círculo (en fin, dos *construcciones-recreaciones* de la línea, o sea, de la linealidad del significante); y, también, resbalar, ¿por qué no?, pulsar la carne del tiempo y la eternidad siguiendo las huellas o el eco perenne dejado por nuestros “dos silenciosos paseadores del jardín”, quienes, en el acto de escritura, se atrevieron a no hacer otra cosa más que “pecar”: tan sólo pudieron amar a dios en el sentido más amplio de esta expresión, amar la letra. Cabe mencionar que, para trazar dicho recorrido, procuraré formular un intertexto que cruce algunos ejes planteados por San Agustín en su obra *De Música* con algunas orientaciones de pensamiento desarrolladas por Spinoza en su *Tratado teológico-político*. Asimismo, desde el punto de vista del abordaje discursivo, recurriré a ciertos

---

<sup>1</sup> Alain Badiou. *Justicia, filosofía y literatura*, Homo Sapiens Ediciones, Rosario - Santa Fe, 2007, pág. 71 .

postulados asociados con la topología lacaniana. Pero vayamos por paso y analicemos, en principio, el por qué de esta selección de discurso. Al respecto, vale decir que la topología se nos revela como una mostración del vacío. Ya que su objeto de estudio lo constituye el espacio real, esto es, su montaje o construcción. En consecuencia, el discurso topológico permanecerá ajeno a la capacidad de demostración propia del espacio *abstracto-geométrico*. No habrá, por lo tanto, criterio de mensurabilidad en topología aunque sí pertinencia y requerimiento de la experiencia del recorrido.

*Entre* el tiempo medible y la eternidad de unos pasos en la fijeza de la nada, *entre* la dimensión audible de la palabra y el silencio sonoro de la letra, *entre* la voz del Otro que nos hace aparecer como sujetos y el mutismo que lo instituye como lugar absoluto, tentación y promesa de una música jamás oída. Porque en ese *entre*, o la *paradoja del límite*, el discurso topológico nos mostrará el esplendor de su fuerza. Y si seguimos a Granon - Lafont \*, en lo que concierne a la confección del objeto topológico denominado *banda de Moebius*, seremos sorprendidos, de repente, con un llamativo efecto de subversión de la espacialidad: Ya que el derecho y el revés de la banda se continúan el uno en el otro, quedando, de este modo, la oposición entre significado (concepto) y significante (imagen acústica y mental) sujeta a un desplazamiento. Por consiguiente, la diferencia entre significado y significante quedará marcada, únicamente, por el “tiempo recorrido” sobre la banda. Así, un significante significará algo en un determinado contexto de discurso, transformando, de esta manera, al significado en otro significante. Por eso, según el enunciado lacaniano, “un significante nunca remite más que a otro significante”, “un significante representa al sujeto para otro significante”. Aquí estamos, desde luego, en pleno acto de significación y resignificación (aquello que, en el Coloquio Spinoza del año pasado, ubiqué como la potencia del simulacro; en otras palabras, lo que puede un cuerpo a nivel del significante o lo imaginario). Pero, en esta oportunidad, querría detenerme en la impotencia del simulacro. Allí, al borde del jardín, otra vez el tenue sonido de las gotas de rocío. Al borde del decir, retomar, dar la

---

\* Véase el capítulo 2, “La banda de Moebius”, del texto de Jeanne Granon – Lafont. *La topología básica de Jacques Lacan*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 1999, págs. 31–46.

vuelta entera, elevar la mirada hacia el jardín de las delicias; callar, torcer el cuerpo hacia dios. Puesto que liberado el significante de sus cadenas que encierran un vacío, el del deseo como innombrable, me pregunto si habrá, a su vez, una instancia de apertura de ese vacío (quizás, en clara alusión a ese “lugar de *ex-sistencia*” que Miller designara con la expresión “*signos del goce*”)\*.

Del vacío al rocío, la instancia de la letra. ¿Hay, entonces, un sujeto de la escritura? ¿O la escritura deshace al sujeto para rehacerlo en pequeñas gotas de rocío? ¿Qué “no transcurre” adentro del silencio? Pues “algo”, allí, “no pasa”; “algo”, en el jardín de las delicias, se resiste a morir. En un exquisito letargo, “*el algo letra*” cabalga al ritmo eterno del rocío. Las sílabas y su rugir desesperado contra el tiempo. Suenan, sueñan, con otra melodía. Porque como señala Pommier, “...*las letras aisladas continuarán existiendo en el interior de las palabras .Como si estas últimas estuvieran tendidas a la manera de una piel siempre susceptible de romperse, dejando aparecer de nuevo el sonido puro, el del lapsus, el grito o la asonancia*” \*.

Es importante remarcar, además, que la estructura topológica de la letra supone un salto del plano a la profundidad, esto quiere decir, un salto de la bidimensionalidad del espacio plano a la tercera dimensión de lo real. Una suerte de fascinación que brinca de la espacialidad simbólica de la palabra al espacio enigmático y real de la letra; del cuerpo significativo al cuerpo puro de la música. Emergencia, por consiguiente, de un cuerpo topológicamente creado, es decir, no solamente atravesado y vaciado por lo que circundan las palabras, sino, sobre todo, aparición de un cuerpo erosionado, o mejor dicho “*eros-sonado*”, en lo que respecta a su semblante, es decir, a sus posibles máscaras, al simulacro imaginario que le dio origen. En este sentido, no haremos hincapié “en la pregunta por el ser” ni en la trama de significaciones a que da lugar dicho interrogante. Nos detendremos, únicamente, en la afirmación, invención, del vacío.

---

\* Véase la categoría de “*ex-sistencia*” trabajada por Jacques - Alain Miller en el texto *Lo real y el sentido*.

Colección Diva, Bs. As., 2003. Allí se pone de manifiesto la discontinuidad entre el antecedente y el consecuente lógicos que introduce “el otro lugar de lo real en tanto *ex-sistencia*”, sobre todo en pág. 64.

\* Gérard Pommier. *Nacimiento y renacimiento de la escritura*, Ediciones Nueva Visión, Bs. As., pág. 318 ...



Aunque sí haremos anclaje en un lugar. Pues esta distinción resultará central para diferenciar al discurso topológico del discurso metafísico, ya que a partir de la oposición espacio / verbo lograremos localizar la diferencia fundamental entre letra y significante, o sea, entre lo que denomino *letra o significante, libre, del sonido* y lo que llamo *palabra o significante encadenado al sonido de otro significante*; en suma, la línea de demarcación ha quedado situada entre música y significación. Podemos añadir que en esta pulsación del cuerpo topológico, real, de la letra también se fundan y muestran las paradojas, las hojas más diáfanas del jardín de las delicias: ¿Cómo hacer para bordear lo impensado y, al mismo tiempo, dibujar sobre una superficie completamente agujereada? ¿Cómo hacer de la incertidumbre unos pasos, un rumbo, sin moverse del jardín? No lo sé. Pero la intuición que siempre me impide proseguir la caminata, cuando mis ojos se cierran al ritmo de los pequeños y coloridos pétalos de las *enamoradas de la noche* que crecen en el fondo del jardín, eleva una plegaria al viento y espera tan sólo una canción. Todo un acto de fe al borde de esta profundidad vacía. Porque si para devenir cuerpo necesitábamos cubrirnos con el manto de los signos y plegar ese material crujiente y disonante, recortarlo, punzarlo y hasta embellecerlo con el recuerdo del perfume de las flores del jardín, sin embargo, para acceder al privilegio de los “*desposeídos entre lilas y rocío*” deberíamos, quizás, poder afirmar el no tener un cuerpo ni el ser un cuerpo ... Bailar, callar, cantar y embriagarnos como lo hiciera el mítico Dioniso; quitarnos las máscaras de lo imaginario y ofrecer “nuestra nada” a la vegetación más exuberante, confundirnos con ella. Vuelvo sobre lo mismo: Plegar la nada del cuerpo al cuerpo diáfano de la letra y esperar un destino, un latido, casi místico, una promesa del silencio oculta en el espesor de las palabras.

Llegados hasta aquí, hemos definido por *letra* (valiéndonos de una neotorsión moebiana realizada sobre la definición que el discurso topológico ha dado de la banda de Moebius)\*, como *un cuerpo circular o en cruz*. ¿Qué queremos decir con esto?

---

\* Consúltense en Jeanne Granon – Lafont. *Ob.Cit.*, cap. 2, la definición de la banda de Moebius: objeto topológico que consiste en una tira o banda de papel (superficie unilateral) que se pega sobre sí misma luego de imprimirsele un movimiento de torsión (media vuelta).

Claramente, el *carácter eterno de la letra*, su *pulsación-puntuación*, la *vuelta entera sobre sí misma*, la *imposibilidad de su enlace*, el eco feroz de su cuerpo. En suma, que la *letra* sea un *punto*. Y allí morar ... ¿Pero se puede morar en un punto, es decir, en un *lugar sin superficie*? El silencio de la música interrumpe el itinerario del sujeto y lo deja fijo en un punto. Fuera del tiempo, en lugar de *sujeto* tendríamos, tal vez, un *sufijo*... Quizás, un lugar al viento que haga de la *fijación* una propuesta de existencia. Dicho de otro modo, descubrir en la topología de la letra o el jardín de las delicias, una *rítmica de la eternidad*. Lo absoluto como instancia de la letra. Versiones de la linealidad significativa, curvaturas, cruces o rupturas de sentido; puntos, briznas de rocío; partituras tachadas, interrupciones u olvido del tiempo que funda a las palabras en tanto *memoria-aglomeración* de letras y a los enunciados en tanto *sentido-aglomeración* de palabras\*. Puesto que un jardín se distingue, evidentemente, de un sistema de signos. Porque el juego silábico, en lo que atañe a los efectos discursivos de la proximidad sonora, no responde, desde luego, a las reglas de juego entre sintagmas; porque el cuerpo etéreo de la letra se contrapone al espesor de las palabras; porque escribir no es hablar. Y porque a la sombra del decir “*un infierno musical*” no parece extinguirse: Los eternos pictogramas, jeroglíficos, sueños; los frutos prohibidos del jardín de las delicias al alcance de la mano. Arrancar, pues, las letras de la planicie para esconderlas allí donde la abstracción no vuelva a incursionar, donde el símbolo no logre inmiscuirse, donde la soledad pueda ser considerada algo más que un síntoma! ¿Por qué reducir la escritura a un paisaje en dos dimensiones? ¿Por qué asociar la instancia de la letra sólo con la posibilidad de su aplanamiento, esto es, con la *dimensión abstracto-simbólica*? ¿Por qué ligar letra y muerte, letra y tiempo? ¿Por qué aceptar la ley de castración de la lengua? ¿Por qué resignarnos a la ausencia? Qué las palabras, entonces, hagan el amor y no la ausencia! De la linealidad del significante a la miríada de gotas de rocío que suenan dulcemente cayendo adentro del silencio.

---

\* Véase el texto de Jacques Lacan. “*Lituraterre*” (documento de la EOL) , donde se plantea la posibilidad de la literatura en tanto “*tierra del litoral*” , tierra de borramiento del sentido, y su conexión con el psicoanálisis: El inconsciente que escribe .

Con este propósito, resultará necesario que continuemos indagando sobre “el lugar de la letra” y que exploremos, más en detalle, su condición topológica en Agustín y Spinoza. Al respecto, señalaremos que el “materialismo agustiniano” se pondrá de manifiesto en el énfasis musical de la palabra, es decir, en lo que hemos mencionado con antelación cuando nos referíamos a la imagen sonora del significante o pura materialidad acústica del mismo. Dicha música implicará un arte, un hacer, el de la *experiencia del ritmo*. Y esta experiencia -nos dirá Agustín (en clara sintonía pitagórica)- no será otra que la del *matema* y sus posibles *combinatorias*. A partir de una insoluble conexión entre música y matemáticas se mostrará cómo lo real numérico hará de condición para una rítmica de la eternidad, según la perspectiva de San Agustín. Pulsación “asignificante”, aunque sonora, de un cuerpo arrojado al *modus* (medida), a la modulación estructurante de un devenir armónico en tanto *ascenso musical a dios*. “Música y significación”. De esta forma, la duración del tiempo, mayor o menor, en la pronunciación de las sílabas, así como la respiración que las meciera antes y después de su nacimiento constituirán la definición misma del ritmo. En el camino de un movimiento armónico las gotas de rocío asumirán la astucia de lo breve o de lo largo, permaneciendo impronunciadas e infinitas o bien desarrollando la destreza de la finitud; pero siempre, las letras o gotas de rocío convocarán al vacío del número haciendo posible su unión en un pie métrico. De ahí, la *belleza y armonía de los ritmos que procedan de Dios*, como nos anunciara Agustín. De ahí, también, que las gotas de rocío sigan siendo siempre lo que son: letras. Y que se transmitan tal cual son: pequeños puntos acuosos, luego de disolverse en silencio la melodía de las cruces de agua, de los nombres de dios; esto es, una vez que las dos líneas líquidas que formaban una cruz se disipen quedando tan sólo la ausencia de dimensión, su resonancia o resurrección en un *punto musical*, o sea, la pura intersección de dos líneas de agua. Pura sonoridad absoluta. Donde la letra no tendrá fin; ni el cuerpo, superficie\*.

---

\* Recurro a la metáfora de la cruz cristiana en lo que ella soporta de real: A saber, la no legitimidad del sufrimiento, es decir, la crucifixión de Cristo en tanto impotencia de Dios, abandono de sí mismo. En este sentido, sigo a

Huellas de rocío en forma de cruz, puntos de agua; Agustín al merodear por el jardín. Paso a paso, citarlas: “... *huella impresa en el agua, que no se forma antes que hayas aplicado el cuerpo ni permanece cuando lo has retirado; pero aquella potencia natural en cierto modo estimativa que está presente en los oídos, no deja de existir durante el silencio, ni el sonido nos la introduce, sino que más bien este es recibido por ella para ser aprobado o desaprobado*”<sup>2</sup>.

Podemos deducir, entonces, a partir de la reflexión en torno de la música propiciada por San Agustín, que los *ritmos mortales y disonantes* son aquellos que implican una sucesión y, por lo mismo, una cesación a nivel silábico; es decir, que estos ritmos coincidirían con lo que nosotros entendemos por *cadena significativa*. Sin embargo, vale remarcar que el silencio aparece, en Agustín, en tanto condición de posibilidad de la poesía latina. Por consiguiente, hallamos, fuera de la estructura de borde de la letra, una hibridación enigmática entre música y silencio. Porque los *ritmos eternos del silencio*, “aunque nada suene”, sí provienen del jardín: “... *puede ocurrir que en algún lugar exista algún sonido de este tipo que azote al aire con pequeñas tardanzas y medidas, o con el goteo, o con algún otro golpe de los cuerpos, donde ningún oyente está presente*”<sup>3</sup>. “...*teniendo en nuestro interior a Dios, donde todo lo que amamos es seguro e inmutable [ ... ]. entonces cuanto más atentos solamente a Dios y a la verdad transparente, cara a cara, según se ha dicho, sentiremos sin ninguna inquietud los ritmos con los cuales movemos los cuerpos y gozaremos de ellos*”<sup>4</sup>.

Por otro lado, también resultará interesante que indagemos acerca de la apuesta por el silencio a que nos invita Spinoza. En efecto, observaremos allí un desplazamiento con respecto al goce musical entendido como pulsación, puntuación, marca sonora o tenues gotas de rocío sin fin. Ya que, en este caso, la celebración de las letras asumirá el mutismo absoluto de la escucha. Pues, en Spinoza, la composición musical se planteará al modo de un

---

Slavoj Žižek en el “capítulo 5: Sustracción judía y cristiana” del texto *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Paidós, Bs.As., 2005.

<sup>2</sup> San Agustín. *De Música*, Alción Editora, Córdoba, 2000, págs. 170 – 171.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pág. 169.

<sup>4</sup> *Ibid.*, págs. 208 – 209.

intento de *poetización del matema*, o sea, de la instancia de la letra; se completará, así, un *borramiento de las marcas literales* a la espera de un *silencio esférico*, el de la *lectura-interpretación*, aquel capaz de pensar la belleza de un pequeño y perfecto círculo de agua en plena expansión. Pasión, en este caso, por el olvido visual y sonoro de la letra; la pasión de Spinoza. *Un pensar sin torsión, sin borde, sin recorrido*; un cuerpo, sumergido en el silencio del agua, como una orquídea enlazada a la voz. *Permanencia del oír*, ir al encuentro de Dios. “*Nadeando*”, haciendo esferas en el *agua luminosa*. Puesto que “...*hay que advertir que la Escritura trata muchísimas veces de cosas que no pueden ser deducidas de los principios conocidos por la luz natural*”<sup>5</sup> como nos indica Spinoza. Descubrir, por lo tanto, el significado oculto de la escritura; interpretar, crear el silencio de las hadas que deambulan por el jardín. Y no resistirse a sus diademas que siguen brillando en la oscuridad... Porque, asimismo, Spinoza reconoce que “... *todo conocimiento de la Escritura debe ser extraído de ella sola*”<sup>6</sup>. Casi podríamos hacer mención a un pensamiento que funda lo ilimitado de una reescritura, en tanto instancia de reencarnación abstracta de la letra, es decir, a partir de negar el carácter “*cruci-ficcional*” de la misma, esto es, su marca, su fascinación ineludible, su realidad (lo real como cruce, atravesamiento, de la ficción). Una reescritura, entonces, como sinónimo de lectura, tierra de agua clara, *espera de los ojos*. Y, al respecto, sentencia Spinoza: “... *la palabra eterna de dios y su pacto, así como la verdadera religión están grabados por la acción divina en los corazones de los hombres, es decir, en la mente humana, y que ésta es el verdadero texto original (sygraphum) de Dios, que él mismo ha marcado con su sello, a saber, con su idea, que es como la imagen de su divinidad*”<sup>7</sup>. “... *tienen en sí mismos la carta de Dios, no escrita con tinta, sino con el espíritu de Dios, y no sobre tablas de piedra, sino en las tablas de carne del corazón, que dejen de adorar la letra y de inquietarse tanto por ella*”<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Spinoza. *Tratado teológico - político*, Alianza Editorial, Madrid, 2003, pág. 195.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pág. 197.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pág. 288.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pág. 293.

Formalizar el silencio, de este modo, mediante un salto poético hacía el agua de la esfera o de la espera. Lugar privado de superficie, pura y sola rotación del agua. Pues la esfera del silencio no podrá recorrerse sino al precio de un giro infinito. Floración de un movimiento que no cesa; en el mismo lugar, la ceremonia del silencio que persiste, un saber del silencio y de sus dones... Como afirma Spinoza: *“Efectivamente, las cosas invisibles y que sólo son objeto de la mente no pueden ser vistas con otros ojos que las demostraciones”*<sup>9</sup>. Eros de-mostración, o del deleite del pensar, más allá de la “imagencilla de la letra” y de lo petrificante de su inscripción, según el eco spinoziano. Redondeles de agua que nos recuerdan, también, al *oír absoluto* en tanto *imagen del alma enamorada*, poseída por un dios que la embriaga de locura. Eros socrático, del esplendor y enfermedad por oír los discursos para que nazcan sus alas. Del mismo modo que en el diálogo *Fedro*, de Platón, resuena la palabra de Sócrates, la voz del filósofo dirigida a su interlocutor Lisias: *“Escúchame, entonces, en silencio; en realidad este lugar parece ser divino, de modo que no te asombres si al proseguir el discurso las Ninfas toman a veces posesión de mí; lo que actualmente digo, en efecto, no está ya muy lejos del ditirambo”*<sup>10</sup>.

En efecto, los redondeles de música, aquellos significantes del goce, fugan permanentemente el sentido como rasgo desestructurante del lenguaje. Agujeros de silencio, pues, letras, lo real de la escritura y la lectura que asoma. Cuando, más allá del tiempo imaginario, es decir, sin un antes y un después de las representaciones, logre quedar, solamente, el tropiezo del hacer, un anonadarse casi divino de la materia sonora dando brincos en el agua. Acontecimientos de disolución de la imagen del cuerpo, pasos discontinuos, gotas de rocío. El caos de *“lalengua”* en plena rotación de sus instintos.

¿Acaso una forma de corrimiento ideológico, esto es, de resistencia al orden inherente a cualquier sistema de dominación? Porque más allá del sujeto de la ideología, del universo de las representaciones posibles, o, mejor dicho, *entre el cuerpo y su nominación* se alzan los *intervalos políticos del silencio*. Asistimos, así, a la *tragedia de la luz*; en suma, al *valor del*

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, pág. 305.

<sup>10</sup> Platón. *Fedro, o de la belleza*, Aguilar, Bs.As., pág. 47.

*intervalo*, que no es otro que el esplendor trágico de la belleza o su aparecer en la historia. Las consecuencias de la luz hecha cuerpo musical. Podemos *ver*, entonces, como la voz de Sócrates retumba de nuevo: *“Por consiguiente, amigo, yo me veo en la necesidad de purificarme, y hay para los que pecan en mitología una antigua purificación, de la que Homero no tuvo noticia pero sí Estesícoro, pues privado de la vista por haber hablado mal de Helena, lejos de ignorar su falta como Homero, se dio cuenta, como hombre culto que era, de la causa de su desgracia, e inmediatamente compuso aquellos versos:*

- *no dicen verdad esas palabras,*
- *ni subiste a las naves bien montadas*
- *ni llegaste a la fortaleza de Troya*

*Y cuando hubo terminado de componer la llamada “palinodia” recobró inmediatamente la vista”*<sup>11</sup>.

¿Y qué implica una retractación o palinodia sino la acción de refractarse en aquello frente a lo cual no se puede dejar de amar? Qué la letra insista en su esfericidad radical; qué gire sobre sí misma, qué emerjan *trazos y trozos de lo real*, qué el sonido no se ligue a nada más que a la audacia de su *soledad rumiante*! De eso se trata, pues, al rumiar pensamientos y tocar lo real en la más *extrema pobreza*. En este sentido, el *arte*, en tanto producción, cumple una función eminentemente política: la de burlar aquello que del síntoma se impone, a saber, su verdad, es decir, los modos de la angustia. Como afirma Lacan *“...ser hereje de la buena manera, aquella que, por haber reconocido bien la naturaleza del síntoma, no se priva de usarlo lógicamente, es decir, hasta alcanzar su real de lo cual no hay más sed”*<sup>12</sup>. *“Una escritura es entonces un hacer que da soporte al pensamiento”*<sup>13</sup>. El lugar de la paradoja de Eros, hijo de Poros (el que todo lo procura) y de Penia (la pobreza). El enigma de la letra abierto al juego múltiple del sonido. Lo increado de Dios que retorna en el aislamiento de la letra... La imagen del agua tan difícil del olvidar. Porque el amor a Dios no supone obediencia, según nos recuerda Spinoza; ni tampoco ausencia de tribulaciones, como

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, pág. 54.

<sup>12</sup> Jacques Lacan. *Seminario 23: “El síntoma” ( 1975-1976 )* , Escuela Freudiana de Bs.As., 2001, pág. 7.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pág. 161.

nos asegura Agustín<sup>14</sup>.

Del vacío al rocío, de la liturgia a la literatura, de la palabra al canto.

Los jardines de letras desparrraman su ambrosía entre los mortales ... He aquí la tragedia.

Sólo me resta, para finalizar, compartir la lectura del poema “*El infierno musical*” de Alejandra Pizarnik:

*Golpean con soles  
Nada se acopla con nada aquí  
Y de tanto animal muerto en el cementerio de huesos  
filosos de mi memoria  
Y de tantas monjas como cuervos que se precipitan a  
hurgar entre mis piernas  
La cantidad de fragmentos me desgarran  
Impuro diálogo  
Un proyectarse desesperado de la materia verbal  
Liberada a sí misma  
Naufragando en sí misma*

---

<sup>14</sup> Remítase al análisis que hiciera Heidegger de la *tentatio tribulationis* (tentación de tribulación) de San Agustín: Que el hombre se convierta en problema para sí mismo. En Martin Heidegger. *Estudios sobre mística medieval*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1997.



## El tema de la Medea en la *Ética* de Spinoza

Miriam van Reijen (U. de Tilburg, Holanda)

“...veo lo que es mejor y lo apruebo, pero hago lo que es peor”<sup>1</sup>

La frase que aparece en el título es de Ovidio, el poeta, como escribe Spinoza, y aparece en su trabajo *Metamorfosis*, libro VII, 20. Medea es, en la mitología griega desde Homero, la mujer que mató a sus hijos para vengarse de su esposo Jason, cuando él, por motivos oportunistas, quería casarse con otra. El motivo de la Medea, ejemplo de actuar de una manera irracional, es propio de todos los tiempos y culturas: del año 431 dC, momento del estreno de la Medea de Eurípides, del siglo XVII y de nuestros días. En Holanda, hace algunos años un periódico nacional publicó un artículo sobre la ola de matanzas de hijos y esposas, con el título “La Medea la mayoría de las veces es hombre”.<sup>2</sup>

Con tema de la Medea quiero ilustrar la crítica que hace Spinoza en la *Ética* a los estoicos y a Descartes. También voy a hacer uso de este tema para mostrar algunas implicaciones prácticas para la vida diaria.

En breve:

Epicteto escribe en sus *Cursus (Diatribae)* dirigiéndose a Medea: “no desees a este hombre, es irracional, haz uso de tu razón.....”

Descartes escribe sobre Medea en su Carta a Mersenne (abril/mayo 1637): “no quieras vengarte, tienes libre albedrío, haz uso de él, tienes voluntad débil.....”

Los dos suponen un poder de la razón pura y, frente al cuerpo, un libre albedrío. Spinoza, como consecuencia de su monismo radical, dice por el contrario: Medea no podría haber actuado de otra manera; el poder de la pasión era más fuerte.

---

<sup>1</sup> Spinoza, B., *Ética* IV, p. 17, esc.

<sup>2</sup> Trouw, 20 de mayo de 2005.

## Como Spinoza conoció a la Medea

No se conserva el texto de la tragedia *Medea* (43 dC) de Ovidio. Solamente ha quedado registrada la historia en su libro *Las Metamorfosis*: allí Medea se transforma dos veces. La primera vez, su odio para con el extranjero Jason, quien viene a robar el toisón de oro de su padre, se transforma en amorío. 10 años después, su amor para con su esposo Jason se transforma en ira. Spinoza escribe que ha leído bien a Ovidio<sup>3</sup>. Tenía entre sus libros *Las Metamorfosis* de Ovidio y, además, aparecen citas de él más de una vez en las obras de teatro del siglo XVII. Tal el caso de la obra *Philedonius* de Francisco van den Enden, representada en 1657 por jóvenes estudiantes de Latin, entre los cuales posiblemente se encontrara Spinoza. Es sabido que Spinoza estaba involucrado en la vida teatral en Amsterdam, junto a su amigo Lodewijk Meijer, quien, como Van den Ende, había escrito una obra con Medea como punto de partida. Spinoza conocía muy bien las obras de Terencio y en la *Ética* parecen muchas frases y dichos de él. En el siglo XVII, tanto las obras de teatro de Terencio como sus comedias, atestiguan - más que la filosofía en esta época - una actitud naturalista. Las opiniones sobre la naturaleza, la vida diaria en que las pasiones gobiernan los hombres, convivieron, en esas comedias, con la ciencia nueva, con su mecánica del hombre, en contra de la religión tradicional. Por ejemplo, en la *Medea* de Jan Vos (1620 – 1667) se dice sobre Medea que “por el destino ningún hombre tenía el poder para retroceder esta decisión”. En la *Medea* con el título *El Toisón de oro* (1667), escrita por el amigo de Spinoza, el médico Lodewijk Meijer (1629 – 1681), no se habla de justicia, de responsabilidad, de libre albedrío, de categorías morales, de egoísmo.

## La función del motivo de Medea en la *Ética* de Spinoza

En su *Ética*, Spinoza se sirve tres veces de la cita de Ovidio, siempre para mostrar la fuerza del cuerpo, la imaginación y los afectos, frente a la razón. El conocimiento verdadero del bien y del mal no puede reprimir ningún afecto, ni disuadir a nadie de

---

<sup>3</sup>Spinoza, B., *TTP*, Cap. VII.

sus malos proyectos. Pero para Spinoza eso no es ninguna falla o debilidad. Como todo tiene causa, y entonces explicación, no hace falta deplorar o detestar.

En *Ética* III, p2, esc. Spinoza introduce la cita de Ovidio en una argumentación extensa en la que muestra que el cuerpo tiene capacidad y poder para obrar sin que la mente lo haya decidido o esté, al menos, involucrada en el asunto. Es decir, inconscientemente. Y, además, el cuerpo hace muchas cosas sin que la mente (conscientemente esta vez) sea capaz de detenerlo. Esta última experiencia contradice, entonces, la existencia de un libre albedrío, pero no impide a los hombres, no obstante, presuponerlo. Esto es posible porque los hombres se creen capaces de contener algo, cuando lo desean sólo ligeramente, pero no cuando lo hacen de manera vehemente. No se dan cuenta de que de esa manera declaran impotente al libre albedrío, pero prefieren culparse a sí mismos y salvar al libre albedrío. “Si los hombres no tuviesen experiencia de que hacemos muchas cosas de las que después nos arrepentimos, y de que a menudo, cuando hay en nosotros conflicto entre afectos contrarios, *reconocemos lo que es mejor y hacemos lo que es peor*, nada impediría que creyesen que lo hacemos todo libremente.”

En la primera frase del Prefacio de *Ética* IV: *De la servidumbre humana o de la fuerza de los afectos*, Spinoza dice: “Llamo “servidumbre” a la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun *viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor*.”

En *Ética* IV, p17, esc., Spinoza nuevamente hace uso de la cita, pero ahora lo hace en un sentido completo y literal, y nombra al autor “el poeta”. “Con esto, creo haber mostrado la causa de que los hombres sean movidos más bien por la opinión que por la verdadera razón, así como la causa de que el verdadero conocimiento del bien y del mal suscite turbaciones del ánimo, y de que ceda frecuentemente a todo género de concupiscencia. De ahí proviene aquello del poeta: “*veo lo que es mejor y lo apruebo, pero hago lo que es peor*”.”

En las proposiciones anteriores Spinoza ha expuesto la causa: el verdadero conocimiento del bien y del mal -que para Spinoza es idéntico al conocimiento de lo que es útil, cómodo, hábil, sano y semejante, en breve: prudente- muchas veces no puede lidiar con lo sabroso o atractivo, menos aun cuando lo prudente se halla en un futuro inseguro y lo sabroso o hermoso se halla aquí, a la mano.

La misma cita se encuentra en una carta a Schüller (carta 58), en la que Spinoza explica la diferencia entre su concepción de la libertad (perseverarse por fuerza y naturaleza propia) y el prejuicio del libre albedrío (poder decidirse arbitrariamente tanto por una cosa como por la otra). “Y, aun cuando la experiencia enseñe, más que sobradamente, que los hombres nada pueden menos que dominar sus apetitos, y que muchas veces, mientras sufren la pugna de afectos contrarios, ven lo mejor y siguen lo peor, creen, sin embargo que son libres por la sencilla razón de que desean levemente algunas cosas y que eso deseo puede ser fácilmente reprimido por el recuerdo de otra cosa que nos viene frecuentemente a la memoria”.

Entonces, siempre se trata de un juego de fuerzas, de una relación de poderes, en la cual los dos polos son manifestaciones del mismo deseo, del conato. Porque los hombres son afectados de maneras diferentes, pueden desear varias cosas simultáneamente. El mismo individuo quiere enflaquecer y tiene apetito frente a la comida. Spinoza sabe que de la costumbre de usar palabras diferentes para distintas manifestaciones del mismo esfuerzo o conato, nace un conflicto artificial. “Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama voluntad, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama apetito; por ende, éste no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar.”<sup>4</sup> El conflicto real consiste en que hay dos cosas que atraen al mismo tiempo a la persona, pero que no pueden realizarse conjuntamente. Pero este conflicto real se hace más difícil nombrando a un polo mejor y al otro peor, al uno como voluntad (alma, razón, mente) y al otro como apetito, gana, gusto, placer (cuerpo); puesto que la jerarquía ideal que se crea

---

<sup>4</sup> Spinoza, B., *Ética* III, p. 9, esc.

entre mente y cuerpo (la voluntad de la mente es mejor que el apetito del cuerpo) es inversamente proporcional a la relación de fuerzas que existe de hecho, en la cual siempre gana lo más fuerte. Por varios motivos o causas gana, la mayoría de las veces, el deseo del cuerpo.

Spinoza siempre hace uso de la frase de Ovidio para ilustrar la impotencia de la razón enfrentándose al – por nosotros llamado - deseo del cuerpo, a la imaginación, a las pasiones o a la vida cotidiana. No cree que sea posible para un hombre vivir siempre bajo la guía de la razón. “El conocimiento verdadero del bien y del mal no puede reprimir ningún afecto en la medida en que ese conocimiento es verdadero, sino sólo en la medida en que es considerado el mismo como un afecto.”<sup>5</sup> Para Spinoza eso no constituye falta o debilidad alguna sino que es síntoma de la fuerza mayor de los afectos. La falta o falla no existen, solamente existe lo que tiene fuerza de estar. Pero este fenómeno que conocemos todos por experiencia propia tiene explicación, tiene causa, como todo, y entonces es posible “entenderlo en vez de detestarlo y ridiculizarlo”, y también en vez de culparse o irritarse.

## **Los estoicos, Descartes y Spinoza sobre la (im)potencia de la razón**

Ya hemos visto que también en la filosofía y en el teatro estoico se encuentra el tema de la Medea. Séneca ha escrito una obra *Medea* (ca. 50 aC) en la que es muy duro con ella, puesto que hace que sea Medea misma quien dé importancia a cosas inseguras y se haga dependiente de un mundo inseguro. Escribe “eso es lo que pasa cuando circunstancias ocasionales suceden a los tontos”.

Epictetus en sus *Cursus* en contra de Medea señala: “No desees a este hombre, y nada pasará de lo que no quieres. No quieras convivir con él, no quieras quedarte en Corinto, no quieras nada más de lo que Dios quiere”. En su *Manual* (*Encheiridion*) advierte “quiere solamente lo que tienes en tu poder y no te molestará nada.”

---

<sup>5</sup> *Ibid.* IV, p.14.

Para Spinoza, por el contrario, el deseo es el conato mismo, la esencia de todas las cosas, y por tanto, lo que el hombre está determinado a realizar. Y la voluntad es el mismo conato, que solamente se llama “voluntad” cuando se refiere al alma sola, separada del cuerpo, la cual, por supuesto, no existe. Los hombres son conscientes de sus apetitos, afectos y acciones, pero inconscientes de las causas que los determinan a apetecer o a querer algo. La razón sirve para *conocer* lo útil y dañoso, y para perseverar así, con más éxito, en nuestro ser. Pero este conocimiento racional no sirve de nada para *hacer* lo útil y *dejar* lo dañoso.

La diferencia más importante entre Spinoza, y los estoicos y Descartes, a quienes se refiere varias veces en la *Ética*, tiene que ver con la fuerza de los afectos. Estos últimos creen que la fuerza de la razón es mayor que la de los afectos, y Spinoza critica esta idea con ironía en los prefacios de *Ética* III y V. “Ya sé que el celeberrimo Descartes, aun creyendo que el alma tiene una potencia absoluta sobre sus acciones, ha intentado, sin embargo, explicar los afectos humanos por sus primeras causas, y mostrar, a un tiempo, por qué vía puede el alma tener un imperio absoluto sobre los afectos, pero, a mi parecer al menos, no ha mostrado nada más que la agudeza de su gran genio, como demostraré en su lugar.”<sup>6</sup>

En el prefacio de *Ética* V nombra a Descartes y a los estoicos. “Sin embargo, los estoicos creyeron que los afectos dependen absolutamente de nuestra voluntad, y que podemos dominarlos completamente. Con todo, ante la voz de la experiencia, ya que no en virtud de sus principios, se vieron obligados a confesar que para reprimir y moderar los afectos se requiere no poco ejercicio y aplicación, y uno de ellos se esforzó por ilustrar dicha cuestión, si mal no recuerdo, con el ejemplo de los dos perros, uno doméstico y otro de caza: el repetido ejercicio acabó por conseguir que el doméstico se habituase a cazar y el de caza dejase de perseguir liebres. Dicha opinión está muy próxima a la de Descartes.” Para Descartes la voluntad es una facultad distinta a la razón y la voluntad puede adherirse o no libremente al juicio de la razón. Spinoza contradice esta opinión en extenso, sin nombrar Descartes.<sup>7</sup> Escribe

---

<sup>6</sup> *Ibid.* III, prefacio.

<sup>7</sup> *Ibid.* II, p. 49.

en general sobre “quienes creen” o “quienes confunden” y “puede objetarse”. Para Spinoza la voluntad no es una facultad de la mente, sino otro término para designar el esfuerzo (conato) mismo “cuando se refiere al alma sola”.<sup>8</sup> La llamada voluntad tampoco es *causa finalis*, sino *causa efficiens* de nuestras acciones: cuando nos damos cuenta del esfuerzo, decimos “quiero”.<sup>9</sup> Porque “...los hombres creen ser libres sólo a causa de que son conscientes de sus acciones, y ignorantes de las causas que las determinan, y además, porque las decisiones del alma no son otra cosa que los apetitos mismos...”<sup>10</sup>

Por eso Descartes ofrece otra interpretación de la misma cita de la Medea de Ovidio que Spinoza cita algunas veces<sup>11</sup>. Descartes opina que, si Medea hubiese querido y no hubiese sido tan débil, hubiese podido actuar de otra manera. Ella tenía libre albedrío. Spinoza dice que no. Como escribe en el *Tratado político*: “Pues también es una ley de la razón que, de dos males, se elije el menor”.<sup>12</sup> ¿Cómo podemos entender lo que dice Descartes, cómo podemos entender que ella hubiese sido capaz de actuar de otra manera y no lo hubiese hecho? La única explicación lógica es que existía una fuerza mayor. Para Descartes (y el cristianismo) eso es manifestación de una voluntad débil, de una falla, de un pecado. En la tradición filosófica se conoce este fenómeno, desde los griegos, como *akrasía* o impotencia. Pero en la realidad nunca se da el caso de que gane lo más débil. Solamente comparando lo que sucede con una mera idea se puede llamar “débil o impotente” a lo más fuerte. Entonces, llamarlo así es producto de la intervención de la imaginación o de un conocimiento parcial, nunca de una realidad o persona defectuosa. Y tanto el resultado real como el conocimiento parcial, se pueden explicar siempre sin necesidad de presuponer un libre albedrío.

El problema que ve Spinoza no es el de la relación entre las ideas (pensar) y la práctica (sentir y actuar), ya que esa relación se encuentra también en su propia filosofía y terapia. Por eso se ha

---

<sup>8</sup> *Ibid.* III, p. 9, esc.

<sup>9</sup> *Ibid.* II, p. 48.

<sup>10</sup> *Ibid.* II, p. 2, esc.

<sup>11</sup> Spinoza, B, *Carta a Mersenne*, abril/mayo 1637.

<sup>12</sup> Spinoza, B., *TP*, cap. III 6.

llamado a su filosofía de los afectos una “teoría cognitivista de las emociones” y por eso mismo muchas veces se lo ha llamado a Spinoza, junto con Descartes, racionalista, y se lo ha ubicado junto a los estoicos, en el rincón condenado de los quienes quieren “dominar a las pasiones”.

Lo que Spinoza dice es que hay diferentes géneros de pensamiento o conocimiento, y que cada uno de ellos tiene una relación diferente con el sentir y el actuar. La razón que Descartes y los estoicos tienen en vista puede ser conocimiento verdadero, y por eso útil, pero no corresponde al género de conocimiento que tiene fuerza frente de los afectos. Para eso es demasiado cerebral y general. El problema verdadero es el de la impotencia de la razón, enfocado no desde la culpa reprochable, sino desde esa fuerza mayor que se encuentra activa del otro lado. Esa fuerza mayor, que se da también en las consideraciones humanas, no tiene que ver con un libre albedrío, con la deliberación o la decisión, sino que es un suceso mecánico y explicable. Desde cierto punto de vista se puede decir que las dos fuerzas son “propias” del mismo individuo y que, entonces, ya sea haciendo una cosa o la otra, actúa siempre “el mismo”. Pero Spinoza escribe que el obrar del individuo puede ser pasivo en vez de activo, forzado por elementos externos en lugar de causado por una necesidad interna. No es difícil de ver la diferencia: la razón es una fuerza interior, la potencia de pensar por uno mismo. La pasión -por ejemplo la ira (de Medea) o un sentimiento de culpa-, que gana a veces a la razón sana, está basada en ideas o normas aprendidas que nos constriñen desde fuera: la voz de los padres o la comunidad, interiorizada como “segunda naturaleza”. Spinoza es muy claro al señalar que todo lo que es destructivo para un individuo, tanto física como psíquicamente, solamente puede tener su origen en el exterior, y nunca en el individuo mismo.<sup>13</sup> Una fuerza externa puede vencer a la fuerza interior. Aunque esta última siempre se esfuerza por perseverar en el ser, puede llevar la peor parte, tanto física como psíquicamente, frente a una fuerza o influencia mayor. No es posible para la razón, en tanto que conocimiento de la verdad, dominar directamente las pasiones, escribe Spinoza en el prefacio de *Ética* V y en dos proposiciones en *Ética* IV. “Un afecto no puede ser reprimido sino por medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser

---

<sup>13</sup> Spinoza, B., *Ética*, IV, pp. 20-27.



reprimido.”<sup>14</sup> Y “El conocimiento verdadero del bien y del mal no puede reprimir ningún afecto en la medida que ese conocimiento es verdadero, sino sólo en la medida en que es considerado él mismo como un afecto.”<sup>15</sup> Pero el conocimiento en cuestión ya no corresponde con el segundo género, sino más bien con el tercero: la ciencia intuitiva.

Por otra parte, aparece en la tema de la Medea, tal como es tratado por Spinoza, una diferencia con respecto al cristianismo y a su idea de pecado y de culpa. Cuando un cristiano dice “El alma es de buena voluntad, pero la carne (el cuerpo) es débil”, Spinoza dice “El alma (la razón) es de buena voluntad, pero la carne (el cuerpo) es fuerte”. La vida siempre es más fuerte que la doctrina. No ocurre nunca que lo más débil gane a lo más fuerte. Pero esta ilusión misma es necesaria y se explica, tiene una causa, lo mismo que nuestra percepción del sol como más pequeño de lo que es. Solamente con el conocimiento del tercer grado se comprende verdaderamente que para Medea no era posible hacer lo que percibía como mejor, aún cuando ésta no supiera (con el conocimiento del segundo grado) por qué no. Medea verdaderamente no hubiera podido actuar de otra manera. Nadie podría o puede nunca actuar de otra manera. Nada nunca ha podido suceder de otra manera. Lo “posible” que no ha pasado o no sucede es, para Spinoza, una categoría sin sentido. Es solamente una idea, un propósito, un *ens rationale*. Pensar que quieres hacer algo y no hacerlo es ilusión. Pero todas esas ideas inadecuadas son causa de miseria, de pasiones tristes, del mismo modo que cuando uno cree tener la obligación de hacer algo, y no lo hace. Se trata de una miseria doble, o una doblemente triste pasión. “El arrepentimiento no es una virtud, o sea, no nace de la razón; el que se arrepiente de lo que ha hecho es dos veces miserable impotente”.<sup>16</sup> Porque al no haber hecho algo, se le adjunta la idea de haber fallado, que se manifiesta en el sentimiento de culpa. Para Spinoza, todo lo que uno ha hecho, también lo que se considera “negativo o malo”, es la expresión perfecta de la fuerza vital, del conato. La vida siempre es más fuerte que la doctrina. La opinión de Spinoza es contraria a la ética normativa que pide lo imposible

---

<sup>14</sup> *Ibid.* IV, p. 7.

<sup>15</sup> *Ibid.* IV, p. 14.

<sup>16</sup> *Ibid.* IV, p. 54.

del ser humano y que, por consecuencia, genera necesariamente sentimientos de culpa. La ética spinozista no es normativa, sino científica, racional, naturalista, humana. Es idéntica a la realización de uno mismo, al mismo tiempo que al olvido de uno mismo desde la perspectiva de la eternidad. Es más humilde que la ética del cristianismo.

Para concluir: Como Medea, todos eligen siempre el mal menor de dos, es decir, lo mejor. La voluntad débil (*akrasía*) no existe. Todo lo que pasa es potencia positiva actual. Lo demás es idea(l), pro-pósito, norma, es decir, nada más que *ens rationale*, y, como dice Spinoza, “cada cual podrá corregir los ilusiones al mismo tiempo, a poco que medite”. No se trata de reprimir nada, y menos aún las pasiones.

Entonces, Spinoza no es un filósofo racionalista cuando se trata de la fuerza de la razón frente a la de los afectos o al actuar. Sí se lo puede llamar racionalista, en cambio, si se hace referencia a su confianza en la razón como capacidad para conocer, saber lo que es útil (bien) y dañino (malo) para nuestro perseverar en el ser. Esa es una razón instrumental. El hecho de que la razón no pueda reprimir los afectos es una consecuencia del monismo radical de Spinoza. No existe ningún paralelismo, porque solamente hay una substancia, con – para nosotros - dos maneras de manifestarse. Sobre ella podemos hablar en términos físicos (H<sub>2</sub>O, falta de serotonina) o en términos psíquicos (agua, deprimido).<sup>17</sup> “Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo...pues nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo lo suficientemente bien como para poder explicar todas sus funciones ...de donde se sigue que cuando los hombres dicen que tal o cual acción del cuerpo proviene del alma, por tener ésta imperio sobre el cuerpo, no saben lo que se dicen, y no hacen sino confesar, con palabras especiosas, su ignorancia- que les tiene sin cuidado- acerca de la verdadera causa de esa acción.”<sup>18</sup> Este es un aspecto de la filosofía de Spinoza que explica por qué es posible que algunos neuro-científicos hoy en día encuentren en él a un precursor.

---

<sup>17</sup> *Ibid.* III, p. 2, esc.

<sup>18</sup> *Ibid.*

**VARIA**



## Allegoreo (*Alegorizar*)

Diana Sperling

*¿Quiénes son ustedes para acusarme, juzgarme y condenarme?  
¿Basados en qué autoridad, investidos de qué poder se atribuyen  
tal derecho?*

Tal vez nos sea lícito leer el *TTP*<sup>1</sup> como una suerte de socrática apología. Pero Spinoza no tiene a un Platón que le escriba, de modo que debe asumir él mismo la tarea. En las últimas páginas de esa obra el acusado se vuelve acusador, y los cargos que Spinoza dirige contra el tribunal que lo ha condenado son graves: los acusa de usurpación. Tribunal religioso –el que dicta el *herem-* que se considera autorizado para dictar sentencias que solo pertenecen al ámbito político. No son los sacerdotes, dice el filósofo, sino los gobernantes los que pueden decidir si un ciudadano actúa en contra de la ley, es decir, si su (supuesta) “impiedad religiosa” atenta contra el bienestar del Estado.

Es aquí donde queda claro el propósito del texto: separar el ámbito religioso del político (tanto como lo teológico de lo filosófico y lo religioso de lo teológico). El orden correcto será, para Spinoza, que la instancia política gobierne sobre lo teológico. Es decir, la ley de la ciudad será la que determine los modos de operar de la ley religiosa<sup>2</sup>. Es por eso que las supremas potestades –los gobernantes- administran y difunden la ley divina, pero nunca a la inversa. Jamás los sacerdotes o pontífices pueden ejercer, en el sistema spinociano, el poder político. Tal separación es una primera fase para luego volver a ordenar los términos. La estrategia es múltiple, y apunta a objetivos bien concretos: 1º) ubicar la importancia y el sentido de la fuente de

---

<sup>1</sup> En este trabajo, las citas del *TTP* serán tomadas de la siguiente edición: Spinoza, Baruj: *Tratado Teológico-político*, Alianza Editorial, Madrid 1986, traducción y notas de Atilano Domínguez

<sup>2</sup> ¿Podría entenderse el *TTP* como una lectura de *Antígona*? Tal vez, a condición de advertir que el modo de pensar spinociano no es trágico sino, más bien, dramático; por lo tanto, la estructura del conflicto así como su resolución tendrán visos por completo diferentes a los propuestos por Sófocles.

tales interpretaciones, es decir, los textos “religiosos”; 2º) desacralizar el texto; 3º) restituirle su carácter político; 4º) distinguir el texto de sus distorsiones y usos abusivos.

1. los doctores del Kahal (comunidad) condenan a Spinoza en nombre del texto sagrado, es decir, la Biblia hebrea. Si Spinoza se ocupa de “desfacer el entuerto” que allí anida es porque ese texto no solo no es despreciable o insignificante, sino que tiene el máximo valor como texto fundante. Es por eso que considera imperioso sustraerlo de las manos de quienes pretenden escudarse en sus páginas para ejercer un poder autoritario, precisamente lo contrario de lo que esas páginas enseñan.
2. para recuperar el sentido y la utilidad del texto es preciso desacralizarlo, liberarlo de la superstición y el fetichismo. Pero desacralizarlo implica desentenderse de su supuesto origen divino y devolverlo a la escritura de los hombres, contingente e histórica. Lo cual, lejos de quitarle valor, se lo da en plenitud. (Spinoza se posiciona así como precursor de la crítica bíblica.) De ahí que Spinoza inviata tan numerosas páginas en demostrar las diversas autorías de sus múltiples partes, las épocas distantes y los avatares humanos, demasiado humanos de su composición, sus contradicciones y saltos, sus desfasajes y diferencias.
3. esa *operación desacralizante* permite restituirle al texto su carácter político. ¿Se trata de un recorte arbitrario y caprichoso por parte de Spinoza? Más bien, es un movimiento que se inscribe en una de las corrientes más características del judaísmo, un judaísmo “a la letra”. Cuando se tilda al holandés de “judío secular” se está utilizando una determinación extrínseca a lo judío, la distinción entre laico (o secular) y religioso; el judaísmo no se autocomprende como religión, sino como pueblo – eso que Spinoza llama “la nación”- en el marco de un pacto de carácter político-legal. (Ni falta hace señalar la importancia que tiene en la obra de Spinoza este pacto). Recordemos que en hebreo no existe siquiera la palabra “religión”<sup>3</sup>. Cada vez que Spinoza se refiere a lo judío, a la

---

<sup>3</sup> *Dat*, el término que se traduce por “religión”, en realidad quiere decir “costumbre” o “forma de vida”, equivalente al *ethos* griego. Si la obra cumbre de Spinoza lleva por título *Ética*, saque el lector sus propias conclusiones...

Biblia hebrea, emplea vocabulario político<sup>4</sup>. Cuando habla de la Biblia cristiana, utiliza lenguaje religioso.

4. Tanto la jerarquía sinagoga de su época como el cristianismo han procedido, mediante maniobras espurias de diversa índole, a apropiarse y distorsionar el texto original. (No debemos perder de vista que la Sinagoga también está cristianizada, como efecto de dos siglos de marranismo<sup>5</sup>). De ahí la insistencia obsesiva de Spinoza en recuperar el texto, para lo cual es preciso contar con una metodología exegética rigurosa, honesta y explícita.

## Prefigurando a Derrida

A lo largo de toda su obra, Spinoza se configura como el gran deconstructor de antinomias. Teológico y político, espíritu y materia, alma y cuerpo, poder y derecho, sagrado y profano, estado y sociedad<sup>6</sup>, y sobre todas las cosas, la que funda el pensamiento occidental y cristiano: espíritu y letra. Pero, al remover las antinomias, reformula no solo la relación entre sus términos sino los términos mismos. Los pone en movimiento, les

---

<sup>4</sup> Si para poner de relieve el carácter eminentemente político del holandés se lo cataloga de materialista, sería una denominación *après coup*. Incluso la filiación marxista de su pensamiento, que lo inscribe “de atrás para adelante” –al modo borgesiano de “Kafka y sus precursores”– debería ser repensado ya que, sin duda, el propio Marx ha abrevado en las mismas fuentes bíblicas y talmúdicas que el holandés y ha extraído de ellas materia prima para sus ideas políticas.

<sup>5</sup> Es preciso tener en cuenta este factor cuando se lee el texto de Strauss donde sostiene que el ataque de Spinoza es contra el cristianismo y contra el judaísmo por igual; es cierto, siempre que hablemos de *ese* judaísmo, el inquisitorial, ya muy alejado del espíritu de los textos originarios.

<sup>6</sup> En la obra antropológica de Pierre Clastres se puede leer una operación semejante, de máximo interés para el pensamiento político actual. El francés estudia *in situ* el funcionamiento de las “sociedades primitivas” –en especial sudamericanas– y llega a la conclusión de que el eje que las organiza es el rechazo a la formación del Estado. En tanto sociedad indivisa, el grupo no permite el surgimiento de una instancia de poder separada que ejerza dominio sobre el cuerpo social; así, el poder circula –foucaultianamente, diría– al interior del mismo grupo que se mantiene cohesionado y se constituye como “sociedad contra el Estado”, es decir, una suerte de *mise en abîme*, un llevar al límite el modelo democrático.

sacude la consistencia, los dinamiza, y desenmascara el carácter religioso de todo dualismo. Éste, en efecto, necesita de la división jerárquica entre lo uno y lo múltiple, la identidad y la diferencia, lo eterno y lo temporal, lo universal y lo particular. Pero además, en el pensamiento religioso, cada término –y en particular uno de ellos, el que domina jerárquicamente- es “sagrado”, es decir, es una unidad discreta, separable, inmutable y autocontenida. El mundo spinociano, por el contrario, se compone de potencias entre potencias y cuerpos entre cuerpos, -mundo en acto y en perpetua producción, nunca aquietado- y por lo tanto también de palabras *entre* palabras, sin necesidad de ir a buscar más al fondo lo que las palabras (no) dicen. *Fin de la trascendencia*.

De ahí que el *TTP* no sea un texto jeroglífico<sup>7</sup> (con la fuerte connotación de *hieros*, de sagrado que ese término conlleva) ni necesariamente autoexplicativo: también esa polaridad –como la de exotérico y esotérico- es deconstruida por Spinoza en su propia escritura. En ella ya no se oponen interpretación y explicación: *explicar* es, literalmente, extender, abrir los pliegues, pero los pliegues están *en* el tejido, -es decir, en el texto- y no detrás o debajo de él<sup>8</sup>. El texto es un plano complejo, con espesores y densidades –intensidades, diría Deleuze- que matizan su propia trama. No es lo mismo polisemia que alegoría: la primera es horizontal, la segunda, vertical. Cada una implica y conlleva una diferente política de lectura: *la polisemia es ética, la alegoría es moral*.

---

<sup>7</sup> Strauss, Leo: “How to study Spinoza’s Theological-Political Treatise”, en *Persecution and the Art of Writing*, The University of Chicago Press, 1980. Sin duda Strauss piensa todavía según un esquema pre-deconstruccionista y, por lo tanto, no puede advertir que él mismo está preso de cierta noción de trascendencia que aplica a la lectura de Spinoza.

<sup>8</sup> Esta estrategia de horizontalización del signifiante es también la deconstrucción de la noción de *adequatio*, tan cara a la escolástica y tan cercana a la teología. “...en realidad, la idea del alma –esto es, la idea de la idea- no es otra cosa que la forma de la idea, en cuanto ésta es considerada como un modo del pensar sin relación a su objeto” *Ét.*, parte 2 prop XXI, tanto como “la verdad es regla de sí” y otras afirmaciones de la misma tónica, destinadas de desarmar toda determinación extrínseca del signo y de la verdad. Otras tantas maneras de refutar la trascendencia. En la Torá se lee: “Estas leyes que te doy no están allende los mares, ni arriba en el cielo ni bajo la tierra, para que digas: debo ir hasta allí a buscarlas, sino que están al alcance de tu mano y de tu corazón”.



Naturaleza-cultura es otro par desarmado, donde ninguno de sus polos remite a los significados convencionales. La propuesta spinociana -ya no leer la naturaleza como un libro, sino el libro como naturaleza<sup>9</sup>- afirma que los signos están a la vista y responden a una legalidad necesaria, por eso no se necesitan “doctores”<sup>10</sup> o pontífices para develar su sentido secreto. Los profetas ven, oyen, sienten y traducen en palabras sencillas lo que perciben. Los apóstoles buscan y rebuscan, atribuyen al texto sentidos ocultos, son “doctores” y no están necesariamente inspirados por Dios –lo que equivale a decir que “no comprenden las leyes de la naturaleza”.

## Contra Pablo

De modo que no solo no hay paulinismo en Spinoza, sino que *toda su escritura es una declaración antipaulina*. (En efecto, resulta al menos difícil –si no disparatado- atribuir a Spinoza adhesión a un sistema de pensamiento dualista, cuyos rasgos distintivos son a) el universalismo; b) la descalificación, cuando no la anulación del cuerpo, y c) la trascendencia). *La operación fundamental de Pablo es la alegoría*. De efecto político, sin duda, pero de naturaleza teológica. Es en ella donde se lleva a cabo esa jerarquización de lo eterno, inmaterial y universal en detrimento de lo temporal, material y situado<sup>11</sup>. La figura de Cristo sirve a Pablo

---

<sup>9</sup> Como bien señala Diego Tatián en su artículo “Filosofía y revelación en el TTP”, en *Spinoza y el amor del mundo*, Altamira, Buenos Aires, 2003.

<sup>10</sup> Es iluminadora la operación interpretativa que realiza Spinoza y que se advierte por ejemplo en relación a este término. Siguiendo las reglas talmúdicas de interpretación –*midot*- para saber exactamente qué significa una palabra es preciso ubicarla en todas sus apariciones, luego ver dónde está explicada, y aplicar ese sentido allí mostrado en todas las ocurrencias en las que simplemente se menciona, sin explicación (o con un sentido aparentemente distinto). Así, sabremos que “doctor”, a pesar de su apariencia valorativa, es un término despectivo en el lenguaje spinociano, ya que con él se designa a los que se dedican a vacías y vanas especulaciones sin fundamento alguno y destinadas a torcer lo que los textos dicen.

<sup>11</sup> Cf. Badiou, *San Pablo, la fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona 1999, y el revelador libro de Daniel Boyarin: *A radical jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley, University of California Press, 1994

de maravillas: la carne muere como tal, el espíritu sobrevive<sup>12</sup>. Cristo sería –valga la paradoja- *la encarnación de la alegoría*. El cuerpo, tanto como la letra y la historia, son marcas de singularidad y diferencia<sup>13</sup>. El espíritu, de universalidad e identidad. Trasladar el esquema crístico al texto, eso es lo que hace Pablo: *la letra es carne* y, por tanto, cae, se deja atrás. El pacto, ahora, no será más una inscripción (una letra) grabada en el cuerpo -pura exterioridad, para Pablo- sino en el espíritu, la dimensión interior. *La alegoría vive de lo sagrado y se nutre de lo profundo*.

(El conflicto entre oralidad y escritura -paralelo al que se dirime entre interior y exterior- que Occidente conoce y padece desde el *Fedro*, adquiere aquí su formulación religiosa más notoria<sup>14</sup>. Ésta es, también, una de las diferencias claves entre judaísmo y cristianismo: el primero se basa en la escritura, el segundo tiene su centro en Jesús y su enseñanza, de carácter oral). Es ese esquema el que dará origen, más tarde, al sintagma “judeo-cristiano”<sup>15</sup>, en el que se cristaliza la idea de que el

---

<sup>12</sup> “...este hombre de la buena nueva fe (Cristo) sobrepasado por el negro y tenebroso San Pablo, manteniendo a Cristo en la cruz, devolviéndolo a ella sin cesar, haciéndolo resucitar, desplazando todo el centro de gravedad hacia la vida eterna...” Deleuze, G., “Nietzsche y San Pablo, Lawrence y Juan de Patmos”, en *Crítica y clínica*, Anagrama, Barcelona 1996

<sup>13</sup> Incluso la diferencia de los sexos es considerada por Pablo como causa de división, como impedimento para ser “todos uno en Cristo”, de ahí que postule –en *Gálatas*, entre otros sitios- una salvación donde ya no se sea “masculino ni femenino, ni hombre ni mujer”.

<sup>14</sup> La cuestión es analizada agudamente por Paul de Man, quien señala que esa división entre adentro y afuera es un “modelo ancestral” uno de cuyos resultados sería considerar la literatura como “una unidad determinada de significado referencial que puede ser descodificado sin dejar residuos”. Cf. De Man, Paul, *Alegorías de la lectura*, Lumen, Barcelona 1990 (trad. Enrique Lynch). Cf. También el clásico texto de Jacques Derrida, “La farmacia de Platón” en *La diseminación*, Editorial Fundamentos, Madrid 1975

<sup>15</sup> Carlo Ginzburg, entre otros, refuta el término compuesto y denuncia su carácter ideológico, fuertemente censor y tendencioso. “El conflicto entre cristianismo y judaísmo se encuentra en las raíces mismas del cristianismo. Es quizás imposible suprimirlo. Por eso me resisto siempre a la expresión “judeo-cristiano” que es mistificadora porque propone una continuidad que existe solamente desde el punto de vista cristiano, como enmascaramiento del conflicto. Pero el conflicto es verdadero desde ambas partes”. Ver reportaje de Claudio Martyniuk en Clarín del 2/9/07.

judaísmo es solo un antecedente cuya función será la de dar nacimiento al cristianismo, la “verdadera” religión; idea que impone una lectura bajo el modo de la tipología y la anticipación. Según esta lectura, la Biblia hebrea anuncia aquello que alcanza su cumplimiento en la cristiana<sup>16</sup>. Con lo cual, la alegoría ha cumplido su trabajo agonístico y la letra ha caído, como el inútil follaje que ocultaba la dulce semilla en su seno. *La alegoría implica teleología*.

La deconstrucción de antinomias dualistas no reniega de la diferencia entre los términos sino que, precisamente, la rescata y la preserva como tensión<sup>17</sup>. En un movimiento “a la Moebius”, interior y exterior se coimplican, se cruzan sin confundirse, se reubican sin excluirse. La estrategia spinociana consiste, entonces, en desarmar la división en capas estratificadas y reubicar los términos como intensidades en un plano extenso. *Spinoza es el gran horizontalizador*.

Parafraseando a su contemporáneo Hamlet y refutando por anticipado a Saussure, Spinoza podría decir “*the sign is out of joint*”. Como hará Lacan siglos más tarde al cuestionar el signo, el holandés desabrocha significado y significante, los libera de su dependencia vertical –por ende, de su consistencia pétrea- y deja al significante jugar en el plano de sus pares. ¿Democratiza la lengua? Al dismantelar las relaciones verticales desarma toda jerarquía, todo origen, todo imperio pontifical. Todo vicariato. Todo sacerdocio oracular. Porque esa consistencia atribuida al signo -y a la lengua- está basada en la identidad, y ésta tiene siempre algo de mítico y supersticioso<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Pero, como dice Harold Bloom en su *Jesús y Yahvé, los nombres divinos* (Taurus, Bs. As. 2006), “ningún texto es el cumplimiento de otro texto”. Si así fuera, estaríamos en el terreno de la lectura como trascendencia teleológica.

<sup>17</sup> A diferencia de la alegoría, en cuya estructura jerárquica uno de los términos triunfa sobre el otro –aunque no lo elimine del todo se impone y los subyuga-, la tensión diafórica que preserva los términos es una política no agonística, sino de respeto a la alteridad.

<sup>18</sup> Ése es el carácter del dogma, que Spinoza atribuye explícitamente al cristianismo (ver *TTP* cap XIX, pag. 405). El dogma parecería ir de la mano, en la doctrina spinociana, de la inversión de los poderes: se produce y reina cuando lo religioso se impone por sobre lo político. Tal vez este planteo sirva para pensar –con y contra Schmitt- cómo “lo religioso” puede

En la trama spinociana, revelación y luz natural tampoco resultan opuestos por una antinomia irreductible. Spinoza *no solo no refuta la revelación*, sino que la generaliza y la extiende a todo<sup>19</sup> ya que, en rigor, *no hay veladura*. Habría que distinguir aquí entre revelación y desocultamiento, término tan impregnado de un banal heideggerianismo al uso. Es en ese pensamiento donde susurran los dioses, ocultos en la piedra y en el árbol, acechando detrás de los montes o en el fondo del río. Paganismo –dirá Lévinas<sup>20</sup>– que adopta, las más de las veces, la forma del panteísmo –eso que Spinoza **no** profesa– pero que implica y comprende lo sagrado. *Spinoza desacraliza allí donde Heidegger sacraliza*.

Pero, ¿qué es la revelación, sino las mismas leyes de la naturaleza? ¿Qué los decretos de Dios sino la obligatoriedad de justicia y amor al prójimo?

No hay, en esa revelación “útil y necesaria”, nada que contradiga lo que “la luz natural” puede mostrar. Por otra vía tal vez, pero con el mismo contenido. “Yo no establezco ninguna diferencia en que Dios enseñe e imponga el verdadero culto de la justicia y la caridad mediante la luz natural o mediante la revelación” (cap XIX, pag 392) Pues –agrega– “no importa cómo haya sido revelado tal culto –subrayo *revelado*–, con tal de que adquiera la categoría de derecho supremo y se convierta en la máxima ley para los hombres”.

Pero la palabra “revelación” traduce un término hebreo que significa, literalmente, hacer ver, mostrar. Si Dios se revela –en la zarza a Moisés, en el Sinaí al pueblo– no se trata, como es obvio, de un “hacerse ver” en sentido literal, sino de un manifestarse o, como diría Spinoza, de un *expresarse*. Y Dios se expresa en leyes: de la naturaleza o de la sociedad.

---

instalarse en cualquier ámbito de lo humano –ciencia, política, filosofía, etc.– en tanto aspiración al todo y a la Verdad.

<sup>19</sup> La misma operación es la que realiza con Dios en la *Ética*.

<sup>20</sup> Cf. Lévinas, Emmanuel: “Desacralización y desencantamiento”, en: *De lo sagrado a lo santo, Cinco nuevas lecturas talmúdicas*, Riopiedras, Barcelona s/f, donde muestra claramente que en el judaísmo no se trata de lo sagrado sino de lo santo, con la connotación legal –sancionado, del latín *sanctus*– y no naturalista de la expresión. Ver, también, Meschonnic, Henri: “Le sacré, le divin et le religieux » en *Un coup de Bible dans la philosophie*, Bayard, Paris 2004

Al quitar a la revelación toda connotación de un secreto que permanece oculto -ese *Deus absconditus* del que hacen uso y abuso los sacerdotes-, al deshacer lo que sería también aquí un esquema dualista, jerárquico y organizado en capas de profundidad -anticipando esta vez a Nietzsche, lúcido deconstructor de toda ideología de lo profundo- Spinoza sienta y reafirma un principio interpretativo: leer no es buscar claves secretas, hacer exotérico lo esotérico, sino simplemente *atender a la intertextualidad*. No hay en el *TTP* ciframiento, pero sí interlínea<sup>21</sup>. Leer entrelíneas, ésa sí es una propuesta straussiana pertinente.

Pero, para leer, *hay que leer*. Poder escuchar, en las escansiones de la escritura del judío, el texto que alimenta e informa su propio texto. Nada oculto<sup>22</sup>, pues: a cada paso, las citas bíblicas se muestran -para quien sepa y pueda ver-, se dicen, se revelan, hilvanando y dando coherencia a un pensamiento complejo y autónomo. Spinoza hace lo que dice Arendt, cuando define a la tradición como “aquello que se recibe y se cuestiona”, único modo legítimo de ganarse la herencia.

Solo es preciso escuchar lo que Spinoza dice con toda claridad: para leer la Biblia, imprescindible saber hebreo<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> El rendimiento que el psicoanálisis extrae de la idea de intertextualidad, de remitencia mutua de los significantes, es un ítem que excede los márgenes de este trabajo pero que no está ausente de las consideraciones aquí vertidas. La interpretación psicoanalítica, en efecto, *no es hermenéutica*, en tanto no apunta a descubrir un sentido ya configurado previamente antes o debajo del decir, sino que atiende al decir mismo como lugar de configuración del significado. Es esa concepción a la que Freud se refiere cuando dice: “espero que el espíritu talmúdico no nos haya abandonado”

<sup>22</sup> Aunque, en cierto, sentido, el texto de la Biblia hebrea *sí* está oculto, no por su carácter críptico o sagrado sino por la traducción-apropiación-distorsión que ha sufrido a manos del cristianismo, ¡de modo que ya ese texto original casi no se lee ni se (re)conoce!

<sup>23</sup> Lamentablemente esa operación de ocultamiento sigue vigente, aun en filósofos actuales supuestamente spinocianos. Así, Vidal Peña afirma en su texto sobre “El materialismo de Spinoza” (Internet), que cuando conforma la lista de las obras del holandés no menciona el Compendio de gramática hebrea por considerarlo “totalmente marginal y puramente anecdótico” en su escritura. ¡Vaya ignorancia revestida de erudición, como los doctores tan despreciados por Spinoza! ¿Será ese mismo desconocimiento el que lo lleva a despreciar la mención de las fuentes del filósofo, por considerarlas

Conocer la historia. Atender a lo que hoy llamaríamos las condiciones de producción de esa Escritura. En suma: *leer* la Biblia, tarea insoslayable<sup>24</sup> -y habitualmente soslayada- en su original, para sortear así el peligro de interpretaciones “doctas”, traducciones traicioneras, alegorías dualistas, distorsiones teológicas.

Si el lector cumple con esa condición que el autor demanda advertirá, entonces, que ciertas frases no provienen del cristianismo sino del texto judío. Por ejemplo, “grabar la ley en los corazones”, lejos de ser una “espiritualización” cristiana, un rechazo a la ley grabada en las piedras, es su más plena consumación. Es la Torá (Pentateuco) la que dice, en el *Shemá* – lema central del judaísmo- entre otros pasajes fundamentales: “estas leyes que te prescribo hoy grabarás en tu corazón. Las explicarás a tus hijos, meditarás en ellas en toda ocasión, al amanecer y al anochecer. Átalas por signo sobre tu brazo, ponlas por señales sobre tu frente y habrás de escribirlas en las entradas de tu casa y de tus ciudades” (*Deut.* 6:4-9). Como es fácil ver, el corazón no reviste en este mundo ninguna connotación espiritualista, sino eminentemente práctica. Es la memoria, tal como lo expresa literalmente la lengua: saber algo de memoria se dice, en hebreo –tanto como en inglés, francés, portugués...-, “de corazón”, *ba lev*.

Es ilustrativo lo que los sabios talmúdicos dicen con respecto a la ley del Sinaí: “No debes leer “grabada” –*jarut*, en hebreo-

---

“anteriores y exteriores” a su obra y, por tanto, irrelevantes para su comprensión?

<sup>24</sup> “Considero -dice Taubes- que es una catástrofe que mis alumnos se formen ignorando por completo la Biblia. Uno me presentó una tesis sobre Benjamin en la que el veinte por ciento de las asociaciones estaban equivocadas porque eran asociaciones bíblicas de ideas. ...La ignorancia generalizada de la Biblia va de la mano de la idea de la cultura del humanismo de Humboldt, esa *intepretatio graeca* de la historia de Europa (...) Hoy comprendo que una lección de Biblia es más importante que una lección de Hegel. Ya es algo tarde. Lo único que puedo hacer es exhortar a ustedes a tomarse más en serio las clases de Biblia que toda la filosofía. Pero sé que no he de tener éxito: no es moderno” Sin duda, en estas páginas, una fuerte inspiración spinociana. Cf. Taubes, Jacob, *La teología política de Pablo*, Trotta, Madrid 2007 (trad. Miguel García-Baró) También en este punto, de nuevo Meschonnic, quien afirma: “yo trabajo en rehebraizar la Biblia”.

sino “libertad”, *jerut*”<sup>25</sup>. Operación posibilitada por la escritura consonántica hebrea que permite vocalizar y entender de diversos modos una misma grafía. Muestra, una vez más, que no se trata de interpretación en profundidad, sino en el mismo plano horizontal ya que es allí donde coexisten todas esas “virtualidades significantes”.

## Ocultar el ocultamiento

Si Pablo cristianiza, Spinoza judaíza. Pide volver a la letra, recuperar la singularidad histórica que la alegoría le sustrajo al texto. Atender a las circunstancias sociopolíticas de su emergencia (¡ése es el materialismo más estricto!). Entender su lengua y al pueblo que la habla. En suma: leer. Para no quedar sometidos a la interpretación que, más que “revelar” el texto, lo oculta y lo desvirtúa. La lectura, entendida spinocianamente, es la verdadera acción democrática. Así, los hebreos “leían las Escrituras... (pag. 368)” y “todos conservaban su derecho como en la democracia” y “permanecieron todos iguales por el pacto” (pag 358). Tierras y texto –o texto como tierra-, propiedad de todos por igual. La alfabetización, *id est*, la democratización de la lectura, pone el texto al alcance de todos y no lo recluye en un coto cerrado bajo el dominio de un intérprete privilegiado. De ahí el espanto de Spinoza ante “aquellos... que ven tan profundos misterios en la Escritura, que no pueden ser explicados en ninguna lengua humana, y que introdujeron, además, en la religión tantas especulaciones filosóficas que la Iglesia parece una Academia y la religión una ciencia o más bien un altercado” ya que “...si indagas qué misterios creen descubrir ellos en la Escritura, no hallarás otra cosa que lucubraciones de Aristóteles o Platón o de otro parecido” (pág. 300).

Que Pablo es platonizante surge en forma evidente de sus epístolas, por el modo en que interpreta el texto bíblico. La separación platónica entre lo visible y lo invisible, entre lo que es y lo que aparece, entre lo verdadero y lo engañoso, provee el

---

<sup>25</sup> ¡Es que tampoco la piedra es mera materialidad pétreas si está grabada, es decir, si es soporte de escritura!

instrumental conceptual que Pablo llevará a lenguaje teológico.<sup>26</sup> La operación platonizante tiene como herramienta la alegoría: es ella la que produce el desplazamiento de lo material –visible, temporal, histórico, singular, étnico incluso- a lo espiritual –invisible, universal, eterno, “católico”. Ya no se trata de una lengua –el hebreo, con sus significados y sus dificultades, su estructura y su especificidad- sino de lo que las palabras “quieren decir”. De ahí el hablar “en lenguas” que es ninguna lengua, la *glosolalia*<sup>27</sup> de la predicación paulina. Sin duda, lo universal tiene grandes ventajas en el terreno del marketing.

La paradoja: aquello que el mensaje de Pablo quiere “revelar” constituye, en realidad, una operación de ocultamiento. Lo visible, lo que está a la letra y en la letra, al alcance de todos, ahora se hace “oscuro y confuso” y requiere de un intérprete “iluminado” para dar a conocer su “verdadero” sentido. El texto real, en su materialidad histórica, en su singularidad lingüística, en su pregnancia política, en su estructura legal, queda invisibilizado, sustraído, enterrado como cuerpo del que es preciso despojarse para que de la tumba se eleve el espíritu inmaterial. Lo inmanente se ha vuelto trascendente. La alegoría ha hecho su trabajo: una escritura política –la Torá, la Biblia hebrea- se ha convertido en un mensaje teológico. Ya no se tratará de legislar sobre los actos y las conductas –es decir, los modos de convivencia y la relación a las “supremas potestades”- sino del (pretendido) domino sobre las mentes y las almas (cap XX, pag 408). Interiorización de la ley o, mejor, desplazamiento

---

<sup>26</sup> Cacciari, Massimo: “El Presupuesto del cual se trata en la fe es lo Invisible. Lo aparente es constantemente calumniado como valla, obstáculo para la sustancia invisible, o como su simple escritura, cuya correcta interpretación puede ser solamente alegórica. En la fe lo visible es condenado a una radical *infirmas*: en cuanto tal, es absolutamente infundado e incomprensible. Solo en relación con lo Invisible lo visible tiene carácter y sentido, sólo negándose en cuanto tal, se salva”. “Concepto y símbolos del eterno retorno”, en *Desde Nietzsche: tiempo, arte, política.*, pag 104, Biblos, Bs. As, 1994. en estas líneas Cacciari muestra en qué consiste la operación llevada a cabo por Nietzsche: la radical crítica de lo invisible como fundamento –es decir, del nihilismo-.

<sup>27</sup> Cf. Vitiello, Vincenzo, “Ley, fe e historia: la influencia de Pablo de Tarso en el Occidente cristiano”, en *Primer Coloquio Internacional Deseo de Ley*, Biblos/Deseo de Ley, Bs. As 2002



de la ley para poner en su lugar la fe<sup>28</sup>. Esta distinción tal vez permita releer el *Tratado* en su totalidad, desde su mismo título, bajo una luz diferente.

¿Qué hacer, entonces, con las advertencias spinocianas contra la adoración de la letra? ¿Indican que se debe preferir el sentido no literal sino alegórico? En absoluto. Demasiado claro está que para Spinoza ese modo de interpretación es falsificador y autoritario. Ocurre, una vez más, que es preciso deshacer la antinomia que allí aparece: no es que la letra se oponga al espíritu y que, por lo tanto, haya que privilegiar uno de los términos por sobre el otro, sino que hay que reformular qué significa “letra” y qué relación ha de entablarse con ella. Así, ni la adoración del signo –a la manera farisea, donde “fariseos” es un modo elíptico de referirse a los rabinos de su tiempo- ni el borramiento de lo escrito; cualquier adoración incurre nuevamente en el fetichismo y la superstición, en tanto hace de la cosa algo sagrado. El primer gesto de desacralización de la letra lo extrae Spinoza de la Torá misma: Moisés rompiendo las Tablas es el acto antiidolátrico por excelencia. Romper las Tablas es la máxima refutación de la adoración del becerro, la idolatría pagana. Si ni siquiera la misma palabra de Dios, ésa que está grabada en la piedra, es sagrada, ¡mucho menos lo será el animal de oro hecho por manos humanas!

Con mayor papel de la imaginación que de la razón, pero conducente al mismo fin, la revelación no dice otra cosa que las condiciones imprescindibles de toda sociedad humana. “Toda la ley (de la Escritura) consiste exclusivamente en el amor al prójimo” (cap. XIV). No hay allí mención alguna a ultramundos ni felicidad extraterrena. La salvación, si es que algo significa, es la sana vida del hombre en sociedad, el Estado en su pleno funcionamiento democrático, la composición de los deseos y el

---

<sup>28</sup> Una y otra vez Spinoza señala que lo que importa en el texto bíblico – tanto en Moisés como en los profetas- es lo relativo a las acciones y no a las creencias. De ahí la preeminencia de las leyes de amor al prójimo, entendido ese amor como ejercicio concreto de asistencia y justicia. *Levítico* 19 es el texto emblemático en este sentido, donde a todas luces ese “amor” no tiene connotaciones sentimentales ya que la frase “amarás al prójimo como a ti mismo” se encuentra en el contexto de las instrucciones acerca de la administración de justicia.

aumento de las potencias en su mutuo afectarse. El Estado, y no otra cosa, es el horizonte de la vida libre y feliz. “Cuando se destruye el Estado sobrevienen los mayores males”, sostiene, porque “El verdadero fin del Estado es la libertad” (cap XX, pag 411).

Y se sabe, porque el autor lo dice claramente: su modelo de estado democrático es el primer estado hebreo, allí donde los hombres no obedecen a poder humano alguno –poder siempre en peligro de convertirse en tiránico- sino directamente a Dios. Teocracia y democracia, otra antinomia desmantelada. Porque si Dios no es otra cosa que esa legalidad de lo social –así como de lo natural- es fácil advertir que el significante Dios no remite, en Spinoza, a ningún reino sobrenatural<sup>29</sup>. Es aquí donde se percibe en toda su dimensión el valor de la immanencia, que a veces se pierde de vista. “...el reino de Dios es aquél en el que la justicia y la caridad tienen fuerza de derecho y de precepto” (cap. XIX). En suma: ¡su reino sí es de este mundo, ya que no hay ningún otro!<sup>30</sup>

Absolutamente consecuente con la mentalidad judía, lector fino y a la letra de las fuentes: Toda la ley dictada en el Sinaí tiene como escenario la vida terrenal –incluso los premios y castigos, las bendiciones y maldiciones que en ella se prometen como medios de infundir en los hombres la exigencia de obedecer-. Es que Spinoza es realista: no hay vida humana sin una dosis de afectos pasivos, llámense miedo y esperanza, obediencia o sumisión. De modo que se trata de elegir la sumisión menos nociva para el deseo, la más productiva para la vida en común, la mejor en vistas a las condiciones reales de la vida<sup>31</sup>. Y esa “mejor obediencia” es sin duda la que pone a Dios como autoridad. Ser súbditos es por tanto, en este caso, lo contrario de ser esclavos. Ser súbditos de Dios es ser libres. Porque, de nuevo: esa “autoridad divina” no es otra cosa que la legalidad y no, como en los sistemas teológicos, una voluntad que

---

<sup>29</sup> Toda su *Ética* es un despliegue de esta idea. A la vez, aunque Spinoza no concluyó su *TP* y dejó sin escribir la parte que dedicaría a la democracia, su definición se puede espigar en las páginas del *TTP*.

<sup>30</sup> La acusación fundamental de Spinoza al cristianismo es que olvida esta immanencia y crea una religión sin o por sobre el Estado, desentendiéndose de éste y de su bienestar.

<sup>31</sup> Sabemos que “vida” es un término específico en el vocabulario de Spinoza, ya que no alude a “la mera circulación de la sangre por las venas” (*TP*) sino a la configuración social y política donde es posible realizar la libertad.

rige a su arbitrio las vidas humanas según un plan insondable que habría que descifrar en los signos del mundo. Si así fuera, estaríamos nuevamente en el terreno del finalismo, es decir, de la superstición.

Adelantándose otra vez a su tiempo, Spinoza da de la libertad una definición positiva. (Serán las constituciones post-revolución francesa las que sienten la negativa, en tanto lo que allí emerge es, como señala Marx, la figura del burgués y ya no la de ciudadano<sup>32</sup>. Es el burgués el que concebirá su libertad como un no-trasponer el límite que lo separa del otro y al otro de él, individuo encerrado en si mismo, en su propiedad y en su coto privado). Para Spinoza, libertad es potencia en común, potencia compartida e incrementada precisamente por la conjunción y no por la separación. La condición de la libertad, entonces, es no estar sometido a un poder humano. Poder ejercer la justicia – ambos términos, justicia y libertad, se coimplican-, es decir, vivir de acuerdo a la ley fundamental del amor al prójimo. ¿Cómo podría esa ley estar vigente en un estado desigual? Así para Spinoza el mundo, como el texto, no será un jeroglífico plagado de señales a decodificar, sino que ha de organizarse en horizontalidad, dando lugar a la diferencia, a la pluralidad de singulares, a la polisemia, sin jerarquías ni sentidos agonísticos. Política de la lectura y lectura de la política forman una trama de potencias en perpetuo despliegue y en recíproco aumento, rechazando todo dogma y toda sacralización del poder, sea éste de gobernar o de interpretar.

Me gusta imaginar al holandés retirándose de la sinagoga con gesto apesadumbrado; pero parece estar más triste por sus verdugos que por él mismo, ya que nada ni nadie ha conseguido, ni logrará jamás, coartar su libertad ni la potencia infinita de su pensamiento.

---

<sup>32</sup> Cf. Albiac, Gabriel: “Crepúsculos de lo político”, en: *Pensar en el siglo*, aa.vv. , Manuel Cruz y Gianni Vattimo editores, Taurus Pensamiento, Madrid 1999



## Variaciones sobre el ateo virtuoso

Carlos Balzi (UNC)

*Y Dios suprime su nombre de la Tierra...*

Su nombre no fue suprimido, todo lo contrario. Todavía más de tres siglos después de aquél deseo de su comunidad somos muchos (cada vez más, si hemos de juzgar por la creciente asistencia a este coloquio), los que todavía lo pronunciamos. Si bien sus ecos fueron a veces más y otras menos audibles, han estado acompañando los avatares del pensamiento y, hasta donde nuestra miopía nos permite ver, seguirá haciéndolo aún. Pero, según parece, ese eco no pareció venir siempre de la misma fuente: entre el ateo sistemático –por virtuoso que fuera– de las décadas inmediatas a su muerte y el ebrio de Dios de Novalis y Borges, podríamos estar tentados de suponer una confusión histórica, que sería responsable de adjudicar el mismo nombre a efectos tan radicalmente diversos. Pero sabemos que no es así. Hay algo, una virtud, una potencia creadora o deformante en la lectura, que hace posible fenómenos como éste.

Propongo revisar, sin mayores pretensiones que suscitar el diálogo, la primera etapa del recorrido de la lectura de la obra y la figura de Spinoza y hacerlo en compañía del destino de Hobbes, al que estuvo tan estrechamente unido en esos años finales del siglo XVII y en los comienzos del XVIII, para separarse más tarde.

Que sus caminos fueron juntos es algo de lo que dan testimonio dos hechos diversos y complementarios. Por una parte, porque la hostilidad con la que casi unánimemente fueran tratados a partir de 1680, se manifestó frecuentemente en refutaciones conjuntas de los dos que daban por sentada su filiación filosófica. Así, sólo como muestra, en esos años se publicaron el *De tribus impostoribus* de Christian Korholt (Hamburgo, 1700), *El altar de los ateos, der Hyden y los cristianos* de Michael Berns (también en Hamburgo, 1692), *Una investigación sobre el origen de la virtud moral, donde las falsas nociones de Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y Bayle son reunidas y ordenadas por el autor de La fábula de las abejas, y examinadas*

y refutadas y la eterna e inalterable naturaleza y obligación de la virtud moral es establecida y reivindicada (en Westminster, 1728) y sobre todo, por ser el único autor medianamente canónico de este grupo, *Discurso sobre el ser y los atributos de Dios... en respuesta a Hobbes y Spinoza*, (Londres, 1705), de Samuel Clarke, que a su vez propició ese mismo año un comentario de W. Carroll, *Observaciones sobre los sermones dados por el Sr. Clarke en St. Paul contra Hobbes, Spinoza y otros ateos*, también editado en Londres. 1705 fue un año intenso que también asistió a la aparición del texto de Charles Gildon, *El manual deísta o una investigación racional sobre la religión cristiana, con algunas consideraciones sobre Hobbes, Spinoza...* (Londres, 1705). Esta lista es sólo una pequeña muestra de un nutrido grupo de textos en los que, entre la última década del siglo XVII y las tres primeras del XVIII, los dos viejos ateos son despachados en conjunto.

Pero si la mera enumeración de títulos fuera insuficiente para probar la común fortuna de estos dos filósofos, hay al menos dos hechos que, de una manera más sinuosa e indirecta, contribuirían a confirmarlo.

En primer lugar y después de enumerar tantos personajes oscuros, existe una serie de cartas entre John Locke e Isaac Newton, con las que se puede reconstruir la historia de un distanciamiento y una reconciliación. En su período más crítico, a punto de deslizarse hacia la locura, Newton creyó leer en el *Ensayo* de Locke un velado “hobbismo”, terrible anatema entre los miembros de la Iglesia de Inglaterra. No fue el único que lo sospechó: también Edwaed Stillingflet le hizo notar la similitud de algunas de sus visiones con ciertos pasajes del *Leviathan*. Y la respuesta de Locke es extraordinaria: “I am not so well read in *Hobbes* or *Spinoza* to be able to say what were their opinion in this matter”<sup>1</sup>. Tal era la certeza de que los viejos ateos decían lo mismo con un vocabulario ligeramente diferente, que Locke puede responder

---

<sup>1</sup> Citado por G. A. J. Rogers, “Hobbes’ hidden influence”, en G. A. J. Rogers and Alan Ryan (eds), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 1990, p. 194.

a una acusación de “hobbismo”, diciendo que no ha leído muy bien a Spinoza.

Pero como resulta impensable que la celebridad negativa pueda funcionar como correa de transmisión exclusiva de las doctrinas filosóficas y del nombre de sus autores, en segundo lugar hay que reseñar que también entre quienes quisieron salvar al menos algo de la obra de Spinoza y Hobbes, lo hicieron utilizando una estrategia similar y, no pocas veces, reuniéndolos en el proceso. Quien acuñara para la posteridad el tópico del ateo virtuoso para referirse al filósofo holandés fue, famosamente, Pierre Bayle. Menos conocido es que esa fórmula ya había sido empleada casi tres décadas antes para intentar dar sentido a lo que aparecía como sorprendente disparidad entre la vida y las ideas de Thomas Hobbes. Fue un antiguo amigo del filósofo, Edward Hyde, más conocido como Lord Clarendon, quien, en la introducción a su *A brief View and Survey of the dangerous and pernicious Errors to the Church and the State in Mr. Hobbes' Book entitled Leviathan*, publicado en Londres en 1674, pero acabado ya hacia mediados de 1670, escribió:

En una palabra, el Sr. Hobbes es un hombre que, además de la eminencia de su doctrina y sus conocimientos, ha sido siempre considerado un hombre de intachable probidad que ha tenido una vida completamente libre de escándalo (...) pero difícilmente pueda evitarse el reprenderlo por su gran presunción y hacer aparecer odiosas sus doctrinas, que es tal como deben ser estimadas. Y cuando él ataca los principios de la religión cristiana uno no puede evitar decir que él no tiene religión alguna o, en cualquier caso, que no es un buen cristiano.

Bayle, por su parte, después de tildarlo de ateo y de autor de un detestable libro (el *Tratado teológico-político*), se sirvió de las siguientes palabras para describir al judío de Ámsterdam:

Quienes se relacionaron con él, así como los campesinos de las aldeas en las que vivió retirado por algún tiempo, todos concurren en decir que era sociable, afable, honesto, servicial

y de una moralidad muy ordenada. Esto es extraño, pero, después de todo, no deberíamos sorprendernos por esto más que de ver personas que viven vidas muy malas incluso cuando piensan estar completamente convencidos de la verdad del Evangelio<sup>2</sup>.

Es bastante improbable que Bayle conociera el texto de Clarendon e ignoro si la similitud de sus textos se deba a la mera casualidad o si estamos en presencia de un tópico literario, de una fórmula codificada que se hallaría difundida en la *respublica literarum* del *seicento*; tiendo a pensar que ese debe ser el caso, desde que es posible detectarlo en un sitio tan distante como la defensa que de Epicuro hiciera Francisco de Quevedo hacia mediados de la cuarta década de ese siglo<sup>3</sup>. En cualquier caso, es una imagen que hizo una carrera notable, no sólo en relación a la fama de Spinoza, sino también a la de insigne ateo inglés.

Esta conjunción de sus destinos es problemática y, si bien seguramente tiene una explicación, por el momento se me escapa: el problema radica en que fue el texto de Bayle el responsable de la difusión de la imagen, pero el creador del *Diccionario* sólo la empleó para referirse a Spinoza, por lo cual resta el enigma que supone su extensión para describir al inglés. El artículo dedicado a Hobbes en el diccionario, además de ser mucho más breve, no especifica la relación enigmática entre virtud y ateísmo. Por ejemplo, encontramos sus ecos en la obra de Voltaire, quien en un primer momento obtiene todo su conocimiento de la filosofía de Spinoza del artículo de Bayle (aunque luego, como demostrara Paul Hazard, leyera directamente sus obras con una atención crítica creciente<sup>4</sup>), el siguiente perfil de Hobbes:

Profundo y pintoresco filósofo, buen ciudadano, espíritu audaz, enemigo de Descartes, tú que como él te equivocaste, tú que cometiste en física errores enormes aunque perdonables porque precediste a Newton, tú que dijiste

---

<sup>2</sup> Bayle, P., *Historical and critical dictionary*, Selections and introduction by Richard Popkin, Indiana-New York-Kansas, The Bobbs-Merrill Company Inc., 1965, p. 295.

<sup>3</sup> Quevedo, F., *Defensa de Epicuro contra la común opinión*, Madrid, Tecnos, 1986. La defensa por su ateísmo de encuentra en la página 35.

<sup>4</sup> Paul Hazard, "Voltaire et Spinoza".



verdades que no compensan tus errores, tú que fuiste el primero en demostrar lo ilusorio de las ideas innatas, tú que en muchas cosas fuiste el precursor de Locke pero también de Spinoza, en vano asombras a tus lectores probándoles que no existe lo justo o injusto sino lo que con esa denominación ha querido llamarse en tal o cual país... Cualquiera que estudie moral ha de comenzar por refutar tu libro en su corazón, aunque ya lo refutó el tuyo propio, porque fuiste tan virtuoso como Spinoza y sólo te faltó como a él enseñar los verdaderos principios de la virtud que practicaste y recomendaste a los demás<sup>5</sup>.

Para no salir aún de Francia, Julien Offray de La Mettrie reconoce explícitamente su fuente de conocimiento de Spinoza, algo más bien inhabitual en una época en la que el sistema de referencias era mucho más laxo que el de nuestras academias:

Basta leer a Bayle (*Dictionnaire critique*, en el artículo de *Spinoza*), para ver que este buen hombre (pues, *aunque* ateo, era dulce y bueno), lo ha confundido todo y lo ha enredado todo, asociando nuevas ideas a las palabras recibidas. Su ateísmo se parece bastante al laberinto de Dédalo, por tantas vueltas y recovecos tortuosos como tiene<sup>6</sup>.

Saliendo ya de Francia, encontramos que también en España la fortuna del texto de Bayle fue notable, aunque también debe constatar la adición de su par inglés, otra vez reflejado en las palabras creadas para Spinoza. El padre Benito Feijoo, en un texto, el *Teatro Crítico Universal*, describe así a los ateos:

A un entendimiento claro tan vivamente se representa la fealdad, la torpeza, la disonancia, que tiene con la naturaleza racional, el hacer voluntariamente mal un hombre a otro, que exceptuando uno, u otro caso, en que alguna pasión violenta le perturbe, parece imposible que deje caer a la voluntad en los vicios, que derechamente son ofensivos del prójimo. De aquí es haber visto algunos reputados por Ateístas, los cuales,

---

<sup>5</sup> Voltaire, *Le Philosophe ignorant*, par. XXVII.

<sup>6</sup> La Mettrie, "Recapitulación de los sistemas", en *Obra filosófica*, Madrid, Ed. Nacional, 1983, p. 189.

sin embargo de no esperar, según su errónea preocupación, castigo, o premio a sus acciones, para la sociedad humana eran buenos, o por lo menos no malos; quiero decir, quietos, pacíficos, que se contentaban con lo justamente adquirido, negados a toda violencia, o injusticia. Tales fueron entre los antiguos Plinio el Mayor, y entre los modernos el Inglés Tomás Hobbes<sup>7</sup>.

Y nuevamente en el mismo tomo del *Teatro*, leemos el pasaje que sigue:

En efecto, Ateísta de buenas costumbres, si es monstruo, es monstruo que ya se vio algunas veces. Plinio dudó de la Deidad, y en caso que la hubiese, le negó la providencia, como dijimos arriba; con todo nadie puso la menor tacha en su modo de vivir. Era templado, sincero, amantísimo de la equidad. Sus escritos están llenos de Inventivas contra los vicios, tan energícosas, y fuertes, que se conocen salían del corazón. Y en fin, dos de los mejores Emperadores, que tuvo Roma en tiempo del Gentilismo, Tito, y Vespasiano, le estimaron mucho, y ocuparon siempre en importantísimos empleos. El famoso Ateísta de estos tiempos Benito Espinosa vivía siempre retirado, y ocupado siempre, ya en el estudio, ya en fabricar telescopios, y microscopios: hombre sobrio, continente, y pacífico. Contra el Inglés Thomas Hobbes hubo bastantes sospechas de Ateísmo, sin que fuese jamás acusado, o notado de iniquidad alguna. ¿Pues por qué Epicuro con toda su errada creencia no podría vivir exento de los vicios, de que vulgarmente le acusan? Y siendo posible, debemos creer el hecho por los muchos, y graves testimonios, que hay a su favor. Si acaso se me respondiese, que la vida compuesta de los Ateístas era mera apariencia, o simulación para huir, o el castigo, o la infamia, digo, que para mi intento basta; pues no pretendo calificar de hombre de verdadera virtud a Epicuro, si solo convencer de falso lo que se dice, ya de su torpe doctrina moral, ya de sus glotonerías, y obscenidades<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Feijoo, *Teatro Crítico Universal*, BAE, Madrid, VI, 1, 123.

<sup>8</sup> *Teatro*, VI, 2, 35.

En Gran Bretaña, otro asiduo lector de Bayle, David Hume, adopta una posición curiosa. En el *Tratado de la naturaleza humana*, expone los inconvenientes de la filosofía de Spinoza, basándose completamente en el trabajo de Bayle. Y las propias ambigüedades del texto bayliano se reflejan también aquí<sup>9</sup>. Es una lectura curiosa, en la que, a la par de sostener el ateísmo de Spinoza, se diluye la acusación situando en un mismo plano a sus tradicionales acusadores:

Yo afirmo que la doctrina de la inmaterialidad, simplicidad e indivisibilidad de una sustancia pensante es un verdadero ateísmo, y que sirve para justificar todas las opiniones por las que *Spinoza* es tan universalmente difamado<sup>10</sup>.

Y el ateo virtuoso reaparece en la obra del escocés en su brevísimos resumen de la figura de Hobbes, incluido en su *Historia de Inglaterra*. Las líneas que abren este texto contienen una disquisición sobre la fama que, ligeramente modificadas, podríamos aplicar al asunto que tratamos de seguir en este trabajo

Ningún autor inglés fue más celebrado en aquella época, tanto en el exterior como en casa, que Hobbes. En nuestro tiempo, ha sido casi totalmente olvidado. Una vívida advertencia sobre lo precaria de toda reputación fundada sobre el razonamiento y la filosofía. Una comedia agradable, que pinta las costumbres de una época y expone un cuadro verídico de su naturaleza, es una obra durable y se transmite a la posteridad. Pero un sistema, sea físico o metafísico, por lo común debe todo su éxito a su novedad y en cuanto es tratado con imparcialidad, sus debilidades son descubiertas. La política de Hobbes sólo es apta para promover la tiranía y su ética sólo sirve para dar confianza a los licenciosos. Aunque era enemigo de la religión, no evidenciaba ningún rasgo de espíritu del escepticismo, sino que era tan positivo y

---

<sup>9</sup> Ver Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, 1, IV, 5, Tecnos, Madrid, 2005, pp. 340-341 y 344. Fue N. Kemp Smith quien señaló la procedencia bayleana del contenido de este texto. Ver su *The Philosophy of David Hume*, London, 1941, p. 506 y ss.

<sup>10</sup> Hume, *Tratado*, p. 340. Cfr. *Investigación sobre los principios de la moral*, Segundo Apéndice, “Sobre el amor propio”.

dogmático como si la razón humana, y su propia razón en particular, pudiera alcanzar una convicción inmovible en estos asuntos. La claridad y lo apropiado del estilo eran las mayores excelencias de los escritos hobbesianos. En su propia persona, es descrito como un hombre de virtud, algo que no debiera sorprender, a pesar de su libertino sistema ético. La timidez es la principal falta que se le reprocha. Vivió hasta una edad extremadamente avanzada, pero no pudo así y todo reconciliarse con la idea de la muerte. La dulzura de sus opiniones y de sus sentimientos forman un contraste remarcable con esta parte de su carácter. Murió en 1679, a la edad de 91 años.

En fin, para no aburrirlos más, sólo quiero agregar que el tópico todavía se deja adivinar tras la florida retórica de Gaston Sortais quien, a mediados del siglo pasado escribió:

El principio en que se basó la política del imperio alemán se resume en esta fórmula: *La fuerza precede y condiciona al derecho; Macht geht vor Recht*. Los padrinos inmediatos de esta abominable concepción se llamaron Bernhardi, Teitschke, Nietzsche. Más para descubrir la fuente lejana es menester remontarse más allá de Hegel hasta Spinoza y Hobbes, que comenzaron a difundir por Europa el culto de la fuerza y del poder. Si ambos volvieran a este mundo se avergonzarían de su descendencia intelectual pues ambos eran pacíficos y mansos. No obstante, a la luz trágica de las consecuencias doctrinarias deducidas de sus ideas por sus discípulos lógicos hasta el extremo, es lícito concluir que la fuente de donde dimanaban estaba emponzoñada<sup>11</sup>.

Los géometras enseñan que dos líneas paralelas los son por toda la eternidad. No sucede lo mismo con el paralelismo biográfico, o al menos no sucedió en la historia que he tratado de narrar. Viéndolo retrospectivamente, las diferencias entre los sistemas filosóficos de Spinoza y Hobbes nos parecen claras, casi

---

<sup>11</sup> Gaston Sortais, *La filosofía moderna*, Buenos Aires, Difusión, 1954, tomo II, pp. 508-509. Creo que, con otros fundamentos, todavía es posible seguir la influencia de esta noción en la obra de Leiser Madanes, *El árbitro arbitrario*, Buenos Aires, Eudeba, 2000.

obvias. Sin embargo, tomó tiempo advertirlas y destacarlas. Hasta donde yo he sido capaz de seguirla, la historia de la divergencia de estas paralelas tiene dos hitos. Uno, sobre el que no diré nada porque de ello se ha hablado y se hablará con conocimiento en este coloquio, se dio en Alemania durante la querella del panteísmo e implicaba fundamentalmente a la ontología spinoziana y por lo tanto a su *Ética*; el otro, cronológicamente previo y con una fortuna menor, se asentó sobre las diferencias políticas entre los dos pensadores, y se basó en una lectura casi exclusiva del *Tratado teológico-político*.

Cuando los deístas ingleses, críticos de la religión y políticamente radicales, se volvieron al pasado buscando inspiración y sustento teórico, encontraron en el horizonte de su propio país una obra que era casi ineludible. Por su crítica al clero y a la utilización políticamente interesada de las Escrituras, la filosofía de Hobbes aparecía como un referente insoslayable en la genealogía de su propia mirada. Sin embargo el de Hobbes era, en la Inglaterra posterior a la Gloriosa Revolución –la que decidiría históricamente el ascenso definitivo de la burguesía– un nombre del que era necesario desechar cualquier posibilidad de parentesco: su defensa cerrada del poder absoluto, en tanto subordinaba las libertades fundamentales a su discreción, era interpretada como pura promoción de la tiranía. Y es entonces cuando Charles Blount, Mathew Tindall, Anthony Collins y sobre todo John Toland vuelven su mirada a Holanda y descubren en Spinoza a alguien que, compartiendo e incluso radicalizando la crítica religiosa hobbesiana, al mismo tiempo hizo una defensa de la libertad de pensamiento y palabra –libertad de filosofar–, que lo volvía más compatible con su proyecto teológico-político. Ya en 1683, Blount publica *Miracles, not Violation of the Law of Nature*, traducción del capítulo VI del *Tratado teológico-político*, mientras que en 1689 se publica la primera traducción íntegra de ese texto spinociano, transformándose así en una herramienta política en el arsenal deísta. En 1720, en fin, se publica una traducción de la “Vida de Spinoza” de Colerus, a la cual se añade aun un resumen del TTP<sup>12</sup>. Estas publicaciones, además de las

---

<sup>12</sup> Los detalles de la edición de los textos del deísmo inglés y su vínculo con Spinoza se encuentran en Rosalie Collie, “Spinoza and the Early English Deists”, *Journal of the History of Ideas*, vol, 20, n° 1 (Enero 1959), pp. 23-46.

obras originales de los propios deístas, realizan una separación quirúrgica de la vida y obra de Hobbes y Spinoza, quienes comienzan entonces sus carreras independientes.

Voltaire escribió, en defensa de Spinoza, que no fueron libros de filosofía, ni siquiera el TTP, quienes introdujeron las revueltas en los Estados ni causaron las desgracias que se les quieren imputar: los libros sería completamente inofensivos. Quisiera concluir este trabajo mencionando solamente una historia que ocurrió en Dinamarca a finales del siglo XVIII, que puede servir para ilustrar tanto cuál era el objeto de este defensa voltaireana, como hasta qué punto caló en profundidad la distinta suerte histórica de las figuras que he tratado de delinear a grandes rasgos.

En 1772, Johann Friedrich Struensee, el Primer Ministro danés que había logrado que por primera vez en el mundo un estado proclamara oficialmente la libertad de prensa en sus dominios, es ejecutado públicamente, cortándole primero la mano derecha y luego la cabeza. La acusación que pesaba sobre él era de lesa majestad: ser amante de la reina y complotar con ella para derrocar al rey. Pero había un cargo más: increíblemente, se lo condenaba muerte por espinosista<sup>13</sup>.

Así como en nuestra última reunión, Diego Tatián nos ofreció una semblanza de un posible spinocismo de un político, entiendo que la constatación de que algo similar puede decirse en el caso de Struensee. Es muy difícil imaginar a un político.

---

<sup>13</sup> John Christian Laursen, "Spinozism and the Fall of Struensee, 1770-1772", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 61, n° 2 (Abril 2000), pp. 189-202.

## Sobre la incompatibilidad entre el *TP* y el *TTP*

Reyda Ergün (Universidad de Istanbul Bilgi)

Cemal Bâli Akal (Universidad de Istanbul Bilgi)

Hoy se puede sostener que el problema fundamental del spinocismo es la incompatibilidad entre el *Tratado teológico-político* y el *Tratado político*, especialmente en el contexto de la constitución del poder político. Aunque el gran esfuerzo del *TTP* - salvar el pensamiento libre del poder teológico-político- es estimado por la mayoría de los spinozistas contemporáneos, frecuentemente el *TP* es preferido al *TTP* para hablar sobre la política en Spinoza. Sin embargo las opiniones sobre el tema son varias y “la idea de pacto” está en el centro de la discusión.

Un grupo de autores afirma que del *TTP* al *TP* se realizó un cambio decisivo en la filosofía política de Spinoza. Por ejemplo según Chantal Jaquet, del *TTP* al *TP* Spinoza planteó una teoría de voluntad en vez de su teoría de pacto social, por lo tanto en el *TP* no hay una ruptura entre el estado natural y el estado civil ni la supresión del derecho natural a favor del derecho positivo. Porque la voluntad del Estado es la prolongación de la voluntad de todos. Por consiguiente en el *TP* el Estado no es sino la continuación del *conatus*<sup>1</sup>. Antonio Negri y Alexandre Matheron también tienen la misma tendencia. En *La Anomalia Salvaje* Negri defiende la idea que el verdadero Spinoza, el filósofo materialista del futuro se presenta en el *TP*. Según Negri, aunque el *TTP* es un momento importante en la evolución de su filosofía, en esta obra Spinoza no pudo salvarse de la idea de contrato y de las paradojas surgiendo de esta idea<sup>2</sup>. Matheron sigue el pensamiento de Negri que propone que el *TP* le transformó a Spinoza de un panteísta en un materialista en un sentido positivo. Según Matheron, el Spinoza del *TTP* usa a veces una lengua jusnaturalista y hasta el *TP* no podía salvarse de la idea del contrato social realmente<sup>3</sup>. Estos autores encuentran una

---

<sup>1</sup> Jaquet, C., “Le rôle positif de la volonté chez Spinoza”, *La Recta Ratio*, Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, Paris, 1999, p. 161.

<sup>2</sup> Negri, A., *The Savage Anomaly: The power of Spinoza’s metaphysics and politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000.

<sup>3</sup> Matheron, A., “L’anomalie sauvage d’Antonio Negri”, *Cahiers Spinoza 4*, Réplique, Paris, 1983, pp. 59.

incompatibilidad entre el *TP* y el *TTP*, que exige hacer una elección entre ellos para explicar la constitución del poder político según Spinoza.

Otro grupo de autores tiene la opinión contraria, es decir, propone que no hay una incompatibilidad entre dos tratados respecto a la idea de contrato. Este grupo de autores se diferencian entre ellos también. Según algunos, tanto en el *TP* como en el *TTP* se halla una idea de contrato, sin embargo estos tratados no son contractualistas en un sentido tradicional. Advierten que no es un contractualismo como el suarezano o el hobbiano de que se trata. Por ejemplo, Laurent Bove propone que en el párrafo quince del capítulo II y en los párrafos 2, 3 y 6 del capítulo VI del *TP* hay una idea de contrato. No obstante el contrato spinociano tanto en el *TP* como en el *TTP* no es sino el verdadero orden estructural de la sociedad<sup>4</sup>. Robert Misrahi también afirma que no hay una diferencia entre el *TTP* y el *TP* respecto al contrato, indicando que se puede hallar una idea de contrato en los párrafos 8 y 15 del capítulo II y en párrafo 9 del capítulo III del *TP*. Según Misrahi, el pensamiento spinociano es contractualista en general, pero en un sentido spinociano<sup>5</sup>.

Otro intento de encontrar una correlación entre dos tratados es sostener que no hay una teoría de contrato en el *TP* ni en el *TTP*. Por ejemplo según Pierre-François Moreau, la idea del contrato en el *TTP* es solamente una máscara que encubre una “teoría de

---

<sup>4</sup> Bove, L., “C’est la résistance qui fait le citoyen”, *Architectures de la raison*, Ens, Paris, 1996, p. 82.

<sup>5</sup> En otros términos, la necesidad del contrato tiene su origen directamente en la existencia del hombre como puro *conatus* y deseo. El hombre se concilia con otros para alcanzar su utilidad y gozar de ella en seguridad. Misrahi sostiene que la condición *sine qua non* de autonomía y la libertad es el derecho positivo, es decir, un contrato social real, a condición de que el contrato al final se identifique con una existencia social que se apoya en la participación infinita del individuo en la comunidad. En este sentido la teoría de democracia es una teoría del contrato y la definición de la democracia es una definición del contrato que no significa una transición de un estado al otro, sino es una convivencia con el fin de realizar los deseos verdaderos. Pues, este contrato spinociano tiene una característica atípica que sirve para distinguirlo de las demás nociones de contrato (Misrahi, R., “Le désir, le droit et la liberté véritable dans la philosophie de Spinoza”, *Droits* 28, Paris, 1999, pp. 134, 135; Misrahi, R., *L’Etre et la joie. Perspectives synthétiques sur le spinozisme*, Encre Marine, La Versanne, 1997, p. 389, 394-396, 431, 432, 447).



las pasiones”. Una teoría que en el *TP* esta vez aparece directamente.<sup>6</sup> También Julie Saada opina que la noción de pacto en el *TTP* está constituida sobre una teoría de pasiones. El pacto spinociano no puede significar una transición de los derechos por la razón que ningún hombre puede abandonar sus pasiones porque el hombre consta de las pasiones<sup>7</sup>.

A primera vista estas proposiciones con el propósito de suponer la compatibilidad entre dos tratados parecen lógicos. Especialmente, si recordamos que Spinoza nunca había renunciado a defender el *TTP* ni en su correspondencia<sup>8</sup> ni en el mismo *TP*<sup>9</sup>.

Sin embargo tenemos muchas razones para pensar que no es tan fácil armonizar estos dos tratados. En este sentido estamos de acuerdo con el primer grupo de autores con la diferencia de que preferimos elegir el *TTP* para investigar la filosofía política de Spinoza porque el *TP* representa la mentalidad estatal. Pero volvamos al tema de contrato y tomemos el capítulo IV del *TP*, a cual nadie quiere referirse, tampoco los autores que admiten que en el *TP* se puede encontrar una idea de contrato. En el parágrafo 6, Spinoza usa el concepto latino *contractum* tres veces. No cabe duda de que no es sorprendente que los autores que defienden la idea que en el *TP* no hay una teoría de contrato no se refieren al dicho capítulo. ¿Por qué los autores que proponen lo contrario se escapan de este mismo?

En el *TTP* Spinoza usa la palabra *pactum* para hablar sobre algo que a muchos les parece ser un contrato tradicional, ante todo en los capítulos XVI y XX. En los capítulos III, VIII, XII, XIV, XVII y XIX se usa la misma palabra para tratar del pactos que los judíos habían hecho con Dios y después con Moisés. En los capítulos XVI y XVIII se usa la palabra *pactum* dos veces para hablar sobre los contratos entre los Estados, para que en

---

<sup>6</sup> Moreau, P-F., “La place de la politique dans l’Ethique”, *Fortitude et servitude*, Kimé, Paris, 2003, p. 125.

<sup>7</sup> Saada, J., “Le corps-signe. Ordre des passions et ordre des signes: une économie du corps politique”, *Spinoza et la politique*, L’Harmattan, Paris, 1997, p. 72, 73, 81.

<sup>8</sup> Spinoza, B., *Correspondencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, *Cartas* 73, 75, 76, 78, pp. 387-388, 391-401, 403-405.

<sup>9</sup> Spinoza, B., *Tratado Político*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, *II-1*, p. 89, *II-8*, pp. 94, 95, *VII-26*, p. 171, *VIII-46*, p. 217.

verdad generalmente usa Spinoza la palabra *contractum* (por ejemplo en los capítulos XVI y XVII).

En el TP no se usa nada la palabra *pactum* y se usa tres veces la palabra *contractum*, como hemos dicho, pero con un sentido muy distinto a la palabra *contractum* que se usa en el TTP.

No cabe duda de que *los contratos* o leyes por los que la multitud *transfiere* su derecho a un Consejo o a un hombre deben ser violados, cuando el bien común así lo exige. Pero emitir un juicio al respecto, es decir, sobre si el bien común aconseja o no violarlos, no es un derecho que incumba a ningún particular, sino sólo a quien detenta el poder supremo. Así, pues, según el derecho civil, sólo quien detenta tal poder es el intérprete de esas leyes. A ello se añade que ningún particular puede, con derecho, castigar su infracción; por tanto, tampoco obligan realmente a quien detenta el poder. Pero, si esas leyes son de tal índole que no puedan ser infringidas, sin que con ello se debilite la fortaleza de la sociedad, es decir, sin que el miedo de la mayor parte de los ciudadanos se transforme en indignación, la sociedad se disuelve automáticamente y *caduca el contrato*, el cual no se defiende, por tanto, por el derecho civil, sino por el derecho de guerra. Por consiguiente, quien detenta el poder está obligado a cumplir las condiciones de dicho *contrato*, por lo mismo que el hombre en el estado natural tiene que guardarse, para no ser su propio enemigo, de darse muerte a sí mismo<sup>10</sup>.

Ahora bien, la pregunta es si Spinoza usa la palabra *contractum* en el TP con el mismo sentido que lleva la palabra *pactum* en el TTP. ¿O del TTP al TP se ocurrió una transición más esencial? ¿Puede ser que al revés de que se supone, en realidad, el libro contractualista no es el TTP sino el TP?

Los autores que no intentan armonizar los dos tratados sino mejor que eliminan el TTP y eligen el TP, como hemos mostrado, proponen que la distinción fundamental entre el TTP y el TP es la característica contractualista del TTP que se apoya en la transferencia de los derechos naturales. Sostienen que en el TP, en cambio, desaparece la idea de dicha transferencia.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, IV-6, pp. 124, 125. (Subrayado nuestro)

Pero en verdad, aunque en el *TTP* Spinoza habla de un pacto, mantiene siempre la identificación entre el derecho (*jus*) y el poder (*potentia*), que es una idea fundamental de su pensamiento. En este sentido el derecho no es algo que puede ser transferido a otro separándose del poder natural del individuo. Por consiguiente, los pasajes del *TTP* donde se trata de una transferencia del derecho deben ser entendidos como una renunciación del uso de este poder en algunos casos. Porque en el sentido spinociano el derecho no es sino el poder natural y por eso no se puede transferirlo. En otro lado, según Spinoza, hay tales facultades que pertenecen al poder natural humano, al cuyo uso el hombre no puede renunciar aun cuando lo quiera. Respecto a estas facultades ningún pacto puede estar en vigor. De este hecho deriva Spinoza las libertades de conciencia y de pensar. Por lo tanto, no se puede decir que el Spinoza del *TTP* es un contractualista en un sentido tradicional.

Por lo demás, no se puede negar que la crítica de Spinoza en su carta 50 a Jarig Jelles se dirige, justamente, a la mentalidad contractualista. En esta carta proclama Spinoza en que consiste la diferencia entre Hobbes y él respecta a la política:

Yo conservo siempre incólume el derecho natural y defendiendo que, en cualquier Estado, al magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que corresponde a la potestad con que él supera al súbdito, lo cual sucede siempre en el estado natural<sup>11</sup>.

Esta perspectiva corresponde, justamente, a su toma de posición contra la doctrina de la soberanía absoluta del estado moderno que se establece con un contrato que significa una transición del estado natural ficticio al estado civil en la medida en que los hombres transfieren todo o un parte de su derecho natural al soberano, según se supone. La fecha de dicha carta es 1674. Entonces Spinoza ya había publicado el *TTP* y todavía no había empezado con la redacción del *TP*. De ahí llegamos a adivinar que Spinoza en esta carta demuestra la diferencia entre Hobbes y él como el autor del *TTP*. Considerando esta carta no se puede concluir que el Spinoza del *TTP* es un filósofo contractualista. En una palabra, es verdad que en el *TTP* se halla

---

<sup>11</sup> Spinoza, B., *Correspondencia*, p. 308.

una idea de pacto pero este no tiene una perspectiva “contractualista”.

En concreto, con el pacto del *TTP* no se establece la sociedad, tampoco en general todos tipos del Estado sino únicamente el régimen democrático. Mediante este pacto spinociano los hombres establecen, con la máxima firmeza, dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón y frenar el apetito en cuanto aconseje algo en perjuicio de otro, no hacer a nadie lo que no se quiere que le hagan a uno, y defender, finalmente, el derecho ajeno como el suyo propio<sup>12</sup>. De ahí se sigue que el principio fundamental del orden democrático es la paz social, el mantenimiento del régimen y, por tanto, el crecimiento de los esferos de la libertad del individuo. En un orden democrático los hombres quedan de acuerdo con este fin. Un fin que requiere el reconocimiento absoluto de la libertad de expresión y la participación política completa.

Efectivamente, en el *TTP* no se encuentra un “contrato social”, es que la construcción de la sociedad es una necesidad de la naturaleza como es demostrado en el capítulo V. Se trata de un contrato político, pero, no obstante, el pacto spinociano solamente corresponde a la democracia. Pero, en el *TP* entran en juego la monarquía y la aristocracia, que lleva a Spinoza a justificar también estos regimenes. En cambio, en el *TTP* Spinoza proclama que no le interesa los fundamentos de los demás Estados, ya que, para conocer sus derechos, tampoco es necesario que sepamos en dónde tuvieron su origen y en dónde lo tienen con frecuencia. Si a alguien le ostenta la suprema potestad, le compete el derecho supremo de mandar cuanto quiera<sup>13</sup>. Eso es un realismo político pero no es una legitimación jurídica. En varios pasajes del *TTP* Spinoza admite que se puede ser el caso también que los hombres transfieren a otro su derecho natural (es decir, renuncian al uso de su derecho) también por la fuerza, que ciertamente corresponde a otros tipos del Estado<sup>14</sup>. Es que solamente el régimen democrático lo

---

<sup>12</sup> Spinoza, B., *Tratado Teológico-Político*, Alianza Editorial, Madrid, 2003, *XVI*, p. 338

<sup>13</sup> *Ibid.*, *XVI*, p. 344.

<sup>14</sup> *Ibid.*, *XVI*, p. 344.

establecen mediante un pacto con conciencia. En consecuencia, en el *TTP* Spinoza no ofrece una legitimación jurídica fundada en el consentimiento de los individuos a la monarquía, tampoco a la aristocracia.

Por el contrario, el contractualismo moderno, asegura la legitimación jurídica del Estado moderno, cualquiera sea su régimen, mediante un contrato ficticio, social y político a la vez, como el contrato hobbiano, o mediante un doble pacto ficticio como el suareziano, que se apoyan en la voluntad y el unánime acuerdo de los hombres para transferir su derecho natural al soberano. En este sentido el contractualismo corresponde al absolutismo del Estado moderno que debe ser criticado en orden a defender las libertades y la democracia. Y esta ficción no se halla en el *TTP*, sino la podemos encontrar en el *TP*:

Si dos *se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas*, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos<sup>15</sup>.

Como el cuerpo del Estado<sup>16</sup> *se debe regir como por una sola mente*<sup>17</sup> y, en consecuencia, la voluntad de la sociedad debe ser considerada como la voluntad de todos, hay que pensar que cuanto la sociedad considera justo y bueno ha sido decretado por cada uno en particular<sup>18</sup>.

Allí donde los hombres poseen derechos comunes y *todos son guiados como por una sola mente*, es cierto que cada uno de ellos posee tanto menos derecho cuanto *los demás juntos* son más poderosos que él<sup>19</sup>; es decir, que ese tal no posee realmente sobre la naturaleza ningún derecho, fuera del que le otorga el derecho común; y que, por otra parte, cuanto se le ordena *por*

---

<sup>15</sup> Spinoza, B., *Tratado Político*, II-13, p. 97. (Subrayado nuestro)

<sup>16</sup> “La constitución de cualquier Estado (*imperium*) se llama política (*status civilis*); el cuerpo íntegro del Estado se denomina sociedad (*civitas*).” (*Ibid.*, III-1, p. 105.)

<sup>17</sup> Esta idea de querer o deber ser conducida como por una sola mente la se puede encontrar en otros muchos pasajes del *TP* (*Ibid.*, II-21, p. 102; III-2, pp. 106, 107; III-5, p. 109; III-7, p. 111; IV-1, p. 120; VI-1, p. 131).

<sup>18</sup> *Ibid.*, III-5, s. 109. (Subrayado nuestro)

<sup>19</sup> Porque unieron sus fuerzas poniéndose mutuamente de acuerdo, según el párrafo 13 del capítulo III del *TP*.

*unánime acuerdo (ex communi consensu)* <sup>20</sup>, tiene que cumplirlo o puede ser forzado a ello<sup>21</sup>.

Este derecho que se define *por el poder de la multitud* suele dominarse Estado<sup>22</sup>. Posee este derecho, *sin restricción alguna*, quien, *por unánime acuerdo (ex communi consensu)*, está encargado de los asuntos públicos. (...) Si esta función incumbe a un Consejo que está formado por toda la multitud, entonces se llama democracia; si sólo está formado por algunos escogidos, aristocracia; y, si, finalmente, el Estado está a cargo de uno, se llama monarquía<sup>23</sup>.

Según nuestra opinión, esto es una teoría del contrato aun implícita. En efecto, se puede decir que en el TP hay una teoría de contrato que presenta una doble dimensión. La primera es el contrato mediante el que se establece la sociedad, o sea el civitas. Los hombres se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas. El poder que se deriva de ahí es el poder y, por lo tanto, el derecho del Estado. La segunda dimensión es el contrato político mediante el que la sociedad, por unánime acuerdo, transfiere este derecho a uno, a pocos o a un consejo formado por toda la multitud, encargando los mismos de los asuntos públicos. En este contexto, tanto la sociedad y el Estado se establece, como el régimen del Estado se elige con la voluntad y la conciencia de cada uno.<sup>24</sup> Por lo tanto, la voluntad del soberano, igual que cualquiera sea, es considerada como la voluntad de todos. En este sentido, es decir, respecto a la legitimación del régimen, no hay ninguna diferencia entre la monarquía, la aristocracia y la democracia.

A estos pasajes hay que añadir que en el TP se propone que el primer monarca y los primeros patricios de la aristocracia son elegidos por la multitud<sup>25</sup>. Además Spinoza proclama que el

---

<sup>20</sup> Cf. *Ibid.*, II-19, s.101

<sup>21</sup> *Ibid.*, II-16, p. 99. (Subrayado nuestro)

<sup>22</sup> “El derecho del Estado o supremas potestades no es sino el mismo derecho natural, en cuanto que viene determinado por el poder, no de cada uno, sino de la multitud que se comporta como guiada por una sola mente.” (*Ibid.*, III-2, pp. 106, 107.)

<sup>23</sup> *Ibid.*, II-17, pp. 99, 100. (Subrayado nuestro)

<sup>24</sup> *Ibid.*, III-3, pp. 107, 108.

<sup>25</sup> *Ibid.*, VI-13, pp. 137; VII-5, p. 155; VIII-1, pp. 180, 181.

Estado monárquico de que se trata en el *TP* es instituido por una multitud libre<sup>26</sup>. Pues, se puede admitir que Spinoza habla con la voz de Francisco Suárez. Es que también su teoría de contrato que se apoya en el *consensus populi*, en lo esencial, puede ser sintetizado en la fórmula que cada Estado, cualquiera que sea su forma, es *a priori* una democracia.

Por consiguiente, podemos sostener que el *TP* tiene un espíritu contractualista que no reside muy lejos de Hobbes o Suárez. La única diferencia del autor del *TP* consiste en que podía imaginar algo parecido al Estado-Nación y en que favorece la aristocracia contra la monarquía, cuando los otros defendieron la monarquía absoluta. Paul Cazayus denomina las proposiciones de Spinoza en el *TP* como “democracia coronada” o “aristocracia federal”<sup>27</sup>.

Aparte de la discusión de la teoría de contrato hay muchos aspectos más del *TP* para discutir la diferencia decisiva entre el *TTP* y él: El discurso elitista (y por eso anti-spinozista) del libro y la aparición de Spinoza como un ingeniero social y político<sup>28</sup>; el lugar significativo que toma el tema del miedo en la obra<sup>29</sup>; el horror del autor al frente de la multitud<sup>30</sup>; el estilo sistemático, duro, serio y sin concesión de la

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, VII-26, s.171.

<sup>27</sup> Cazayus, P., *Pouvoir et liberté en politique*, Mardaga, Liège, 2000, pp. 155, 160.

<sup>28</sup> Cazayus parece admitir que puede ser que Spinoza, el gran enemigo de la utopía, al describir los regímenes políticos, fue determinado por la obsesión del perfeccionismo de los creadores de sistemas políticos (*Ibid.*, p. 148).

<sup>29</sup> *Ibid.*, II-14, p. 98 ; VIII-12, p. 190.

<sup>30</sup> Según Charles Ramond, se puede adivinar que el ambiente político del momento en la Holanda se refleje en el *TP*, donde encontramos a un Spinoza que está inquieto por el *multitudo* y la violencia de la masa, e intenta evitarla. Sin embargo, Ramond aconseja leer

el *TP* en correlación con el *TTP* (Ramond, C., “Sur l’orientation quantitative du Traité Politique de Spinoza”, *Spinoza et la politique*, L’Harmattan, Paris, 1997, p. 85, 86). Barbone y Rice informan que Lewis S. Feuer admite también que lo que determinó al autor del *TP* fue su miedo al frente de la multitud. Su temor le llevó a reformular los elementos autócratas del sistema hobbiano, de que en verdad quería siempre abstenerse antes de escribir el *TP*. Según Feuer, el *TTP* es una defensa de democracia, que no está compatible con el concepto hobbiano de transferencia de los derechos naturales. En cambio, la transferencia absoluta de los derechos al rey es planteado en el *TP* en una manera muy parecida a Hobbes (Barbone S., Rice, L. C., “La naissance d’une nouvelle politique”, *Architectures de la raison*, Ens, Paris, 1996, p. 48).

obra; la desaparición de la idea de “la libertad como el verdadero fin del Estado”<sup>31</sup> y el énfasis fuerte en la seguridad como “la virtud del Estado”<sup>32</sup> y como “el fin del estado político”<sup>33</sup>; el discurso antidemocrático de las paginas dedicadas a la democracia del capitulo XI incompleto de la obra<sup>34</sup>, etc. Pero todos estos son temas de otro trabajo.

---

<sup>31</sup> Spinoza, B., *Tratado Teológico-Político*, XX, p. 415; Etienne Balibar parece compartir esta opinión señalando que hay una diferencia enorme entre el *TTP* y el *TP* como si fuera que Spinoza con el *TP* salte al otro universo. En el *TP* ya no es el fin del Estado la libertad sino la paz y la seguridad. (Balibar, E., *Spinoza et la politique*, PUF, Paris, 1985, pp. 63, 64); Paul Cazayus también admite que en el *TP* Spinoza había alejado mucho de la idea de la libertad como el fin del Estado, poniendo el énfasis en la seguridad. Según Cazayus, eso significa también un alejamiento de la democracia (Cazayus, P., *Pouvoir et liberté en politique*, Mardaga, Liège, 2000, pp. 169-170).

<sup>32</sup> Spinoza, B., *Tratado Político*, I-6, p.88.

<sup>33</sup> *Ibid.*, V-2, p. 127.

<sup>34</sup> *Ibid.*, XV-1,2,3,4, pp. 243-248.



# Formação da razão na *Ética* de Espinosa

André Menezes Rocha (USP, Brasil)

## I Os dois momentos da gênese da potência racional

A questão deste trabalho é a seguinte: como é a passagem da paixão à ação na *Ética* de Espinosa, de acordo com a interpretação de Deleuze? Examinarei apenas o comentário em *Espinosa e o problema da expressão*.

Nossa potência racional se produz em meio às paixões, na prática dos encontros. Decerto, muita paixão alegre é mister para fazer nascer atividade, ou seja, ação alegre. Entretanto, o caminho à gênese dos afetos ativos não se esgota na repetição dos encontros das paixões.

Não é suficiente que nossa potência de agir aumente. Poderia aumentar indefinidamente, as paixões alegres poderiam se concatenar com paixões alegres indefinidamente sem que conseguíssemos a posse formal de nossa potência de agir. Uma somatória de paixões não faz uma ação. Não é suficiente, portanto, que as paixões alegres se acumulem, mas é preciso que, em favor desta acumulação, encontremos um meio de conquistar nossa potência de agir para experimentar enfim as afecções ativas de que seremos a causa adequada<sup>1</sup>.

A potência racional se produz para ajudar as paixões alegres contra as tristes, exercendo uma tarefa prática que, segundo Deleuze, não cessará nunca de exercer, qual seja, selecionar para evitar os maus e aumentar a intensidade dos bons encontros.

Em sua gênese, a razão é esforço de organizar os encontros em função de conveniências e inconveniências percebidas. A razão em sua atividade é o esforço de conceber as noções comuns, portanto, de compreender intelectualmente as conveniências e inconveniências<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Les Editions de Minuit, Paris: 1968. Página 253.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.* Página: 259.

Na medida em que se estabelece, a potência racional, além selecionar os encontros que geram paixões alegres e evitar os que geram tristezas, inicia uma formação de idéias adequadas que persevera sem cessar e que inclui o conhecimento do que agrada aos corpos que se fortalecem conosco, assim favorecendo, por sua atividade teórica, os bons encontros. Estabelecida, a potência racional de cada um não deixa de exercer a tarefa prática que a originou, qual seja, aderir às paixões alegres e evitar as tristes, em cada encontro ou desencontro com que cada um de nós se deparar. Com a ressalva de que, estabelecido na atividade, nosso esforço [conatus] é por selecionar os encontros não apenas em função de paixões alegres quaisquer, mas precisamente em função daquelas que convêm às alegrias ativas e que nos conduzem a raciocinar e intuir juntos.

Deleuze defende que a potência racional de cada um de nós nasce naturalmente de acordo com estes dois grandes momentos que constituem um só esforço. O primeiro momento é o esforço por se deixar afetar com paixões alegres, ou seja, por procurar, na prática, favorecer os bons encontros e evitar os maus encontros. O segundo momento é o esforço por produzir idéias adequadas e alegrias ativas: nasce para fortalecer as alegrias passivas, para garantir que prevaleçam sobre as tristezas e, por isto, os desejos racionais não surgem por ruptura com as paixões alegres, mas por continuidade para secundá-las.

A razão é essencialmente prática e a prática ativa é racional. Prática racional porque nascida da intercorporeidade e da intersubjetividade cujo laço é uma paixão alegre produzida no bom encontro. Razão prática porque é conhecimento teórico do que é comum a nós e aos outros corpos, do que permite e do que não permite que se estabeleçam os bons encontros entre nós. Além disso, este conhecimento teórico na prática é produção de afetos ativos que auxiliam e fortalecem nossas paixões alegres, na medida mesmo em que inteligimos as conveniências e inconveniências entre nossos corpos e mentes, isto é, descobrindo que entre nós existem as noções comuns.

## II O segundo momento: formação das noções comuns

As noções comuns têm graus de generalidade diversos. De acordo com a interpretação deleuziana, apoiada, sobretudo, em EIIP40S e TTP7, há dois tipos de noções comuns: as físicas (mais gerais) e as biológicas (menos gerais)<sup>3</sup>.

As noções comuns mais gerais são idéias adequadas de propriedades físicas encontradas em todo e qualquer corpo, incluindo o humano. As noções comuns menos gerais são idéias adequadas de propriedades biológicas encontradas nos corpos humanos.

A formação das noções comuns constitui o segundo momento da gênese da potência racional. O primeiro momento é o esforço por afetar e ser afetado por paixões alegres. Como é a transição do primeiro ao segundo momento?

Como chegaremos a nossa potência de agir? Enquanto permaneceremos de um ponto de vista especulativo, esta questão fica insolúvel. Dois erros de interpretação nos parecem perigosos para a teoria das noções comuns: negligenciar seu sentido biológico ao privilegiar seu sentido matemático; mas, sobretudo, negligenciar sua função prática ao privilegiar sua função especulativa<sup>4</sup>.

A dedução das noções comuns, no segundo livro da *Ética*, segue uma ordem demonstrativa que Deleuze chama “especulativa” por ser passagem gradual das noções comuns mais gerais às menos gerais, ou seja, das físicas às biológicas. Porém, argumenta Deleuze, na vida prática nós iniciamos formando as idéias adequadas das propriedades biológicas de nosso corpo e de outros corpos humanos e só depois de pensá-las adequadamente é que somos capazes de passar às noções comuns mais gerais. Em resumo, nas proposições e demonstrações da *Ética* as noções comuns são formadas por via dedutiva ou, de acordo com o vocabulário dos seiscentos, pela via da síntese, ao passo que, no capítulo sétimo do TTP, texto da política espinosana, a história da natureza [*historia naturae*] permite formar as noções comuns pela

---

<sup>3</sup>Sobre esta divisão das noções comuns. Cf. *Ibid.* P.254 e 255.

<sup>4</sup> Cf. *Ibid.* P. 260.

via indutiva ou, de acordo com o vocabulário seiscentista, pela via da análise. Não obstante existir reversão entre análise e síntese uma vez tenham sido já formadas as noções comuns, em seu processo de formação inicial, em seu fiat lux, há uma precedência da análise, isto é, iniciamos na vida quotidiana com a formação das noções comuns menos gerais.

As noções comuns que primeiramente formamos são de propriedades biológicas comuns ao nosso corpo e aos outros corpos humanos. Como a mente forma estas noções comuns biológicas? A mente as forma partindo das idéias das afecções de seu corpo. O bom encontro, primeiro momento na gênese da razão, constitui uma relação de nosso corpo com outro corpo humano em que somos passivos, mas são as idéias das afecções passivas alegres de nosso corpo que nos permitirão formar as noções comuns. Precisamente a partir das idéias destas afecções passivas e alegres que a mente pode *induzir* a noção comum da propriedade comum entre nosso corpo e o corpo exterior em relação de bom encontro com o nosso.

Em que sentido empregamos <<induzir>>? Trata-se de uma espécie de *causa ocasional*. (...) Quando encontramos um corpo que convém com o nosso, quando experimentamos uma afecção passiva alegre, somos induzidos a formar uma idéia do que é comum a este corpo e ao nosso <sup>5</sup>.

A mente é uma idéia, mais precisamente, a mente é a idéia do corpo. A mente, sendo idéia do corpo, percebe suas afecções, percebe as operações, ou seja, as propriedades de seu corpo. Mas a mente forma idéias adequadas das operações do corpo de que é idéia, ou seja, forma idéias adequadas das propriedades comuns de seu corpo, apenas enquanto percebe que são propriedades não apenas de seu corpo, mas, sobretudo, de todos os corpos humanos que afetam o seu. A mente, assim, forma idéias adequadas não da essência de seu corpo, mas de propriedades comuns a seu corpo e aos corpos humanos que afeta. Há uma certa proporcionalidade entre as propriedades comuns (que são intercorporais) e as noções comuns (que são intersubjetivas ou inter-mentais).

Se nossa intercorporeidade nos mostra que existem

---

<sup>5</sup> Cf. *Ibid.* P.261.

propriedades e operações comuns a nossos corpos, as noções comuns nos permitem pensar estas propriedades e operações e são, as noções comuns elas mesmas, propriedades e operações comuns a nossas mentes. Elas estão para as mentes no pensamento como as propriedades e operações dos corpos na extensão. “<<Comum>>, sem dúvida, não significa somente alguma coisa comum a dois ou muitos corpos, mas também às mentes capazes de formar sua idéia”<sup>6</sup>.

Com efeito, as outras mentes em intersubjetividade conosco não são espíritos vagando nas nuvens ou em qualquer além, pois são também idéias de seus respectivos corpos, idéias necessariamente formadas pela potência do atributo pensamento. Todas as mentes humanas têm percepções das operações materiais dos corpos de que são respectivamente as idéias, mas isto não significa que em cada uma delas prevaleçam as idéias adequadas. Pelo contrário, como observa Deleuze, formar as idéias adequadas exige um longo e difícil exercício que implica no esforço prático para favorecer os bons encontros e no esforço teórico que cada mente faz diante de cada afecção que nasce dos bons e maus encontros em que somos envolvidos.

Tendo conquistado nossa atividade em certos pontos, nos tornamos capazes de formar noções comuns, mesmo nos casos menos favoráveis. Há toda uma aprendizagem das noções comuns, há um *se-fazer-ativo* [*devenir-actif*]: não se deve negligenciar a importância de um processo de formação no espinosismo, processo de formação cujo sentido é partir das noções comuns menos universais, as primeiras que tivermos ocasião de formar<sup>7</sup>.

Qual a diferença entre esta racionalidade concreta e a racionalidade abstrata da tradição? Deleuze distingue dois aspectos que, dos universais abstratos, “testemunham sua impotência”: (1) os universais abstratos nos fazem reter apenas, sob uma identidade abstrata, as semelhanças entre imagens que fazemos das coisas e nos fazem negligenciar as diferenças; (2) quanto a esta identidade abstrata, ela é tão variável quanto as

---

<sup>6</sup> Cf. *Ibid.* P.259.

<sup>7</sup> Cf. *Ibid.* P.267.

disposições do corpo dos que arbitram com elas (um assenta que o “homem é animal racional”, outro que é “animal que ri”, outro ainda que é “bípede sem plumas”<sup>8</sup>.

A impotência dos universais abstratos é que não permitem a nosso pensamento alcançar a gênese tanto de suas idéias como das coisas de que são idéias. No fundo, os universais abstratos nos encerram nas idiossincrasias de uma imaginação abstrata, ou seja, fragmentada. Superar filosoficamente esta tradição da abstração não é cair no irracionalismo, mas é demonstrar qual é nosso verdadeiro poder de raciocinar e a verdade em que nos faz pensar.

### **III A proporcionalidade entre noções e propriedades comuns**

A proporcionalidade entre as noções comuns no atributo pensamento e as propriedades ou operações comuns no atributo extensão não é um privilégio da razão. Há proporcionalidade nos três gêneros de conhecimento.

O primeiro gênero de conhecimento tem como objeto somente os encontros entre as partes, segundo suas determinações extrínsecas. O segundo gênero se eleva até à composição das relações características [rapports]. Mas somente o terceiro gênero concerne às essências eternas: conhecimento da essência de Deus e das essências particulares tais quais são em Deus e são concebidas por Deus. Assim, nos três gêneros de conhecimento, encontramos os três aspectos da ordem da Natureza: ordem das paixões, ordem de composição das relações, ordem das essências elas mesmas<sup>9</sup>.

Se consultarmos o décimo quinto capítulo, em que Deleuze apresenta as três ordens da Natureza (que são a estrutura triádica de expressão ontológica dos atributos), notaremos que as noções comuns são proporcionais a modos infinitos da extensão. Mais precisamente, as noções comuns mais gerais ou físicas são noções

---

<sup>8</sup> Para a crítica dos universais abstratos. Cf. *Ibid.* P.256 e 257.

<sup>9</sup> Cf. *Ibid.* P.282.

do movimento e repouso, isto é, modos infinitos mediatos do atributo extensão<sup>10</sup>.

Na medida em que nosso *conatus* devem ativo, isto é, nossa potência se torna racional ou raciocinante, participamos da inteligência infinita, sabemos ter parte<sup>11</sup> no modo infinito mediato do atributo pensamento. Não significa isto, porém, que o modo finito deixe de ser finito, que nossa natureza humana se transforma, que nos transformemos em titãs, semi-deuses ou super-homens. Nem significa que nos transformamos numa razão absoluta que constitui tudo o que pensa, à maneira do idealismo.

Passar da passividade à atividade é justamente vencer a abstração, a ilusão de um sujeito separado dos outros. O modo finito raciocina na medida em que conhece sua própria finitude como parte imanente da atividade do modo infinito mediato. Conhecendo sua finitude pelas propriedades que tem em comum com os outros, o modo finito passa a saber que os outros modos finitos também participam da razão (modo infinito mediato do pensamento), mesmo quando tenham sobretudo idéias inadequadas acerca de si mesmos.

O exemplo da gramática pode nos ajudar. Os escritos hebraicos nada significarão para nós se nosso corpo não tiver, previamente, o conhecimento da língua hebraica. Havia algo de comum entre os códices hebraicos da Bíblia e o corpo de Espinosa (educado desde menino no estudo da língua hebraica): este algo comum entre o corpo de Espinosa e os códices hebraicos da Bíblia era a língua hebraica. O corpo de um homem que não foi educado na língua hebraica nada decifrá ao passar os olhos pelos escritos hebraicos, pois não terá a língua hebraica como propriedade comum a seu corpo e ao corpo do texto hebraico. O mesmo se pode pensar acerca de códices do mandarim, do sânscrito ou do persa antigo. As noções que

---

<sup>10</sup> Cf. *Ibid.* P. 214 e 215.

<sup>11</sup> Para aprofundar o estudo da diferença entre a participação imaginativa, a participação racional e a participação intuitiva. Chauí, Marilena de Souza. *Ser parte e Ter parte: Servidão e Liberdade na Ética IV (Prefácio, definições, axioma)*. Apud: Discurso, n 22, p. 63-122. São Paulo, 1993. Entretanto, o leitor deve saber que a leitura de Marilena Chaui supera a leitura de Deleuze e que a diferença se estabelece, para mencionar apenas um exemplo, já na interpretação do primeiro livro da *Ética*.

formamos acerca das línguas são de uma terceira ordem de generalidade, menos comuns que as biológicas e remetem, como outras instituições nos textos políticos de Espinosa, à experiência histórica de povos particulares. Deleuze não as considera em seu trabalho, mas o leitor pode aprofundar seu estudo na tese de doutoramento de Homero Santiago, sobretudo através do conceito de *geometria do instituído*. Voltemos ao estudo de Deleuze, após o exemplo da língua.

Um homem que vive na passividade só percebe fragmentos do sensível e desta maneira abstrata é que interpreta a si e aos outros. Facilmente pensa a si e aos outros como substâncias, isto é, como substratos últimos de acidentes.

Um homem que vive na atividade, que se formou para as noções comuns, conhece a si e aos outros como expressões singulares de um mesmo e único estofa substancial. Conhecendo as propriedades comuns a si e aos outros, conhece a “gramática” das relações entre os modos finitos e por isto pode “escrever” sua existência dando sentido ativo às paixões alegres, dando razão aos bons encontros.

As noções comuns, elas mesmas, são propriedades ou operações comuns às mentes dos que conhecem a “gramática” e dos que a desconhecem, embora “falando” a mesma “língua”. Ora, as noções comuns não são coisas, representações e nem noções à maneira dos princípios da analítica de Aristóteles. Não são comuns à nossa mente e à mente dos outros porque sejam representações ou cópias idênticas no interior de mônadas sem janelas. As noções comuns são relações entre nossas mentes, porquanto são o modo infinito mediato do pensamento que é proporcional à ordem das relações [*rapports*] de movimento e repouso que é o modo infinito mediato do atributo extensão.

As noções comuns são o nexa intrínseco que explica a intersubjetividade originária entre as nossas mentes. O conhecimento da essência singular de cada um, a partir deste nexa, se faz com a atividade intuitiva.



## Entre um tempo medido e um tempo vivido

*Ericka Marie Itokazu (USP, Brasil)*

Ainda que se ampliem as ciências, ainda que se multipliquem os incontáveis campos dos saberes e ramifiquem-se nas mais diversas especificidades, um mesmo objeto parece-lhes ter permanecido indomável constituindo um tema comum que não respeita quaisquer limites ou fronteiras: o tempo. O intento de dominar a natureza do tempo parece exigir o esforço de uma eternidade e, ainda assim, o tema permaneceria inesgotável, seja porque constitui a matéria do propriamente humano, seja porque expressa o desejo humano de ultrapassá-lo na prossecução pelo infinito, ou simplesmente porque talvez seja esta a natureza mesma do tempo, escapar como areia fugidia por entre os dedos, a mesma que escoar pelo relógio de areia. É possível falar de uma verdadeira essência do tempo?

Eis uma pergunta que nos interessa dirigir à filosofia espinosana. E talvez alguns estudiosos de sua filosofia surpreendam-se por dirigirmos tal questão justamente a este filósofo. E a surpresa não é injustificada. Em primeiro lugar porque, já de antemão podemos anunciar que a sua resposta será negativa: em termos propriamente espinosanos, não é possível falar de uma *verdadeira essência* do tempo, pois ele não é nem uma *essência objetiva* (uma idéia), nem uma *essência formal* (uma afecção das coisas). Isso já bastaria para desencorajar o levante da questão. Mas há comentadores que insistiram em inquerir ao autor sobre o tempo. Relendo-os, compreenderíamos ainda mais tal surpresa, porque em sua obra diagnosticam dois problemas cruciais: ainda que Espinosa nos fale do tempo, tanto as suas definições, quanto o seu papel variam nos seus textos, e não são variações quaisquer: se primeiramente o tempo bem poderia servir para instrumentalizar as ciências e, como ente de razão, dar asas ao conhecimento, em suas últimas obras, o tempo transfigura-se num “auxiliar da imaginação”, perdendo nisso seu honroso estatuto para esconder-se sob abrigo das sombras das asas da imaginação. Nos termos de Chantal Jaquet, no percurso

da obra espinosana, “o tempo torna-se, pouco a pouco, em um “modo de pensar” com fundamentos problemáticos”<sup>1</sup>.

Como mencionamos, há um segundo problema para dificultar-nos ainda mais: ao acompanharmos os seus escritos, percebemos que as referências e reflexões acerca do tempo tornam-se cada vez menos frequentes, o que leva alguns comentadores a interpretá-lo como uma questão marginal para este filósofo cuja inquietude maior é a busca pela liberdade e o conhecimento *sub specie aeternitatis*. Para citar um, lembro Pierre-François Moreau, que procura salvar o filósofo afirmando que a progressiva escassez das referências ao tempo não indicaria propriamente uma retratação do autor, mas se explicaria pelo fato de que este conceito, fundamental para a física, não é central em uma obra consagrada à Ética<sup>2</sup>. Eis as questões que gostaríamos aqui de analisar.

Procuraremos entender este deslocamento, e perguntar por que este conceito migrou de lugares tão dispares quanto a distância entre o conhecimento racional e a abstração pura que é o imaginar. E partiremos dos *Pensamentos Metafísicos*. Nele, Espinosa inclui o tempo na mesma categoria do número e da medida como um dos modos de pensar explicativos por cujo somos capazes de determinar a duração das coisas comparando-a à duração daquelas que possuem um movimento invariável. Eis porque Chantal Jaquet afirma que “ninguém sonharia em contestar o fato de que certos modos de pensar destinados a explicar as coisas dão origem a conhecimentos adequados”<sup>3</sup>. A morada do tempo dentre os modos explicativos, tão caros para as ciências, conduz os comentadores a designá-la um lugar privilegiado para o tempo, lugar este que perderá, posteriormente, na *Ética*.

De fato, nos *Pensamentos Metafísicos*, Espinosa parece seguir na esteira de Descartes que, de modo semelhante, define o tempo como medida da duração. Contudo, o que é esta duração explicada e medida pelo tempo? Destaquemos inicialmente que esta obra é um apêndice de outro opúsculo, os *Princípios da*

---

<sup>1</sup> Jaquet, C., *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Kimé, Paris 1997, p. 155.

<sup>2</sup> Cf. Jaquet, C., *op. cit.*, p. 158.

<sup>3</sup> Jaquet, C., *op. cit.*, p. 156.

*Filosofia Cartesiana*. Homero Santiago<sup>4</sup> analisa minuciosamente tais obras pelo diálogo entre os dois filósofos, Espinosa e Descartes, e esclarece-nos sobre como a distinção entre *ente que envolve a existência necessária* e *ente que não envolve a existência senão possível*, isto é, como a diferença entre ser a *se* e ser *ab alio* conecta-se fortemente com a questão do tempo<sup>5</sup>. Porque não são em si e por si, a duração das coisas criadas depende da relação com a potência divina, pelo que é necessária exatamente a mesma força e ação para conservá-las na existência, a mesma força necessária para criá-las de novo exigida a todo momento, tornando os instantes independentes e desvinculando o momento presente daquele que imediatamente o precedera. Nos termos propriamente cartesianos, todo o tempo da vida torna-se divisível em inúmeras partes das quais cada uma de modo algum depende das demais. Eis porque a duração é compreendida como descontínua, e, portanto, divisível.

O intrincamento e a dependência entre essas duas importantes teses cartesianas – a criação continuada e a divisibilidade da duração – é tal que a negação da divisibilidade da duração seria destruidora para esta filosofia que não é a de Espinosa. Contudo, nosso filósofo percebe esta interdependência e procura restituir a coerência demonstrativa ao reestabelecer o método geométrico euclidiano, alterando a ordem dos axiomas que tratam do tema. Mais ainda, ao reconhecer este como um ponto cego na filosofia cartesiana, Espinosa reforça o aparato demonstrativo apresentando *duas provas* da divisibilidade infinita da duração: uma *física*, argumentando explicitamente contra Zenão<sup>6</sup>; e uma outra *metafísica* valendo-se da onipotência divina<sup>7</sup>.

Se a duração é assim concebida, se é descontínua, composta por partes divisíveis ao infinito, isto indica uma certa natureza que não é de modo algum incongruente com a medida que lhe fará o tempo. Eis porque, nos *Pensamentos Metafísicos*, ele está coerentemente elencado entre os modos de pensar *explicativos*,

---

<sup>4</sup> Santiago, H., *Espinosa e o cartesianismo. O estabelecimento da ordem nos Princípios da Filosofia Cartesiana*, Humanitas, São Paulo 2004, pp. 130-178.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>6</sup> *Princípios da Filosofia Cartesiana*, Parte II, escólio da Proposição 6.

<sup>7</sup> *Pensamentos Metafísicos*, parte II, cap. 10.

como nos aponta Jaquet: “O tempo explica tanto mais legitimamente a duração quanto esta é composta de partes e se presta por natureza à divisão temporal. (...) Explicar é desdobrar o conteúdo de uma coisa (...) assim, o tempo é um modo de pensar particularmente adaptado à realidade, pois ele limita-se a exhibir o que está contido na coisa mesma. Eis porque ele pode ser um honesto auxiliar do entendimento.”<sup>8</sup>

Compreendemos por que o tempo, nestes escritos, está no elenco de honrosos atores do pensamento, como o número e a medida, bastante próximo de questões da física e importante para as ciências, como querem defender os comentadores de Espinosa. Contudo, a valorização dada a estes entes de razão funda-se justamente na validade dos conhecimentos auxiliados por tais modos de pensar, como se este fosse o interesse do autor. Não causa estranhamento que esta definição do tempo encontra-se em textos cujos títulos são Pensamentos *Metafísicos* e Princípios da Filosofia *Cartesiana*? O que nos parece mais importante destacar é que se trata de uma discussão articulada em estreita fidelidade com esta metafísica, num intenso diálogo com questões que são alheias a Espinosa, como a defesa da criação continuada.

Consideremos, como afirmara Jaquet, que *para uma duração descontínua* o tempo é um legítimo modo de pensar explicativo. Contudo, é justamente este conceito, o de duração, que sofrerá mudanças profundas. E podemos analisá-lo num momento bastante preciso, quando, em 1663, Espinosa redige a célebre carta sobre o infinito. E é interessante notar que, se anteriormente Espinosa argumenta contra Zenão para defender a divisibilidade infinita da duração, agora, os seus paradoxos serão reintroduzidos com toda a força e vigor.

O argumento é bastante conhecido: supondo que a duração seja divisível, ou é divisível ao infinito, ou é composta por elementos indivisíveis. No primeiro caso, caímos no reconhecido e inextricável paradoxo eleata: “se se conceber abstratamente a duração, confundindo-a com o tempo, começa-se a dividi-la em partes e torna-se impossível, por exemplo, compreender como uma hora pode passar”<sup>9</sup>. Por outro lado, se a duração é composta

---

<sup>8</sup> Jaquet, C., *op. cit.*, p. 156.

<sup>9</sup> Utilizamos a tradução de Marilena Chaui, publicada no volume “Espinosa” da coleção “Os Pensadores”, Abril Cultural, São Paulo 1979, p. 377.

de instantes indivisíveis, se o instante é um nada de duração, teríamos que entender como querer “compor um número apenas pela adição de zeros”<sup>10</sup>. Espinosa faz uma explícita advertência: “é preciso preservar-se de crer que a duração é divisível em si e de confundí-la com o tempo”<sup>11</sup>.

A duração, agora compreendida como indivisível, como bem analisa Chantal Jaquet, introduz uma incongruência e inaplicabilidade da explicação que lhe seria dada pelo tempo. Explicar a duração pelo tempo seria desconfigurá-la, perdê-la, uma abstração. O tempo deixa de ser um modo de pensar para se tornar, num caminho sem volta, um auxiliar da imaginação. Mas voltemos para a pergunta que colocamos outrora: o que é esta duração que o tempo auxilia a imaginar? Bernard Rousset recorda-nos que é preciso dedicar uma preciosa atenção: “É conveniente destacar que, na carta 12, se o tempo é dito medida, ele não é definido como simples medida do movimento, tal como poderia autorizá-lo Aristóteles e que poderia permitir a física dos cartesianos, mas como uma medida *da duração*, o que adquire uma outra densidade, seja de reflexão filosófica, ontológica, física, metafísica, e até prática.”<sup>12</sup> Mais adiante, lembra-nos o comentador, esta carta, marca um período em que Espinosa está elaborando a doutrina do *conatus*, cuja articulação com o conceito de duração nos será fundamental. Rousset conclui enfaticamente: “todo o espinosismo é um realismo da duração”<sup>13</sup>.

O que é esta densidade, o que entender deste realismo da duração? Para compreendermos a sua dimensão, será preciso retomarmos algumas articulações da *Ética*. Sabemos que nela os conceitos utilizados para definir a eternidade e a duração preservam, em linhas gerais, a articulação dos *Pensamentos Metafísicos* e fundam-se na mesma distinção: ente cuja essência envolve existência necessária, ente cuja essência não envolve a existência, isto é, a distinção entre ser *a se* e ser *ab alio*. Avancemos para a *Ética*. É compreensível o motivo pelo qual alguns comentadores defendem que o tempo não lhe tenha lugar.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Rousset, B., *L'immanence et le salut. Regards Spinozistes*, Kimé, Paris 2000, p. 128, grifos nossos.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 130.

E não precisaremos nos esforçar muito para verificá-lo: desde as primeiras definições e proposições, conclui-se que a eternidade está *fora da ordem do tempo* e que está posta única e restritamente para o ente cuja essência envolve existência necessária, somente concebível para aquilo que é causa de si mesmo, a Substância absolutamente infinita. Diz-se que é eterno daquilo que não pode ser concebido senão como existente, e para o qual não é sequer pensável um antes ou depois. Pensar a Substância *sob a ordem do tempo ou pela duração é destruir-lhe o conceito*. Já os modos finitos, por sua vez, porquanto sua essência não envolve uma existência necessária, dependem da Substância pela qual são concebidos e pelo que sua existência é posta e jamais suprimida. E porque neles a causa eficiente imanente expressa a sua potência, Espinosa define: a duração é uma *continuação indefinida da existência*. Primeiramente, cumpre-nos observar o esforço argumentativo de Espinosa em “destemporalizar” noções tão tradicionalmente vinculadas ao tempo: nas primeiras proposições da *Ética* está demonstrado que nem a eternidade, nem a duração tem qualquer relação com o tempo.

Ora, se me permitem lembrar o que afirmamos anteriormente, eis aqui um imenso distanciamento com os *Pensamentos Metafísicos* para o qual esta mesma distinção entre ser *a se* e ser *ab alio* introduzia aquele ponto cego na filosofia cartesiana estreitamente vinculado com a questão do tempo. Na *Ética*, pelo contrário, caminhamos no sentido oposto, para o qual, como vimos, a argumentação de Espinosa conduz-nos à sua completa desvinculação. Onde encontrar a virada espinosana?

O motivo não é desconhecido para os leitores de sua filosofia, porquanto a originalidade do pensamento espinosano está na relação causal entre a substância e suas afecções: a causalidade imanente, ao não introduzir nenhuma exterioridade entre causa e efeito, permite com que os modos permaneçam na substância sem a qual não podem existir nem ser concebidos. Eis onde Espinosa tanto se afasta de Descartes. A causalidade transcendente cartesiana e a diferença entre ser em/por si e ser em outro, como vimos, exige a criação continuada, maneira pela qual se estabelece a relação de dependência entre a potência de Deus e a existência das criaturas, o que torna suas durações somente

concebíveis como descontínuas. Contudo, a imanência espinosana leva-nos para um campo diametralmente oposto: compreender o que é ser um modo finito da substância exige compreender como, nesta filosofia da imanência, se estabelece esta relação de dependência, e como esta lhes comunica a sua potência. É nos desdobramentos da potência da substância que encontramos a ação do *conatus*: o esforço pelo qual cada coisa se esforça em perseverar em seu ser, sua essência atual.

Eis onde Espinosa subverte aquela relação de dependência entre ser em si e ser em outro. Se, para a filosofia cartesiana, a potência divina era exigida para o concurso do mundo pela criação continuada, agora, porque estamos no solo da imanência, saímos da impotência de perserveração das criaturas. A potência divina fora retirada do campo da transcendência e inserida no coração, no pulso e na vida dos modos finitos. A sua limitação, como sabemos, é derivada da ação de causas externas, nas relações com a alteridade que configuram a existência. Há nisto o imbrincamento portanto da dupla condição modal: ser *modo* finito da Substância e ser modo *finito* entre tantos modos finitos que ultrapassam de longe sua potência. Pelas relações estabelecidas com os outros modos finitos nos desdobramentos do *conatus* figura-se a própria vivência humana, que transforma-se no campo experencial do vivido como constituição dos movimentos de ampliação ou diminuição da potência para existir e agir. E de tantos encontros e desencontros, uma incomensurável produção de afetos, alegres ou tristes. Quanto a este ponto ressaltamos uma parte de Definição Geral dos afetos: eles não são um estado pontual e momentâneo, mas traduzem a *variação* da potência de agir e existir, variação esta que *envolve um antes e um depois*, a *passagem* para uma maior ou menor realidade.

Eis porque, diferentemente dos *Pensamentos Metafísicos*, na *Ética* o tempo não é sequer mencionado na definição da duração. A questão não é se ele é um modo de pensar que se adequa melhor ou não ao seu objeto, que agora se tornou indivisível. Contínua e indivisível querera dizer outra coisa que “não-mensurável”. Nas deduções da *Ética*, a duração, pouco a pouco, deixa de assemelhar-se a uma mera continuação na existência. Dissemos “mera continuação” porque a duração é contínua, sim, mas está longe de ser homogênea, muito menos uniforme porque,

o *conatus*, como potência constitutiva da duração, que está no centro do ser da duração, é sua essência atual, para a qual cada variação de potência de existir e agir – afecções, afetos, idéias – envolve as tantas passagens por que este corpo e esta mente viveu. Com isso começamos a perceber por que Bernard Rousset afirma que “todo espinosismo é um realismo da duração”. A distinção entre duração e tempo não se funda somente na incongruência do tempo com a “divisibilidade” ou “indivisibilidade” da duração, como afirmara Jaquet. O *conatus* é o fundamento da distinção entre a duração e o tempo.

Estabelecendo seu devido aporte, releiamos a carta 12: em primeiro lugar, o tempo é um auxiliar da imaginação, o que quer dizer que não é possível uma construção racional da temporalidade, e se dele é dito *auxiliar* é porque é um instrumento, um martelo da imaginação que forja uma relação entre diversas imagens, organiza-as por comparação, na ausência mesma da compreensão de uma ordem e conexão entre as coisas.

Em segundo lugar, diz-nos Espinosa, e talvez o mais grave, é que confundimos o tempo com a duração. Tornamos a duração delimitada, dividida em partes. E nisto, o problema não é que não conseguimos medi-la ou conhecê-la adequadamente. Desconfiguramos o solo sobre o qual se desenrola o ser de nossa existência de tal sorte que sentimos como se “o tempo presente em nada dependesse daquele que imediatamente o precedeu”. A continuidade de nossa existência passa a ser vivida como fragmentada. E porque o tempo não liga um instante a outro, pelo contrário, separa-os; porque a vida transformou-se numa contiguidade de instantes isolados, o tempo faz com que nos percamos de nós mesmos, de nossas passagens e nossos afetos, de todas as nossas vivências. Confundir a duração com o tempo é viver na carne o estranho paradoxo de querer compor uma vida vivida como uma somatória de zeros. Ao emergir do tempo, vê-se o eclipsar do *conatus*, transformando a vivência em impotência.

Em terceiro lugar, diz-nos Espinosa, estes entes de imaginação são muito imediatamente tomados como existentes. Confundir o tempo com a duração tem, portanto, um segundo efeito concreto: forjar a imagem da realidade do tempo fora de nós. O que se indica aqui é o movimento contrário ao anterior: porque a duração é percebida como fragmentada, será a imagem de um



tempo reificado que tentará reatar os instantes outrora separados. Porém, porque tornou-se entidade, porque ganha no imaginário uma realidade fora de nós, o seu funcionamento também independe de toda ação humana. Alheio a tudo, o tempo será escoamento inexorável e sem fim. O tempo será ícone do infinito, em que não se sabe como uma hora pode passar. A ordem e conexão, o múltiplo e o simultâneo, são substituídos por uma ordenação temporal à qual tudo está subordinado. E porque é construção imaginária, sua natureza mesma será apresentar-se nas mais variadas formas, linear ou cíclica, pouco importa, será sempre uma face metamórfica do tempo *edax rerum*.

Eis o tríplice mecanismo operador do tempo. Na ordem comum da Natureza, não temos como escapar: a vida vivida é o reflexo exato dos paradoxos apresentados na carta 12: um só e o mesmo operador fragmenta o curso de uma vida em curso e tentará reatar instantes e os momentos que outrora separou, fazendo escoar de seu interior a realidade da potência constitutiva do *conatus* para entregá-la à potência de um tempo infinito e externo que tudo devora.

Percebemos que a questão não é sobre qual o estatuto do tempo para o conhecimento adequado. Dentre todos os auxiliares, da razão ou da imaginação, dentre todos os modos de pensar ou imaginar, somente o tempo é capaz de engendrar a fragmentação da duração e introduzir a vivência como contingência. Desde que existimos, o *conatus*, o esforço pelo qual perseveramos em nosso ser e é também nossa essência atual: essência e existência são pares inalienáveis. E nesta vivência imaginária e paradoxal, o tempo que consegue furtivamente alienar o inalienável. Eis porque é a vivência do tempo que introduz o contingente e o possível. Nem idéia, nem afecção das coisas, e por isso mesmo, ao fim e ao cabo, o tempo é questão central para a *Ética* como operador primordial da imaginação. O tempo é martelo, corpo e a matéria da imaginação. Por isso não encontraremos o tempo como uma definição ou uma proposição, mas acompanharemos ao longo da *Ética* todas as suas operações e recolheremos seus construtos nos mesmos moldes operacionais apresentados pela carta 12, isto é, em vivências paradoxais ou ambivalentes. E seus nomes irão variar tanto quanto a miríade de imagens de que é capazes de construir.

Fazendo dele também um *auxilia* para a nossa leitura da *Ética*, perceberemos, por exemplo, o seu papel na matéria e dinâmica do corpo quando Espinosa deduz a memória e o hábito, e verificaremos o tempo operando tanto a introdução do contingente e do corruptível (a vivência como fragmentação), quanto o sentimento de que existimos, de que duramos (a vivência como continuação). Mais adiante, é verificável sua importância na constituição de afetos, como o medo e a esperança, e veremos-lo produzir simultânea ambivalência e oposição constitutiva da flutuação da alma. Sem mencionar a introdução da fortuna, momento em que se articulam instrumentos que, pela tensão e pela dinâmica da relação das potências individuais ou coletivas, a ordem afetiva aparece como imaginação seja uma outra temporalidade, seja como apropriação do tempo que se forjou. Se há uma “estratégia do conatus”, como nos afirma Laurent Bove, o tempo seria tanto construtor de armadilhas quanto o instrumento que temos, no campo mesmo da imaginação, para desarmá-las.

Espero a compreensão dos colegas quanto ao ensaiar desta trilha, que tem apenas o intento de deslocar a discussão, seja sobre seu possível papel para a Física, como nos apontara Moreau, seja sobre seu papel para o conhecimento, como conclui Jaquet, ambos retirando-lhe o direito de cidadania na *Ética*. Assim recolocada a discussão, não seria possível perceber que talvez Espinosa esteja apontando-nos justamente o contrário? Não estaria justamente nisso, justamente na rearticulação destes conceitos (duração e tempo) que perceberíamos não uma progressiva escassez das referências ao tempo, mas sim uma progressiva multiplicação das análises de suas várias formas de operar? Por este caminho, talvez conseguíssemos sair da restrita conclusão que lhe nega realidade ou valor de verdade, e encontrar uma atividade operadora no interior filosofia espinosana, capaz de desvelar, pouco a pouco, uma potência desmistificadora das imagens do tempo, um reencontro com o realismo da duração.

# Geometria e história: ética através do tempo

*Bernardo Bianchi Barata Ribeiro (IUPERJ, Brasil)*

“O homem é, no sentido mais literal, um *zoon politikon*; não é simplesmente um animal social, é também um animal que só na sociedade se pode individualizar” (Marx)

## I. Introdução

É central, na obra de Spinoza, o tema da “imaginação”. A valorização dada a este tema pelo autor nos permite situá-lo na contramão da modernidade hegemônica européia, comprometida com o contratualismo, movimento que sugere exatamente o descolamento do Estado civil do Estado de natureza a par da superação dos afetos em favor da razão. Uma teoria política que não tome por negativa a imaginação não recairá na concepção trágica da sociabilidade.

O contraponto com Hobbes nos permitirá deixar claro que, para Spinoza, a imaginação não é antitética à sociabilidade, o que implica dizer que o primeiro gênero de conhecimento do homem – a imaginação – já o permite engendrar relações intersubjetivas.

Por outro lado, a imaginação não é um modo de conhecimento superável, isto é, não pode ser completamente afastado por aqueles que conhecem gêneros de conhecimento mais elevados. O homem é um autômato espiritual<sup>1</sup>, ou seja, há uma refutação de qualquer voluntarismo subjacente aos processos mentais. Ora, a questão de Spinoza jamais poderia ser a de quebrar o automatismo das idéias através do recurso a uma vontade munida de um método adequado para conhecer. Muito pelo contrário, a razão, tal como concebida por Spinoza, envolve a organização do automatismo. Não se trata de superar o regime de necessidade, isto é, os condicionantes do pensamento, mas sim de derivar deste regime os resultados mais úteis à conservação da potência de existir, ou seja, do *conatus*. Assim, diz-se razão ou potência de organizar bons encontros.

---

<sup>1</sup> Spinoza, Baruch, Tratado de Correção do Intelecto (Col. Os Pensadores), Abril Cultural, São Paulo, 1979, p. 65.

O resgate da imaginação e o esforço para constituir uma filosofia política mais adequada envolvem a defesa de uma sociabilidade natural, por Spinoza, contra a sociabilidade artificial escorada na razão, como defendia Hobbes. É sociabilidade natural contra sociabilidade artificial. Este é o tema que subjaz ao debate acerca do lugar da imaginação e da História em Spinoza. É isto que torna Spinoza singular na Modernidade.

## II. Maquiavel: *fortuna*, *virtù* e História

A República florentina, da qual Maquiavel foi funcionário, não representou apenas uma revolução política. Tratou-se de uma experiência com raízes nos movimentos de contestação da Igreja. Savonarola, o frade dominicano que desafiava o Papa Alexandre VI, foi o grande protagonista da fundação da República, rompendo com o jugo dos Médici. Além disso, Florença era uma cidade próspera, lugar de desenvolvimento de um capitalismo precoce e, portanto, do aprofundamento de contrastes econômicos.

O pensamento político de Maquiavel é inseparável da prática. Sua abordagem de *virtù* e *fortuna* invoca uma ética, quer de cidades, quer de indivíduos. O sujeito de *virtù* deve afirmar-se em meio à sua *fortuna*, deixando-se afetar por esta – posto que resistir é impossível –, mas sabendo coadjuvar os seus movimentos<sup>2</sup>. Este enfrentamento é constante. Culmina em episódios trágicos, quando a *virtù* individual dobra-se diante da potência dos efeitos da *fortuna*.

A tragédia das intenções individuais se revela ainda mais tragicamente porquanto os homens se governam de acordo com suas próprias fantasias, sendo poucos aqueles felizes que sabem adaptar-se ao seu tempo. Incapazes de enxergar à distância e de comandar as suas naturezas, a *fortuna* frequentemente os mantém sob seu jugo<sup>3</sup>. A experiência histórica é uma experiência imaginativa e, como tal, uma experiência potencialmente trágica.

---

<sup>2</sup> Maquiavel, Nicolau, “Ghiribizzi”, in: Berardi, Gian Franco (org.), *Opere Scelte*, Riuniti, Roma, 1973, p. 579. Da mesma forma, cf. Maquiavel, Nicolau, Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, III, 9.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 580.

A tragédia da História dos homens é a tragédia da atribuição de sentido aos acontecimentos e às suas próprias ações. A despeito da avaliação trágica da História, marcada pela ascensão e decadência constantes de sociedades, permanece um estímulo à intervenção do sujeito de *virtù*; intervenção de uma “racionalidade que é capaz de mover-se no *continuum* temporal, que sabe se inserir na fluidez do tempo e agir dentro dela”<sup>4</sup>. A vivência histórica implica uma *prudência*, que é uma certa gramática do tempo<sup>5</sup> em que os indivíduos se fazem engendrados da sua própria *fortuna*. A inteligibilidade do mundo deve ser conquistada na História.

Dois problemas fundamentais da apreensão histórica maquiaveliana estão postos no pensamento de Hobbes: (i) todos se esforçam por perseverar na existência – o que Hobbes coloca através do termo *conatus* –; e (ii) os homens naturalmente se comportam de acordo com seus próprios julgamentos. Mantém-se neste autor, a percepção do aspecto trágico da História; sua constante mutação, a diversidade de julgamentos individuais e a guerra entre as paixões humanas. Contudo, diferentemente do que ocorre com Maquiavel, em que a História aparece como experiência aberta, incomensuravelmente produtiva, Hobbes revela um juízo negativo. Os indivíduos, lutando por perseverar na existência, entram necessariamente em choque.

### III. Hobbes contra a *assemia*

Antes das fraturas eclesiais, a unidade da Igreja Católica representava a união da consciência individual – a dimensão espiritual – com a vida mundana, incluindo as interações políticas. A Reforma acarretou também a cisma entre estas duas dimensões: o interior e o exterior. Os indivíduos passam a se reconhecer como capazes de julgar por si mesmos a realidade. Eles tornam-se árbitros de suas próprias ações. Assim, fazem-se operadores da inteligibilidade do mundo. Um hipernominalismo quebra todo vínculo gnosiológico entre a realidade e a

---

<sup>4</sup> Negri, Antonio. *O Poder Constituinte* – ensaio sobre as alternativas da modernidade, DP&A, Rio de Janeiro, 2002, p. 120.

<sup>5</sup> *Ibid.* p. 64.

subjetividade. As operações do entendimento, o *logos*, passam a ser um atributo individual. Os indivíduos são remetidos às suas próprias consciências, isto é, à sede subjetiva de toda atribuição de sentido. Assim, emerge o homem enquanto animal econômico e espiritual. Por certo, isto não teve livre desenvolvimento, tendo havido inúmeros conflitos, os quais culminaram na Paz de Westfália. Na avaliação política então corrente, era preciso reconquistar a paz perdida: as guerras camponesas foram o resultado. Nesses termos, Hobbes só poderia dizer: “o trabalho mais proveitoso que um filósofo da moral pode realizar é o de apontar o dever de obediência, único meio de promover a paz”<sup>6</sup>.

Hobbes naturaliza as condições sociais de seu tempo. Aponta traços sócio-culturais modernos como constitutivos da natureza humana. Concebe como natural o mundo sobre o qual considera imperioso intervir. O animal econômico e espiritual é tomado como um dado natural. O animal político deve ser fabricado. Esta é a tarefa da razão humana: harmonizar a consciência individual com os imperativos da sociabilidade. Para tanto, fazia-se necessário neutralizar os comportamentos humanos e as suas opiniões, uma vez que os homens seriam motivados a julgar de acordo com suas diferentes experiências, compleições, inclinações e, especialmente, por sua boa ou má *fortuna*<sup>7</sup>. Hobbes tem em vista especialmente a contingência – a *fortuna* –, que está necessariamente referida à diversidade de opiniões dos homens. Sobre isto, Koselleck afirma:

“a guerra civil (...) advém do veneno de doutrinas rebeldes; uma delas afirma que cada um é juiz das ações boas e más, a outra que é pecado o que se faz contra a própria consciência”.

“O movimento reformatório e a conseqüente divisão das instâncias religiosas remeteram o homem de volta à sua consciência. A consciência desprovida de amparo externo degenera em *fetichismo de uma justiça em causa própria*”<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Hobbes, Thomas, *Do Cidadão*, Martins Fontes, São Paulo, 2002, p. 12.

<sup>7</sup> *Id.*, *Leviatã* (Col. Os Pensadores), Abril Cultural, São Paulo, 1974, p. 55.

<sup>8</sup> Koselleck, Reinhart, *Crítica e Crise*, Contraponto, Rio de Janeiro, 1999, p. 30.

Hobbes concebe as experiências quotidianas como fonte do nominalismo. As guerras religiosas seriam a manifestação da capacidade de os homens nomearem as coisas de acordo com suas inclinações e fortunas. Nestes termos, Hobbes afirma:

“(...) seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele a que cada um chama *bom* ; ao objeto de seu ódio e aversão chama *mau*, e ao de seu desprezo chama *vil* e *indigno*. Pois as palavras “bom”, “mau” e “desprezível” são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem e do mal, que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos”<sup>9</sup>.

É preciso, pois, não se enganar: a guerra de todos contra todos não é uma simples guerra de necessidades – de fome, abrigo e prazeres –, mas também uma guerra de opiniões<sup>10</sup>. É uma guerra da contingência e da impregnação da contingência no imaginário social. Assim, o tema da superstição, ou seja, o tema da suma imprevisibilidade da vida humana torna-se visceral à filosofia hobbesiana. Era preciso transformar o animal espiritual e econômico que emergia em um animal capaz de fazer promessas<sup>11</sup>. Assim, “Hobbes deve (...) conceber o Estado como uma construção política em que as convicções privadas são destituídas de sua repercussão política”<sup>12</sup>. Desta feita, destaca-se o cidadão do homem. O animal econômico e espiritual é enjaulado.

Devemos, agora, voltar ao postulado que agita todo o sistema hobbesiano: a individualidade. É ele que está na base do hipernominalismo hobbesiano. Consideremos o aforismo de

---

<sup>9</sup> Hobbes, Thomas, *Leviatã* (Col. Os Pensadores), Abril Cultural, São Paulo, 1974, p. 58.

<sup>10</sup> Moreau, Jean-François, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 409.

<sup>11</sup> “Criar um animal que pode fazer promessas – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem?” (Nietzsche, Friedrich, “Segunda Dissertação”, in: *Genealogia da Moral*, Companhia das Letras, São Paulo, 2003, p. 47).

<sup>12</sup> Koselleck, Reinhart, *Crítica e Crise*, Contraponto, Rio de Janeiro, 1999, p. 31.

Protágoras – “O homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são, enquanto são, das coisas que não são, enquanto não são”. Ele pode ser lido, como a rejeição de qualquer vínculo gnosiológico com a realidade. A atividade do entendimento humano não está inscrita nas coisas de que forma idéias. Ou seja, a realidade não está prenhe das idéias que se formam nos indivíduos. O nominalismo medieval persegue um caminho semelhante na sua crítica ao realismo. O paradigma realista afirmava a realidade das categorias universais, anteriores ao entendimento humano.

A teoria do homem-medida adquire, na obra de Hobbes um sentido particularmente trágico. Trata-se de um mundo de desencontros, de falta de significação. A experiência humana encarnada na História mostra-se insuficiente para garantir aos homens um mundo significativo, o qual havia sido proposto pelo realismo. Os indivíduos, concebidos em sua infinitesimal singularidade, colocam em cena um mundo constituído por ilimitada variedade. São átomos em constante choque. O relativismo cognitivo e a impossibilidade de se encontrar critérios comuns de verdades fazem do homem o lobo do homem. Dá-se, pois, a confrontação sangrenta de convicções. Ou seja, Hobbes coloca em questão a ausência mesma de sentido, de verdade, pelo menos, de uma verdade arquetípica. Os encontros entre os homens não tem o condão de sugerir uma experiência do comum. O contrato hobbesiano, portanto, é um artifício, uma ruptura com a ordem natural, a qual jamais pode acarretar a sociabilidade: o homem não é um animal social. Hobbes pretende superar a assemia natural através de uma monossemia artificial, encarnada na Razão Pública. É preciso reintroduzir um regime de necessidade. Ou seja, é certo:

- “1) que as forças (sociais) têm origem individual ou privada;
- 2) que elas têm de ser socializadas para gerarem as relações adequadas que lhes correspondem;
- 3) que há, portanto, mediação de um Poder (‘Potestas’);
- 4) que o horizonte é inseparável de uma crise, de uma guerra ou de um



antagonismo, de que o Poder se apresenta como a solução, mas a ‘solução antagonista’”<sup>13</sup>.

Segundo Hobbes, não há que se falar de *conatus* coletivamente. Isto seria supor uma socialização imediata. Assim, o *conatus* é sempre concebido individualmente. Do mesmo modo, Hobbes jamais poderá conceber a liberdade da multidão simultaneamente com a liberdade do Estado. Onde começa a obediência, termina a liberdade. Esta somente permanece, de acordo com o princípio da legalidade – pedra de toque do Estado de Direito –, no silêncio da lei. Trata-se, efetivamente, de um “paradigma centrado na lei”, como preferiu denominar Pocock<sup>14</sup>. De acordo com esta concepção jurídicista, somente ao Estado se reservava a liberdade, que se convertia em autoridade (*imperium*). Desse modo, ao observar o termo *libertas*, esculpido nas torres de Lucca<sup>15</sup>, Hobbes observa que não pode se tratar de autodeterminação, vez que os indivíduos se encontram subordinados ao Estado.

Conforme expõe Q. Skinner<sup>16</sup>, a liberdade, no Estado civil hobbesiano, refere-se apenas ao Estado. Spinoza, contrariando Hobbes, e apropriando-se do legado florentino, afirma que a liberdade somente se materializa através da instituição do Estado. Antes do seu advento, a potência individual possui uma existência puramente teórica. O *conatus* individual é precário. A liberdade somente se torna real quando pode se determinar, o que somente ocorre num Estado, com o somatório dos *conatus* da multidão. A necessidade própria do indivíduo se realiza; sua natureza, somente se torna afirmativa, e não simplesmente passiva, quando ele se encontra sob um Estado.

---

<sup>13</sup> Deleuze, Gilles, “Prefácio”, in: Negri, Antonio, *Anomalia Selvagem*, Editora 34, Rio de Janeiro, 1993, p. 07.

<sup>14</sup> Pocock, J. G. A. “Virtudes, Direitos e Maneiras”, in: *Linguagens do Ideário Político*, Edusp, São Paulo, 2003, pp. 83-165.

<sup>15</sup> Hobbes, Thomas, *Leviatã* (Col. Os Pensadores), Abril Cultural, São Paulo, 1974, p. 174.

<sup>16</sup> Skinner, Quentin, “The idea of negative liberty: Machiavellian and modern perspectives”, in: *Visions of Politics*, II, Cambridge, 2004, pp. 186-212.

#### IV. Hipersemia e sociabilidade: o sistema spinozano

A teoria protagoreana do homem-medida permite ainda outra leitura. Não se trata de uma interpretação de cunho individualista, mas antes de uma construção sociológica do conhecimento e dos valores. “A cidade é a medida de todas as coisas”<sup>17</sup> não tanto porque ela é uma solução semântica para o caos dos juízos individuais, mas antes porque a experiência social implica, de saída, a formação de hábitos, costumes e agenciamentos. Enfim, há uma experiência intersubjetiva de fabricação de significados, uma experiência linguisticamente determinada.

Spinoza faz uso de uma linguagem muito próxima daquela utilizada por Hobbes e mesmo alguns postulados são de teor bastante parecido: (i) *conatus*; (ii) direito natural. Spinoza também afirma que cada indivíduo vive segundo seu próprio entendimento<sup>18</sup>:

“Tudo isto mostra suficientemente como cada qual opina acerca das coisas conforme a disposição do seu cérebro, ou, antes, toma as afecções de sua imaginação como se fossem as próprias coisas; pelo que não é de admirar (...) que se tenham originado entre os homens as controvérsias que a experiência nos ensina e deram ensejo ao ceticismo”<sup>19</sup>.

E mais: que cada um se esforça por fazer impor o próprio padrão de afetos<sup>20</sup>. Ainda em acordo com Hobbes, Spinoza não nega que o homem seja o lobo do homem<sup>21</sup> ou mesmo que não existe perigo maior para a segurança e liberdade do Estado do que aquele oferecido pelos seus próprios súditos. Porém, isto não é tudo. Para ele, nada há de mais útil a um homem do que outro. Antes de tudo, o “homem é um deus para o homem”. Reproduzamos as suas palavras:

---

<sup>17</sup> Lessa, Renato, “Relativismo e universais: um argumento não-Gellneriano”, in: A. Cícero e W. Salomão (orgs), *O Relativismo enquanto visão do Mundo*, Editora Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1994. p. 53.

<sup>18</sup> É, III, 31, esc.; V, 4, esc.; TTP, XVII; TP, I, 5.

<sup>19</sup> É, I, apêndice.

<sup>20</sup> É, IV, 37, esc. II; 70, dem.

<sup>21</sup> TP, II, 14.

“O que acabamos de mostrar é confirmado, cotidianamente, pela própria experiência, com tantas e tão claras demonstrações, que está na boca de quase todo mundo o dito de que o *homem é um Deus para o homem* (*hominem homini Deum esse*). Entretanto, é raro que os homens vivam sob a condução da razão. Em vez disso, o que ocorre é que eles são, em sua maioria, invejosos e mutuamente nocivos. Mas, apesar disso, dificilmente podem levar uma vida solitária, de maneira que, em sua maior parte, apreciam muito a definição segundo a qual o homem é um animal social”<sup>22</sup>.

Não ocorre a tragédia nominalista do homem-medida, como em Hobbes. Spinoza, diferentemente, introduz o tema da imitação dos afetos<sup>23</sup>. Os dois sistemas filosóficos – hobbesiano e spinozano – se desencontram para nunca mais se encontrarem. Ao mesmo tempo em que os homens procuram afirmar suas “reduções imaginativas”<sup>24</sup> no real, eles são conduzidos, por mútuo agenciamento, a identificações recíprocas. Desse modo, dão-se a composição de *ingenia* (entendimentos), a constituição de facções e grupos ideológicos capazes de compartilhar, ao menos parcialmente, as mesmas paixões<sup>25</sup>. O homem é um animal social<sup>26</sup>. Nunca encontramos uma anarquia absoluta, pois “os homens aspiram naturalmente à sociedade civil, não podendo jamais a abolir completamente”<sup>27</sup>. O homem spinozano, com efeito, é social. Ele tende à sociabilidade por um movimento próprio, interno ao seu *conatus*. A sociabilidade, pois, não é positiva. Não há necessidade de mediação. O projeto spinozano é antijurídico.

Do mesmo modo como ocorre em Hobbes, Spinoza recusa qualquer realidade *a priori* a termos como *bom*, *mau* e *pecado*. Porém, estes termos não adquirem significado na medida em que

---

<sup>22</sup> É, IV, 35, esc.

<sup>23</sup> É, III, 37, esc.

<sup>24</sup> Moreau, Jean-François, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 401

<sup>25</sup> Hobbes explica a afinidade de paixões através do carisma, da eloquência pela qual os indivíduos ambiciosos seduzem o vulgo em benefício de seus projetos sediciosos (Do Cidadão, XII, 12 e 13).

<sup>26</sup> TP, II, 15.

<sup>27</sup> TP, VI, 1.

são definidos pelo Soberano. Em Spinoza, o Estado jamais é concebido como a medida de todas as coisas. *O Estado não é um fim em si mesmo*, mas antes aquilo que é útil à multidão na defesa da paz e da liberdade. A medida de todas as coisas é, pois, a utilidade da multidão. Em Spinoza, não se coloca o problema da *assemia*. Seu registro não é nominalista. Os agenciamentos e composições intersubjetivas implicam uma sociabilidade imediata. Trata-se, pois, de uma realidade hipersêmica, isto é, de sentidos abundantes e não excludentes.

Adentra-se, através desta questão, na distinção entre o lugar da liberdade de expressão em Hobbes e em Spinoza. No *TTP*, Spinoza afirma que “a única coisa, pois, a que o indivíduo renunciou foi ao direito de agir segundo a sua própria lei, não ao direito de raciocinar e de julgar. Por isso, ninguém pode, de fato, atuar contra as determinações dos poderes soberanos sem lesar o direito destes, mas pode pensar, julgar e, por conseguinte, dizer absolutamente tudo, desde que se limite só a dizer ou a ensinar e defenda o seu parecer unicamente pela razão, sem fraudes, cólera, ódio ou intenção de introduzir por sua exclusiva iniciativa qualquer alteração no Estado”<sup>28</sup>. Este posicionamento é absolutamente contrastante com o de Hobbes<sup>29</sup>, segundo o qual o indivíduo somente pode expressar publicamente aquilo que concorda com a razão pública.

A Cidade, em Spinoza, não pode permitir que cada um viva segundo sua própria compleição. Com efeito, cada indivíduo, no Estado civil, deve depender do Direito da Cidade e não de si próprio<sup>30</sup>. Não se pode simplesmente viver conforme seu próprio *ingenio*<sup>31</sup> e potência. Por outro lado, Spinoza assevera que os homens não podem simplesmente obedecer. Eles devem ser de tal modo governados que, em seguindo os decretos da Cidade, devem agir como se seguissem seu próprio *ingenio*<sup>32-33</sup>. Com efeito, “uma cidade em que a paz dependa da inércia dos súditos

---

<sup>28</sup> *TTP*, XX, §5º, p. 303

<sup>29</sup> Hobbes, Thomas, *Leviatã* (Col. Os Pensadores), Abril Cultural, São Paulo, 1974, pp. 322-323.

<sup>30</sup> *TP*, II, 9.

<sup>31</sup> *TP*, III, 3.

<sup>32</sup> *TP*, X, 8.

<sup>33</sup> Moreau, Jean-François, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 403.

conduzidos como um rebanho para nada aprenderem senão a escravidão merece mais o nome de ‘deserto’ que o de ‘Cidade’<sup>34</sup>. Spinoza rejeita a solução hobbesiana. A paz spinozana implica infalivelmente um regime de liberdade.

Em Spinoza, diferentemente, de Hobbes, a potência das paixões constitui a realidade efetiva do Direito. À luz de Spinoza, poder-se-ia criticar a concepção de Direito hobbesiana porquanto permanece muito afastada da realidade natural das paixões. Hobbes, de fato, leva essa realidade em consideração no Estado de natureza. Porém, a negligencia a partir do momento da constituição do pacto. Uma vez que para Spinoza o pacto não o interrompe de forma alguma, porquanto no fundo o direito natural é um complexo passional<sup>35</sup>. “As paixões constituem o conteúdo efetivo do direito natural”<sup>36</sup> (). Porém, ao mesmo tempo, as paixões não podem determinar de maneira completa o direito natural, isto é, a potência dos indivíduos, porquanto as paixões manifestam a presença da exterioridade na interioridade. Os conflitos, as paixões não são obstáculos ou freios ao direito natural. Eles são o seu conteúdo real<sup>37</sup>. Assim, não se podem separar os homens de seus vícios e de suas paixões. Estes permanecerão enquanto houver homens<sup>38</sup>. A Razão surge sempre como uma aspiração passional. Os homens aspiram aos seus benefícios para melhor viverem.

---

<sup>34</sup> TP, V, 4

<sup>35</sup> Moreau, *op. cit.*, p. 411

<sup>36</sup> Ibid. p. 412

<sup>37</sup> Ibid. p. 413.

<sup>38</sup> TP, I, 2.



## Lo más fácil y lo más difícil: la experiencia y el inicio de la filosofía

Homero Santiago (USP, Brasil)

El inicio del filosofar es una dificultad que, hasta cierto punto, asecha toda filosofía. La actitud filosófica parece caracterizarse más como el resultado de un proceso, el renovado posicionamiento surgido de una conversión, que la iluminación milagrosa que en un instante nos arriba a la sabiduría. Filosofar no es ceder a lo fácil, a lo inmediato, a lo dado; por el contrario, es hacer frente, contornear lo dado, lo inmediato, lo fácil. En ese sentido filosofar es muy difícil.

En el spinozismo la cosa no sucede de otra forma, más bien, la dificultad parece aguzarse. Teniendo en mente textos como el prefacio del *Tratado teológico-político* y el apéndice de la *Ética I*, cabe afirmar que en ese sistema la regla, lejos de ser la filosofía, es su opuesto, el miedo y la superstición. Hay causas que determinan el filosofar, hay causas que determinan el no filosofar. Sin embargo, aun cuando en el nexo infinito de causas nunca sepamos lo que lleva a una persona a la filosofía, las causas del no filosofar parecen predominantes: los hombres tienden naturalmente al prejuicio, viven con miedo y en servidumbre; es poco frecuente que se guíen por la razón. No filosofar es la regla -y Spinoza probablemente lo sabía. No hay indicio mayor que el final de la *Ética*. Ese monumento de la filosofía se cierra con el reconocimiento del problema de la filosofía, afirma que tiene solución, pero no expresa grandes esperanzas: “todo lo excelso es tan difícil como raro”<sup>1</sup>.

Sin embargo, sea como sea, queda la certeza de que hay hombres que filosofan. Está el propio Spinoza, cuya iniciación es narrada al inicio del *Tratado de la reforma del entendimiento* en algunas páginas célebres de las que me permito retomar las primeras líneas, a fin de proponerles una breve reflexión.

Después que la experiencia me había enseñado que todas las cosas que suceden con frecuencia en la vida común son vanas

---

<sup>1</sup> Spinoza, *Ética*, V, prop. 42, esc, trad. Vidal Peña, Alianza, Madrid, 1987.

y fútiles, como veía que todas aquellas que eran para mí causa y objeto de temor, no contenían en sí mismas ni bien ni mal alguno a no ser en cuanto que mi ánimo era afectado por ellas, me decidí (*constitui*), finalmente, a investigar si existía algo que fuera un bien verdadero...<sup>2</sup>.

Podemos discernir ahí por lo menos tres momentos, de los cuales dos son claramente tematizados por el *Tratado*: el del proceso de decisión (entre la enseñanza de la experiencia y el decidirse), el de la indagación por el bien verdadero (en la secuencia del decidirse). Hay otro momento, no obstante, un momento primero que condiciona y posibilita el trayecto, del cual la obra no se ocupa. Es precisamente de él que me gustaría tratar. Repito: “después que la experiencia me había enseñado...” Hubo una enseñanza, tal enseñanza tiene un “después”, luego debe tener un “antes”. ¿Cuál es ése “antes” y cómo se liga al “después”? En otras palabras, cuáles son las condiciones de posibilidad no tanto de aquello por lo que Spinoza se decide, sino del propio proceso de cuestionamiento que culmina en la decisión? La respuesta, creo, solo puede venir de la noción de experiencia y de la comprensión de su efecto, responsable de ejercer la función de término medio entre un antes (la vida común) y un después (la vida que se cuestiona) y, así, en el seno de la vida ordinaria, abrir la posibilidad de algo nuevo.

Comencemos entonces viendo lo que se puede discernir de esa experiencia desde las líneas iniciales del *Tratado*. La decisión a la que llega Spinoza es indagar por un “bien verdadero”. Ahora, ¿qué es lo que le permite a una persona preguntarse por un bien verdadero? Fundamentalmente la desconfianza de que los bienes (y también los males) que le fueron propuestos sean inciertos. Al enseñar el vacío por detrás de las ideas de bien y mal, que “no se dicen sino relativamente” (§12), la experiencia nos lleva a poner en sospecha la escala de valores de la “vida común”, a la que todos somos presentados tan pronto como nos volvemos seres

---

<sup>2</sup> Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, §1, trad. Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1988 (trad. modificada). Es natural que este texto, redactado en la primera persona del singular, ponga inmediatamente la cuestión de su tenor autobiográfico; por eso es bueno, desde luego, advertir que no nos ocuparemos de ese punto controvertido (y que creemos sin solución conclusiva).



humanos. En ese sentido, se trata de una experiencia de la desconfianza que pone en suspenso las certezas de la vida común; no sorprende que el efecto de la enseñanza sea una certeza de la incertidumbre.

Ese primer trazo característico de la experiencia (la desconfianza) acarrea otro, quizá hasta más primordial: el hecho de que hablamos de una experiencia de la decepción. Los bienes de la vida común, cuando nos son presentados, envuelven una promesa y nos proponen un pacto: si accedemos a ellos, nos darán algo. Pero, como sabemos por el *Tratado*, la certeza de la vanidad y futilidad de lo que ocurre en la vida común se debe a la experiencia de que tal vida no cumple sus promesas. O sea, sus bienes se vuelven inciertos porque de ellos desconfiamos, y de ellos desconfiamos porque se mostraron decepcionantes.

Decepción y desconfianza –articulados– son los elementos que dan forma a un tipo particular de experiencia que, al estremecer el sistema de la vida común en que estamos insertos desde el nacimiento, abren un campo de nuevas posibilidades, en especial la posibilidad de una nueva vida.

¿Pero cómo eso se da precisamente? ¿De qué tipo de experiencia se trata? Reitero que todo el *Tratado de la reforma* toma por base esa experiencia sin llegar a tematizarla, dejándola apenas como un dato previo, un “mas acá” del cual se parte. Es por esa razón que voy a proponer aquí un desvío por un texto que, pienso, alumbra bastante esa experiencia del inicio del *Tratado*. Se trata del ya mencionado apéndice de la primera parte de la *Ética*, que también nos presenta un tipo muy particular de experiencia.

El objetivo del apéndice es denunciar los prejuicios que impiden la comprensión del “De Dios”. El texto, sin embargo, no se detiene en el tratamiento de los diferentes prejuicios; la estrategia de Spinoza es el análisis detallado de un “único” prejuicio, aquél al cual se reducen los demás y que podemos denominar *prejuicio finalista* <sup>3</sup>. Será menester comprender la génesis de tal prejuicio y como él se transforma en superstición.

---

<sup>3</sup> “El hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un

Para ello, Spinoza parte de un dato universal que remite a la condición humana: “todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas y todos poseen apetito de buscar lo que les es útil, y de ello son conscientes”. La secuencia es un trayecto deductivo cerrado, mostrando como de su situación originaria los hombres llegan, desde luego, al prejuicio y de este pasan a la superstición. Es un aspecto genial del texto. Asistimos a la génesis de un sistema, una estructura (Spinoza usa la palabra latina *fabrica*) que es también un sistema de vida dotado de valores, deberes y penas para los hombres, explicaciones del mundo, su origen, su funcionamiento, su fin.

Todo eso ocurre desde la condición originaria de los hombres con tal naturalidad y necesidad que nos queda la impresión de que nunca se podría escapar de tal estructura, sino por un milagro. Todos los hombres, resaltemos la dura asertiva de Spinoza, “son por naturaleza propensos a abrazar el prejuicio”; en ese sentido, huir de la superstición sería un poco como ir contra la naturaleza. Desde que la superstición se instala, parece volverse un destino, una fatalidad.

No obstante, acompañando los desdoblamientos del apéndice, descubrimos que el filósofo no deja de sugerir que sí hay posibilidad de escapar del sistema de la vida finalista. Y eso es posible, por así decir, desde adentro; no por un milagroso despertar racional, sino por la propia experiencia de vida. Es un punto que merece toda nuestra atención.

Estamos en el corazón del finalismo. O sea, se concluyó que el mundo fue creado por un Dios que dispuso todo en beneficio de los hombres a fin de que éstos le prestasen honores, culto y obediencia. Éste es nuestro deber, y de allí deriva una especie de código: quien loa y obedece al dirigente de la naturaleza es beneficiado, caso contrario, es castigado; cuanto más culto y obediencia, más beneficios, cuanto menos culto y obediencia, más castigos. Ahora bien, los hombres podrían ser felices siguiendo tales prescripciones, si no fuese por el hecho desgraciado de que el mundo insiste en contradecir las certezas propuestas por el finalismo. “Os ruego consideréis en qué ha

---

cierto fin, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas con vistas al hombre, y ha creado al hombre para que le rinda culto.” Aquí como en adelante, todas las citas sin indicación provienen del apéndice de la *Ética*.

parado el asunto”, exclama Spinoza, “la naturaleza y los dioses deliran”. El delirio es la demostración cotidiana de que los males están por todas partes y alcanzan indistintamente a los impíos y a los hombres más piadosos; y además, de que los bienes son acumulados por los impíos y más viles entre los hombres. En suma, todos los días la experiencia sugiere la incoherencia del finalismo y de sus explicaciones del mundo; todos los días la experiencia protesta. En las palabras de Spinoza:

“Y aunque la experiencia protestase cada día, y patentizase con infinitos ejemplos, que los beneficios y las desgracias acaecían indistintamente a piadosos y a impíos, no por ello [los hombres] han desistido de su inveterado prejuicio: situar este hecho entre otras cosas desconocidas, cuya utilidad ignoraban (conservando así su presente e innato estado de ignorancia) les ha sido *más fácil* que *destruir toda aquella estructura y planear otra nueva*.” (trad. modificada, cursivas nuestras).

La protesta de la experiencia produce cierto estremecimiento en esa estructura o *fabrica* que puede conducir a desconfiar en el finalismo como sistema explicativo y, en el límite, puede conducir a algo nuevo. Ese movimiento se insinúa en el apéndice pero sin una buena resolución. Allí, la protesta de la experiencia no conduce a lugar ninguno, o peor aún, lleva a la profundización de la superstición con la aparición de la idea de que los fines divinos son insondables: Dios escribe recto con renglones torcidos; si no logramos leer ahí el bello plan que se realiza y vemos solamente incoherencias, el problema es nuestro. Es eso lo que sucede. En cambio, a contramano de esa salida “más fácil”, más natural, cabe destacar el surgimiento de una alternativa; algo más difícil, sí, pero posible: “destruir toda aquella estructura y planear otra nueva”. Es un momento de neutralización de las certezas y en el que *es necesario hacer algo*, pues se levanta un problema vital.

El surgimiento de la experiencia, que exige hacer algo, no ocasiona un despertar filosófico en el medio del prejuicio. No. Se trata de un hecho vulgar que produce una desconfianza e incluso una desesperanza casi banales, muy humanas, desde el interior del propio prejuicio. Es el descreimiento que va insinuándose en

una persona cumplidora de sus deberes religiosos que, sin embargo, no encuentra satisfechas sus expectativas y experimenta una vida de infortunios y miserias; la desesperación del hombre piadoso frente a una tragedia repentina que le pone a prueba sus convicciones. Los reveses de la fortuna, no raramente, ablandan los ánimos más porfiados, destrozando sin lástima todas las expectativas: todo se hace bien y sin embargo todo sale mal. Dudar, en una situación como ésta, es absolutamente humano; decepción que puede ser sintetizada en la indagación de Jesús crucificado: “Oh, Dios mío, Oh, Dios mío, ¿por qué me abandonaste?” (Marcos, 15, 34).

Pues cuando nos sentimos abandonados y nuestras certezas de vida se debilitan, algo debe ser hecho en busca de un reequilibrio. En el caso del apéndice, lo que se hace es recurrir a la idea de que los fines de Dios son insondables. Siendo el finalismo un sistema que explica lo real, lo que debe hacerse es, por decirlo así, salvar los fenómenos, para lo cual se introduce la cláusula *ad hoc* de la insondabilidad de la voluntad divina. Pero la misma decepción, la misma desconfianza relativa a los códigos y valores del finalismo, también nos puede llevar en otras direcciones; en el límite, más difícil y raro, puede acarrear la destrucción de ese modo de vida finalista y -¿por qué no?- la tentativa de forjar un nuevo modo de vida, indagando incluso por un bien verdadero diferente de aquél que se mostró un chasco. Esa vía no es seguida en el apéndice, pero surge incuestionablemente como una posibilidad. El sistema de la superstición es coheso, monádico; pero la experiencia que protesta abre una fisura, esto es, un estado en que algo debe hacerse, por lo tanto abre también un campo de posibilidades; las respuestas posibles al imperativo son muchas, pero lo importante es que son -aunque no igualmente- posibles. Es necesario resaltar que entre profundizar la estructura supersticiosa y planear una nueva, la cuestión se coloca entre lo más fácil y lo más difícil, no entre lo posible y lo imposible. No cabe duda que hay determinación, pero no fatalidad. Somos “por naturaleza propensos” a quedarnos en la vieja estructura, y evidentemente es más fácil solamente ceder a tal propensión; pero no es imposible, aunque sea difícil, alejarnos de esa naturaleza prejuiciosa y forjar algo nuevo.

Pregunto: ¿una experiencia como la descrita en el apéndice no puede alumbrar la experiencia del inicio del *Tratado de la reforma del entendimiento*? Creo que sí.

En la secuencia del trecho del que tratamos, el apéndice nos afirma que, en razón del finalismo, la verdad escaparía para siempre de los hombres si la matemática no les hubiese mostrado “otra norma de verdad”; por eso es común escuchar que el camino de la filosofía, en el spinozismo, sólo puede darse por la matemática. Sin embargo, es preciso no olvidar la continuación de la frase: “y, además de la matemática, pueden también señalarse otras causas (cuya enumeración es aquí superflua) responsables de que los hombres abriesen los ojos, y viendo vulgares prejuicios, se orientasen hacia el verdadero conocimiento de las cosas.” Quizás sea imposible conferir precisión a ese genérico “otras causas”, pero tampoco es ése nuestro propósito; queremos solamente incluir ahí, entre esas “otras causas”, la experiencia que abre el *Tratado de la reforma*.

La experiencia que enseña la vanidad y futilidad de las cosas, en el *Tratado*, es como la experiencia que contradice la *fabrica* o el sistema de la superstición, en el apéndice. Es difícil decir que la experiencia enseñe una norma de verdad (como la matemática), pero tanto en el apéndice como en el *Tratado* lo que importa es que ella nos fuerza a “abrir los ojos” y a ver la incoherencia y quizás la falsedad del sistema en el que estamos y en el cual creemos; por un motivo muy sencillo (y no por una razón filosófica): porque él no da cuenta, como debe hacerlo un sistema, de la propia experiencia cotidiana; o sea, la superstición falla, los impíos son felices, los piadosos son infaustos, los “bienes” llevan a la infelicidad, todo es vano y fútil, etc. Ese desajuste perturba, hace dudar, sospechar y, en última instancia, abre la posibilidad de preguntarse por algo nuevo. Un estremecimiento (más o menos violento) en la estructura en la que nos encontramos presos (y la consecuente incertidumbre en cuanto al porvenir en el interior de ella) acarrea un desprendimiento paulatino en relación a tal estructura, que en el *Tratado de la reforma* tiene el nombre de “vida común”. Es desligándonos de la vida común y de sus cadenas que podemos abrir los ojos y, al menos, pensar algo nuevo. En el apéndice se hablaba de planear una nueva estructura; y no será casual que en

el inicio del *Tratado* encontremos, reiteradamente, la idea de establecer un nuevo modo de vida, una nueva vida -la fórmula *novum institutum* se repite nada menos que cuatro veces sólo en los once primeros párrafos (una en el §3, dos en el §6, una en el §11).

La experiencia abre nuestros ojos y afrontamos una tarea, un problema vital al que es necesario contestar. La respuesta puede ser una profundización de las estructuras de la vida común, puede ser una no respuesta (“¡dejémoslo así!”), puede ser la más difícil, es decir, cambiar de vida, instituir una nueva vida. El grado de dificultad de esa ruptura, quizás la más radical entre las posibles, puede ser medida por el formidable análisis que Spinoza emprende de su propio proceso de decisión, el tiempo que va entre la enseñanza de la experiencia y el “decidí finalmente”. Se trata, en efecto, de una cuestión seria a la que somos violentamente lanzados y que enfrentamos con un ánimo ya alicaído por la decepción.

Para concluir, quiero apenas retomar algo de nuestro inicio vinculándolo a esa seriedad. Si la cuestión del comienzo de la filosofía en el spinozismo es tan difícil, es justamente porque se trata de un problema serio, un problema de vida. Y es significativo que así lo sea, pues el problema de la decisión por lo más difícil sólo existe cuando tal decisión no puede ampararse en las ilusiones de una voluntad libre que se ejercería por pequeños milagros filosóficos (como Descartes, que después de un sueño decide transformar el mundo del saber). La decisión por lo más difícil en Spinoza, en cambio, debe ser conquistada en una verdadera lucha contra nuestras propensiones naturales; la filosofía no surge como el desdoblamiento de una vocación o el resultado de una armonía espiritual; ella es una experiencia de auto-afirmación duramente conquistada a las fisuras de un sistema de vida damnificado. No sorprende, pues, que sea tan difícil; al fin y al cabo, la cuestión de la filosofía remete a la intrincada cuestión: ¿qué hacer de nosotros mismos y de nuestra vida? Una de las respuestas posibles, difícil y rara, es filosofar.

## Ontología de la generosidad

Diego Tatián (UNC-Conicet)

Una reflexión filosófica sobre la generosidad que busque poner de manifiesto su múltiple relevancia ética, política, ontológica, comenzará por constatar su casi total inexistencia en el léxico filosófico contemporáneo, así como su rareza en la historia del pensamiento. ¿Hay una dimensión práctica de la generosidad -como la hay de la fraternidad, la solidaridad, la piedad o la clemencia- capaz de revestirla de una cierta importancia filosófica? ¿Se trata de una pasión, de un afecto, de una virtud, acaso de una decisión o una conducta estrictamente racional?

La voz “generosidad” en el Diccionario de la Real Academia Española proporciona cuatro significados del término: nobleza heredada de los mayores // inclinación o propensión de ánimo a anteponer el decoro a la utilidad y al interés // largueza, liberalidad // valor y esfuerzo en las empresas arduas. Según cualquiera de estas acepciones, se trata de un concepto que designa una calidad en la que, en principio, no intervienen los otros. El término latino *generositas* remite al griego *génos*, que resulta central tanto en la retórica política ateniense como en la mitología, según ha mostrado Nicole Loreaux en un trabajo fundamental<sup>1</sup>. En efecto, *génos* significa a la vez “cepa”, “raza”, “nacimiento”, “alcurnia”, “linaje”, “familia” y, en Atenas, es el núcleo que anima el discurso mítico-político de la autoctonía.

Con independencia de esta observación lexical, el concepto de generosidad, como se sabe, adopta un estatuto plenamente filosófico en *Les passions de l'âme*, última obra escrita por Descartes, cuya primera redacción fue realizada a pedido de Isabel en los Países Bajos durante el invierno de 1645-46. No obstante, este primer manuscrito no habría incluido aún ninguna referencia a la generosidad -cuyo tratamiento aparece en la segunda y tercera partes del texto definitivo-, que probablemente fue añadida en una revisión posterior del manuscrito, durante

---

<sup>1</sup> Nicole Loreaux, *Né de la Terre. Mythe et politique à Athènes*, Éditions du Seuil, Paris, 1996, pp. 35 y ss.

1649, poco antes de la muerte del filósofo<sup>2</sup>. Es posible que las principales fuentes de Descartes referidas al motivo de la generosidad hayan sido literarias, en particular *L'Astrée*, novela río de más de cinco mil páginas escrita por Honoré d'Urfé (1567-1625), que el filósofo había leído en su juventud. En la tradición filosófica estricta, tal vez podamos encontrar un antecedente en la *megalopsichía* aristotélica<sup>3</sup>, que Cicerón tradujo por *magnanimitas* -término que adoptaría el pensamiento medieval. Sólo que, en su elaboración tomista por ejemplo, la *magnanimitas* no es patética como lo es la *générosité* en *Las pasiones del alma*.

La ruptura cartesiana con las antropologías clásicas, desmantela cualquier afirmación de jerarquías *naturales* entre los hombres para postular una igualdad radical de su condición. Si la generosidad es un término que en la tradición había estado asociado a un ideal aristocrático de nobleza y buen nacimiento, su comprensión en Descartes presupone la noción de igualdad, que tiene uno de sus documentos más contundentes –por lo demás de una vasta implicancia política- en la apertura del *Discours de la méthode*:

---

<sup>2</sup> Cfr. Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes*, Península, Barcelona, 1996, pp. 235-236; también “Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: la *générosité*”, en *Les études philosophiques*, enero- marzo de 1989, pp. 43-44.

<sup>3</sup> “[El magnánimo] es de tal índole que hace beneficios, pero se avergüenza de recibirlos, porque una cosa es propia de un superior y la otra de un inferior. Y está dispuesto a devolver un beneficio con creces, porque el que hizo el servicio primero le será deudor y saldrá ganando. También parecen recordar el bien que hacen pero no el que reciben (porque el que recibe un bien es inferior al que lo hace, y el magnánimo quiere ser superior)... Es también propio del magnánimo no necesitar nada o apenas [nada], sino ayudar a los otros prontamente... [Tampoco] es rencoroso porque no es propio del magnánimo recordar lo pasado, especialmente lo que es malo, sino, más bien, pasarlo por alto. Ni murmurador, pues no hablará de sí mismo ni de otro, pues nada le importa que lo alaben o que lo critiquen los otros; y no es inclinado a tributar alabanzas, y por eso no habla tampoco mal ni aún de sus enemigos, excepto para injuriarlos. Es el menos dispuesto a lamentarse... Tal es, pues, el magnánimo. El que se queda corto es pusilánime y el que se excede es vanidoso” (*Ética nicomáquea*, 1124 b – 1125 a; versión de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1985, pp. 222-223).



“El buen sentido (*bon sens*) es la cosa mejor distribuida del mundo: pues cada uno piensa estar tan bien provisto de él, que aún aquellos que son los más difíciles de contentar en toda otra cosa, no suelen desear más del que tienen. En lo cual no es verosímil que todos se engañen; sino que eso prueba, más bien, que la capacidad de juzgar bien (*la puissance de bien juger*) y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que se llama el buen sentido o la razón, es igual, por naturaleza, en todos los hombres; y de ese modo, que la diversidad de nuestras opiniones no proviene de que unos sean más razonables que otros, sino únicamente de que conducimos nuestros pensamientos por caminos diferentes, y no consideramos las mismas cosas. Pues no es suficiente tener el ingenio (*esprit*) bueno, sino que lo principal es aplicarlo bien. Las almas más grandes son capaces de los más grandes vicios, tanto como de las mayores virtudes; y aquellos que sólo caminan muy lentamente, si siguen siempre el camino recto, pueden avanzar mucho más que los que corren, y que se alejan de él”<sup>4</sup>.

No obstante las diferencias de hecho que se corroboran entre los hombres, la potencia de juzgar emancipada de prejuicios es capaz de acceder a su propia plenitud con ayuda del método. El tratamiento cartesiano de la generosidad, en cuanto “firme y constante resolución” de emplear bien la libertad de la que cada hombre dispone, resignifica el concepto -incluso contra la lengua misma- sustrayéndolo al “buen nacimiento”, para mostrar que puede ser “adquirida” gracias a una buena educación (*bonne institution*) que excite en sí misma la pasión, sobre cuya base la

---

<sup>4</sup> René Descartes, *Discurso del método*, versión de Mario Caimi, Colihue, Buenos Aires, 2004, p. 3-5. La ruptura que introduce este célebre pasaje cartesiano alcanzará un sentido eminentemente político en Spinoza: “Quizás lo que acabo de escribir, sea recibido con una sonrisa por parte de aquellos que sólo aplican a la plebe los vicios inherentes a todos los mortales. A saber, que el vulgo no tiene moderación alguna, que causa pavor si no lo tiene; que la plebe o sirve con humildad o domina con soberbia, que no tiene verdad ni juicio, etcétera. Pero lo cierto es que la naturaleza es una y la misma para todos (*At natura una, & communis omnium est*). Sin embargo, nos dejamos engañar por el poder y la cultura...” (*Tratado político*, VII, § 27, versión de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986, p. 158).

generosidad se vuelva “virtud” (art. 161). Ningún nacimiento determina la libertad: ni garantiza, ni impide su “buen uso”<sup>5</sup>.

La generosidad (en tanto especie de la estima, que es a su vez un tipo de admiración) es remitida por Descartes, como uno de sus “remedios generales”, al gran motivo estoico que prescribe abstener el deseo de “las cosas que no dependen de nosotros”, por buenas que pudieran ser, no sólo porque de ese modo nos veríamos sometidos al poder de la fortuna -que redundaría siempre en impotencia y aflicción-, sino sobre todo porque ello impediría orientar nuestro afecto (*notre affection*) a otras cosas cuya adquisición depende de nosotros mismos. Junto a la “Providencia”, Descartes considera a la generosidad como el remedio que permite evitar los deseos vanos (*vains désirs*) (art. 145) y todos los extravíos de las pasiones, logrando “que se estimen muy poco los bienes que pueden ser perdidos” y que al contrario “se estime mucho la libertad y el dominio absoluto de sí mismo” (art. 203). El buen uso de libertad y el dominio sobre la voluntad es lo único, dice Descartes, que vuelve a los hombres dignos de su propia estima (estimarse por cualquier otra cosa es “orgullo”), puesto que sólo ello “nos vuelve de algún modo semejantes a Dios” (art. 152). Por lo mismo la generosidad impide menospreciar a nadie: por el hecho de que, a partir de una experiencia de la propia libertad -de “la voluntad que *se siente* en sí mismo (*la volonté qu'on sent en soi même*) de usar siempre bien su libre albedrío” (art. 158)-, permite igualmente presumir

---

<sup>5</sup> En el texto introductorio a su edición de *Les passions de l'âme*, Jean-Maurice Monnoyer ha llamado la atención sobre la existencia de una generosidad libertina, que presenta un testimonio en el *Francion* de Sorel, donde se habla de una “Compañía de los generosos”, en realidad una banda de *debauchées* que asolaban los alrededores robando a los comerciantes y afirmando la primacía del “mérito” en detrimento de la “raza”: “este episodio paródico nos habla a las claras de que existió una *generosidad libertina*, suerte de inversión o de mimetización del tipo valeroso: el conflicto entre la raza y el mérito, del cual Corneille ha proporcionado la exposición patética, conduce en Sorel a poner en escena la impostura del código de la espada. Descartes, que frecuentaba a los libertinos, pretende justamente no ocultar bajo el *ethos* ni bajo el carácter del gentilhomme la regla del generoso” (Jean-Maurice Monnoyer, “La pathétique cartésienne”, en René Descartes, *Les passions de l'âme*, Gallimard, Paris, 1988, p. 120 – en todos los casos se remite a esta edición).

en *cualquier* hombre (“en cada uno de los demás hombres”), la existencia o la posibilidad de una buena voluntad (art. 154).

*Sentimos y experimentamos que somos libres*; es este el presupuesto de la generosidad.

Si damos un paso más respecto a la naturaleza de esta extraña pasión de estima que Descartes designa como *générosité*, encontraremos que su causa no es “el solo temperamento del cuerpo”, ni tampoco los objetos exteriores -causas que “de ordinario” producen las pasiones. En el art. 51 leemos que “a veces las pasiones pueden ser causadas por la acción del alma”. Aunque de manera excepcional, existen por consiguiente “auto-afecciones” del alma que prescinden de todo objeto exterior, entre las cuales Descartes nombra una alegría intelectual (*joie intellectuelle*) “que llega al alma por la sola acción del alma”. Se trata más de una “emoción” (*émotion*) que de una pasión propiamente dicha, aunque va necesariamente acompañada por la alegría pasional (art. 91)<sup>6</sup>. También la generosidad es una pasión paradójica por cuanto involucra un “conocimiento” y un “sentimiento”: por una parte “conoce (*connaît*) que no hay nada que le pertenezca verdaderamente a no ser esta libre disposición de su voluntad”, y por otra parte “siente en sí mismo (*sent en soi-même*) una fuerte y constante resolución de emplearla bien” (art. 153). Sentimiento que conoce; conocimiento que siente. En marco de una ontología completamente distinta (referido aquí al *cogito* y no a Dios), este concepto no está muy distante del *amor Dei intellectualis* de Spinoza, o incluso de ese otro afecto que en la *Ética* se designa con la palabra *acquiescentia*, definida como una alegría cuya causa es la consideración de nuestra propia potencia de obrar y de pensar -es decir una alegría de la que nosotros mismos somos la causa-, y que según Spinoza es “lo más alto que podemos esperar” (E, IV, 52, dem. y esc.)<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Paralelamente, en el artículo siguiente, que define la tristeza, Descartes afirma la existencia de una *tristeza intelectual*: “Y hay también una tristeza intelectual, que no es la pasión, pero que apenas deja de estar acompañada por esta” (art. 92).

<sup>7</sup> El concepto de *Acquiescentia in se ipso* -que es la expresión empleada por Spinoza en los libros III y IV de la *Ética*-, muy posiblemente haya sido tomado por el filósofo de Amsterdam de la traducción al latín de *Les passions de l'âme* realizada por Henri Desmarests y publicada en Amsterdam en 1650 -edición que

En un estudio que seguimos en este punto<sup>8</sup>, Jean-Luc Marion ha mostrado que la generosidad es una auto-afección del alma, que se cumple sin la representación de objetos exteriores, y que implicaría –tal el argumento de fondo– una formulación última del *cogito ergo sum*. La generosidad no tendría pues otro objeto en el alma que el alma misma, pero el alma entendida a su vez como el puro uso de la voluntad. En la pasión de generosidad –dice Marion–, todo objeto es sustituido por lo que Descartes llama la “buena voluntad”, que podría ser definida como una voluntad de usar bien la voluntad, como una voluntad de (buena) voluntad<sup>9</sup>.

Sólo una representación no extática puede pensar la generosidad, en tanto que ella se constituye gracias a una estima de sí según una representación de la *res cogitans* como voluntad por la *cogitatio* como estima; pues sólo una *cogitatio* que se comprenda bajo el modo de la auto-afección podría lograr la auto-afección de la *res cogitans* estimándose a sí misma. Únicamente la acentuación de la *cogitatio* en estima puede convenir a la autoafección de la voluntad, inmediata a sí misma en la generosidad<sup>10</sup>. De modo que la generosidad no sólo realiza la felicidad del *ego*; también le confiere la más elevada perfección de existencia posible –la de sólo depender de sí mismo. Realiza ónticamente su ser bajo la modalidad ética de la felicidad<sup>11</sup>.

Ahora bien, ¿existe una implicancia “política” de la generosidad? –pregunta que presupone una más fundamental:

---

Spinoza tenía en su biblioteca. Con esa expresión –inexistente en el léxico filosófico latino anterior– Desmarets vierte *satisfaction de soy-mesme*, concepto que Descartes desarrolla en el art. 190 de *Les passions...* (“una especie de alegría –dice allí– que creo es la más dulce de todas, porque su causa depende sólo de nosotros mismos”). También me pregunto si la *generosité* cartesiana no se halla próxima al concepto griego de *philautía* –que, significativamente, Spinoza invoca como sinónimo de la *acquiescentia* (“*Philautía, vel Acquiescentia in se ipso*”) en E, III, 55, esc.1. Remito a mi trabajo “*Acquiescentia* en Spinoza”, en AA.VV., *Spinoza. Primer coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2005, pp. 239-253.

<sup>8</sup> Marion, Jean-Luc, “Générosité et phénoménologie”, en *Les Études philosophiques*, nº 1, 1988, pp. 51-72.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 71.

¿existe un pensamiento cartesiano acerca de lo político? En principio podría afirmarse que no existe una reflexión cartesiana explícita sobre la política, y en cuanto ciencia se halla totalmente ausente del árbol de la filosofía que propone el prefacio a los *Principia philosophiae*. A distancia del programa hobbesiano que rompe con la tradición de la filosofía práctica para conferir a la política el estatuto de una ciencia exacta, en Descartes lo político se reduce a pura *empeiria* y en cuanto tal es a lo sumo objeto de una *philosophia minor*. Lo cierto es que, a diferencia de lo que sucede con la reflexión hobbesiana o spinociana (o, antes, aristotélica) de las pasiones, *Les passions de l'âme* no considera la dimensión intersubjetiva y social de la vida pasional, ni su relevancia política en lo que concierne a la pregunta por la estabilidad y las causas de las inestabilidades del orden colectivo. No hay una indagación del vínculo entre pasiones y conflictos, ni un interés por manifestar el sustrato afectivo de los disturbios para su conjura.

Manifiesta la ausencia de un pensamiento sistemático acerca de lo político en la obra cartesiana, sobresalen las cartas sobre Maquiavelo a Elizabeth -quien le había propuesto al filósofo el estudio conjunto de *El príncipe*-, contemporáneas de la primera redacción de *Las pasiones del alma*. En la de septiembre de 1646, leemos que “[Maquiavelo] no ha distinguido suficientemente entre los príncipes que han adquirido un Estado por vías justas y los que los han usurpado por medios ilegítimos; le ha dado a todos, generalmente, preceptos que no son apropiados más que para los últimos. Porque... los que han comenzado a establecerse por medio de crímenes están ordinariamente obligados a continuar cometiendo crímenes, y no podrían mantenerse si quisieran ser virtuosos”<sup>12</sup>; y en la de noviembre del mismo año, establece la clásica contraposición entre *Il príncipe* y los *Discorsi*: “...principalmente [la tristeza] del libro de ese doctor de príncipes, que, no representando otra cosa más que las dificultades que ellos tienen para mantenerse, y las crueldades o perfidias que les aconseja, hace que los particulares que lo leen tengan menos motivo para envidiar su condición que para compadecerla ...he leído luego sus discursos sobre Tito-Livio,

---

<sup>12</sup> Descartes, *Oeuvres et lettres*, edición de André Bridoux, Bibliothèque de la Pléyade, Gallimard, Paris, 1953, p. 1237.

donde no he notado nada malo. Y su principal precepto, que es el de destruir (*extirper*) completamente a los enemigos, o bien hacer amistad con ellos, es sin duda siempre el más seguro...”<sup>13</sup>.

No es mucho más lo que el lector de los textos cartesianos hallará sobre la política. No obstante, es en el pensamiento cartesiano propiamente dicho donde es necesario buscar las claves. Pierre Guenancia sostiene que el efecto mayor de la revuelta cartesiana fue el de romper la unidad del hombre y el mundo, con el propósito de volver al hombre dueño de su propio destino, que no se halla escrito en ningún lado, e instalar la libertad como la Ley única de la sociedad de los hombres<sup>14</sup>. Lo cual significa que un “cartesianismo político” entraría en contradicción con la escuela del derecho natural, tanto en sus variantes antiguas como modernas (Hobbes, Spinoza, Locke). Desde una perspectiva cartesiana, no sería posible recurrir a una ley natural para instituir la política ni para fundar la cultura en general; antes bien, el orden humano sólo podría ser producido por la libertad de la voluntad a partir del presupuesto de que los hombres son libres y es esa libertad, no una naturaleza, la que especifica su vida, colectiva o singular.

En este sentido, como ha sugerido B. Barret-Kriegel, hay en Descartes una superposición entre la moral y la política<sup>15</sup>; en un caso como en el otro, se trata de la libertad y de su buen uso. Y si esto es así, existe una dimensión política de la generosidad y una política -que en Descartes queda indeterminada- conforme a la generosidad. Sólo sabemos que se trata de un pensamiento descentrado de la gran tradición del realismo político que inaugura, precisamente, ese príncipe “que no es el más generoso” (*n'est pas le plus généreux*)<sup>16</sup>.

Sin embargo, el concepto de generosidad será retomado inmediatamente por un pensador cuya filosofía política sí puede ser inscripta -con cierto cuidado- dentro del realismo político. En efecto, en las tres últimas partes de la *Ética* Spinoza invoca la

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 1245.

<sup>14</sup> Guenancia, Pierre, *Descartes et l'ordre politique*, Paris, PUF, 1983, p. 23.

<sup>15</sup> Barret-Kriegel, Blandine, “Politique(s) de Descartes?”, en *Archives de philosophie*, 53, 1990, p.378.

<sup>16</sup> *Oeuvres et lettres*, op. cit., p. 1245.

generosidad (*generositas*) y la firmeza (*animositas*), como dos afectos activos definidos en tanto formas de la fortaleza (*fortitudo*). Seguramente, el vocablo *generositas* es tomado aquí de la traducción de *Les passions de l'âme* al latín realizada por Henri Desmarets, libro que constaba en la biblioteca de Spinoza. Hasta entonces, la lengua filosófica latina remite a la tradición ciceroniana -que no era desconocida por el autor de la *Ética*- con términos tales como *magnanimitas*, *liberalitas*, *benignitas*, *largitas* o *amplitudo*<sup>17</sup>.

El tránsito de la *générosité* cartesiana a la *generositas* spinozista registra la diferencia entre dos teorías de los afectos con presupuestos muy distintos, a su vez indicio del hiato que separa dos antropologías. Mientras Descartes considera que la admiración es la primera de todas las pasiones, Spinoza postula que el afecto primitivo es el deseo. Por un lado, una filosofía de la conciencia que explica la pasión en virtud de una inadecuación entre ella y su objeto: “cuando el primer encuentro de algún objeto nos sorprende, y juzgamos que es nuevo o muy diferente de lo que conocíamos con anterioridad o bien de lo que suponíamos que debía ser, esto hace que nos admiremos y quedemos asombrados. Y porque esto puede suceder antes de que conozcamos en absoluto si ese objeto nos resulta conveniente o no, me parece que la admiración es la primera de todas las pasiones” (art. 53). Por otro lado, una filosofía del deseo que abandona los dualismos entre el sujeto y el objeto, el alma y el cuerpo, etc., en favor de la unidad de la sustancia cuya potencia infinita es expresada por los modos en tanto fuerzas productivas: “El deseo (*cupiditas*) es la esencia misma del hombre, en cuanto que se concibe determinada por cualquier afección suya a hacer algo”<sup>18</sup>. Lo que este “pasaje de la admiración al deseo” pone en juego son dos ideas de libertad; el tránsito de “una libertad

---

<sup>17</sup> En el tratado *Sobre los deberes*, Cicerón consideraba propio de un espíritu fuerte y grande (*fortis animus, et magnus*) el desprecio de la riqueza -si no se la tiene-, o su dispendio prudente -si se la tiene-, así como el valor de emprender cosas útiles (es decir honestas) y arriesgadas; a lo primero corresponde la *liberalitas* y es propio de una *liberalis uoluntas*; a lo último remite el término *amplitudo* (Cicerón, *De Officiis*, I, 20 y II, 15-18).

<sup>18</sup> E, III, def. af. 1; también E, III, 9, esc. Para todas las citas de la *Ética* usamos la versión de Atilano Domínguez (Spinoza, *Ética*, Trotta, Madrid, 2000).

concebida como capacidad de dominio, a una libertad concebida como potencia y expansión de los afectos. Al hombre cartesiano, ser de cultura, le seguiría el hombre spinociano, ser de naturaleza”<sup>19</sup>.

En la *Ética*, la generosidad aparece por primera vez en la parte III definida como una forma de la fortaleza (*fortitudo*) -una de las grandes virtudes clásicas que en Spinoza, como ha señalado Chantal Jaquet, no es ella misma determinada como un afecto sino también como “una virtud del alma” (E, IV, 69) constituida por los afectos activos, pero que no es separable de estos afectos mismos, ni los preexiste, sino que se agota en sus manifestaciones singulares<sup>20</sup>. Así, “Todas las acciones que se siguen de los afectos que se refieren al alma en cuanto que entiende, las refiero a la fortaleza (*Fortitudinem*), que yo divido en firmeza (*Animositatem*) y generosidad (*Generositatem*). Pues por firmeza entiendo el deseo con el que cada uno se esfuerza en conservar su ser en virtud del solo dictamen de la razón. Por generosidad, en cambio, entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar (*juvare*) a los demás hombres y unirlos a sí mismo por la amistad” (E, III, 59, esc).

La generosidad es presentada aquí por Spinoza como un afecto activo, una potencia del alma “en cuanto que entiende”, un deseo orientado por la razón hacia los otros, una fuerza productiva de amistad. En realidad existe una relación de reversibilidad entre la firmeza, en cuanto fuerza del alma que persigue la conservación de sí, y la generosidad en cuanto fuerza del alma que persigue la conservación de otro, pues desde el *Tratado de la reforma*<sup>21</sup> Spinoza no ha dejado de decir que la

---

<sup>19</sup> Timmermans, Benoît, “Descartes et Spinoza: de l’admiration au désir”, en *Revue internationale de philosophie*, n° 189, 3/1994, p. 327.

<sup>20</sup> Jaquet, Chantal, “La fortitude cachée”, en Chantal Jaquet, Pascal Sévérac y Ariel Suhamy, *Fortitude et servitude. Lectures de l’Éthique IV de Spinoza*, Kimé, París, 2003, pp. 18-19.

<sup>21</sup> “Todo lo que puede ser medio para alcanzar este fin [la perfección] se llama bien verdadero, y bien supremo es alcanzarlo y gozar de esa condición, si fuera posible, con otros individuos... Este es el fin que busco, es decir, adquirir esa condición y tratar de que otros muchos la adquieran conmigo, pues también atañe a mi felicidad que muchos otros comprendan lo mismo que yo... y además formar una sociedad tal como sería de desear para



perseverancia en el ser tiene una dimensión colectiva y que no se desentiende de los demás sino que los incluye. La *utilitas* spinozista no es convertible a un egoísmo ni a un “individualismo posesivo”.

Generosidad no es en Spinoza un mandamiento, tampoco un precepto trascendente ni una obligación heterónoma; es un deseo activo y una inteligencia productiva que incumbe a la vida buena “aunque no supiéramos que nuestra alma es eterna” (E, V, 41). En tres ocasiones la *Ética* vincula la generosidad al amor<sup>22</sup>. Esa generosidad amorosa, activa, inteligente, es efecto de un deseo afirmativo cuyo ejercicio no implica pasiones tristes de ninguna especie, ni la impotencia –ajena o propia. La generosidad spinozista, en suma, es una forma de amor intelectual que involucra el conocimiento de las *res singulares*; más aún, “un amor intelectual de Dios y por vía de consecuencia un amor intelectual del prójimo” –según afirma Jacqueline Lagrée en una bella “investigación paradójica”<sup>23</sup>–, que se inscribe en el mismo registro amoroso que la *philautía* y toma la mayor distancia de pasiones tristes tales como la compasión (*commiseratio*) o la misericordia (*miserecordia*)<sup>24</sup>. Generosidad y *philautía* son formas del amor intelectual de Dios, que obtiene así su expansión

---

que el mayor número llegue, tan fácil y seguramente como sea posible, a esa meta” (Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, versión de Oscar Cohan, Cactus, Buenos Aires, 2006, pp. 48-49; cfr. también E, IV, 37).

<sup>22</sup> “Quien vive bajo la guía de la razón, se esfuerza, en cuanto puede, por compensar el odio, la ira, el desprecio, etc., de otro hacia él con el amor o la generosidad (*Amore contrà, sive Generositate compensare*)” (E, IV, 46); “...los ánimos no se vencen con las armas sino con el amor y la generosidad” (E, IV, ap. cap. 11); “...al odio hay que vencerlo con el amor o la generosidad (*Odium Amore, seu Generositate vincendum*), y no compensarlo con el odio recíproco. Ahora bien, para que tengamos a mano este precepto de la razón siempre que sea útil, hay que pensar y meditar con frecuencia en las ofensas comunes de los hombres, y cómo y por qué vía se repelen muy bien con la generosidad” (E, V, 10, esc.).

<sup>23</sup> Lagrée, Jacqueline, “Spinoza et l’amour intellectuel du prochain”, en Jaquet, Ch., Sévérac, P., y Suhamy, A., *Spinoza, philosophe de l’amour*, Publications de l’Université de Saint-Étienne, 2005, p. 104.

<sup>24</sup> “La compasión es la tristeza acompañada por la idea de un mal que le sucedió a otro, al que imaginamos semejante a nosotros... *Explicación*: entre la compasión y la misericordia no parece existir diferencia alguna, excepto quizá que la compasión se refiere a un afecto singular y la misericordia, en cambio, a su hábito” (E, III, def. af. 18).

y actualidad en el amor de los otros y de nosotros mismos en cuanto cosas singulares.

Con la palabra generosidad Spinoza combate los amores impotentes y tristes de la superstición, para establecer por su medio, tal vez, un vínculo entre política y amor intelectual –para pensar la política como amor intelectual.

### *Coda*

Pero la generosidad spinozista –más allá de su filología que nos remite a las partes III, IV y V de la *Ética*- presenta asimismo una dimensión ontológica que permite, sin ningún forzamiento, su designación con ese término; en este sentido, el *De Deo* puede ser leído, de manera eminente, como una *filosofía de la generosidad*. Referida a la ontología de la sustancia, esta designación concierne las maneras de darse el infinito, la multiplicidad que la infinitud adopta, y la institución del ser como afirmación pura.

En primer término se produce una transformación del principio de razón suficiente; Spinoza no dice ya -o no dice sólo-: *nihil est sine ratione*; nada es sin causa; todo lo que es tiene una causa por la que es, etc., sino más bien: “Nada existe de cuya naturaleza que no se siga algún efecto” (E, I, 36). A la fórmula “nada es sin causa”, que procede de manera analítica, se opone aquí la fórmula “nada es sin efecto”, que va sintéticamente de la causa el efecto; reescritura del principio de razón que rompe con la problemática cartesiana del método y la perspectiva que, en las *Meditaciones*, remonta de los efectos a las causas, de lo finito a lo infinito, del hombre a Dios, tomando las cosas en un orden inverso al que han sido producidas<sup>25</sup>.

Para Spinoza la existencia no es un problema: no requiere de justificación, ni exige ser explicada, ni necesita dar razones de sí. Pues “existe necesariamente aquello de lo cual no se da razón ni causa alguna que impida su existencia. Así pues, si no puede darse razón o causa alguna que impida que Dios exista, o que le prive de su existencia, habrá que concluir, absolutamente, que existe de un modo necesario” (E, I, 11, dem.). Para que algo no

---

<sup>25</sup> Cfr. Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza?*, Maspero, Paris, 1979, p. 71.

exista -escribe Matheron comentando ese texto-, no es suficiente que no existan razones por las cuales debería existir; tiene que haber razones positivas, o bien inherentes a su esencia, o bien externas a ella, por las cuales debería no existir. La pregunta ¿porqué existe algo y no nada? [como si la nada fuese más inteligible que el ser, como si no existir fuese más natural y obvio que existir] deja su lugar a este otro interrogante: ¿por qué hay sólo ciertas cosas más bien que todo?

Afirmación ontológica del ser respecto del no ser que se corresponde con la afirmación ética de la vida sobre la muerte, y responde a una estricta lógica de la generosidad: “De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos, esto es, todo lo que puede caer bajo el entendimiento infinito” (E, I, 16). *Infinita infinitis modis*. Pues “a Dios no le faltó materia para crear todas las cosas, desde el grado supremo de perfección hasta el ínfimo...” (E, I, Ap.). *Infinita infinitis modis*: producción sin por qué y sin para qué, pura actualidad de la potencia divina, generosidad de la generación que es generación de la generosidad, sin origen, sólo comprendida en la experiencia de su don.

