

Spinoza. Octavo coloquio

Diego Tatián (comp.)

Ribeiro Ferreira , Maria Luisa

Spinoza. Octavo coloquio / Maria Luisa Ribeiro Ferreira ; Vittorio Morfino ; Lisete Rodríguez ; compilado por Diego Tatián. - 1a ed. - Córdoba : Brujas, 2012.

408 p. ; 21x14 cm.

ISBN 978-987-591-347-9

1. Filosofía Moderna. I. Morfino, Vittorio II. Rodríguez, Lisete III. Diego Tatián, comp. IV. Título
CDD 190

© Editorial Brujas

1° Edición.

Impreso en Argentina

ISBN: 978-987-591-347-9

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.editorialbrujas.com.ar publicaciones@editorialbrujas.com.ar

Tel/fax: (0351) 4606044 / 4691616– Pasaje España 1485 Córdoba – Argentina.

Índice

Presentación	9
--------------------	---

TRAYECTO I

Spinoza como profesor. <i>Maria Luísa Ribeiro Ferreira</i>	13
--	----

Spinoza y la contingencia. <i>Vittorio Morfino</i>	23
--	----

La comunidad o la interrupción de la palabra fundadora. <i>Lisete Rodrigues</i>	41
--	----

TRAYECTO II

Justicia y don en San Pablo y Spinoza. <i>Cecilia Abdo Ferez</i>	53
--	----

Materialismo y política: Notas sobre Spinoza y la cuestión de la justicia. <i>Sebastián Torres</i>	65
---	----

Perspectivismo y política. <i>Mariana de Gainza</i>	75
---	----

Ainda sobre Hobbes e Espinosa: a ontologia das relações para se compreender o poder e a política. <i>Douglas Ferreira Barros</i>	85
---	----

La libertad en Hobbes y Spinoza: La libertad en sentido amplio y sus posibles límites legales. <i>Nahuel Charri</i>	95
--	----

Fichte enfrenta a Spinoza: ¿amigo o enemigo? <i>Türker Armaner</i>	105
--	-----

Utilidade e conveniência na formação da política em Espinosa. <i>Daniel Santos da Silva</i>	113
--	-----

Estado e poder em Benedictus de Spinoza. <i>Jecson Girão Lopes, Ravena Olinda Teixeira</i>	123
---	-----

Spinoza: potencia y fin de la subalternidad <i>Germán Camilo Hernández Triviño, Diego Armando Zabaleta Poveda</i>	133
--	-----

TRAYECTO III

Algunos apuntes acerca del atributo según su sentido spinoziano. Juan Diego Moya Bedoya	145
---	-----

Causalidade e liberdade: apontamentos para a compreensão da realidade espinosana como totalidade aberta. Marinê de Souza Pereira	159
---	-----

En torno a la noción de “necesidad” en la filosofía de Spinoza Andrea Pierri y Claudio Marín	169
--	-----

El problema de la teoría y de la praxis en Spinoza Sergio Rojas Peralta	179
---	-----

TRAYECTO IV

La filosofía de Spinoza y su pertinencia en la física contemporánea Christian de Ronde	191
--	-----

Spinoza y la teoría de conjuntos de Cantor–Russell Iván Sánchez, César Massri	201
---	-----

Derivas spinozistas en la historia de la psicología: el constructivismo de James Mark Baldwin. José Carlos Loredó Narciandi, Arthur Arruda Leal Ferreira	211
--	-----

Spinoza y la psicología francesa del siglo XIX. Germán Díaz	221
--	-----

TRAYECTO V

Espinosa e Nietzsche: “A idêntica tendência geral” Bárbara Lucchesi Ramacciotti	231
---	-----

Deleuze, Spinoza, a Filosofia e o Direito. Maurício Rocha	241
--	-----

Spinoza: filósofo de la frugalidad. Pablo Martín Méndez	251
--	-----

Corpo: uma potência que produz impotência. <i>Cátia Cristina Benevenuto de Almeida</i>	259
---	-----

La multitud otra o de la eterna tempestad De Spinoza a Calibán. <i>Marcela Rosales</i>	269
---	-----

Beatitude/Iluminação/Espinosa/Zen Budismo. <i>Donati Canna Caleri</i>	277
--	-----

TRAYECTO VI

Experientia non vaga. <i>Fernando Mancebo</i>	289
---	-----

Considerações sobre a Ordem e o Método Geométrico em René Descartes. <i>Emanuel Angelo da Rocha Fragoso</i>	299
--	-----

Las reglas del saber y de la imaginación en el Tratado de la reforma del entendimiento. <i>Eduardo Álvarez Mosquera</i>	309
--	-----

Temporalidad y crítica de la religión, o el itinerario filosófico de Spinoza en el Tratado teológico-político. <i>Guillermo Sibilia</i>	317
--	-----

Algumas considerações sobre a condição das mulheres na teoria política de Spinoza. <i>Maria Cecilia Lessa da Rocha</i>	327
---	-----

MESA

Afectados por Spinoza. Reflexiones acerca de la doctrina. spinoziana de los afectos. <i>Mariano Cozzi, Natalia Sabater Valeria G. Rizzo Rodríguez, Claudia Aguilar, Laura Martín y Pablo Maxit</i>	346-365
---	---------

EL RASTRO DE AGUA

Pasiones y política. Spinoza en Argentina 1910–2010. <i>Miriam van Reijen</i>	373
--	-----

Spinoza en Argentina. 1910–2012 <i>Miriam van Reijen, Gisel Farga y Diego Tatián</i>	383
---	-----

Presentación

Los escritos que integran este volumen fueron presentados en el *Octavo coloquio internacional Spinoza*, que tuvo lugar en Córdoba entre los días 1 y 4 de noviembre de 2011. Se agregan a una lectura colectiva del filósofo amstelodano que dura ya diez años ininterrumpidos, y tanto en los encuentros como en las publicaciones ha mantenido el bilingüismo que corresponde a la confluencia –después de tanto tiempo convertida en amistad– de estudiosos brasileños y argentinos (aunque no solo), gracias a la cual el coloquio de Vaquerías se renueva año tras año.

El portugués y el español que sostienen esta conversación y este trabajo común fueron además las lenguas maternas de Spinoza, en las que sin embargo no escribió su obra –si bien hay quienes han hallado vestigios y estructuras sintácticas de las lenguas peninsulares en la prosa latina de la *Opera posthuma*. En el caso de estos textos una variante latinoamericana del español y del portugués que, aunque alejados en el espacio y en el tiempo, mantienen un vínculo recóndito y una intimidad extraña con nuestro autor, si es verdad, como escribiera Borges alguna vez, que “un idioma es una tradición, un modo de sentir la realidad, no un arbitrario repertorio de símbolos”.

TRAYECTO I

Spinoza como profesor

Maria Luísa Ribeiro Ferreira (Universidade de Lisboa)

Enseñar y/o filosofar – los objetivos de una comunicación

La relación entre enseñar y filosofar es a veces percibida como una oposición. La polémica tesis de Kant de que no se enseña filosofía pero que es deseable enseñar a filosofar¹ hizo correr ríos de tinta y fue objeto de múltiples interpretaciones. Hoy en día, es común aceptar la diferencia entre el profesor y el filósofo.² La presentación del dilema de estas dos actividades nos parece artificial, o mismo falsa pero en verdad ha sido reforzada por los filósofos mismos. Spinoza fue uno de ellos.

Cuando pensamos en Spinoza no lo asociamos a la enseñanza. Lo vemos como un solitario que construye su camino indiferente a reproches y aplausos, al margen de modas e innovaciones filosóficas. No nos acordaríamos de identificarlo como profesor, lo que se justifica por su rechazo explícito en dedicarse a la enseñanza, cuando fue invitado para eso.

El objetivo de esta comunicación es discutir hasta que punto Spinoza se mantuvo fiel al rechazo de la enseñanza, mostrando que, aunque no oficialmente ha tenido alumnos. Por eso destacamos su correspondencia, subrayando la importancia de sus cartas como instrumento pedagógico.

Entre las cartas dirigidas a Spinoza y contestadas por él elegimos algunas que nos parecen especialmente significativas: en primer lugar la correspondencia con Fabritius en donde percibimos que el filósofo no quiso enseñar, presentando razones que fundamentan esta actitud.

Después las cartas dirigidas a De Vries que vienen a avalar la posición asumida. De hecho, por ellas constatamos que el filósofo tuvo

¹ Kant, “Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765–1766”, AK, pp. 308 y siguientes.

² Una de las críticas más acerbas a una posible identificación, entendiéndola como incompatibilidad o absurdo es la obra de Pierre Thuillier, *Socrate Fonctionnaire*, Paris, Laffont, 1970.

discípulos y que ellos cuestionaron sobre el modo como deberían estudiar sus obras y percibir ciertos conceptos. Spinoza no recusó orientar su aprendizaje, aclarando dudas y evaluando el “modus faciendi” del estudio que realizaban.

Finalmente, trabajamos las cartas a Blyenbergh, no solo por el interés de las temáticas en ellas contenidas sino también porque dan razón a los temores expresos asumidos por Spinoza a Fabritius. Pretendemos aún evidenciar la vocación pedagógica del filósofo. La importancia de esta faceta, expresada en las cartas, fue útil para aclarar a todos los que se dedican a su pensamiento y sigue siéndolo para los que actualmente siguen estudiando su obra y que lo eligen como maestro.

El interés pedagógico de una correspondencia

La literatura que utilizamos para estudiar las cartas aparece siempre como un complemento, como una contribución de segundo nivel que ayuda a aclarar dudas pero que rara vez es considerado al mismo nivel que tratados o ensayos, debido a que fueron escritas ligeramente, sin exigencias formales. Pero es precisamente esa informalidad que las hace tan importantes pues en ellas el pensamiento del autor nos llega de un modo más flexible.

Uno de los tópicos generales presente en la correspondencia de Spinoza es la aplicación del método científico a todas las disciplinas, sean ellas la matemática, la teología, la física, o la política. Para él la forma como se estudia/aprende y se enseña debería ser la misma, sea referente a los fenómenos naturales —la base de toda la filosofía— o a la interpretación de las Escrituras.³ Las cartas son sus clases de filosofía. En ellas se revela el deseo de trabajar una cuestión, de aclarar un problema, de desarrollar un argumento. Pertenecen al tipo de texto aclarador, comparable a los escolios, apéndices y prefacios de la *Ética*, en donde la voz se suelta y el discurso se despliega, extendiendo puentes a un público de no iniciados. El pensamiento es reducido al núcleo principal de las tesis esenciales, que en ellas se dibuja con mayor nitidez.

³ TTP, cap. VII (citaré Spinoza de la edición crítica Spinoza *Opera*, hersg. von Karl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters, 1972 (5 vols).

En el caso de Spinoza, enseñar filosofía, es enseñar a pensar libremente, dejando a un lado los prejuicios, la autoridad, la tradición filosófica y religiosa. Cada una de las cartas es una provocación, intentando mostrar de un modo objetivo tesis no ortodoxas. En ellas se realiza un trabajo lento sobre los conceptos, siguiendo su génesis y encontrándose su conexión con la idea verdadera, que finalmente los legitima. Puesto en acción, el método de Spinoza es una pedagogía por la cual aprendemos a pensar. Fue así que él enseñó.

El claro rechazo de la enseñanza – la carta a Fabritius

Casi en el final de su corta vida Spinoza recibió una atractiva invitación para enseñar en la Academia de Heidelberg.⁴

Spinoza fue por cierto sensible a un condicionamiento sutil que en cierta manera ensombrecía la promesa de libertad para filosofar – “usted no abusará de ella para perturbar la religión públicamente establecida.”⁵ Y utilizando la precaución que siempre lo caracterizó, agradeció al Príncipe pero manifestó su indisponibilidad. Consideró tratarse de una “preciosa ocasión” (“praeclara occasio”) pero simultáneamente presentó razones que lo llevaron a rechazarla. Así quedó definida la frontera entre enseñar e investigar, afirmando su incompatibilidad: “Pienso, en primer lugar, que dejaré de promover la filosofía si quiero dedicarme a la educación de la juventud.” Podemos verificar que lo inquietaron la pérdida de la posibilidad de estudiar y de dedicarse tranquilamente a lo que consideraba interesante. Las mediaciones que tendría que crear para establecer relaciones entre el saber y sus alumnos le parecían una pérdida de tiempo. Es interesante el hecho de nombrar los alumnos con el término genérico de juventud (“juventus”). Lo que nos permite concluir que el autor de la *Ética* consideraba la filosofía como tarea de hombres maduros.

Como filósofo Spinoza valoraba más que todo la tranquilidad, incompatible con clases públicas. ¿Tendría él miedo de la indisciplina de los alumnos? ¿O miedo de la amenaza de censura?

⁴ Ep. XLVII de Fabritius a Spinoza, C. IV, pp. 234–235.

⁵ “qua te ad publice stabilitam Religionem consturbendam non abusurum credit.” Ibid. p. 235 (utilizaremos la traducción castellana de la *Correspondencia* hecha por Atilano Dominguez, Madrid, Alianza Editorial, 1988).

Las razones que presentamos dicen respecto a restricciones de su libertad de filosofar, lo que él valoraba más que cualquier otra cosa. La carta de invitación contenía una cláusula o condición: no perturbar la religión oficialmente establecida. Refiriéndola el filósofo mencionó el peligro de las pasiones. Spinoza consideraba correctas sus tesis (“recte dicta”). Le preocupaban las voces que las podrían falsificar, como consecuencia de las pasiones de envidia, de ambición, de emulación, de odio. Menciona explícitamente el amor por la contradicción, que podría eventualmente cambiar el verdadero sentido de sus palabras y crearles problemas. Pero el filósofo no pretendía desviarse de su camino, reiterando un proyecto de vida que pasaba por la meditación solitaria y por el amor desinteresado a la filosofía.⁶

Leyendo este intercambio epistolar somos seducidos a localizarlo en el pasado, en contexto de verdades susurradas, de miedos compartidos, de un pensar condicionado, diferente del aire que hoy respiramos. Y sin embargo las cartas contienen temas actuales, como la dialéctica filosofía y filosofar; la relación enseñanza y libertad; la especificidad de la enseñanza de la juventud; la compatibilidad entre enseñanza y tranquilidad de espíritu. Spinoza no arriesgó convertirse en una presa fácil de las pasiones humanas. ¿Pero será que esto lo llevó a dejar de enseñar?

La aceptación latente de la enseñanza – la carta a De Vries

El rechazo de Spinoza en ocupar el puesto de profesor no implicó un total alejamiento de la docencia, porque la antinomia claramente manifiesta en la respuesta a Fabritius no fue de hecho asumida en la práctica de la filosofía que desarrolló. En realidad él enseñó, tuvo alumnos particulares (por lo menos uno), cultivó un círculo de discípulos a quienes aclaraba dudas, produjo textos en los cuales la parte pedagógica tenía un lugar central. Spinoza se correspondía más a

⁶ Hay que tener en cuenta que la imagen que se difundió de un Spinoza eremita, alejado de todos y dado a las meditaciones solitarias fue puesta en duda en diferentes correspondencias, por ejemplo en las cartas a Simon de Vries en las cuales queda clara la relación continua con un conjunto de alumnos que siempre y con paciencia aclaró.

gusto con su círculo de amigos pues hacían parte de él personas cuya compañía valoraba y con quienes podía hablar tranquilamente, gente tolerante con quienes le gustaba compartir sus ideas, se entusiasmaba con la explicación de ellas, con la aclaración de dudas; con el cambio de información. Se incluían en esta lista, entre otros De Vries, Balling, Bouwemester y Jarig Jelles.

Independientemente de la actividad epistolar con este grupo, en la cual la parte pedagógica fue visible, hay también otro tipo de correspondientes. Algunos de ellos tuvieron como objetivo dar visibilidad al filósofo, haciendo de él alguien conocido en la comunidad científica de su tiempo (más allá de Oldenburg, Ludwig Meyer quien fue también movido por esa intención). Hubo otros que no lo entendieron por estar en universos significativos totalmente divergentes (el caso de Boxel que cuestionó sobre los fantasmas) o los que no lo quisieron entender prefiriendo criticarlo como Blyenbergh. Existe todavía el conjunto de los que quisieron sólo crear controversia, atacándolo con agresividad: Albert Burgh fue tal vez el más significativo, uno de los únicos que verdaderamente irritó al filósofo.⁷

Con este intercambio de cartas se ha desarrollado una práctica donde el filósofo asume el rol de profesor. Lo que nos lleva a concluir que la oposición “enseñar o filosofar”, por él referida en la respuesta a Fabritius es un falso dilema, un pretexto para su denegación al Eleitor Palatino, que no corresponde a una separación radical de las actividades. Todos sabemos que una de las primeras obras de Spinoza, de las pocas que se publicaron en vida, fue un curso sobre el pensamiento de Descartes que el filósofo en una carta a Oldenburg identificó como lo que se dictó a un joven a quien no se quería comunicar libremente su pensamiento.⁸ Este curso sobre Descartes fue agregado más tarde con otras contribuciones que hacen que sea más consistente. Spinoza envió la totalidad del texto a un grupo de

⁷ La precaución dominó todo el intercambio epistolar. El caso de Casearius, que aparece en la carta IX a De Vries, y Leibniz, refiriendo la carta LXXII a Schuller. Ni siempre Spinoza consiguió mantener esa actitud prudente, como se puede ver en las cartas a Blyenberg y a Albert Burgh (Ep. LXXVI) en donde huye a su habitual prudencia, olvidando el lema *Caute* y se mostró más de lo que desearía.

⁸ “... quem ego cuidam juveni, quem meas opiniones aperte docere nolebam, antehac dictaveram.”

amigos que se proponía trabajarlo. Fue también para el mismo grupo que Spinoza escribió el *Tratado Breve (Korte Verhandelng)* que se puede considerar un primer bosquejo de la *Ética*. Las tesis desarrolladas en estos textos fueron comentadas y discutidas en sesiones regulares a las cuales llamaríamos hoy seminarios abiertos. Aunque el filósofo no estuviese físicamente presente en estos encuentros los acompañó de cerca a través de cartas y por estas percibimos la relación de enseñanza/aprendizaje que se estableció entre el filósofo y sus discípulos.

En particular la correspondencia con Simon de Vries, uno de los miembros de ese “colegio”,⁹ indica el modo en cómo se procesaba el seguimiento tutorial de Spinoza a sus amigos. En la carta VIII De Vries se queja de estar lejos y envidia Casarius, un joven a quien Spinoza daba clases. Simon d. V. manifiesta el deseo de una cercanía así, aunque se considere un privilegiado por poder corresponderse con el autor de la *Ética*, exponiéndole sus dudas. Este le contestó en la carta siguiente, expresando cierta ambivalencia respecto a Casarius, cuya presencia le parecía pesada y de quien sospechaba, en tal orden que advirtió De Vries para que sea prudente.

Por esta correspondencia percibimos el modo como funcionaba este círculo, sus elementos se asumen como aprendices de filosofía e evidencian el estatuto de maestro de Spinoza.

El proceso de enseñanza/aprendizaje es reconstituido en la carta VIII. En el grupo de “spinozistas” que se reunía regularmente, uno de los miembros leía los textos buscando explicarlos siguiendo el orden de las proposiciones, en un primer momento. Cualquier paso más confuso se anotaba y se enviaba al filósofo, para que este lo pudiese aclarar y encontrar una explicación por la cual todos pudieran mantener la verdad lejos de los ataques de los supersticiosos y de los cristianos.¹⁰ En esta carta la primera cuestión se refiere al estatuto de las definiciones. En ausencia del filósofo, De Vries recurre a dos autoridades – Borelli e Clavius. Sin embargo, quería que fuera Spinoza a tener la última palabra pues estos dos científicos eran matemáticos y la *Ética* aunque siguiera el método geométrico, señala

⁹ Es así que De Vries lo refiere: “Collegium quode attinet, eo istituitur modo....” Ep. VIII de Simon de Vries a Spinoza, G IV, p. 39.

¹⁰ “... et duce te contra superstiose religiosos, Christianosque veritatem defendere...” Ibíd.

temas metafísicos, éticos, antropológicos y epistemológicos. Como las definiciones son el cimiento de esta obra, había que analizar la naturaleza de ellas.

La cuestión fue aclarada en la respuesta de Spinoza (carta IX), en la cual este establece una diferencia entre definiciones nominales y definiciones reales. Las primeras explican las cosas así como pueden ser pensadas y se rigen por la consistencia interna; las segundas se aplican a las esencias de las cosas y exigen una relación con los seres que existen. Pero en ninguno de los casos definiciones y axiomas se confunden pues estos tienen una mayor amplitud e incluyen también las verdades eternas.

Las explicaciones de Spinoza en las cartas IX y X no solo contestan a las preguntas como muestran la irrelevancia de algunas de ellas, citando extractos de la *Ética* en donde el grupo podría encontrar respuesta para las cuestiones planteadas.

Las preguntas de Simon de Vries le permitieron la aclaración de ciertos aspectos del pensamiento del filósofo solo más adelante desarrollados. Es el caso, la diferencia entre el pensamiento como “naturaleza naturada”, propio del intelecto humano, y como “naturaleza naturante”, que se identifica como atributo de la Substancia. Es un tema que la *Ética* vuelve a tocar en su libro I pero que aquí ya fue señalado.¹¹ La carta X es especialmente interesante pues con ella percibimos que el filósofo está en un registro de esencias, asignando la experiencia a un rol simplemente orientador de la búsqueda: “Aún más, ninguna experiencia podrá jamás informarnos al respecto, ya que la experiencia no nos enseña la esencia de ninguna cosa.”¹²

Podemos verificar en estas “clases” que Spinoza explica y expone de un modo directo y conciso, contestando en pocas líneas a las preguntas planteadas y levantando el velo relativamente a algunos puntos más oscuros de su sistema. Es el caso de la clasificación de los modos como verdades eternas, una designación poco habitual para referirlos pero extremadamente aclaradora para quien tenga dudas sobre la manera como el filósofo enfrentó la eternidad, identificándola con la necesidad.

¹¹ Et. I, prop. XXIX, scl. Podemos verificar en este caso que la explicación ofrecida por de Vries es poco convincente todavía.

¹² “(...) nam experientia nullas rerum essentia docet; sed summum, quod efficere potest, est mentem monstrare determinare, ut circa certas tantum rerum essentias cogitet.” Ep. X de Spinoza a Simon de Vrie, G. IV, p. 47.

La metodología que se refleja en las cartas se ha demostrado eficaz para el grupo, que intentaba penetrar en el texto de la *Ética*. Es igualmente útil para todos los que estudian al filósofo, por más que se encuentren en su tiempo o en la actualidad pues las mismas cuestiones siguen inquietando a los investigadores contemporáneos.

En esta correspondencia con De Vries queda clara la manera como el pensamiento de Spinoza fue estudiado, aprendido y discutido también. Podemos tener como representativas de la relación enseñanza/aprendizaje muchas de las otras cartas, pues gran parte de su contenido fue dedicado a aclarar nociones, tesis, problematizar conceptos, para poder contestar a las cuestiones de sus correspondientes. Es lo que vamos a ver en las cartas a Blyenbergh.

El ejemplo de la enseñanza en Spinoza – la correspondencia con Blyenbergh confirmando los temores expuestos a Fabritius

De la extensa correspondencia de Spinoza elegimos las cartas a (y de) Blyenbergh. En primer lugar porque ellas concretizan las razones expuestas en la carta a Fabritius, cuando el filósofo se justifica exponiendo que no pretende crear problemas, ni ser objeto de falsas interpretaciones, ni discutir con los supersticiosos y con los fundamentalistas de diferentes creencias, en una palabra, no quería perder tiempo. Pero Blyenbergh es el ejemplo vivo de alguien a quien le gustan las preguntas; no le mueve el deseo de la verdad pero sí el placer de la controversia y el juicio precipitado sobre las opiniones que no comparte.

Otra razón de esta elección se debe al interés de las cuestiones planteadas. Están presentes en las cartas a Blyenbergh temas centrales del pensamiento de Espinoza como la frontera por él delineada entre religión y superstición, teología y filosofía, lenguaje bíblico y lenguaje científico. Por ellas también percibimos la crítica del filósofo a determinados prejuicios, como por ejemplo al antropocentrismo aplicado a Dios, a las tesis que defienden la voluntad divina, la visión teológica del mundo, al comportamiento guiado por una moral egoísta. Es verdad que Blyenbergh fue a veces repetitivo e impertinente y que insistió en sus cuestiones después de que Spinoza las haya aclarado. Admitimos también que ha actuado de mala fe

y que nada más le interesara que defender la ortodoxia religiosa. Sin embargo es innegable que sus cuestiones fueron pertinentes y han causado por parte del filósofo respuestas interesantes para los que se dedican a estudiar su obra, ayer y hoy. Incluso para los que no subscriben los presupuestos de Blyenbergh, fue útil recibir de la pluma de Spinoza explicaciones sobre filosofemas tan determinantes como la compatibilidad entre libertad y determinismo, la existencia o no existencia del mérito y de la culpa, las consecuencias de una ética que está más allá del bien y del mal.

También elegimos esta correspondencia por quedar claro el carácter holístico del pensamiento de Spinoza, subordinado al concepto de “Deus sive Natura”. La mayor parte de los problemas expuestos son consecuencia de la dificultad en aceptar la identificación base y por ello ocurre la insistencia de Blyenbergh, que no dejó de plantear preguntas, incluso después de la aclaración del filósofo. Sus objeciones resultan del rechazo de una filosofía que postula un Dios diferente y que combate tesis como el peso ontológico del bien y del mal o la noción de culpa y de pecado.

El filósofo se separa del plan moral o moralista en que Blyenbergh había planteado sus cuestiones. Para él la realidad es semejante a la perfección, lo que hace obsoleta toda la ética moralizante regida por criterios absolutos de bien y de mal, de pecado y de culpa. Uno de sus presupuestos fue mostrar de acuerdo con reglas y no de acuerdo con creencias. Solo hay una verdad. Como dice Spinoza más tarde a Albert Burgh, no está interesado en probar que su filosofía es la mejor pero sí que es la verdadera y la verdad se impone por sí misma.¹³ En las cartas a Blyenbergh el filósofo enseñó el camino que a ella conduce, lo que implicó: evidenciar los presupuestos de donde partió, así como los del interlocutor, mostrando la falsedad de estos; rectificar los errores de Blyenbergh contraponiendo tesis que el autor considera verdaderas; profundizar ciertas teorías frecuentes en su sistema, a saber las relativas al mal, a la libertad y al determinismo; presentar ejemplos concretos que permiten una mejor comprensión de su discurso, usualmente más contenido.

En la correspondencia con Blyenbergh Spinoza enseñó (a él y a todos los lectores siguientes) el modo como se debería filosofar, proponiendo una metodología que cumple las exigencias que se si-

¹³ *Ep.* LXVII, G. IV, pp. 319–320.

guen: partir de un problema y analizar su pertinencia; deducir correctamente las consecuencias de ciertas proposiciones hasta llegar a una conclusión; mantener el diálogo cuando está en un registro de seriedad y terminarlo cuando hay sospechas de mala fe por parte del interlocutor; aceptar y fomentar la vivacidad del debate no abandonando sin embargo una deseable cordialidad; tener siempre presente la verdad como objetivo a lograr.

Por todo esto podemos decir que él enseñó. Y que fue un gran profesor.

Spinoza y la contingencia

Vittorio Morfino (U. de Milano–Bicocca)

I. La negación de la contingencia y la contingencia radical de las cosas

La proposición 29 de la primera parte de la *Ética* es el punto de inicio obligado de cualquier reflexión sobre la cuestión de la contingencia en el pensamiento de Spinoza: “En la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera”¹. Y aquí la demostración:

Todo lo que es, es en Dios (*por la Proposición 15*): pero Dios no puede ser llamado cosa contingente. Pues (*por la Proposición 11*) existe necesariamente, y no contingentemente. Además, los modos de la naturaleza divina se han seguido de ella también de un modo necesario, no contingente (*por la Proposición 16*), y ello, ya sea en cuanto la naturaleza divina es considerada en términos absolutos (*por la Proposición 21*), ya sea en cuanto se la considera como determinada a obrar de cierta manera (*por la Proposición 27*). Además, Dios es causa de estos modos no sólo en cuanto simplemente existen (*por el Corolario de la Proposición 24*), sino también (*por la Proposición 26*) en cuanto se los considera como determinados a obrar algo. Pues, si no son determinados por Dios (*por la misma Proposición*), es imposible, y no contingente, que se determinen a sí mismos; y, al contrario (*por la Proposición 27*), si son determinados por Dios, es imposible, y no contingente, que se conviertan a sí mismos en indeterminados. Por lo cual, todas las cosas están determinadas, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, no sólo a existir, sino también a existir y obrar de cierta manera, y no hay nada contingente².

¹ B. Spinoza, *Ethica (Eth)* I, pr. 29, in *Opera*, herausgegeben von C. Gebhardt, Band 2, Carl Winters, Heidelberg, 1925, p. 70 [para todos los casos, hemos utilizado la trad. esp. de Vidal Peña, Alianza, Madrid, 1996: n. del t.].

² *Eth* I, 29 dem., pp. 70–71.

La negación de la contingencia es un lugar estratégico en la batalla que Spinoza conduce contra la tradición teológica y metafísica: con ella se pone en juego la creación, la libertad divina, la libertad humana, la responsabilidad, la moral, el milagro, la gracia. Se trata de una proposición con una intención polémica que no tiene precedentes, prueba de ello es tanto el escándalo de sus contemporáneos como el de la sucesiva tradición filosófica.

Leyendo pluma en mano las *Opere postume* tan pronto como se las remite Schuller, Leibniz comenta: “*La demostración es oscura y precipitada, conducida a través de las proposiciones precedentes precipitadas, oscuras y dudosas*”. Y añade:

La cuestión depende de la definición de “contingente” que no ha dado en ningún lugar. Yo, con otros, considero contingente aquello cuya esencia no implica la existencia. En este sentido las cosas particulares serán contingentes según Spinoza mismo por la proposición 24. Pero si asumieras la contingencia según la costumbre de ciertos escolásticos, ignota a Aristóteles y (...) al uso de la vida, como aquello que sucede sin que pueda darse en ningún modo la razón del porqué haya sucedido así más bien que de otro modo, y cuya causa, puestos todos los requisitos tanto internos como externos, ha sido igualmente dispuesta a actuar que a no actuar, considero que tal contingente implique una contradicción³.

Leibniz declara entender por ‘contingente’ aquello cuya esencia no implica la existencia. En este sentido, como justamente subraya, las cosas producidas por Dios serían contingentes también para Spinoza, que afirma en la proposición 24 de la primera parte que «la esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia»⁴. Y en este sentido Spinoza parece entender el término ‘contingente’ cuando afirma que Dios no es una *res contingens*, o sea la esencia de Dios implica necesariamente la existencia. Sin embargo, a continuación de la demostración Spinoza usa el término contingente propiamente en el segundo sentido dado por Leibniz, «como aquello

³ G.W. Leibniz, *Ad Ethicam*, in *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe 6, Band 4, Teil B, herausgegeben von der Leibniz-Forschungstelle der Universität Münster, Akademie Verlag, Berlin, 1999, p. 1775.

⁴ *Eth* I, pr. 26 y 27, p. 68.

que sucede sin que pueda darse en ningún modo la razón del porqué haya sucedido así antes que de otro modo», en la terminología spinoziana, como *indeterminatus*. Y, en este sentido, él niega la existencia de indeterminación alguna por naturaleza.

Repasemos brevemente la primera parte para ver el camino de conjunto que conduce a la negación de lo contingente–indeterminado. Una vez afirmada la existencia necesaria de la sustancia (pr. 7) y la existencia necesaria de Dios (pr. 11), Spinoza demuestra que no hay otra sustancia además de Dios (pr. 14) y, luego, que todas las cosas que son, son en Dios (pr. 15): cosas de las que Dios mismo es causa eficiente (pr. 16, cor. I) e inmanente (pr. 18). Afirmada la productividad inmanente de Dios nada puede darse en la naturaleza de contingente–indeterminado:

Proposición XXVI: Una cosa que ha sido determinada a obrar algo, lo ha sido necesariamente por Dios; y la que no lo ha sido por Dios, no puede determinarse a sí misma a obrar. [...]

Proposición XXVII: Una cosa que ha sido determinada por Dios a obrar algo, no puede convenirse a sí misma en indeterminada⁵.

El espacio teórico de la libertad humana es completamente suprimido. Y, sin embargo, este universal determinismo se funda sobre un concepto de contingencia aún más radical que el propuesto por Leibniz en su lectura. Él propone de hecho entender como contingente aquello cuya esencia no implica la existencia, y en este sentido la proposición 24 afirma la contingencia de todas las cosas producidas por Dios. Sin embargo, la proposición 25 se impulsa más allá: “Dios no es sólo causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia”⁶.

⁵ *Eth* I, pr. 25, p. 67.

⁶ La definición 2 de la segunda parte establece la identidad de esencia y existencia en las cosas particulares: “Digo que pertenece a la *esencia* de una cosa aquello dado lo cual la cosa resulta necesariamente dada, y quitado lo cual la cosa necesariamente no se da; o sea, aquello sin lo cual la cosa —y viceversa, aquello que sin la cosa— no puede ni ser ni concebirse” (*Eth* II, def. 2, p. 84). Nota justamente Marilena Chaui: “A subversão espinosiana 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” (M. Chaui, “Da metafísica do contingente à

Estamos frente a una forma de contingencia más radical que aquella propuesta en la definición leibniziana. Las cosas, a saber, no son contingentes porque su esencia no implica la existencia necesaria, sino porque la misma esencia depende de Dios junto a la existencia, no es pensable sin la productividad inmanente de Dios; dicho en otros términos, no se da una esencia posible de las cosas, de los universales lógicos, llevada a la existencia de la productividad inmanente divina, pues la esencia es, en realidad, todo uno con la existencia⁷; podríamos decir, forzando el texto, que la esencia no precede, sino que sigue a la existencia, es su contragolpe. En este sentido, el escolio de la proposición XXV es de extrema importancia:

dada la naturaleza divina, de ella deben concluirse necesariamente tanto la esencia como la existencia de las cosas; en una palabra: en el mismo sentido en que se dice que Dios es causa de sí, debe decirse también que es causa de todas las cosas⁸.

Eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est. La cuestión fundamental es entonces: ¿en qué sentido Dios se dice causa de sí? En la primera definición Spinoza había escrito: “Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente”⁹. La causa de sí parece presuponer una relación de implicación lógica, una necesidad lógica. Sobre la base de esta definición Spinoza concluirá en la proposición 7 que “a la naturaleza de una substancia pertenece el existir”¹⁰ y en la proposición 11 que “Dios [...] existe necesariamente”.¹¹ Spinoza parece aquí demostrar la existencia de Dios en la huella de la tradición de la prueba ontológica, confiriendo una suerte de anterioridad lógica a la esencia divina, entre cuyas perfecciones estaría necesariamente incluida la existencia. Por tanto, cuando Spinoza dice que “en el mismo sentido en que se dice que Dios es causa de sí, debe decirse

ontologia do necessário: Espinosa”, in L.C. Oliva (org.), *Necessidade e contingência na modernidade*, Barcarolla, São Paulo, 2009, p. 45).

⁷ *Eth* I, 25, schol., p. 68.

⁸ *Eth* I, def. 1, p. 1.

⁹ *Eth* I, pr. 7, p. 49.

¹⁰ *Eth* I, pr. 11, p. 11.

¹¹ *Eth* I, pr. 20, p. 64.

también que es causa de todas las cosas” querría decir que en la esencia de Dios está implicada su existencia, en el mismo sentido en que estaría implicada la existencia de las cosas.

Sin embargo, en la proposición 20 Spinoza afirma que “la existencia de Dios y su esencia son uno y lo mismo”¹². Leibniz, comentando la demostración de esta proposición, desaprueba el hecho de que “todo se reduzca a mostrar que la existencia y la esencia de Dios son una y la misma cosa, en cuanto la esencia de Dios implica la existencia” y añade:

Lo que resta ha sido añadido como aparato vacío para dar al conjunto la forma de una demostración. Los razonamientos de este tipo son muy comunes entre aquellos que no poseen el verdadero arte de demostrar¹³.

Por lo tanto Spinoza no haría otra cosa que repetirse un poco confusamente. En realidad, la repetición da lugar a un desplazamiento conceptual significativo: la esencia no precede a la existencia desde el punto de vista lógico, precisamente porque el plano lógico no es dado (y es probablemente este aspecto que el viejo Leibniz no comprende, definiéndolo “oscuro”¹⁴). Asistimos aquí a un movimiento especular e inverso respecto al que producirá Leibniz en la demostración de la existencia de Dios, demostración que requiere como primer paso la posibilidad lógica de Dios, esto es, la incontradictoriedad de su esencia. El razonamiento de Leibniz va de la posibilidad lógica a la esencia, y de la esencia a la existencia, a través de una implicación lógica de la segunda en la primera (puesto que Dios es posible, existe necesariamente). El razonamiento de Spinoza reabsorbe la esencia en la existencia, negando la anterioridad lógica de

¹² G.W. Leibniz, *Ad Ethicam*, cit., p. 1773.

¹³ “Spinoza va más lejos: parece que haya expresamente enseñado una necesidad ciega, habiendo refutado al autor de la creación el intelecto y la voluntad, y habiendo imaginado que el bien y la perfección son en relación a nosotros, no en relación a Dios. Es verdad que la opinión de Spinoza sobre este problema es más bien oscura. En realidad, él, después de haber negado que en Dios haya intelecto, reconoce que hay pensamiento: *cogitationem, non intellectum concedit*” (G. W. Leibniz, *Essais de théodicée*, in *Die philosophischen Schriften*, vol. VI, herausgegeben von C. Gerhardt, Georg Olms, Hildesheim, 1961, p. 217).

¹⁴ *Eth* I, pr. 34, p. 76.

la primera respecto a la segunda: la esencia y la existencia de Dios son un solo y mismo hecho. La relación entre esencia y existencia es invertida respecto a Leibniz, precisamente porque no es dada la implicación lógica entre ellas, sino pura identidad. La esencia no es en Spinoza posibilidad, sino potencia, como es expresado en la proposición 34: “La potencia de Dios es su esencia misma”¹⁵.

Por otra parte, cuando en el Apéndice de la primera parte Spinoza escribe que “la perfección de las cosas debe estimarse por su sola naturaleza y potencia, y no son más o menos perfectas porque deleiten u ofendan los sentidos de los hombres, ni porque convenzan o repugnen a la naturaleza humana”¹⁶, no hace más que llevar a su extrema consecuencia este razonamiento, relegando el concepto de *perfectio* de la tradición entre los “modos de imaginar, [que] no indican la naturaleza de cosa alguna, sino sólo la textura de la imaginación”, y negando la posibilidad misma de un pasaje lógico de la esencia a la existencia a través de la perfección. La perfección es la existencia misma en su darse: “Por *realidad* entiendo lo mismo que por *perfección*”¹⁷.

¿Pero en qué sentido Dios se dice causa de sí? No en el sentido en que su esencia implica la existencia, sino en el sentido en que “la potencia de Dios, por la cual son y obran él mismo y todas las cosas, es su esencia misma”¹⁸. Se podría decir que el hecho de la productividad divina precede su esencia, y esta productividad divina es dada, es perfecta en cuanto existe y no viceversa¹⁹.

¹⁵ *Eth* I, App., p. 83.

¹⁶ *Eth* II, def. 6, p. 85.

¹⁷ *Eth* I, 34 dem., p. 77.

¹⁸ En el escolio citado de la proposición 25 Spinoza habla de una naturaleza divina que es “dada”, *ex data natura divina*. Este darse de la naturaleza divina transita a través de la proposición 11, la demostración de la existencia de Dios, en la que el concepto tradicional de perfección es utilizado para demostrar la existencia necesaria de Dios, al decir que es absurdo afirmar del “Ser absolutamente infinito y sumamente perfecto” que se dé “una razón o causa, que impida la existencia divina [...] en su misma naturaleza” (*Eth* I, 11 dem. 2, p. 53). Podríamos acaso decir, usando una metáfora althusseriana, que se trata del movimiento a través de la cual Spinoza se apodera de la fortaleza del enemigo, la teología, usando sus mismas armas para destruirla: es decir, una vez afirmada la existencia del ser sumamente perfecto, vacía esta perfección de todo significado antropomórfico.

¹⁹ *Eth* I, 33 schol. I, p. 74.

Por lo tanto, ya no hay en Spinoza oposición entre cosa necesaria y cosa contingente, en el sentido en que la primera se define como aquello cuya esencia implica la existencia y la segunda como aquello cuya esencia no implica la existencia (como pensaba Leibniz). El mismo movimiento teórico que reabsorbe la esencia divina en su existencia—potencia, trasformando la implicación lógica de la *causa sui* en un hecho, reabsorbe la esencia de las cosas en su existencia, haciendo tanto de la esencia cuanto de la existencia de las cosas un producto de la potencia divina. La necesidad que liga la esencia divina a la propia existencia, es la esencia y la existencia de las cosas, por tanto no es de orden lógico. Es más bien la necesidad de un hecho que funda el determinismo universal en cuyo interior no se da nada contingente (esto es, nada indeterminado) sobre la radical contingencia de las cosas, si entendemos por radical contingencia la dependencia no sólo de la existencia sino también de la esencia de las cosas del sistema de determinación divino.

II. Las cosas son necesarias o imposibles

Anotando la proposición 29 Leibniz había reprochado a Spinoza de no haber provisto una definición de la contingencia. Reproche apresurado porque el primer escolio de la proposición 33, donde Spinoza afirma que “Las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden que como lo han sido”, es dedicado precisamente a una definición de lo contingente:

Aunque con lo dicho he mostrado, más claramente que la luz meridiana, que no hay nada absolutamente en las cosas, en cuya virtud puedan llamarse contingentes, quiero ahora explicar en pocas palabras lo que debemos entender por “contingente”; pero antes, lo que debemos entender por “necesario” e “imposible”. Se llama “necesaria” a una cosa, ya en razón de su esencia, ya en razón de su causa. En efecto: la existencia de una cosa cualquiera se sigue necesariamente, o bien de su esencia y definición, o bien de una causa eficiente dada. Además, por iguales motivos, se llama “imposible” a una cosa: o porque su esencia —o sea, su definición— implica contradicción, o porque no hay causa exter-

na alguna determinada a producir tal cosa. Pero una cosa se llama “contingente” sólo con respecto a una deficiencia de nuestro conocimiento. En efecto, una cosa de cuya esencia ignoramos si implica contradicción, o de la que sabemos bien que no implica contradicción alguna, pero sin poder afirmar nada cierto de su existencia, porque se nos oculta el orden de las causas; tal cosa –digo– nunca puede aparecérsenos como necesaria, ni como imposible, y por eso la llamamos contingente o posible [*ideoque eandem vel contingentem vel possibilem vocamus*]²⁰.

Spinoza parece aquí volver sobre sus propios pasos para aclarar algunos pasajes. Cualquier cosa puede ser llamada ‘necesaria’ en sentido lógico o en sentido causal: la necesidad lógica es aquella que liga la esencia a la existencia, y esta necesidad lógica concierne en Spinoza, como hemos visto, sólo a Dios; la necesidad causal es la determinación de una cosa de parte de Dios o de parte de otra cosa. Del mismo modo, cualquier cosa puede ser llamada ‘imposible’ en sentido lógico o en sentido causal: la imposibilidad lógica concierne a la esencia o a la definición de la cosa, mientras que la imposibilidad causal concierne a la ausencia de una causa capaz de producir un determinado efecto. Dadas estas definiciones, de ellas resulta una precisa distinción de lo necesario y de lo imposible lógico, de lo necesario y de lo imposible causal: la primera concierne a Dios y a la quimera, la segunda a todas las cosas producidas por la potencia divina. Una vez hechas estas distinciones, Spinoza introduce la definición de la contingencia: “una cosa se llama ‘contingente’ sólo con respecto a una deficiencia de nuestro conocimiento”.

Basado en la partición precedente entre el plano lógico y el plano causal, Spinoza afirma que este defecto del conocimiento puede concernir al plano lógico o al plano causal: se puede llamar a una cosa contingente, en un primer sentido, en el caso en que se ignora

²⁰ Tanto es así que Leibniz creyó vislumbrar en esta partición una infracción de la necesidad absoluta. En una nota probablemente contemporánea a su lectura de la *Opera posthuma* escribe: “También Spinoza se ve finalmente obligado a reconocer que no todo es absolutamente necesario, de hecho en la página 30 de la *Opera posthuma* dice: algo es imposible porque su definición implica contradicción o porque no se da ninguna causa determinada a producir una tal cosa” (G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe 6, Band 4, Teil B, cit., p. 1777).

que su esencia implica contradicción, y se puede llamar a una cosa contingente, en un segundo sentido, en el caso en que se ignora el orden de las causas. En uno y otro caso, consideramos las cosas como contingentes por un defecto del conocimiento.

El escolio, en su partición entre el plano lógico y causal, parece dar un paso atrás respecto al camino que habíamos mostrado precedentemente²¹. Este paso atrás tiene una razón polémica precisa: Spinoza se sitúa en el terreno de la tradición teológica, y es sobre este terreno y en función polémica que repite el *aut aut* hobbesiano²²: las cosas son necesarias o imposibles y, por tanto, no podrían haber sido producidas por Dios de otro modo. Y es sobre este mismo plano que asume un sentido la indiferenciación de contingencia y posibilidad²³: se trata de categorías ligadas al concepto de creación divina, a la libertad divina (el mundo es un posible y la elección divina es contingente), que Spinoza confina *sic et simpliciter* en el campo de la ignorancia.

Comentando la proposición 33 Leibniz escribe:

Esta proposición puede ser verdadera o falsa según como sea explicada. En la hipótesis de la voluntad divina que elige lo óptimo, o sea que actúa en modo máximamente perfecto, ciertamente sólo estas cosas han podido ser producidas, pero según la misma naturaleza de las cosas, observada por sí misma, habrían

²¹ Th. Hobbes, *De corpore*, in *Opera philosophica*, a cura di W. Molesworth, vol. I, Scientia, Aalen, 1961, p. 115.

²² En las definiciones 3 y 4 de la parte 4 de la *Ética* proveerá una distinción de contingencia y posibilidad, precisando que “En el Escolio 1 de la Proposición 33 de la Parte I, no [había] hecho diferencia alguna entre lo posible y lo contingente, porque allí no era preciso distinguir eso cuidadosamente”. Y aquí las definiciones: “III. —Llamo *contingentes* a las cosas singulares, en cuanto que, atendiendo a su sola esencia, no hallamos nada que afirme o excluya necesariamente su existencia. IV. —Llamo *posibles* a esas mismas cosas singulares, en cuanto que, atendiendo a las causas en cuya virtud deben ser producidas, no sabemos si esas causas están determinadas a producirlas” (*Eth* IV, def. 3–4, p. 209). La distinción posee aquí un sentido exclusivamente sobre el plano imaginativo (de la ignorancia imaginativa) y sólo sobre este plano subsisten las nociones de ‘esencia’ y de ‘causa’ en esta propuesta: ésta sirve para explicar el diferente impacto afectivo de la *res* imaginada en cuanto contingente o en cuanto posible (*cf. Eth* IV, pr. 12).

²³ G.W. Leibniz, *Ad Ethicam*, cit., p. 1776.

podido ser producidas diversamente. Del mismo modo en que decimos que los ángeles confirmados no pueden pecar, a pesar de su libertad: podrían si quisieran, pero no querrán. Podrían quererlo, hablando en absoluto, pero dado este estado de cosas existente no pueden ya quererlo²⁴.

Leibniz comprende perfectamente aquello que está en juego en la proposición spinoziana: la distinción entre *potentia Dei absoluta* y *potentia Dei ordinata*, entre una potencia que causa contingentemente y una que legisla, que da lugar a un orden (por el cual las cosas son necesarias para nosotros, pero sólo posibles para Dios y por tanto objeto de una elección contingente). Esta distinción había sido abiertamente refutada por Spinoza en sus *Principios de filosofía cartesiana* desde una perspectiva todavía cartesiana, y resulta completamente carente de sentido en la *Ética*, de un lado, por el hecho de que Spinoza identifica aquello que es “en la potestad de Dios”²⁵ con aquello que se sigue “de las solas leyes de su naturaleza”²⁶, excluyendo toda separación entre *potestas* y *potentia*, y, del otro lado, que la infinita potencia de Dios, actúa sin intelecto ni voluntad, ya que estos son “referidos a la Naturaleza naturada, y no a la naturante”²⁷. La negación de toda forma de contingencia y de posibilidad es, por tanto, funcional a la confutación del discurso teológico, sea que se presente en la forma de la subordinación de la voluntad al intelecto divino (Tomás, Suárez, Leibniz), de la subordinación del intelecto a la voluntad o, mejor, de la identidad de intelecto y voluntad (Ockam, Descartes), confutación que Spinoza llevará adelante *apertis verbis* en el escolio II de la proposición 33²⁸.

²⁴ *Eth* I, pr. 35, p. 77.

²⁵ *Eth* I, pr. 17, p. 61.

²⁶ *Eth* I, pr. 31, p. 71.

²⁷ *Eth* I, 33 schol. II, pp. 74–76. Sobre este punto cf. M. Chaui, “Da metafísica do contingente à ontologia do necessário: Espinosa”, cit., *passim*.

²⁸ *Eth* II, 17 schol., pp. 105–106.

III. Genealogía de la contingencia

Pero retornemos sobre la definición de *res contingens*. “Una cosa –escribe Spinoza– se llama «contingente» sólo con respecto a una deficiencia de nuestro conocimiento”. Un *defectus nostrae cognitionis*. Puesta la cuestión en estos términos, podría parecer que la contingencia se deba a un mero error entendido como ausencia de conocimiento, una simple privación. En realidad, detrás de la expresión *defectus cognitionis*, que alude tanto al *ignorare* lógico cuanto al hecho de que el *ordo causarum nos latet*, se oculta un vacío o una privación, pero también un lleno y una potencia. Spinoza escribe en el escolio de la proposición 17 de la segunda parte:

[...] sirviéndonos de términos usuales, 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 esa manera, diremos que los “imagina”. Y en este punto, para comenzar a indicar qué es el error, quisiera que notarais que las imaginaciones del alma, en sí mismas consideradas, no contienen error alguno; o sea, que el alma no yerra por el hecho de imaginar, sino sólo en cuanto se la considera carente de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina estarle presentes. Pues si el alma, al tiempo que imagina como presentes cosas que no existen, supiese que realmente no existen, atribuiría sin duda esa potencia imaginativa a una virtud, y no a un vicio, de su naturaleza²⁹.

Si por tanto la mente, mientras imagina ante sí como presentes las cosas no existentes supiese que aquellas cosas no existen, no se formaría jamás la idea de contingencia. Sin embargo, dice Spinoza, el *ordo causarum nos latet*. Pero, nuevamente, debe señalarse que este orden no está ausente por una mera privación de conocimiento, sino que es oculto o, mejor, transfigurado por la presencia de otro orden, aquel a través del cual las ideas son concatenadas en la memoria:

²⁹ *Eth* II, 18 schol., pp. 106–107.

la *memoria* [...] en efecto, no es otra cosa que cierta concatenación de ideas que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo humano, y que se produce en el alma según el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo humano. Digo, *primero*, que se trata de una concatenación sólo de aquellas ideas que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo humano, y no de aquellas ideas que explican la naturaleza de esas mismas cosas. Se trata, efectivamente (*por la Proposición 16 de esta Parte*), de ideas de las afecciones del cuerpo humano que implican tanto la naturaleza de éste como la de los cuerpos exteriores. Digo, *segundo*, que esa concatenación se produce según el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo humano, con el fin de distinguirla de la concatenación de ideas que se produce según el orden del entendimiento, mediante el cual el alma percibe las cosas por sus primeras causas, y que es el mismo en todos los hombres³⁰.

Por lo tanto, la memoria no es otra cosa que una *concatenatio* de ideas, que implican al mismo tiempo la naturaleza de las cosas exteriores y la naturaleza del cuerpo humano (atención: implican, y no explican), y esta concatenación tiene lugar en la mente según el orden y la concatenación de las afecciones del cuerpo.

Precisamente, este mecanismo permite a Spinoza explicar el efecto-contingencia. En la proposición 44 de la segunda parte Spinoza afirma que “no es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas como contingentes, sino como necesarias”³¹. En el corolario Spinoza nos proporciona el nombre de la forma de conocimiento que genera la contingencia: “[...] depende sólo de la imaginación el que consideremos las cosas como contingentes tanto respecto del pasado como del futuro”³². *Imaginatio sive memoria*. Y he aquí expuesta, en el escolio siguiente, la genealogía de la contingencia producida por el mecanismo de concatenación de ideas en la memoria:

Explicaré en pocas palabras por qué razón ocurre esto. Hemos mostrado anteriormente (*Proposición 17 de esta Parte, con su Corolario*) que el alma imagina siempre las cosas como están-

³⁰ *Eth* II, 18 schol., pp. 106–107.

³¹ *Eth* II, pr. 44, p. 125.

³² *Eth* II, 44 cor., p. 125.

dole presentes, aunque no existan, salvo que sobrevengan causas que excluyan la existencia presente de aquéllas. Hemos mostrado además (*Proposición 18 de esta Parte*) que, si el cuerpo humano ha sido una vez afectado al mismo tiempo por dos cuerpos exteriores, en cuanto el alma imagine después uno de ellos, recordará inmediatamente al otro, esto es, considerará a ambos como estándole presentes, salvo que intervengan causas que excluyan su existencia presente. Por otra parte, nadie duda de que imaginamos también el tiempo, y ello a partir del hecho de que imaginamos que los cuerpos se mueven más lentamente, más rápidamente o con igual celeridad unos que otros. Supongamos, entonces, un niño que haya visto ayer por la mañana por primera vez a Pedro; al mediodía, a Pablo; por la tarde, a Simeón, y hoy de nuevo, por la mañana, a Pedro. Por la *Proposición 18 de esta Parte* es evidente que, tan pronto como vea la luz de la mañana, imaginará el Sol recorriendo la misma parte del cielo que le vio recorrer el día anterior, o sea, imaginará el día entero, y, en él, a Pedro por la mañana, a Pablo al mediodía y a Simeón por la tarde; es decir, imaginará la existencia de Pablo y Simeón con relación a un tiempo futuro; y, por contra, si ve a Simeón por la tarde, relacionará a Pedro y Pablo con un tiempo pasado, imaginándolos al mismo tiempo que el pasado, y ello de un modo tanto más constante cuanto más a menudo los haya visto en ese mismo orden. Pero si sucede alguna vez que otra tarde ve, en lugar de Simeón, a Jacobo, entonces, a la mañana siguiente, imaginará junto con la tarde ya a Simeón, ya a Jacobo, pero no a ambos a la vez, pues se supone que ha visto por la tarde a uno solo de ellos, no a los dos a la vez. Así pues, fluctuará su imaginación, y, cuando imagine las futuras tardes, imaginará junto con ellas ya a uno, ya a otro, es decir: no considerará el futuro de ambos como algo cierto, sino como contingente. Esta fluctuación de la imaginación será la misma si la imaginación versa sobre cosas consideradas del mismo modo con relación al pasado o al presente, y, por consiguiente, imaginaremos las cosas referidas, tanto al presente como al pasado o al futuro, como contingentes³³.

El ‘efecto contingencia’ depende, por tanto, de la fluctuación de la imaginación entre dos formas de orden de la concatenación de la

³³ *Eth* II, 44 schol., pp. 125–126.

memoria que se presentan como leyes del desenvolverse de la serie temporal de los encuentros del cuerpo. La contingencia se da, por tanto, como infracción imaginaria de un orden también imaginario (puesto que está fundado sobre el presupuesto ilusorio de que existe una relación entre el suceder de los encuentros del cuerpo y el suceder de los momentos del día), cuya necesidad es producida por el orden de las concatenaciones de las afecciones del cuerpo, orden que implica pero no explica la complejidad de lo real³⁴. Aquello que Spinoza muestra a través del escolio no es simplemente la naturaleza imaginaria de toda forma de contingencia, sino la dependencia de ella, de una forma de necesidad también imaginaria, una necesidad que confunde el concatenarse de las afecciones del cuerpo por el *nexus causarum*, esto es, por el *ordo et connexio rerum*, entrelazamiento complejo del cual la *concatenatio* de la memoria es un efecto que al mismo tiempo ofrece un esquema cognoscitivo simplificado de la realidad y produce un desconocimiento de su complejidad. Se trata de una forma de concatenación que transforma los encuentros del cuerpo (“la fortuita presentación de las cosas”) con los cuerpos circundantes en una forma de orden necesario, el *ordo communis naturae*, según el cual la mente “no tiene ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores un conocimiento adecuado, sino sólo confuso y mutilado”³⁵.

IV. La contingencia de la forma

Por lo tanto, para resumir brevemente el trayecto realizado, para Spinoza las cosas no son contingentes, en un primer sentido, porque no son indeterminadas y esto sí hace que sea negado todo espacio para la libertad entendida como libre arbitrio. No son contingentes, en un segundo sentido, el sentido leibniziano, porque no poseen una esencia en la que no está implicada la existencia que antecede a la

³⁴ A propósito de esto, Macherey nota justamente que “ce qui est contingent, ce n’est pas l’événement considéré en lui-même, mais le lien établi imaginai-
rement entre sa venue et de points de repère aux-quels il est en réalité com-
plètement étranger” (P. Macherey, *Introduction à l’Ethique de Spinoza*, II, PUF,
Paris, 1997, p. 344).

³⁵ *Eth* II, 29 schol., p. 114.

existencia misma, pero tanto la esencia cuanto la existencia dependen de Dios: en otras palabras, la esencia se da sólo *post festum*, con la existencia misma, y esto hace que se desvanezca en la nada (o mejor en el imaginario) el *regnum idearum* del intelecto divino. Finalmente, no son contingentes ni siquiera en un tercer sentido (sugerido por Schopenhauer en su *Ensayo sobre la libertad de la voluntad humana*, y que es útil introducir aquí con un fin aclaratorio), según el cual serían relativamente contingentes las cosas pertenecientes a series causales diferentes, no porque, como en Leibniz, todas las series se expresan recíprocamente, sino porque el concepto de causalidad inmanente impide pensar series causales independientes, debiendo toda forma de causalidad lineal ser pensada bajo el primado de la causalidad inmanente divina³⁶. Este tercer sentido pone en juego la cuestión de la necesidad. Ahora, si Spinoza niega la contingencia de las cosas según los sentidos que hemos mencionado, niega también la necesidad según el sentido instituido por el *ordo communis naturae*, que intercambia el orden de la aparición fortuita de las cosas, registrado por la concatenación de la memoria y proyectado sobre la línea tiempo, por el *ordo* y la *connexio* de las cosas: intercambia el orden imaginario por aquel real.

Ahora, más allá de la contingencia y la necesidad así entendidas, se abre acaso en Spinoza la posibilidad de pensar una forma de contingencia radical de las cosas. En efecto, éstas, como hemos dicho, dependen de la potencia divina tanto en lo que concierne a la esencia cuanto en lo que concierne a la existencia. ¿Se trata de la misma contingencia radical de las cosas a la que se podría llegar a través de la recusación de la distinción entre intelecto y voluntad divinos y de *potentia absoluta* y *potentia ordinata*, una contingencia radical consecuencia del hecho de que Dios puede crear o aniquilar toda cosa en cualquier instante? Si se puede hablar de contingencia radical en Spinoza, no se puede hacerlo a través del modelo teológico de la relación vertical entre la elección divina y la *res singularis*. En Spinoza la contingencia radical de las cosas se da en una relación horizontal entre las cosas mismas: de hecho, la causalidad inmanente no actúa nunca en persona (de lo contrario sería transitiva), sino siempre a través de la trama de las causas finitas. Esto significa

³⁶ Cf. V. Morfino, "L'evoluzione della categoria di causalità in Spinoza", *Rivista di storia della filosofia*, 2 (1999), pp. 239–254.

que Dios no produce en modo lineal la esencia y la existencia de la cosa, sino que la produce a través de un complejo entrelazamiento de causas: en otras palabras, la esencia y la existencia de toda cosa es dada en el interior de una compleja red causal que no puede ser reducida ni a una necesidad lógica (esto es, a una *sequitur* lógico que del primer principio deduciría todo evento singular), ni a una necesidad lineal en la que la esencia y la existencia de la cosa sería un elemento simple de la cadena causal. La necesidad spinoziana constriñe a pensar la cosa, su esencia y su existencia, en el interior de un complejo tejido de determinaciones que la atraviesan y, en último análisis, la constituyen en su ser así y no de otro modo (o mejor en su ser simplemente así, «sic», porque el «de otro modo», como en Leibniz, reenvía a una *regio idearum* que en Spinoza no es dada). Retomemos el pasaje del escolio de la proposición 25 que ya habíamos leído, leyéndolo, esta vez, junto a su corolario:

[...]en el mismo sentido en que se dice que Dios es causa de sí, debe decirse también que es causa de todas las cosas, lo que constará aún más claramente por el siguiente Corolario.

Corolario: Las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera³⁷.

Dios se autoproduce en el mismo sentido en que produce las cosas. Estas cosas producidas por Dios son modos, y por modo Spinoza entiende *id quod in alio est, per quod etiam concipitur*, esto es, que es en otro y concebido a través de otro. Este ser en otro no significa “estar dentro de algo” (la sustancia entendida como un contenedor), sino un ser intrínsecamente relativo, un reenviar a otro, un *cum tangere*, en el doble sentido de ‘tener relación con’ y de ‘acontecer’, ‘acaecer’. Sin embargo, este otro no es nunca absoluto, sino que es, a su vez, un sistema de relaciones (en cuya necesidad consiste precisamente la sustancia); sistema complejo y articulado sobre muchos niveles, si pensamos el hecho de que todo modo existe en el interior de un complejo tejido de relaciones horizontales (para simplificar, de relaciones con el propio ambiente), pero al mismo tiempo verticales, en la medida en que todo modo es al mismo

³⁷ *Eth* I, 25 schol e cor., p. 68.

tiempo un compuesto de modos y entra en las composiciones de otros modos. Todo modo es entonces radicalmente contingente justamente porque la esencia y la existencia de cada uno de ellos se da y puede ser pensada sólo en el interior de esta compleja trama que es el efecto siempre cambiante y nunca dado de una vez por todas de la autoproducción divina. Esto significa que la cosa particular es contingente no sólo en el sentido de su emergencia, su duración y su disolución, sino sobre todo que es contingente su forma. En otras palabras, la existencia de toda forma, incluida la del hombre, es necesaria sólo *post festum* y esta necesidad no posee nada de esencial (es decir, no realiza una esencia preexistente) sino que depende sólo de la compleja trama que ha producido su emerger:

A la esencia del hombre no pertenece el ser de la substancia, o sea, no es una substancia lo que constituye la forma del hombre³⁸.

Traducción de Sebastián Torres

³⁸ *Eth* II, pr. 10, p. 92.

La comunidad o la interrupción de la palabra fundadora¹

Lisete Rodrigues (CFUL, Portugal)

*Les raisons d'écrire un livre peuvent être
ramenées au désir de modifier les rapports
qui existent entre un homme et ses semblables.
[G. Bataille]*

I. El no-lugar político

La isla designada por *utopía* o *no lugar*, a la que hace referencia Raphael Hythlodeu en sus descripciones del mejor estado de una república, o de una *eutopia*, le sirve a Espinosa como informe de una tradición del pensamiento filosófico acerca de la comunidad política, ya sea limitado por ficciones de comunidades ideales de las cuales resultan modelos de lectura política de la comunidad existente, o por ficciones antropológicas que ofrecen un modelo de deber ser regulativo de lo que es. Espinosa señala lo primero refiriéndose a la obra de Thomas More, y lo segundo refiriéndose a la *Edad de Oro de los Poetas*².

Estas ficciones son, en primer lugar, el ejemplo de un modo de pensar en política con el cual se lleva al extremo la distancia entre el plano teórico de los modelos políticos concebidos, y el plano práctico de su aplicación en la sociedad común de los hombres. Espinosa señala esta distancia precisamente en la medida en que las deducciones políticas de dichas ficciones han de referirse necesariamente, con relación a su ejecutabilidad, a la misma base teórica de la que proceden, y a los elementos que las constituyen. Así, las posibilidades políticas de la isla que Raphael describe, se confinan al no-lugar que las soporta, al igual que las potencialidades y prescripciones deducidas desde la posibilidad de una Edad de Oro de la naturaleza

¹ Agradezco a Beatriz Casal y a José Luis Pérez la ayuda que me han prestado en la traducción de este texto al castellano.

² Espinosa; *Tractatus Politicus*, 1/1. Sobre el tema de la Edad de Oro de los poetas, cf. *Spinoza, Traité Politique*, (traducción francesa de Charles Ramond), edición bilingüe, Paris: PUF, 2005, n.2, pp. 275–276.

humana se aplican a una base en la que no hay necesidad de aplicación. Un pensamiento político que no tenga en cuenta la mutua determinación entre la dimensión práctica de este campo científico y el plano teórico de deducción de los principios de ese uso, está condenado, por lo tanto, al estatuto de fábula o de quimera.

Más allá de las insuficiencias del punto de partida e implicaciones formales de dicho modelo teórico de pensamiento político, se menciona la idea de la fábula o edad de oro de los poetas en segundo lugar, como expresión de un marco concreto de creencias acerca del horizonte humano de existencia colectiva. Pensar la política y desarrollar un modelo de ciudad en el que sea efectivo el marco de leyes comunes desde y según dicho plano de creencias, ya sea, por ejemplo, la posibilidad de que el ser humano actúe exclusivamente conforme las prescripciones de la razón, conlleva una segunda condenación. Esta segunda condenación se expresa en la imposición de medidas que vuelven concretos los fines deducidos desde ese plano tan solo ideal, en un plano concreto de existencia, subordinando el segundo al primero. Si la primera condenación se limitaba a las insuficiencias internas al propio modelo, la segunda hace referencia a la profundidad de los efectos de ese mismo desajuste. Ha de entenderse, pues, que el carácter de insuficiencia, desajuste o limitación del modelo convocado, no concierne a la mayor o menor capacidad de producción de efectos que acarrea, pero más bien al tipo de efectos y discursos producidos, y al desajuste creado por el mismo.

Así, pues, la apropiación filosófica del potencial heurístico de la esfera de las fábulas, relacionada con una posición de autoridad acreedora de los instrumentos de concesión del horizonte político de realización de la sociedad común a los hombres, crea una subordinación entre los dos planos de determinación: el teórico y el práctico³. La referencia genérica a esta tradición filosófica, acercada aquí a la poesía, explica por consiguiente la mirada crítica de Espinosa sobre

³ La relevancia de esta crítica es tanto más notable cuanto percibimos la permanencia de este principio en la discursividad subsecuente, visible en la distribución de los lugares y de las funciones en la Ciudad, donde la subordinación del plano práctico (del artesano, del agricultor, del esclavo) al plano teórico (del filósofo y del político) se reitera en la realidad de la actividad humana. Sobre este punto, cf. Rancière, Jacques; *Le Philosophe et ses Pauvres*, Paris: ed. Flammarion, 2007, en particular el capítulo, “Le Mensonge de Platon”.

los términos formales en que la realidad política es pensada, y al propio ejercicio de poder subyacente. Más que una crítica dirigida a las variantes internas de cada sistema, y a las distintas tesis sostenidas por ellas, el primer capítulo del *Tratado Político* destituye a esa tradición de pensamiento y abre camino a una postura teórica-política en la que no existen condiciones para una discusión de este tipo.

Las primeras líneas de esta misma obra silencian, pues, una secuencia de pensamiento en la que caben, en versiones más literarias, el ya señalado Thomas More y su *Utopía*, o Harrington y su *Oceana*, pero asimismo obras de la tradición filosófica, como por ejemplo *La República*, *Las Leyes* y *El Político*, de Platón y el mismísimo Aristóteles.

Lo que importa a continuación es tener en cuenta el hecho de que el género literario utópico acuñado por More encuentra en estos últimos modelos y en sus tesis, la base sobre la cual son contruidos los ejercicios de imaginación acerca de su aplicación efectiva⁴.

Este silenciamiento denota, en tal caso, la consideración espinozana de lo que podríamos llamar el negativo de una interpelación filosófica de la realidad política, tal y como ella es. La designación de esta interpelación de la realidad política tal y como ella es, que corresponde a la base de reflexión de Espinosa, se forma en la conjunción de esa doble condenación (la de una insuficiencia inherente a las presuposiciones de los trabajos de pensamiento entendido como una fabulación, y la de una inadecuación patente en los efectos de su aplicación), con los elementos de su respuesta.

Veamos: si Espinosa delimita, por un lado, la ausencia de objeto de quienes, en nombre de una ética, “conciben a los hombres no como son sino como les gustaría que fuesen”⁵, haciendo en realidad una sátira sin base para aplicación política; por otro, la propuesta se argumenta en términos de una deducción cierta e indudable de principios “que convengan óptimamente a la praxis”, por lo que

⁴ En lo que concierne a More, cf. in Logan, George M.; Adams, Robert M. (eds.); More, Thomas; *Utopia*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, Introduction, pp. xxv–xxvii.

⁵ TP; 1/1: “Homines namque non ut sunt, sed ut eosdem esse vellent, concipiunt; unde factum est, ut plerumque pro ethica satyram scripserint et ut nunquam politicam conceperint, quae possit ad usum revocari, sed quae pro chimæra haberentur, vel quae in Utopia vel in illo poetarum aureo seculo, ubi scilicet minime necesse erat, institui potuisset.”

se impone, como objeto de la reflexión política, tal como lo había demostrado a lo largo de la Ética, “la condición de la naturaleza humana misma”⁶.

Esta condición de la naturaleza humana “misma”⁷, colmata el vacío respecto a la ausencia de consideración filosófica de la naturaleza humana tal como ella es “en realidad”, e intenta superar, con el vínculo con la praxis, la condición filosófica de un pensamiento político del no-lugar. Se enumeran, a continuación, los pilares fundamentales de lo que será la investigación ensayada en el *Tratado Político*: aplicar a esta ciencia práctica el esfuerzo de comprensión de los afectos humanos y de la condición o naturaleza común a los hombres, llevando en línea de cuenta los contenidos de las demostraciones de la Ética⁸, y haciendo uso de la misma libertad de espíritu que en las investigaciones matemáticas.

La necesidad de la existencia humana dentro de un marco de derecho común y en la sociedad común, son las dos evidencias sustanciales que sostienen los renglones programáticos anunciados en el final del primer capítulo, en los cuales el régimen civil de existencia instituido por el Estado se impone a la condición genérica de la existencia humana, pese a los extremos que pueda conocer: la barbarie o la civilización. Con esta imposición, Espinosa substraer el pensamiento político a una petición de principios desde las enseñanzas de la razón, invirtiendo la relación entre los planos. Por lo tanto, las causas y fundamentos naturales del poder instituido pueden ser comprendidos “*ex hominum communi natura seu conditione*”⁹.

La convocación de la condición común a los hombres y el vínculo referente a la praxis son, por ende, los dos aspectos por los cuales Espinosa cree que resulta posible superar la condición filosófica de un modo fabuloso de fundamentación de la propia normatividad, al cual contraponen los elementos del lugar político real.

⁶ Cf. in TP, 1/4: « Cum igitur animum ad politicam applicuerim, nihil quod novum vel inauditum est, sed tantum ea, quae cum praxi optime conveniunt, certa et indubitata ratione demonstrate atque ex ipsa humanae naturae conditione deducere intendi; [...] »

⁷ Cf. TP, 1/1.

⁸ Cf. TP, 1/5.

⁹ TP, 1/7.

II. Realidad y perfección

Esta doble exigencia de una base real de los materiales de una reflexión política y de un vínculo práxico que le es sobredeterminante, nos acerca a un entendimiento de lo que pueda ser la política. Veamos, retrospectivamente, la afirmación inicial del *Tratado Político*, en la que Espinosa critica la actitud de los filósofos, quienes “alaban de muchos modos la naturaleza humana que no existe en ningún lugar, para mejor atacar lo que existe en la realidad”¹⁰. Conscientes de la dirección hacia la cual apunta esta crítica, veamos los términos contrastados: entre una naturaleza humana “que no existe en ningún lugar” (*quae nullibi est*) y la naturaleza humana, “que existe en la realidad” (*quae revera est*). Lo que nos interesa comprender aquí es precisamente este segundo término de la comparación, que constituye el referente del lugar político real.

Siendo perceptible el destello de los primeros capítulos de este Tratado, en el cual desemboca la escrita madurada de una ética que, según creemos, refleja una cuidadosa investigación acerca de la inteligibilidad de lo real, en cuanto plano fundamental, y de las condiciones de inteligibilidad de la situación humana tal y como se inscribe y constituye en cuanto realidad, en esta convocación de la condición humana “tal como es en realidad” encontramos una resonancia ontológica fundamental. Se puede leer en la definición 6 del libro II de Ética que “por realidad y perfección entiendo la misma cosa”. Importa percibir, por lo tanto, de qué forma esta identificación entre realidad y perfección resulta decisiva en la crítica espinosana a una línea tradicional de pensamiento político, y de qué modo nos permite ella acceder asimismo a una articulación fundamental entre el plano ontológico de comprensión de lo real y el entendimiento del lugar político por pensar.

Al contrario del sentido que una lectura inmediata podría inducir, esta identificación entre realidad y perfección no denota un juicio moral acerca de lo que existe. En vez de una referencia destinal de la idea de perfección en cuanto norma, la identidad entre realidad y perfección resulta de la identidad entre realidad y ser, y evoluciona hasta designar la esencia de algo en cuanto existe y actúa de modo preciso, sin que se considere su duración. Ya sea la realidad en am-

¹⁰ TP, 1/1.

plio sentido, como espesura ontológica de lo que existe, y tal como es argumentada en las proposiciones 9 y 10 en el libro I de *Ética*, o la realidad o perfección en la referencia a la potencia de actuar que una cosa afirma mediante su acción, hay una transversalidad de la noción de la realidad que entrelaza la consideración del ser en cuanto principio de existencia con la propia existencia de los singulares.

En el caso de las cosas singulares, y en particular del ser humano, esta realidad o perfección resulta variable en la medida de la afirmación efectiva de potencia de actuar de esencia de algo singular en el plano de la existencia de acción. La realidad de un ser, expresada como perfección, traduce la efectuación del principio de existencia o de potencia de actuar *tal y como ella puede entenderse por medio de su naturaleza*, y no mediante una jerarquía de seres organizados según el modelo ideal de ser, u otra tabla de valores extrínseca a la propia cosa singular. Desde este enfoque, resulta comprensible la igual destrucción o pérdida de la realidad de un caballo, ya sea que éste se transforme en un insecto o en un hombre, tal y como se puede leer en el prefacio del libro IV de *Ética*.

La evolución de la noción de la realidad como ser, en el momento de fundamentación ontológica de la relación de inmanencia, hacia la noción de la realidad como perfección, en el plano de comprensión de la existencia y acción singular, acompañada de la recusa de un plano de causalidad final¹¹, hace pues referencia, de modo indiferenciado, al esfuerzo de perseverancia en el ser y a la acción como afirmación y conservación de la fuerza por la cual una cosa comienza a existir.

Así, pues, la identidad entre realidad y perfección puede entenderse como principio de igualdad de cada ser respecto a las condiciones de realización de su naturaleza. Y es precisamente con esta noción de igualdad que termina el prefacio del libro IV de *Ética*: “Una cosa cualquiera, ya sea más ó menos perfecta, podrá perseverar siempre en la existencia con la misma fuerza con que comenzó a existir, de suerte que en esto son todas iguales.”¹². Pese al grado

¹¹ Cf. E1Appendix.

¹² Et. IV, Praef., in fine: “[...] sed res quaecunque, sive ea perfectior, sive minus, eadem vi, qua existere incipit, semper in existendo perseverare poterit, ita ut omnes hac in re æquales sint.” Traducción de Manuel Machado, in *Ética*, Paris: Casa Editorial Garnier Hermanos, s.d., p. 237.

de perfección afirmado efectivamente por una cosa cualquiera, hay un plano de posibilidad de perseverancia en la existencia respecto al cual todas las cosas son iguales, expresado en el uso del tiempo futuro del verbo poder, estribando la variación de la perfección o realidad en el modo de afirmación efectiva de la potencia de actuar inherente a la esencia de la propia cosa.

Y es en este sentido que ha de entenderse la proposición 40 del libro V de *Ética*: “Cuanta más perfección tiene cada cosa, más activa es y menos pasiva, y a la inversa, cuanto más activa es, es más perfecta.”¹³. La determinación bidireccional presente en el *et contra* (“y a la inversa”) de la proposición, entre la perfección de cualquier cosa y su grado de acción efectiva, reitera así la dependencia mutua entre el plano de la extensión y el plano de la esencia¹⁴.

Esta bidireccionalidad y determinación mutua informan la comprensión de la política como realidad. Dicho de otro modo, el plano político de existencia, independientemente de concretizarse bajo la forma de barbarie o civilización (que aquí puede ser entendida como correlato de mayor o menor perfección, respectivamente), está también sometido a este sentido de realidad y perfección en cuanto afirmación de una potencia de actuar, que se comprende según la propia naturaleza del singular en cuestión en el plano de existencia concreta.

Teniendo en cuenta la superposición señalada en el primer punto de este texto, entre la condición común a los hombres y su existencia como existencia política, resulta más claro que, en primer lugar, existe un plano de igualdad de todos los seres humanos en cuanto seres con espesura ontológica, a los cuales asiste de igual modo el poder de conservación y perseverancia en el ser; en segundo lugar, dado el curso inmediato de la existencia política, importa comprender las condiciones de realización de dicho plano de existencia. La comprensión de la mayor o menor perfección de ese plano de reali-

¹³ ESP40: “Quò unaquæque res plus perfectionis habet, eò magis agit, et minùs patitur, et contra, quò magis agit, eò perfectior est.”. Cf. *Ética*, op. cit., pp. 359–360.

¹⁴ No hay manifestación sin esencia, así como tampoco hay esencia sin manifestación. Cf. el tema de la redefinición espinosana de las esencias, in Ramond, Charles, traducción francesa del *Tratado Político*, Paris: PUF, 2005, “Introduction”, pp. 18–20.

dad se desarrolla asimismo en los términos de la bidireccionalidad hace poco señalada: hay que entender de qué modo el plano de existencia determina el grado de perfección de la naturaleza del régimen concreto de existencia política, e inversamente, de qué modo la existencia concreta¹⁵ afirma la naturaleza del régimen político.

III. ¿De qué exposición es realidad la política?

El entrelazamiento, presente en la noción de realidad, entre la camada ontológica de fundamentación de lo real y los tejidos en los que se crea la existencia política concreta, configura el nudo determinante en la comprensión de la condición común a los hombres, en cuanto materia del pensamiento político. Lo común de esa condición expresa aquel principio de igualdad ontológica respecto a la necesidad de afirmación de la realidad del ser humano. Este principio es el que instaura de forma inmediata el plano político de existencia, una inmediatez subsumida en el carácter de evidencia de la existencia necesariamente bajo *algún* régimen político y conforme *algún* marco legal común.

El mismo estatuto ontológico de la singularidad en cuanto determinación entre seres con exterior y constitutivamente dependientes de otro en una secuencia infinita de determinación mutua, resulta así traducido en lenguaje política. Esta traducción es enunciada, por un lado, en la concepción de derecho de naturaleza inherente a la realidad del ser que existe, y por otro lado, en los términos colectivos de determinación común de los mismos singulares en cuanto partes de alguna sociedad civil.

El entre-seres del plan ontológico de fundamentación e inteligibilidad de la singularidad, expresado en el decisivo “inter se commune habere”¹⁶, resulta traducido políticamente en las condiciones

¹⁵ Podríamos ejemplificarlo con la estructura del *TP*: por un lado, la articulación entre la comprensión de la naturaleza de cada régimen (monarquía, aristocracia y democracia) y las condiciones de la existencia concreta de que cada uno es portador; por otro lado, la posición crítica de Espinosa se construye por medio del uso del criterio de realidad en cuanto perfección: evaluado según el grado de realización de los singulares (entendiéndose en cuanto singularidad, según E1P28).

¹⁶ Cf. E1Ax.5, P3.

colectivas de determinación. Tal como el régimen absoluto de existencia y producción de efectos de Dios es instaurador del único plano de existencia posible para cualquier singular, a saber: la comunidad ontológica, el régimen relativo de existencia y de derecho en el cual los seres humanos afirman su potencia de actuar, implicará asimismo la existencia de una comunidad política.

Dicho de otro modo, lo común de la condición de los seres humanos del cual resultan consecuencias políticas, es un común pensado en la misma secuencia de la deducción ontológica, antropológica y ética. Se trata de una situación de igualdad ante lo real y los términos de realización singular: en cuanto *explicatio*, desdoblamiento, narrativa, exposición de la fuerza natural por medio de la cual el hombre se esfuerza por perseverar en la existencia.

En conformidad con una interpretación de la reflexión espinosana desde la perspectiva de la alteridad o de la otredad, esta *explicatio*¹⁷, que es sinónimo de la existencia, puede ser entendida como exposición, y pensada en los distintos planos de determinación. Más concretamente, resulta posible comprenderla en el plano político en cuanto exposición a, por, en un y en cuanto régimen colectivo de existencia.¹⁸ La base ontológica absolutamente necesaria y la legalidad absoluta con que una secuencia cualquiera de determinación resulta reglada por ella, es por lo tanto la base de las condiciones de realización e inteligibilidad de la comunidad política. En esta medida, esa misma base ontológica se impondrá bajo un pensamiento del plano político de la igualdad de dicha exposición y de las posibilidades realmente fundadas de una existencia política más perfecta.

Así, esta fundamentación política según el referente real de perfección interrumpe un régimen de teorización de la comunidad política, subordinado a un referente de perfección extrínseco a la condición de existencia real. Pese a que asuma una forma de fundacionalismo en que se reconoce el vínculo entre la realización de la

¹⁷ Cf. TP, 2/5.

¹⁸ Esta tipología de los modos de realización, de efectividad de la exposición ontológicamente insuperable, exigiría, en nombre del rigor y de una mayor profundidad del análisis, una investigación de la naturaleza de los regímenes de existencia política correspondientes a las modalidades de esta exposición por realizar. Importa subrayar que exposición no significa aquí una mera pasividad de ser según el exterior, pero más bien una existencia *de* exterior, en relación y según la relación, de acuerdo con el sentido más amplio del prefijo latino *ex*.

comunidad política y el régimen absoluto de los principios de determinación de todo lo que existe y actúa según la naturaleza divina, este vínculo permite asimismo sustraer la comprensión de la realidad política a la narrativa fundadora tal y como quedó presentada en el primer capítulo del *Tratado Político*.

En este sentido, la perfección de la comunidad política (entendida como existencia colectiva efectiva), –ya sea en el sentido espinosano de la potencia de actuar, o en el sentido prospectivo de una ‘eutopía’– no habrá de pensarse según la capacidad de duración en el tiempo, pero más bien según la espesura ontológica de la existencia concreta. La expulsión del tiempo¹⁹ en cuanto criterio de realidad acarrea el orden de discurso construido sobre la idea de origen, raíz o esencia colectiva con un comienzo en el tiempo, y con ellas se desmorona asimismo cualquier elaboración de una dialéctica de la pérdida y del reencuentro, de la alienación y de la reapropiación, de la fuga y del retorno.²⁰

En esta medida, en el ámbito del debate contemporáneo en torno al planteamiento de la pregunta sobre la comunidad en general y la comunidad política en particular, nos parece valiosa la contribución espinosana para una conceptualización de la comunidad política en una relación inmediata con el estatuto ontológico del ser humano, y sustraída a una esfera ideal de producción de efectos, sin destino ni fundación.²¹

¹⁹ Cf. Et. IV, praef., in fine.

²⁰ Sobre el carácter dialéctico bajo el cual tradicionalmente se mantiene la posibilidad de conceptualización de la comunidad, cf. Esposito, Roberto; *Communitas, Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 2007, p. 45.

²¹ Todas esas categorías hacen referencia a una discursividad política en un marco de transcendencia, instaurador de una jerarquía según las causas finales de la acción colectiva y política, que acarrea siempre una cesura en el real.

TRAYECTO II

Justicia y don en San Pablo y Spinoza¹

Cecilia Abdo Perez (UBA, IUNA, Conicet)

*“En efecto, no se hallarán marcas de la justicia divina
sino ahí donde reinan los justos”.*

Spinoza, TTP

Una presencia inquietante e inesperada recorre la obra de Spinoza: la del apóstol Pablo de Tarso. Spinoza vuelve a él varias veces en el *Tratado Teológico–Político* (TTP), para hablar de la ley, y generalmente bajo la fidelidad de las comillas. Pareciera que dice algo en su mismo sentido, o al menos –como propondré aquí–, como si su legado fuera una base necesaria, un estadio por el que hay que pasar, para construir en contra y en medio de él, otra cosa².

Propongo interpretar esta presencia como la puesta en escena de una disputa teológico–política acerca de la *ley y de sus límites*, en el marco de un acuerdo primero y general entre ambos: el acuerdo en torno a la *no-identidad entre legalidad y justificación*. Este primer acuerdo sobre la diferencia entre legalidad y legitimidad (que será reivindicado por Rousseau y por casi todo pensador político revolucionario), implica que hay una ajenidad e incluso, una posible ruptura entre *ley y justificación* de la acción: actuar en virtud de una ley existente no exime de la reflexión subjetiva acerca de la conveniencia de esa ley, porque para Spinoza y para Pablo de Tarso, la ley se define como aquello *pasible de ser transgredido*. Es decir, ambos *ponen en cuestión la sacralidad de la ley*: en cuanto la ley es parte de un régimen social y político, no justifica sin más, atiende a una situación histórico–social y a un tiempo específicos, y

¹ Una versión de este trabajo fue presentado en las *V Jornadas de Filosofía Moderna*, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2011. Agradezco los comentarios de Carlos Casanova y Diego Tatián.

² Pablo es citado, no para ser cuestionado (no a primera vista), sino para reforzar los propios argumentos. Las sentencias más requeridas provienen de la *Epístola a los Romanos*, el texto más dogmático del apóstol. Aparece también en *Pensamientos metafísicos*. Utilizo la nueva versión de la *Biblia de Jerusalén* de Desclée de Brouwer, Bilbao, 2009.

por tanto, siempre es posible para el Sujeto hacer más allá de la ley, o en oposición y en detrimento de ella, como también en su favor. Es porque la ley no es sagrada, que el Sujeto en ambos es posible, en su intersticio. La ley no se identifica con el poder humano de acción, sino que es siempre menos que él. Nadie puede justificarse (ni salvarse) por la ley, dicen, porque ella es un producto humano y como tal, modificable, transgredible, encapsulable dentro de límites móviles, e incluso, ninguneable.

La ley es también, para los dos, un indicador de un tipo de epistemología que ata al Sujeto a un objeto. La ley implica una relación de medios a fines, que subraya la ilusión de la voluntad subjetiva libre, la de saber por qué causas y con qué fines se actúa. Cuando prohíbe, además, recorta en el campo de acciones y de cosas dadas aquello que se debe entender por transgresión: lo crea como tal. Es por eso que la ley inserta al pecado o al crimen en el mundo y no al revés: no es su reacción, sino su origen; no anhela su desaparición, sino que está indisolublemente enraizada en él³.

Este acuerdo paulista–spinozista en torno a la no identidad entre legalidad y legitimidad (o lo que es igual, en torno al desajuste entre ley y justificación subjetiva de la acción) y en el régimen epistemológico–práctico que la ley instauro, sin embargo, es el punto de partida de una disputa. De una disputa en torno a estos mismos tópicos; de un desacuerdo en el exacto marco del acuerdo. La querella de Spinoza con Pablo, que sólo aparece tras el velo de un inmediato consenso, está en relación a las formas de construcción comunitaria que ciertos saberes impulsan, y se lleva a cabo en el campo que abre la dispersión spinozista del concepto de *don(es)*. Quisiera entonces tratar a seguir, en primer lugar, el acuerdo entre el apóstol y el filósofo sobre la diferencia entre legalidad y legitimidad, o lo que

³ La recurrencia a Pablo en el tratamiento des–normativizador que hace Spinoza de la “ley” divina y del derecho natural le resulta chocante a Leo Strauss: “Nada está menos justificado que Spinoza recurra, en este contexto, a la crítica de San Pablo a la normatividad [*Gesetzlichkeit*]: en Pablo la conciencia profunda del pecado se resiste a la norma, mientras que en Spinoza el rechazo de la ley descansa en el rechazo de la obediencia como tal, en última instancia, en la falta de conciencia del pecado”. Cf. “Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorläufer” en Strauss, Leo, *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften. Gesammelte Schriften*, Band 1, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart–Weimar, 2001, p. 403. Propia traducción.

es igual, analizar cómo ambos abordan el tema de los límites de la ley en *Epístola a los Romanos* y en el TTP respectivamente, para evidenciar luego cómo Spinoza, mediante una dispersión del concepto para él multívoco, horizontal y plural de don, reintroduce la posibilidad de una reconciliación (siempre precaria) entre legalidad y legitimidad, en una sociedad democrática.

I. La ajenidad entre ley y justicia en *Epístola a los Romanos*. Esperanza de don

La *Epístola a los Romanos*, probablemente escrita en Corinto, Grecia, en el invierno del 55–56, tiene una particularidad: está dirigida a una iglesia, la de los cristianos en Roma, que no había sido fundada por el autor. Hasta allí, Pablo, el *autoproclamado* apóstol, que no había conocido a Cristo personalmente aunque había vivido en su mismo tiempo y que aún así se decía tan verdadero apóstol como los demás, sólo se dirigía a las iglesias o “comunidades de base” asentadas por él, en los márgenes del Imperio. La Carta a los Romanos, en cambio, es encomendada a una comunidad que le es en algún sentido ajena, que había sido evangelizada bajo los auspicios y fundamentos de otro, que estaba en el centro del imperio de Nerón y que, además, se encontraba en una tensión interna entre los convertidos del Judaísmo y los de la gentilidad. Se trata, como si esto fuera poco, de una transgresión a un pacto: es una intervención posterior a la célebre Conferencia de Jerusalén, realizada quizá en el 50 o 51, en la que los apóstoles cristianos –sobre todo Pedro y Pablo–, se dividieron esferas de influencia y con ello, tipos de mensaje y de discurso: Pedro sería apóstol de los judíos y Pablo, el de los gentiles (es decir, de los griegos y las demás “naciones” del Imperio). Roma, por tanto, no estaba en la esfera de incumbencia de Pablo. Y aún así fue escrita, con la distancia de quien sabe entrando en un terreno ya sembrado y a la vez, con el convencimiento de que esa penetración debe hacerse, bajo la forma de una nueva estructuración del discurso teológico–político: una que recoja lugares comunes a las tradiciones griega y judaica y que se separe de ellas para dar lugar a una *novedad*, la de la vigencia de un nuevo régimen (post)jurídico y

una nueva subjetividad que no puede incluirse en los límites de estos legados y de la que Pablo es *anunciante* y *ejemplo* vivo⁴.

El núcleo de la carta, que aquí sólo podemos resumir, está en el anuncio por parte del apóstol de la ruptura entre ley y justicia (una polaridad que resume lo que es a la vez una dislocación del tiempo y un rechazo de la economía punitiva y del particularismo de la identidad). Para Pablo, la ley ha caducado, porque su régimen creó una universalidad negativa: puso a todos los pueblos y a todos los hombres, sean judíos o gentiles, bajo el pecado. Pero hay un momento dislocado, a caballo entre los tiempos –que el apóstol designa el “ahora”–, en que la justicia se *manifestó*, en forma independiente de la ley. “Pero ahora, independientemente de la ley, se ha manifestado la justicia de Dios”, resume en Rom. 3, 26. Que la justicia se haya manifestado ya, en este ahora desajustado, en forma independiente de la ley vigente, implica que ella puede seguir existiendo, pero como una marca del pasado, porque no es por la ley que se expresa la justicia divina. La justicia se ha manifestado en forma paralela e independiente a la ley, demostrando su particularismo. Porque la ley distinguía entre los pueblos, entre los géneros y entre las condiciones (entre judíos y griegos, entre varón y mujer, entre libre y esclavo) y la justicia de Dios no lo hace: se otorga, mediante la fe en Jesucristo, a todos los que creen, sin diferencias, y gratuitamente.

El acontecimiento de la resurrección de Cristo, ya ocurrido, es el que abrió en el ahora el desajuste, la ruptura entre ley y justicia: de-

⁴ Badiou resume el “acontecimiento Pablo” sobre todo en la producción de una “ruptura de los discursos” griego y judío, como discursos del saber (la totalidad) y del signo (la excepción), que daría lugar a la verdad en tanto acontecimental, singular, no incluíble en *logos* vigentes, ni atendible por la ley. El acontecimiento que Pablo anuncia, la *resurrección* de Cristo, no tiene el poder de constituir un Sujeto, sino de dar lugar a una enunciación subjetiva: el Sujeto cristiano es un “militante” que *declara que cree* en un acontecimiento que dará nueva vida (postjurídica). Creo sin embargo que no puede desecharse el trascendentalismo de San Pablo y que el Sujeto en Spinoza es siempre a la vez *alterius* y *sui juris* (oposiciones no excluyentes ni eliminables). Por eso, el *quid* de la cuestión es de qué ley depender, antes que desprenderse del régimen jurídico. Cf. *San Pablo. La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999 y “St. Paul, Founder of the Universal Subject”, en *St. Paul among the Philosophers*, Caputo, J. D. y Alcoff, L.M. (eds.), Indiana University Press, Bloomington, 2009, pp. 27–39.

cretó la independencia de la justicia respecto de la ley y la desplazó a ser un resto anacrónico, una presencia que es resto del pasado en el ahora de la indistinción universalizante, pero positiva, de la humanidad de los que creen. A esos todos que creen se otorga gratuitamente la justicia, por la fe y no por la ley, ni por sus obras, en el ahora. Este ahora no abroga la ley, sino que la hace una máquina independiente, inercial si se quiere, un algo que existe indiferentemente al régimen de la justicia actual, un algo paralelo a la nueva posibilidad creada, y que ya ha agotado todos sus efectos benéficos y útiles.

La ley fue abrogada en su sentido –aunque no en su presencia–, porque ha sido desbordada en su función pedagógica: la ley debía hacer consciente al pecado, pero al hacerlo, al fijarlo, al individualizarlo con un objeto, al designarlo, se volvió su instrumento y estableció con él una relación dual indisoluble que se experimenta en el Sujeto paulista como escisión y pasividad. La ley entonces fue desbordada en su función pedagógica por un pecado que ella misma contribuyó a hacer consciente y “abundante” y que, más fuerte que ella, la redujo a la impotencia y a la caducidad. No hay nada en ese régimen legal de abundancia e imputación individualizada del pecado/delito que pueda rescatarse, aunque tampoco –paradójicamente– abrogarse: para Pablo es necesario que a este régimen económico de la ley (a tal transgresión, tal castigo) se le *sobreponga* otro régimen, el de la justicia trans-legal. El nuevo régimen de la justicia viene de la mano de la contraposición entre ley positiva y don de la fe; entre imputación y gratuidad; entre abundancia del pecado/delito y sobreabundancia de la gracia; entre ley y amor. Este nuevo régimen de la justicia trans-legal responde a lo que era imputación economicista con desborde de la gracia, gratuidad y universalismo: todo el que reciba el don de la fe, aún cuando no haya hecho nada para conquistarlo –por eso es don– y cualquiera sea su origen racial o su condición, se salvará y será *justificado*, o lo que es igual, será *hecho justo* por su sola creencia.

No se conquista la justicia en Pablo, sino que se la recibe como don, como acto de fe, un acto en el que es Dios quien se manifiesta, porque el hombre es radicalmente insuficiente: no hay esfuerzo humano que devuelva justicia, porque la justicia no es premio ni contrapartida, sino *don*. Así lo resume Pablo, citando el Antiguo Testamento: *Creyó Abrahán en Dios y le fue reputado como justicia*

(Rom., 4). O como sintetiza al inicio de la epístola, al citar un proverbio del profeta hebreo Habacuc –que, como sabemos, obsesionó, además de a Lutero, al Marx del *XVIII Brumario*–: *el justo vivirá por la fe*⁵. Si el ser justificado es un *don* divino, para el que no hay esfuerzo posible, que no es premio, que no se da en retribución, que no tiene objeto y para el que sólo resta tener *esperanza* (porque en tanto don es irrevocable y “Dios es misericordioso con quien es”⁶, sin reproches ni comprensión posibles), al hablar de justicia se está diciendo otra cosa: que el hombre es radicalmente insuficiente para forjarla y que lo que le queda es la sumisión del que no comprende, como Abrahán, pero que por su obediencia y su amor fiel a un Dios trascendente, *es justificado*⁷.

II. Otro sentido de don: circulación sin reciprocidad

Spinoza coincide con Pablo en el desajuste entre ley y justificación: nadie puede justificarse por la ley. Y también liga la justicia al concepto de don, pero hace del don un concepto multívoco y horizontal. Spinoza habla de don en varios sentidos en el TTP: habla del “don profético”, que los hebreos estimaban como una propiedad de su tradición nacional y que él extiende a todos los pueblos; habla de un “don sobrenatural”, que los profetas y apóstoles se arrogan y que el holandés desconoce⁸; y habla de dones en tres sentidos más específicos: del don de comprenderse entre los que hablan (“practican”) la misma lengua⁹; de los dones que hacen a la estructura y fortuna de los Estados políticos¹⁰; y de “lo que la naturaleza dio” a cada una de las cosas o existentes singulares, y que constituye su derecho

⁵ En relación a la lectura marxista de este proverbio y su relación con Locke, ver mi artículo en *Leviatán*, Universidad de San Pablo, Brasil, mayo de 2011.

⁶ *Romanos* 9, 14. Spinoza repite literalmente esta frase y la metáfora del hombre como vasija de barro, en manos de Dios.

⁷ Tiene razón Carlos Casanova cuando afirma que esta relación entre amor y fidelidad es la que Spinoza intenta romper: el amor es siempre comprensión y no obediencia.

⁸ TTP VII.

⁹ TTP VII.

¹⁰ TTP III, p. 117 y siguientes.

natural¹¹. En todas estas acepciones, Spinoza hace de los dones un plural dinámico: lo que aúna acepciones tan aparentemente disímiles de la caracterización de algo como don, es que ese algo supone la *circulación* y *recirculación* al interior de estructuras que permiten esa existencia dinámica¹². La *circulación* es la característica de las palabras comprendidas en una lengua; es también la característica de los dones que hacen a un Estado político feliz y duradero, si por ello entendemos la organización, las representaciones ideológicas y las leyes que lo hacen perdurar como una comunidad sostenida por la permanencia de contactos y vínculos (o como diríamos con John Dewey, sostenido por la perdurabilidad y la multiplicación de sus experiencias internas); y la circulación es la característica también de la existencia efectiva del derecho natural de cada quién, que sólo existe –como sabemos– por la constitución de un derecho colectivo, esto es, como contrapartida del intercambio y la puesta en común de acciones por parte de los que se constituyen en cuerpo social. Los dones en plural (lengua, estructuras políticas, derechos/poderes) enmarcan a las leyes y la justicia, pero también las desbordan hacia otras formas de circulación en contextos colectivos. Las leyes y la justicia existen dentro de y en medio de otras circulaciones de dones. Este desborde y este enmarcamiento trastocan también de qué hablamos cuando hablamos de justicia.

El movimiento se ve bien en el capítulo 3 del TTP, sobre la elección de los hebreos¹³. Allí Spinoza discute que los hebreos hayan sido “elegidos” con exclusividad por Dios: cuando Moisés decía esto, afirma, hablaba adaptándose a la capacidad del pueblo. La verdadera *felicidad* no reside en la gloria de uno por la exclusión de los demás, sino en la fruición de un bien no excluyente. Al explicar su posición, Spinoza introduce uno de los sentidos de la palabra dones. Dice allí:

¹¹ TTP XVI y XVII.

¹² Utilizo a Marcel Mauss y su clásico estudio del don, como intercambio estipulado entre muchos, pero quito de él, siguiendo a F. Lordon, la obligación de reciprocidad y el humanismo que se leía en el autor francés. Derrida (como Ricoeur y Hénaff) ha sumado a esto la necesidad de la gratuidad. Gracias a Claudia Hilb y a Diego Tatián por las referencias.

¹³ Creo que este desplazamiento a un concepto inmanente, social, de don puede rastrearse también en el caso de la lengua y del derecho natural, que no puedo tratar acá.

Ahora bien, los hebreos [...], no habían conocido la verdadera felicidad. Porque es evidente que ellos no hubieran sido menos felices, si Dios hubiera llamado a todos por igual a la salvación; ni Dios les hubiera sido menos propicio, si hubiera estado igualmente cerca de los demás; ni sus leyes hubieran sido menos justas ni ellos menos sabios, porque hubieran sido prescritas a todos; ni los milagros hubieran manifestado menos el poder de Dios, aunque también hubieran sido hechos para otras naciones; ni finalmente, estarían los hebreos menos obligados a rendir culto a Dios, si él hubiera concedido a todos por igual estos dones¹⁴.

La palabra *dones* involucra aquí a todo lo que hacía del Estado hebreo un Estado singular, que se consideraba a sí mismo elegido, es decir, una mixtura de representaciones más o menos adecuadas que circulaban entre los que vivían en ese Estado, compuesta de leyes justas, sabiduría, culto, supuestos milagros que demostraban un Dios favorable; o en otras palabras, cuestiones jurídicas, de saber, ideológicas, que distinguían a esa nación en su propio relato histórico. A seguir, Spinoza subraya que esos dones, así entendidos, son parte de una construcción social y política relativa a ese pueblo, pero que podría darse en cualquier otro grupo de hombres y mujeres, porque estos dones no son peculiares a ninguna nación, sino que se refieren a la posibilidad de ciertos grupos de *organizarse bien*, es decir, de tal manera que su relato y sus representaciones permitan la percepción cierta de haber sido elegidos o favorecidos por la fortuna (divina). Liga entonces dones en un sentido político, comunitario, universalista, con dones en el sentido del conocimiento y la virtud y los pone en paralelo. Dice:

Todo cuanto deseamos honestamente, se reduce a estos tres objetos principales, a saber, entender las cosas por sus primeras causas, dominar las pasiones o adquirir el hábito de la virtud y, finalmente, vivir en seguridad y con un cuerpo sano. Los medios que sirven directamente para el primero y el segundo objetivo [...] residen en la misma naturaleza humana [...]. Por este motivo hay que afirmar categóricamente que estos dones no son peculiares de ninguna nación, sino que han sido siempre patrimo-

¹⁴ TTP III, p. 117.

nio de todo el género humano, a menos que queramos soñar que la naturaleza ha engendrado desde antiguo diversos géneros de hombres. En cambio, los medios que sirven para vivir en seguridad y para conservar el cuerpo, residen principalmente en las cosas externas [...]. A cuyo fin, la razón y la experiencia no nos han enseñado nada más seguro, que formar una sociedad regida por leyes fijas, ocupar una región del mundo y reunir las fuerzas de todos en una especie de cuerpo, que es el de la sociedad¹⁵.

Si llamamos *dones* a esa *posibilidad* de la buena organización colectiva, que está disponible a todos aquellos que actúan juntos y *es, por tanto, universal*, y que posibilita algo que está en el poder de la naturaleza de cada quien, como conocer y ser virtuoso, es porque siempre debemos incluir la *contingencia* necesaria que involucra a una organización social y política. Son dones que, al contrario del sentido paulista, son *revocables e interdependientes*, porque no dependen de un Dios incomprensible sino de las siempre trabajosas relaciones con otros, que exigen la comprensión (inter)subjetiva. Es por su revocabilidad que pueden asumir también un carácter *pasado* y seguir vigentes como máquinas de la inercia social o demostrarse inútiles. Dice Spinoza:

Ahora bien, para formar y conservar la sociedad, se requiere un ingenio y una vigilancia no mediocre; y por tanto, la sociedad más segura y estable, y la menos expuesta a los embates de la fortuna, será aquella que esté fundada y dirigida, en su mayor parte, por hombres sabios y vigilantes; y a la inversa, aquella que está formada por hombres torpes, depende, en su mayor parte, de la fortuna y es menos estable. Y si acaso permanece largo tiempo, se debe a la dirección ajena y no a la propia; aún más, si llega a superar grandes peligros y las cosas le resultan favorables, no podrá menos de admirar el gobierno de Dios y adorarle [...] puesto que ha sucedido algo realmente inesperado, que incluso puede ser tenido como un milagro¹⁶.

La posibilidad de existencia efectiva de esos dones, fruto de la reunión y del intercambio activo de los que se reúnen (y que ad-

¹⁵ TTP III, p. 120.

¹⁶ TTP III, p. 119.

miten, como todos los asuntos humanos en los que juegan las representaciones imaginarias, la contingencia y la revocabilidad), es un criterio de *distinción* histórico de las naciones. La ley positiva adquiere ahí un papel preponderante dentro del conjunto de lo que Spinoza viene llamando dones, al referirse a una estructura política (*aunque sin escindirse del complejo de dones de esa estructura*). *La ley positiva es necesaria como un criterio de distinción entre las naciones organizadas, un criterio histórico, intrahumano*, porque no hay diferencias ontológicas entre los grupos de hombres y mujeres. *La ley positiva, precisamente porque no justifica, es decir, porque no exige por su existencia de una reflexión sobre su conveniencia o inconveniencia, sobre si obedecerla o desobedecerla, es necesaria como patrón de diferenciación entre tipos mejores o peores de organización social: su necesidad, particularizada y relativa, conlleva el trabajo de reajuste constante que implica la perduración de los colectivos en el tiempo, o lo que aquí es igual, el trabajo de posibilitar la existencia de los dones, su circulación y recirculación, que hace a la dinámica de las representaciones de ese conjunto social. Y es necesaria, también, para instaurar la diferencia siempre histórica y socialmente relativa entre los géneros, entre las naciones, entre las condiciones “laborales”, que hacen del ser *sui juris* y *alterius juris* la proporción que denota el grado de democratización de esos Sujetos y de esa comunidad en cuestión. Dice el holandés:*

Por consiguiente, lo único por lo que se distinguen las naciones entre sí, es por la forma de su sociedad y de las leyes bajo las cuales viven y son gobernadas. Y por lo mismo, la nación hebrea no fue elegida por Dios, antes que las demás, a causa de su inteligencia y de su serenidad de ánimo, sino a causa de su organización social y de la fortuna, gracias a la cual logró formar un Estado y conservarlo durante tantos años¹⁷.

Pasar de un concepto de justicia como don, en tanto imputación irrevocable y gratuita de un Dios incognoscible en sus misterios, como era la justicia en Pablo (recordemos: creyó Abrahán y eso se le imputó como justicia), a un concepto multívoco de dones cuya referencia –las lenguas, la estructura de los Estados, las acciones

¹⁷ TTP III, p. 121.

conjuntas de los hombres que conforman poder y derecho colectivo— implica la circulación y el intercambio (lo que aquí llamamos un *dejo* de Marcel Mauss en Spinoza) es un movimiento que repone la necesidad de las leyes positivas para la construcción de una justicia humana, pero la enmarca en formas de la circulación y del intercambio que la exceden y que, a su vez, no pueden reducirse a ser *objetos*. Las lenguas, la estructura de los Estados, el derecho colectivo y natural no son objetos medibles, contables, y por ello, la justicia y la ley se enmarcan en formas de relación que pueden ir más allá de la reciprocidad y el cálculo punto por punto. Creo, con Diego Tatián, que ese exceso permite leer a la justicia como una forma de circulación de dones entre muchas, dentro de vías institucionales y particularizadas, y que sobrepasa la reciprocidad, el cálculo y la deuda, porque no siempre se relaciona con bienes que suponen la medida y que, por tanto, admite relaciones fundadas también en algo que él llama lo *irrecíproco*¹⁸. Estas formas de circulación de dones, y la justicia dentro de ellas, contribuyen a poder pensar una teoría amplia del reconocimiento en la obra de Spinoza. Porque “sólo hay marcas de la justicia divina, allí donde reinan los justos”, pero el problema es quiénes son los justos, en una filosofía que no admite criterios trascendentales de justicia y que la lleva a ser más que devolución adecuada de lo que se perdió ilegítimamente, o un patrón distributivo. Más que eso, pero también eso. Porque ser justos implica no la esperanza, sino un *trabajo* incansable: el trabajo universalista que comprende las diferencias y que sabe que hay leyes mejores que otras, leyes que, en la imbricación ineludible de dependencia e independencia que es cada hombre y cada mujer, en cada comunidad, alteran la desproporción de esa imbricación en un sentido y no en el otro.

¹⁸ Tatián, D.: “El don de la filosofía. Formas del reconocimiento en Spinoza”, en *Spinoza, el don de la filosofía*, Colihue, Buenos Aires, 2012, pp. 63–77.

Materialismo y política

Notas sobre Spinoza y la cuestión de la justicia

Sebastián Torres (UNC)

I. La justicia, quizás como ningún otro término ético-político, expresa la estructura ontológico-temporal profunda de la filosofía en sus diferentes formulaciones (desde la *dikaiosine* platónica a la justicia divina de la teología-política) contra las que el “materialismo” de Machiavelli y Spinoza se va a dirigir. Hacer objeto de la crítica a un concepto prácticamente ausente en sus obras requiere desplazarse del modelo mayéutico que inicia con la pregunta por lo justo –cuyo resultado puede conducir a una eidética o al escepticismo–, para descubrir una reflexión que avanza sobre los presupuestos fundamentales de la “metafísica política”, sin perder, al mismo tiempo, el sentido social y político del problema al que la idea de justicia remite.

Para identificar la particular crítica de Spinoza a la idea de justicia es necesario, en principio, diferenciarla del modo en que Hobbes va a afrontar y disolver este clásico motivo de la filosofía. Al respecto, basta remitirse a la apertura del cap. XV del *Leviatán*, para encontrar la fórmula juspositivista fundante del derecho moderno: allí define la fuente y origen de la justicia en la tercera ley de naturaleza, el cumplimiento de los pactos celebrados (principalmente, la transferencia del derecho natural a un poder soberano), pues en ausencia de contrato, por derecho natural ninguna acción puede ser llamada injusta. De manera tal que por injusticia se entenderá “*el incumplimiento de un pacto*. En consecuencia, lo que no es injusto, es *justo*”¹. Es a partir del juspositivismo moderno que lo opuesto de lo justo es básicamente lo injusto, en cuanto se dice de algo que es justo sencillamente porque no es injusto, esto es, que no es contrario a la ley. La contemporaneidad absoluta entre ley y justicia, esto es, de la ley consigo misma, donde la norma se funda en otra norma superior, hace que toda una semántica clásicamente ligada a la justicia, no sólo las formalmente reconocibles en la metafísica del origen y

¹ Hobbes, T., *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 118.

los fines, sino también del juramento, la promesa, el perdón, la memoria y el olvido, la reparación y la redención, pierdan su clásico sentido.

Entendemos que con Machiavelli y Spinoza es posible avanzar por una vía que se sustrae completamente al modelo hobbesiano de disolución de la justicia. Este trabajo se propone, en primer lugar, ubicar el problema: ¿en qué lugar es posible pensar, por decirlo de alguna manera, la materialidad política de esta aparente ausencia? Nuestra alternativa ha sido buscar una figura que represente el contrario de la justicia en un sentido no hobbesiano, es decir, más allá de la oposición entre lo justo y lo injusto. Encontramos que es en la figura de la *venganza* (del *deseo* de venganza), ausente en las interpretaciones más significativas de la filosofía política moderna, pero, como intentaremos mostrar, estratégicamente presente en pasajes muchas veces visitados por los comentaristas, donde es posible por lo menos iniciar una investigación sobre la justicia que permita, por lo tanto, desplazar al esquema jurídico del modelo hobbesiano como parámetro para pensar la relación entre derecho, política y temporalidad. Atendiendo a la dimensión de este tema, lo que haremos aquí es proponer algunas líneas a partir de las cuales es posible iniciar una reconstrucción del problema.

II. Como es sabido, los primeros cinco capítulos del *Tratado político* están dedicados a la “fundamentación” de la política: el primero y el último están claramente influenciados por el realismo machiavelliano², los capítulos II, III y IV están claramente atravesados por el lenguaje jusnaturalista y estructurados específicamente en torno a los conceptos de *sui juris* y *alterius juris*. Los primeros ocho párrafos del capítulo II sintetizan la deducción del concepto de *potentia Dei* al de *jus naturae*, recuperando argumentos ya expuestos en la *Ética* y el *Tratado teológico político*. Es en el §9 donde se inicia propiamente la línea conceptual y argumental que ordena los tres capítulos mencionados, un párrafo cuya densidad no es fácil de desentrañar:

² Al respecto, Vicentin, S., “*Acutissimus o prudentissimus?* Intorno alla presenza di Machiavelli nel Trattato politico di Spinoza”, en *Ética & Política/Ethics & Politics*, 2004; Cristofolini, P., “*Spinoza e l’acutissimo fiorentino*”, en *Foglio Spinoziano*, n°9, 2000.

“Se sigue, además, que cada individuo depende jurídicamente de otro [*alterius juris*] en tanto en cuanto está bajo la potestad de éste, y que es jurídicamente autónomo [*sui juris*] en tanto en cuanto puede repeler, según su propio criterio, toda fuerza y *vengar todo daño a él inferido*, y en cuanto, en general, puede vivir según su propio ingenio”³.

Es común el reconocimiento de la dificultad de traducir *sui juris* por “autonomía”⁴. Vamos a poner en suspenso el problema de la traducción y avanzar a partir de algunos supuestos: en primer lugar, partimos de un dato cuya relevancia mostraremos más adelante, que los conceptos de *sui juris* y *alterius juris* no se corresponden directamente con la distinción entre *libertas* y *servitude* que domina las partes finales de la *Ética*; en segundo lugar, que el abandono de la referencia al “contrato” (así como a una descripción del estado de naturaleza en términos jusnaturalistas) y, como es por todos conocidos, la afirmación contra Hobbes de que el derecho natural no cesa en el estado político, no termina por responder al problema de la relación entre derecho natural y el derecho político. En principio, la idea de *sui juris* introduce una *relación* doble: relación física y relación jurídica; podríamos decir, una relación de fuerza y una “normativa” —estar o no bajo la *potestas* de otro, legítima o ilegítimamente— con el consecuente problema hobbesiano de su distinción (aquello que estaría fuera y dentro del poder soberano), su equiparación (el carácter absoluto del poder soberano y la consecuente identidad entre poder coactivo y legitimidad) o bien su indistinción (según la conocida tesis biopolítica del estado de excepción⁵).

Retomando lo indicado al inicio, la diferencia con Hobbes conviene retomarla a partir del encuentro entre Machiavelli y Spinoza delineado por Morfino en relación al régimen de la causalidad. En Hobbes se articulan tres regímenes diferentes pero mutuamente de-

³ TP, II, §9, p. 90; la cursiva es nuestra.

⁴ Sin demasiada argumentación Atilano Domínguez sostiene que “las expresiones del derecho romano, «*alterius juris*» y «*sui juris*» traducen, en términos jurídicos, la idea griega de «heteronomía» y «autonomía»”, además de referir a otras traducciones como las de Calés, Francés, Appuhn; TP, nota nº34, p. 90.

⁵ Cfr., Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Editorial Pre-Textos, Valencia 1998; *Estado de excepción* (*Homo Sacer* II, 1), Adriana Hidalgo, Buenos Aires 1994.

pendientes de la causalidad; el físico–mecanicista del *conatus*, el lógico–jurídico de la persona abstracta (o ficticia) y el teológico–decisionista del poder soberano absoluto. La causalidad inmanente spinozista, a partir de la cual se entrelaza un continuo entre la *potentia Dei*, el *jus sive potentia* y la *libera multitudo* no responde directamente a lo que se introduce con el concepto de *sui juris*. Abordar la relación entre derecho natural y derecho político –entre *potentia*, *jus*, *lex*, *democratia*–, podría requerir recurrir al concepto de “mediación” (e ingresar al régimen de la representación, sea positiva o sustantiva), pero lo que entendemos se pone en evidencia en el razonamiento spinoziano es otra forma de concebir la relación entre derecho y temporalidad. Entendemos que la paradójica introducción en el pasaje antes citado de la *venganza* junto a los conceptos de *sui juris* y *alterius juris* nos da un elemento para pensar la cuestión de la temporalidad en el derecho, justamente en el paso conceptual del derecho natural al derecho positivo.

Vamos a esbozar tres elementos, anclados en la anterior exposición sobre el encuentro Machiavelli–Spinoza, a partir de los cuales se conduce nuestra lectura:

1. Trama afectiva y temporalidad

En la *Ética*, la venganza es claramente incluida dentro del tejido de las pasiones tristes. En la parte III, Pr. 40, Esc., Spinoza define la venganza junto con la ira: “el esfuerzo por inferir mal a quien odiamos se llama ira, y el esfuerzo por devolver el mal que nos han hecho se llama venganza”⁶. ¿En qué se funda la distinción entre ira y venganza? Mientras que la ira es inferir un mal (*inferendi*), la venganza es devolver un mal (*referendi*): *referō*, que significa también retribuir, restituir, retornar. Spinoza utiliza un término próximo a la semántica jurídica ligada a la idea de justicia retributiva para referirse al deseo de venganza. Junto a todas las pasiones derivadas del odio, la venganza es directamente condenada pues nada útil puede seguirse de ellas, sin embargo el Esc. 2 de la Pr. 37 de la IV Parte, vuelve sobre el mismo motivo:

⁶ Spinoza, *Ética*, Alianza, Madrid, 1996, trad. de Vidal Peña; III, Pr. 40, Esc, p. 213.

“podrá establecerse una *sociedad*, a condición de que ésta reivindique para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza, y de juzgar acerca del bien y del mal [...] no por medio de la razón [...] sino por medio de la coacción. Esta sociedad, cuyo mantenimiento está garantizado por las leyes y por el poder de conservarse, se llama *Estado*”⁷.

¿Por qué Spinoza vuelve sobre la idea de venganza? Nuestra hipótesis es que el deseo de venganza representa paradigmáticamente la estructura temporal imaginaria de los afectos: la línea y el círculo —como lo ha señalado Morfino— son las figuras que alternativamente se corresponden, en todo esquema retributivo, con la respuesta “vengativa” efecto de las relaciones conflictivas, y cuyo sentido político se encuentra en su opuesto—complementario, la justicia: sea como interrupción coercitiva del círculo o la cadena vengativa de la violencia, sea como esperanza redentora de restitución del orden perdido por el daño sufrido.

Según el uso ya instituido en las lenguas romances, Spinoza utiliza el término latino *vindicta* en la *Ética* y el *Tratado teológico político*, pero en el *Tratado político*, junto a éste, vuelve al más antiguo término romano de *ultio* en dos pasajes casi idénticos que resultan centrales (dos de las tres menciones que hace de la venganza en el *TP*):

“Hay que considerar [...] que cuanto provoca la indignación en la mayoría de los ciudadanos, es menos propio del derecho de la sociedad. No cabe duda, en efecto, que los hombres tienden por naturaleza a conspirar contra algo, cuando les impulsa un mismo miedo o el anhelo de vengar un mismo daño [*vel desiderio damnum aliquod commune ulciscendi*]. Y como el derecho de la sociedad se define por el poder conjunto de la multitud, está claro que el poder y el derecho de la sociedad disminuye en cuanto ella misma da motivos para que muchos conspiren lo mismo.” (III, §9);

“Dado que los hombres se guían, como hemos dicho, más por la pasión que por la razón, la multitud tiende naturalmente a

⁷ E., IV, Pr. 37, Esc. 2, p. 292.

asociarse, no porque la guíe la razón, sino algún sentimiento común, y quiere ser conducida como por una sola mente [*unâ veluti mente*], es decir [...], por una esperanza o un miedo común o por el anhelo de vengar un mismo daño [*vel desiderio commune aliquod damnum ulciscendi*]" (VI, §1)⁸.

Mientras que en el uso romano clásico, ya perdido en las lenguas romances, la diferencia entre *ultio* y *vindicta* hace referencia a la diferencia jurídica entre la venganza privada y la justicia pública (*vindicta publica*), entre el castigo legítimo y el ilegítimo, entre la proporción (justa) y la desproporción (violenta) de la pena, la inversión producida por Spinoza permite tomar nota de dos cuestiones: por un lado, el carácter propiamente afectivo de la venganza, por el otro, que a partir de la compleja trama de la constitución del deseo común frente a un "daño común", la venganza remite siempre a un conflicto político. Si el origen de la sociedad se encuentra en un deseo común, es la venganza aquella pasión que permite reconocer la estructura temporal sobre la que se institucionaliza el miedo o la esperanza, pero sobre todo muestra que el origen de toda sociedad es el conflicto, del que primariamente tenemos memoria afectiva: un daño común⁹.

2. Conflicto y temporalidad

Volvamos ahora al parágrafo §9. Según Quentin Skinner, bajo el título *De statu hominum* (1.5) del *Digesto* se encuentra la concepción clásica de la libertad adoptada por los pensadores republicanos

⁸ Spinoza, *Tratado Político*, Alianza, Madrid, 1986, trad. de Atilano Domínguez; III, §9, p. 106 y IV, §1, p. 112.

⁹ Resulta interesante también lo sugerido por Jaquet en relación al motivo de la *conspiratio*: que puede ser entendido como complot, pero también como común acuerdo; puede ser contra alguien (*in aliquem*), cuando imaginamos que la causa del daño común está situada en un hombre o un grupo, pero también puede ser para hacer una "revolución" (*ad res novas*), cuando logramos conocer que la causa del daño se encuentra en las relaciones mismas que estructuran el orden político y social; cfr., Jaquet, J., "El deseo (*desiderium*) de venganza como fundamento del cuerpo político", en Tatián, D. (comp.), *Spinoza. Séptimo Coloquio*, Brujas, Córdoba, 2011.

modernos. En *Hobbes y la libertad republicana* sostendrá que las modificaciones que Hobbes realiza en su definición de la libertad obedecen a una estricta polémica con la concepción republicana, de tal manera que habría dos modelos modernos: el republicano romano y el hobbesiano¹⁰. Si Skinner tiene razón, resulta más que significativo que Spinoza adopte no la anterior distinción entre hombres libres y esclavos sino la posterior distinción del *Digesto* (1.6) *De los que son dueños de sí o están bajo la potestad de otros*¹¹; adopción que, por otro lado, implica también una radical mutación de su sentido. El *Digesto* declara que todos los hombres (como los animales) son por naturaleza libres, y que es por el derecho de los pueblos (*iuris gentium*) y por el derecho civil (*iure civili*) de cada pueblo que pueden convertirse legítimamente en esclavos, pero también que no todos los hombres son *sui juris* en tanto unos dependen naturalmente de otros –aunque no sean esclavos, como hijos, mujeres– y por lo tanto se encuentran naturalmente bajo su potestad. Para Spinoza *sui juris* y *alterius juris* no hacen referencia a un status, ni positivo ni natural, sino a una “relación” que deviene políticamente positiva (persona jurídica abstracta) o natural (por costumbre), y que en cuanto tal expresa no un principio normativo sino el punto de partida para pensar la constitución singular de un cuerpo político. En otros términos, podríamos decir que en el *Tratado político* el “estado natural” remite siempre a un orden dado de relaciones estructuradas de dominación. Con Machiavelli podríamos decir que *sui juris* y *alterius juris* no hacen referencia a categorías normativas, sino que se corresponden con “el deseo de dominar y el deseo de no

¹⁰ Skinner, Q., *Hobbes e a libertade republicana*, Editora Unesp, Sao Paulo, 2010, pp. 10–11. La tesis de la influencia preponderantemente romana en el republicanismo moderno es uno de los principales aportes –y uno de los más polémicos– de Skinner y pueden encontrarse, a partir de diferentes motivos, en todas sus obras, por ejemplo, cfr., *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 Vol., Cambridge, 1978; *Liberty Before liberalism*, Cambridge, 1998.

¹¹ *Digesto*, 1.6, *De his, qui sui vel alieni iuris sunt*: “Siguese otra división del derecho respecto a las personas, porque unas personas son dueñas de sí mismas, y otras están sujetas a ajena potestad [*quod quaedam personae sui iuris sunt, quaedam alieno iuri subiectae sunt*]”, *Cuerpo del Derecho civil romano*, a doble texto castellano–latino, publicado por los hermanos Kriegel, con las variantes de las principales ediciones por D. Ildefonso L. García del Corral, Jaime Molinares Editor, Barcelona, 1887; Primera parte, *Instituta–Digesto*, p. 216.

ser dominados”, la relación entre los dos afectos que están a la base de toda ciudad¹². Pero también y principalmente, el conflicto entre estos deseos y sus efectos sobre la sociedad: representaciones imaginarias, instituciones, y una historia de conflictos, de fundaciones y disoluciones de los órdenes políticos.

La venganza pone en evidencia el carácter relacional de los conceptos de *sui juris* y *alterius juris*: pues sólo quien es *sui juris* podría hacer efectiva la venganza, pero sólo porque es o ha sido *alterius juris* puede surgir en él el deseo de venganza. Estos términos, que en los capítulos II al IV parecen introducir el principio normativo a partir del cual se realiza el pasaje del derecho natural al derecho positivo (la necesaria mediación jurídico-política), muestran en realidad la relación entre temporalidad y derecho, a partir de la cual se constituye la singular trama afectiva de un cuerpo político en la historicidad propia de las instituciones políticas. No debemos confundirnos, no se trata de un pasaje “histórico” de lo natural a lo civil, sino un movimiento conceptual que cuestiona las formas de implicación jusnaturalista a partir de las cuales se funda el derecho.

Tanto para el jusnaturalismo clásico como moderno, el origen, fundamento y fin del orden político establecen los criterios para determinar lo justo y lo injusto. Frente al relato del origen o la institución del contrato, para Spinoza las instituciones son el resultado de las potencias colectivas siempre en movimiento –no teleológico– de reconfiguración. En otros términos, las asociaciones humanas, cualquiera sea la forma que se den, son siempre históricas. Esta idea queda claramente expresada en el §2 del cap. VI, donde aclara qué implica la idea de que es imposible que los hombres destruyan por completo el estado político:

“Nunca sucede, pues, que, a consecuencia de las discordias y sediciones que surgen a menudo en la sociedad, los ciudadanos disuelvan la sociedad (como acontece con frecuencia en otras asociaciones). Simplemente, cambiarán su forma por otra”¹³.

¹² Una idea presenta tanto en *Il Principe* como en los Discorsi, tematizada por Lefort, C., *Las formas de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

¹³ TP, IV, §2, p. 113.

En su acepción establecida, origen y disolución remiten, en un sentido, a lo mismo: a la idea de que hay un antes y un después “natural” de la comunidad política. Para Spinoza, hablar de “origen” y “disolución” remite a una relación, siempre conflictiva, estructurante de un orden que, sin embargo, siempre reenvían hacia otras relaciones; pero también, bajo el esquema pasado–presente–futuro, a un antes y un después propio de la temporalidad afectiva que la imaginación ordena al pensar la duración en los términos de “origen” y “fin”.

Atendiendo a esto, y volviendo al punto que nos interesa aquí, no es entonces la distinción jurídica entre *vindicta privata* y *vindicta pública*, entre violencia y justicia, que tanto en el modelo clásico como en el moderno hobbesiano funda el origen y fin de la comunidad política, lo que permite explicar la compleja trama del derecho (natural o positivo). Distinción que está supuesta en la necesidad de fundación trascendente del derecho. En otros términos, la distinción entre violencia y política no puede ser operada desde fuera de la conflictividad misma, de manera tal que, para Spinoza, la politicidad del derecho (*potentia*) dependerá de la constitución común del derecho político más que de su carácter punitivo, cuyo reverso constitutivo es la justicia.

En este lugar se encuentra Spinoza con Machiavelli, a distancia de aquellas lecturas que ven en el autor de *Il Principe* al primer teórico de la técnica política que posibilita una racionalización de la violencia, pero también a distancia de la lectura republicana que insistirá en la retórica política del bien común y la justicia. Que Machiavelli es un pensador que afronta el *factum* de la violencia política es verdad, pero ni la reduce a la neutralidad técnica ni la subsume al *ethos* clásico de la gloria republicana de la fundación libre. El realismo político de Machiavelli y Spinoza no oculta una escritura sensible a las consecuencias más precisas de lo que significa asumir que la política es conflicto, al carácter contingente de su origen tanto como de las respuestas que la comunidad puede dar. No se trata del pesimismo presente en la antropología jusnaturalista, sino del complejo entrelazamiento pasional cuya dimensión temporal reclama la comprensión de las acciones y sus efectos. Es allí, en la múltiple trama temporal de las acciones donde el conflicto político encuentra

su más completa dimensión y sentido. Sólo así podremos acceder al problema de la venganza, sin reducirlo a una manifestación de la violencia¹⁴, ni buscar una respuesta en una teoría de la justicia, que no representa más que su reverso.

La relación entre memoria y justicia rechaza la *mnémesis* platónica y el *olvido* hobbesiano¹⁵, para iniciar una arqueología del derecho que posibilite imaginar una alternativa política al modelo retributivo que está a la base de la temporalidad metafísica de la justicia, como al diferimiento de la justicia a un siempre “por venir” disruptivo. En un trabajo de hace unos años intenté pensar qué significaba esa paradójica forma del deseo presente en *Ética* III, definición de los afectos: *la esperanza sobre cosas pretéritas* (lo que intentaba pensar la figura de una “memoria colectiva”)¹⁶. ¿Qué significa tener esperanza sobre el pasado? Creo que aquí Spinoza nos habla de la singular temporalidad estructuradora de la trama afectiva que llama memoria, nos habla así de su figura paradigmática: el deseo de justicia producto del daño sufrido en común. Ese deseo político, que en su actualidad se constituye a partir de la memoria colectiva del conflicto, no sólo hace posible una crítica (a partir de la génesis material) tanto de la justicia positiva como de la justicia mesiánica, sino también permite comprender la dimensión del concepto de democracia.

¹⁴ Tal es el caso de Remo Bodei, que propone un pasaje directo de algunas menciones de la venganza en la tragedia clásica al terror revolucionario de la venganza política, sin atender a la dimensión dramática que se pone en juego en la ya habitual crítica de la política jacobina (cfr., *Geometría de las pasiones*, Fondo de Cultura Económica, México 1995, principalmente la Parte cuarta).

¹⁵ “El *súbito desaliento* es la pasión que causa el *llanto*. [...] Así, algunos lloran por la pérdida de los amigos, otros por su frialdad, otros por la interrupción súbita de sus deseos de venganza, producto de una reconciliación. Pero en todos los casos, tanto la risa como el llanto son movimientos súbitos, que la costumbre tiende a eliminar: pues nadie se ríe de los chistes viejos, ni llora por una antigua calamidad.”, Hobbes, *Leviatán*, cap. VI, p. 46.

¹⁶ Torres, S., “Tiempo, memoria e historia en Machiavelli y Spinoza”, en Tatián, D. (comp.), *Spinoza. Cuarto coloquio*, Edit. Brujas, Córdoba 2008, pp.41–52.

Perspectivismo y política

Mariana de Gainza (UBA–Conicet)

Ciertas filosofías afirman la empíricamente constatable existencia de una multiplicidad de modos de vida, base a su vez de una diversidad infinita de puntos de vista, con el fin de enmendar las tendencias dogmáticas que pretenden organizar la realidad y su conocimiento bajo el imperio de un principio único. En ese caso, el *perspectivismo* puede ser un aliado natural del *realismo* cuando lucha contra las pretensiones reduccionistas de las filosofías que, de manera espontánea y acrítica, proyectan un único interés para la totalidad. Pero ¿cómo evitar que el perspectivismo, en el caso de que olvide que no todas las posiciones ni todos los puntos de vista pueden reclamar una idéntica legitimidad, recaiga en un *relativismo*? El problema referido a la *verdad* de cada perspectiva, acecha, entonces, al perspectivismo en general, poniendo a prueba la idoneidad de sus diferentes versiones para abordar ese problema. En este sentido, quisiera sostener que la filosofía de Spinoza, al elaborar *teóricamente* una convergencia potente y sui generis entre perspectiva y verdad, constituye un punto de vista de alta *relevancia práctica*.

Me gusta pensar la ontología spinoziana como una rara teoría crítica, antes que como una metafísica de la producción de lo real. El inusitado efecto desubstancializador que produce su concepción sobre “la única substancia de lo existente” es el que permite considerarla como una “modesta” perspectiva que, sin embargo, *encarna* –le da su carnadura– a la crítica filosóficamente fundamentada. Como sostuve en otro texto presentado en este coloquio¹, la ontología spinoziana –susceptible de ser descripta como el despliegue concreto de una trama de distinciones– es el resultado de un esfuerzo de comprensión de las distinciones reales, gracias a la deconstrucción de las demarcaciones imaginarias que conforman un horizonte ideológico; y en ese sentido, consiste en una simple *actividad de distinción* que transfigura el campo de las identificaciones estabilizadoras de un conjunto social opresivamente dispuesto. La crítica spinoziana

¹ Cf. Gainza, M., “La modalidad de lo no existente en el orden del discurso”, en Tatián, D. (comp.), *Spinoza. Sexto Coloquio*, Brujas, Córdoba, 2010.

na es, de esta manera, *dinamizadora*, y avanza proponiendo nuevas y revulsivas formas de “identificar” y de “distinguir”.²

La ontología spinoziana, entendida como crítica dinamizadora, es una *perspectiva* que se constituye destituyendo cualquier pretensión de soberanía que un punto de vista particular sobre las cosas del mundo podría reivindicar para sí. Puesto que no es una visión privilegiada desde la cual sea posible asignar nombres y distribuir sentidos, la perspectiva spinoziana se construye a la vez desde la afirmación de la pequeña verdad que una posición cualquiera aloja en sí (“tenemos una idea verdadera”³) y el agrietamiento sistemático del lugar virtual o terrenal que funge como fuente de emanación de las grandes verdades consagradas. Como tal fuente ha sido tradicionalmente Dios, el proceso de construcción de la perspectiva que nos presenta la *Ética* involucra el socavamiento progresivo de la identidad divina. “Dios” no es igual a Dios, por dos motivos centrales que señalan una dirección externa y otra interior en las que trabaja la deconstrucción: “Dios” no es igual a Dios, porque no es lo que habitualmente se entiende por Dios (es decir, no es la proyección de la figura humana del monarca rector de los destinos del universo, ni es una entidad espiritual, ni una noción moralizadora destinada a regular las conductas). Pero al mismo tiempo, “Dios” no es igual a “Dios” porque siempre es Dios “en cuanto” (*quatenus*) afectado por otra cosa, por infinitas otras cosas. Un Dios que es eternamente otra cosa diferente de sí es otra cosa que Dios. Desde su primera definición, entonces, la *Ética* se construye como perspectiva de la transformación: la *transformación de una perspectiva*, la históricamente

² Movimiento crítico que Spinoza sintetiza bien en una de las cartas de su correspondencia, cuando le dice a Oldenburg: “Temo que los teólogos de nuestra época se ofendan y me ataquen con el odio y vehemencia que les es habitual, a mí que siento verdadero horror hacia las disputas (...). Y para que usted sepa qué contiene esta obra mía, que puede disgustar a los predicadores, le diré que muchos atributos que ellos, y todos cuanto yo conozco, atribuyen a Dios, yo los considero como creaturas; y al revés, otras cosas que, por sus prejuicios, ellos consideran como creaturas, yo defiendo que son atributos de Dios y que ellos los han entendido mal. Y además, yo no separo a Dios de la naturaleza tanto como lo hicieron todos aquellos de que tengo noticia.” Carta 6 a Oldenburg, en Spinoza, *Correspondencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, pp. 109–110.

³ *Tratado de la reforma del entendimiento*, § 33, en Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento / Principios de Filosofía de Descartes / Pensamientos Metafísicos*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 87.

privilegiada (que oculta las condiciones materiales de su producción mostrándose no como perspectiva sino como la única verdad existente); y la *transformación como perspectiva*, la perspectiva de aquello que se constituye de infinitas maneras que se modalizan, a su vez, infinitamente.

Este trabajo de corrosión de las verdades establecidas sólo puede hacerse desde cierta situación de la enunciación. ¿Cuál es entonces la perspectiva o posición particular que permite disputar con una concepción dominante acerca de lo que es verdadero y de lo que es falso y elaborar una perspectiva global crítica? Es aquella capaz de sostener, justamente, que “tenemos una idea verdadera”. Una afirmación que sólo puede ser hecha (contradiciendo las pretensiones de una lectura innatista) a partir de la *experiencia*, de la experiencia de un *cambio de perspectiva*; es decir, a partir de la vivencia de los efectos producidos por un acto concreto, como es, en este caso, el de conectar con sus reales premisas unas consecuencias que se le presentan a la mente como sueltas y aisladas (inexplicadas). Una afirmación susceptible de ser hecha, entonces, a partir de la experiencia de la producción de una verdad, es decir, a partir de un acto singular de pensamiento. El soporte concreto de una posición de enunciación está dado, así, por un *pasaje*, un cambio de perspectiva —una perspectiva transformada, enriquecida por un movimiento o acción de la mente. Entendida de esta manera, una posición singular de enunciación en el contexto de una filosofía crítica que se presenta como ontología, es un “modo” de la crítica, una “perspectiva modificada” y auto-comprensiva de su movimiento.

Si podemos decir que, en cierto sentido, son verdades relativas las que se sostienen desde cada posición singular que afirma “tenemos una idea verdadera”, es porque cada mente es la idea de un cuerpo singular existente en acto, diferente de todos los otros cuerpos. Hay una dimensión única e intransferible de la experiencia del mundo que cada individuo realiza, que hace que todas las mentes necesariamente difieran entre sí, puesto que la afirmación que las constituye compete de manera inmediata a sus respectivos ideados.⁴ Por eso, es la noción de *distinción* la que está en la base de la ontolo-

⁴ Todos los actos de pensar concuerdan y difieren: todos piensan (“el hombre piensa”, como dice el famoso axioma II de la segunda parte de la *Ética*), pero piensan diferentemente, porque lo que piensan lo piensan según una constitución corporal siempre impar.

gía spinoziana, siendo asimismo la clave de lectura que nos permite entender su filosofía según las coordenadas de un perspectivismo crítico. Detengámonos en esto por un momento.

La noción de distinción involucra dos aspectos, que podemos describir como sus aspectos *ontológico* y *epistemológico*. Por un lado, la distinción remite a lo que es ontológicamente *diferenciado*, y no puede, por lo tanto, ser pensado como homogéneo sino al costo de desnaturalizarlo. De esta manera, la distinción se contrapone a la unidad uniformizadora que, frente a las diferencias constitutivas de la realidad, se levanta siempre como una imposición abstracta. Pero esa contraposición a la unidad se da sin que el ser sea dividido en mundos o partes autosuficientes y separadas pues, como está implícito en la propia idea de distinción, lo que se distingue se individualiza sin perder la referencia a lo *otro* de lo cual se “distancia”: lo distinto es *en sí mismo* diferente y, simultáneamente, *diferente de algo*, de modo tal que en la misma noción está implicada la diferencia en relación a otro y la constitución positiva de lo que se distingue. Así, la distinción supone que lo que se distingue necesariamente existe en relación, y al mismo tiempo, que es imposible separar en una misma realidad aquello que la hace *ser lo que es* y aquello que la hace *ser diferente* de otra cosa.

Por otro lado, en cuanto a su segundo aspecto, la distinción es la potencia de discernimiento del pensamiento que, al comprender las diferencias reales, constituye el conocimiento de las cosas, “revelándolas” al actuar contra las confusiones que tienden a “velarlas”. La distinción, en este caso, tampoco aísla un contenido, suponiéndolo en sí mismo autosuficiente, sino que, por el contrario, considera *algo* en su verdad gracias a la simultánea apreciación de las *otras* cosas. En las palabras de Spinoza: cuando la mente está “internamente dispuesta” y no “externamente determinada” es capaz, gracias a la “consideración de muchas cosas a la vez”, de “entender sus concordancias, diferencias y oposiciones”⁵. Así, la mente pue-

⁵ “Digo expresamente que el alma no tiene ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores un conocimiento adecuado, sino sólo confuso y mutilado, cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que es determinada de un modo externo, a saber, según la fortuita presentación de las cosas, a considerar esto o aquello; y no cuantas veces es determinada de un modo interno —a saber, en virtud de la consideración

de distinguir *cada* cosa gracias a la consideración de muchas *otras* cosas, todas ellas ligadas entre sí por relaciones de concordancia, diferencia y oposición; de tal manera que lo que es *clara y distintamente* comprendido se recorta frente al fondo de lo confusamente concebido, que permanece como el terreno y el material sobre el cual la distinción como actividad intelectual operó.

Lo que caracteriza al perspectivismo spinoziano es la coincidencia de la distinción ontológica y la epistemológica. Si la potencia de distinción se asocia a la mente cuando está internamente dispuesta, esa disposición interna es la que hace que la mente (modo del atributo pensamiento) afirme su esencia pensante, es decir, que *sea* ella misma acto de pensar; y que, gracias a eso, pueda comprender las diferencias reales entre las cosas. Así, la distinción ontológica es la condición de la distinción epistemológica: sólo cuando una mente individual *se distingue* de lo que la determina externamente, según un orden fortuito de encuentros y acontecimientos, a pensar ciertas cosas y a no pensar otras, puede identificarse con su propia fuerza interna para ordenar imágenes e ideas según el orden de determinación real de las cosas. A su vez, la capacidad de distinguir las reales determinaciones produce necesariamente un cambio de perspectiva, coincidente con el movimiento de identificarse con la *propia distinción* que hace que un acto de pensamiento sea *ese* acto y no *otro* o *de otro*.

Esa perspectiva “enriquecida” por un “saber distinguir” desde la cual, en virtud de la experiencia efectiva del *pasaje* de una comprensión confusa a una distinta, se vuelve posible la afirmación de que “tenemos una idea verdadera”, constituye la posición activa de una individualidad, esto es, lo que permite que la consideremos como un determinado foco de iniciativas. Y puesto que la individualidad en la ontología spinoziana es asimismo tributaria de las distinciones reales que constituyen la esencia misma de la realidad, la *perspectiva* debe ser entendida como distinción en la distinción (configuración distinta de una distinción de base). Dicho más claramente: puesto

de muchas cosas a la vez— a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones, pues siempre que está internamente dispuesta, de ese modo o de otro, entonces considera las cosas clara y distintamente, como mostraré más adelante.” (E, II, P 29, esc.). *Spinoza, Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Vidal Peña, Orbis, Buenos Aires, 1984, p. 137.

que un cuerpo singular (un modo del atributo extensión) y la idea de ese cuerpo (un modo del atributo pensamiento) son la *misma cosa* considerada según dos perspectivas diferenciadas, un individuo es distinto por su propia constitución, es decir, un individuo es idéntico a su propia distinción constitutiva, es en sí mismo la *diferencia* entre sus modos de ser –cuerpo e idea. Pero tiene también la posibilidad de coincidir con esa distinción, asumiendo su perspectiva, es decir, realizando esa transformación o pasaje en el cual la perspectiva consiste: el pasaje de la determinación externa del punto de vista a la “disposición interna” que permite ver las cosas según sus concordancias, sus diferencias, sus oposiciones. Así, la idea que constituye la mente de un cuerpo que en sí mismo es distinto tiene la fuerza para afirmar esa diferencia, o sea, para asumir la perspectiva que implica efectivamente un pensamiento activo de su situación. La perspectiva, entonces, *se produce* (no viene dada, no se asocia a coordenadas espaciales de ubicación); consiste en la elaboración del punto de vista adecuado de una existencia –que envuelve tanto una visión de sí, como del todo, en tanto límites extremos de ese horizonte perspectivo, pero que se define más bien por lo que comprende del *medio* entre esos extremos referenciales.

Para resumir lo dicho hasta ahora, hay que enfatizar, primero, que es la disolución de la identidad del todo en una causalidad inmanente compleja la que habilita la comprensión perspectivista del mundo, que lo supone compuesto por una multiplicidad de puntos de vista: las perspectivas de todos los existentes. Pero al mismo tiempo, sólo desde la perspectiva de la transformación o el pasaje (pasaje de una visión externamente determinada a un pensamiento autónomo, de una disposición imaginaria inmediatamente dada a la inteligencia activa de esa disposición) es posible afirmar, como lo hace Spinoza, que “no presumo de haber hallado la mejor filosofía, sino que sé que entiendo la verdadera”⁶. El reconocimiento de la multiplicidad que permite sostener la existencia irreductible de lo singular y de una infinidad de modos de pensar, al mismo tiempo exige considerar, cuando no abandona una noción enfática de verdad, que tales modos no son equivalentes; es decir, que existen diferencias entre esos modos de pensar en función de sus potencias activas, sus respectivas

⁶ “Carta 76” a Albert Burgh, en Spinoza, *Correspondencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 397.

capacidades de *devenir perspectivas* en sentido fuerte: constituirse en explicación de la complejidad que conforma una situación, gracias a la consideración de la multiplicidad de determinaciones que hacen a una existencia; sosteniendo en simultáneo la referencia a la distinción constitutiva de su particularidad, y la referencia a la totalidad —que, ya disuelta su consistencia unívoca, es la perspectiva de la existencia del todo en su siempre distinta/modificada actualidad coyuntural, o en su “desenfoque articulado”. En esa doble referencia se conectan las “dos puntas” del perspectivismo spinoziano, el cual, sin dejar de ser perspectivista, sostiene por un lado que “tenemos una idea verdadera” y, por el otro, que “sé que entiendo la verdadera filosofía”.

Ese “desenfoque articulado” que permite entender al perspectivismo spinoziano como perspectivismo crítico, es el que lo diferencia de otros perspectivismos, como puede ser el leibniziano, donde a la identidad de un centro de irradiación de la verdad (“Dios es igual a Dios”), responden como sus reflejos las verdades particulares de las mónadas, sustancias o focos autorreferenciales, “sin puertas y sin ventanas”, que en el mismo “dato” de su coincidencia consigo, coinciden con la disposición ideológica del todo. Si elaborásemos una versión laica de este modelo, suprimiendo la idea de Dios pero conservando la constitución de un universo donde las esencias singulares sean mónadas —todas ellas distintas, ya que deberíamos respetar el principio leibniziano que prescribe que nada es igual, que todo difiere sustancialmente— nos la veríamos con una multiplicidad de diferencias compactas conviviendo sin roces. Y sin embargo, la referencia común que constituía la idea rectora de Dios se conserva, pues tanto la igualdad monádica de las formas como su separación es establecida por la instancia que le da consistencia a esa comunidad de diferencias abstractas, instancia que aunque no sea reconocida, es de todas maneras efectiva. Así, la actividad que en principio debía justificar la entidad real de cada perspectiva divergente, en vez de pertenecer a los individuos particulares, se localiza en un lugar exterior a ellos: en la acción implícita, solapada, de un “comparador universal” que, fijando los criterios generales de la identidad y la diferencia, es el que permite en definitiva distinguir individuos, determinando a la vez sus límites y sus propiedades positivas.

¿Qué es entonces lo que distingue al perspectivismo crítico del “pluralismo” monádico? El perspectivismo crítico, como señalé, se sustenta en la remisión de la perspectiva a la esencia de un cuerpo distinto a todos los otros y a las condiciones determinadas de su existencia —esencia y existencia singular que explica cierta dimensión intransferible de la experiencia, que es la que puede hacerla resistente a la fuerza de atracción que llama a la convergencia hacia un sentido único de la experiencia común. Eso quiere decir que la perspectiva *no es* un reflejo o una representación del mundo generada a partir de ciertas coordenadas precisas de localización (y susceptible de ser sumada a otras representaciones, a fin de completar la visión verdadera de ese mundo), sino el real *cambio de posición* producido por la comprensión de unas circunstancias. Si el relativismo propio del pluralismo monádico supone que existe una realidad objetiva auto-idéntica, representada diversamente por una multiplicidad de puntos de vista subjetivos y parciales, el realismo del perspectivismo crítico asume que la divergencia constituye la propia realidad, siendo ésta en sí misma diferente, distinta de sí, fuera de eje, desenfocada; pues está hecha de esas circunstancias siempre variables, que cada perspectiva crítica puede comprender en su distinción.⁷

Pero entonces, cuando hacemos el pasaje de un perspectivismo monádico a un perspectivismo crítico, ¿qué sucede, con aquella instancia que coordinaba subrepticamente la coexistencia de lo diferente? ¿Qué es lo que substituye al “comparador universal” en una ontología crítica que fundamenta una perspectiva de la transformación? Aquí es donde, según creo, se vuelve explícitamente relevante la conexión entre perspectivismo y política —conexión que aquí me limitaré a sugerir de manera preliminar y muy rápida, valiéndome de ciertas conexiones que sugiere la interesante obra del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro⁸.

⁷ Para extremar la diferencia entre el pluralismo monádico y el realismo crítico, podemos decir que mientras el primero afirma, desde la “tolerancia”, que existen muchas miradas sobre un mismo mundo, que deben convivir en paz; el segundo afirma que en verdad son muchos los mundos, para una única perspectiva de perspectivas que es la que afirma sólo y simplemente que “el hombre piensa”, y que “tenemos una idea verdadera”.

⁸ Ver Viveiros de Castro, E., *Metafísicas canibales. Líneas de antropología postestructural*, Katz Editores, Buenos Aires, 2010. Debo decir que estas ideas sobre el perspectivismo spinoziano que estoy presentando aquí, fueron en parte

Si le diéramos todo su peso a la inconmensurabilidad entre los diversos modos de hacer la experiencia del mundo, deberíamos aceptar, en principio, que las infinitas perspectivas que expresan esas experiencias diversas son *incomparables*. Y sin embargo, esa no es la última palabra del perspectivismo, sino más bien, como quise enfatizar en este texto, su “última instancia” crítica. La *comunicación* entre las perspectivas que permite su convergencia (convergencia de perspectivas que en el spinozismo tiene su base en la composición de esfuerzos de la que resulta la constitución de individualidades complejas), es asimismo un hecho que tiene que ver con la transformación. De tal manera que la *comparación universal*, podríamos aventurar, se convierte en *traducción universal* (en un sentido que tomo prestado de Viveiros de Castro). Cuando asumimos cabalmente que los “mundos” comprendidos por las diversas perspectivas son a tal punto diversos y divergentes que no hay posibilidad de sostener la existencia de un sentido unívoco, *traducir* significa instalarse en el terreno del equívoco (entre modos de ser, de sentir, de pensar e imaginar, de hablar) y habitarlo, para destacarlo, es decir, para abrir y ensanchar un espacio que, desde los prejuicios convencionales de la traducción, se suponía inexistente. Una política acorde a la perspectiva de la transformación sería entonces –y para concluir– aquella que, partiendo de esa disyunción comunicativa de base, puede no obstante *traducir* ciertas experiencias en otras experiencias, habitando en simultáneo mundos imposibles y asumiendo, gracias a ello, perspectivas incompatibles, que en virtud de esa ductilidad móvil de la perspectiva de la transformación, puede constituirse en política transformadora: la que ayuda a producir, gracias a ese tránsito o pasaje, individualidades complejas más intensas y potentes.

elaboradas en un diálogo subterráneo con ciertos conceptos de Viveiros de Castro, como el de un “perspectivismo amerindio” –sustentado en un “multinaturalismo” ontológico, que el autor contrapone al “multiculturalismo” occidental.

Ainda sobre Hobbes e Espinosa: a ontologia das relações para se compreender o poder e a política

Douglas Ferreira Barros (PUC–Campinas)

I. Por que uma ontologia relacional?

Nosso objetivo aqui é observar como a ontologia das relações proposta por Espinosa ilumina importantes aspectos do pensamento político de Thomas Hobbes. Faremos isso investigando aspectos do pensamento de Hobbes e de Espinosa, não para reiterar o esquema corrente de que se trata neste caso de filósofos cujos pensamentos políticos se encontram diametralmente opostos um ao outro, mas para mostrar como ambos intentam pensar a política sob o crivo das relações que os homens estabelecem entre si. Primeiro, apresentaremos alguns aspectos da ontologia relacional fundada na filosofia de Espinosa e depois mostraremos como é legítimo pensarmos que Hobbes também erguerá seu sistema político, não propriamente sobre uma ontologia, mas sobre uma concepção relacional do agir humano.

II. Espinosa e o feixe das relações passionais humanas

O termo relações é recorrente nas obras de Espinosa. Seu emprego se pode verificar desde as obras dedicadas ao debate sobre a metafísica, *Pensamentos metafísicos* (1964) e *Breve Tratado* (1964), até sua obra magna, *Ética* (2007), incluídas também os textos políticos, *Tratado Político* (2009) e o *Tratado Teológico–Político* (2003). Não se trata de uma expressão lateral, nem seu emprego é meramente casual, mas, o seu lugar nos textos tem importância precisa. Isto se pode observar no *Breve Tratado* (I, 10, p.83), quando Espinosa investiga do que são constituídos o bem e o mal. Ao constatar que ambos se encontram em nossa razão e não na Natureza, o filósofo mantém que são criações, obras, dos homens, servindo para que façamos a distinção entre as coisas. “...entre elas [as coisas que não pertencem à Natureza] incluímos todas as relações que se referem a

diferentes coisas e às quais chamamos *Entes de Razão*”. Como muito bem destaca Morfino (2010, p. 11), tanto as relações nos permitem estabelecer a distinção entre o bem e o mal, como elas nos permitem certificar por que algo é afirmado como bom ou como mal. Assim, afirma Espinosa:

...considerando-se que o bem e o mal são somente relações, é preciso, sem dúvida, colocá-las entre os Entes de Razão. Por que jamais se diz que uma coisa é boa a não ser em relação àque-la outra que não é tão ou não nos é tão útil quanto outra. Assim, diz-se que um homem é mal apenas em relação a um outro que é bom ou melhor (I, 10, p.83).¹

Chamando nossa atenção para a regularidade da ocorrência do termo em outras obras, Morfino aponta que, na *Ética*², o emprego de relações está vinculado à definição dos afetos, na terceira parte. Esse aspecto, que aproxima o termo relações da análise e da definição dos afetos, será decisivo para nosso intento na interpretação sobre Hobbes. No texto espinosano, justamente após as passagens em que o filósofo explica os motivos das flutuações do ânimo, vemos que o desejo, a alegria e a tristeza, são afetos que recebem denominações diferentes “em função de suas diferentes relações e denominações extrínsecas”.³

Aqui não estaríamos diante de um problema difícil de ser decidido se o termo relações apenas explicasse por que para determinado afeto atribuímos o nome desejo e a outro tristeza. São as relações diferentes, múltiplas, complexas que os homens estabelecem entre si e com os demais entes da natureza que os impelem a considerar que algo é causa em nós de uma afecção que contribui para o fortalecimento de nosso próprio ser ou este algo contribui para o enfraquecimento do mesmo. Caso tal afecção se enquadre naquele primeiro caso, sabemos que o que a causa é alegria; caso se enquadre no

¹ Cf. B. Spinoza. “Court Traité”. In.: *Oeuvres I*. Trad. Charles Appuhn. Paris: Flammarion, 1964.

² São 17 aparições em todo o texto. Cf. A. Robinet et alii, *Spinoza «Ethica»*. Concordances, Index, Listes de fréquences, Tables comparatives cit., p. 287.

³ Cf. B. Spinoza. *E* III, aff. def. XLVIII, expl., p. 257. Para todas as citações utilizamos a tradução brasileira bilíngue de Tomaz Tadeu. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

segundo caso, o que a causa é a tristeza. Lembremos que um afeto,

que se diz pathema [paixão] do ânimo, é uma ideia confusa, pela qual a mente afirma a força de existir maior ou menor do que antes, de seu corpo ou de uma parte dele, ideia pela qual, se presente, a própria mente é determinada a pensar uma coisa em vez de outra (Espinosa, 2009, E. III, p. 257).

Um afeto afirmará a maior ou menor força de existir a depender das relações que a ideia formada do corpo ou de uma parte dele expresse a realidade deste corpo. Mas, como explicar que as relações são denominações extrínsecas? A expressão da realidade de um corpo pela ideia não é constitutiva da razão, ou como vimos acima, um ente de razão? Como esse ente de razão teria uma denominação extrínseca?

O problema, destaca Morfino, é que na *Ética* (II, 4, *Explicatio*) as denominações intrínsecas são equivalentes a propriedades. Assim, podemos ser conduzidos a pensar que as propriedades constituem a essência interna de uma coisa e que as relações dizem respeito a sua exterioridade. Não haveria neste caso qualquer clara permeabilidade entre a interioridade e a exterioridade. Estas seriam duas dimensões incomunicáveis; duas dimensões claramente distintas. No *Tratado da reforma do entendimento*, Morfino esclarece que o centro do problema o problema reside no modo como Espinosa concebe o conhecimento do IV gênero. Neste, “de la definición de una cosa deben poder ser deducidas todas las propiedades de ella ‘considerada en sí sola y no unida a otras’”⁴ (2010, p. 14). Neste sentido, para se “conocer la serie a través de la cual estas cosas son concatenadas *secundum seriem causarum*,” o conhecimento

reproduce el orden de las cosas fijas y eternas en cuya intima essentia están contenidas las leyes ‘según las cuales se producen y ordenan todas las cosas singulares’ y no la serie o el orden de existencia de las cosas singulares y mutables que no ofrecen más que ‘denominaciones extrínsecas, relaciones o, a lo sumo, circunstancias’⁵.

⁴ TIE, p. 35; tr. it. cit., p. 82. Apud Morfino, Vitorio. *Relación y contingencia*. Encuentro, Córdoba, 2010. p.14.

⁵ TIE, pp. 36–37. Apud Morfino, Vitorio. *Relación y contingencia*. Encuentro, Córdoba, 2010. p.14.

Considerando-se, pois, as coisas conectadas segundo uma série causal temos um plano ontológico no qual a ordem das coisas é governada por propriedades das essências “(y de las relaciones exclusivamente lógicas entre estas propiedades)” e outro em que a ordem se caracteriza por relações e circunstâncias existenciais (Morfino, 2010, p.14).

Todavia, considerando-se o que Espinosa nos ensina na *Ética*, o plano das coisas fixas e eternas não está desconectado daquele das coisas singulares e mutáveis.

el concepto de individuo, de cosa singular, pierde la simplicidad y la unidad que le confería, en el Tratado de la reforma del entendimiento, su esencia íntima, que permanecía de este lado de las relaciones exteriores y de las circunstancias existenciales, para acceder a la complejidad de una relación proporcionada en la cual la esencia no difiere en ningún modo de la potencia, esto es, de su capacidad de entrar en relación con lo externo (mientras más complejas son las relaciones, más potente es el individuo). [...] La barrera entre interior (essentia íntima) y exterior (circunstancia, es decir, lo que está circundante) es abatida; la potencia es precisamente la relación regulada de un exterior y de un interior que se constituyen en la relación misma (Morfino, p. 14).

É justamente nas passagens que investiga as flutuações do ânimo (E III) que Espinosa explica-nos o caráter interno das relações e que essa forma do desejo pertence ao mesmo plano ontológico que o das afecções do corpo. Valendo-se da tradução de Paolo Cristofolini ao *Tratado Político*, especificamente para o termo *passionibus obnoxius*⁶ (estar atravessado pelas paixões), Morfino nos explica que as paixões constituem o centro da compreensão das relações que os homens estabelecem entre si. Explica-nos Morfino: “Las pasiones no serían *proprietates* de una naturaleza humana genérica, sino relaciones que atraviesan al individuo constituyendo su imagen de sí y del mundo. En este sentido, en el prefacio al *Tratado teológico político* se encuentra una expresión análoga, *superstitionibus obnoxii*⁷,

⁶ Encontramos na *Ética* 14 aparições da expressão *passionibus* ou *affectibus obnoxius*.

⁷ Cf. B. Spinoza, *Tractatus Theologico-politicus* / *Traité théologique-politique*, texte établit par F. Akkerman, traduction et notes par J. Lagrée et P.-F.

que ilumina perfectamente la inescindibilidad del aspecto emotivo de aquel cognoscitivo de la trama de relaciones que constituyen el *ser social* del individuo” (p. 15). Por isso se pode entender que o indivíduo para Espinosa não é uma substância, nem mesmo um sujeito isolado, um eu penso descolado: “es una relación entre un exterior y un interior que se constituye en las relaciones (o sea, no existe una interioridad absoluta del *cogito* de frente a una exterioridad absoluta de mundo, del cual el propio cuerpo es parte)” (Morfini, 2010, p.15). As relações se constituem dos afetos, mas elas se geram não dos afetos em si mesmos e sim no “espaço *entre* os indivíduos dos quais a interioridade mesma é um efeito” (p.15–6).

III. Hobbes e as relações

Nosso interesse em observar a imbricação entre as relações e as paixões em Espinosa passa longe de pretendemos afirmar que em Hobbes também encontramos algo que se pode nomear como ontologia das relações. De fato, termos como ser, essência, ente de razão não têm lugar nas obras do filósofo inglês. Considerar que ali se encontrará uma ontologia é um despropósito se levarmos em conta os vários ataques de Hobbes à metafísica e ao que ele mesmo considerava ser os seus equívocos de linguagem.

O que pretendemos aqui é tão somente avaliar o contexto relacional sobre o qual Hobbes ergue a sua filosofia política. Para cumprir nosso propósito avaliaremos duas passagens das obras de nosso autor. Nelas buscaremos entender o que é essa perspectiva relacional das ações humanas atravessada pela flutuação das paixões, caminho interpretativo pouco percorrido pelos estudiosos de Hobbes.

Em *Human Nature* (1997, XIII, p.53), Hobbes escreve:

Tendo falado dos poderes e dos atos da mente, ambos cognitivo e motor, considerados em todos os homens em si mesmos, sem relações com outros (grifo do autor), neste capítulo será perfeitamente compreensível falar dos efeitos dos mesmos poderes, um sobre o outro; efeitos que são também signos, os quais um chama atenção pelo que projeta e o outro pelo que realiza. Destes

signos, alguns são tais que não podem ser facilmente falsificados, como as ações e os gestos, algumas das quais mencionei, especialmente se são inusitadas. Por exemplo, no cap. IX, entre elas muitas paixões são signos. Outros existem que podem ser falsificados, esses são palavras ou discurso.⁸

Destaque-se, em primeiro lugar, que os poderes e atos da mente, de onde derivam os signos, podem ser investigados em dois momentos distintos: um, observando-se os homens uns isolados dos outros; outro, com os homens mantendo relações entre si. Nos limites desta segunda opção se compreende o que são os signos. Hobbes destaca que as ações e os gestos da mente e do corpo são de tal forma intrínsecos dos homens que nos chamam a atenção pelo que criam. As paixões seriam o que mais nítida e indefectivelmente traduz em signos os atos e gestos do corpo e da mente humanos.

Mais do que descrever a relação entre paixões e signos, o que encontramos acima é que as paixões são signos claramente compreensíveis do homem quando se os considera uns em relação com os outros. No mesmo capítulo XIII de *Human Nature* nosso autor avalia os usos da linguagem por meio dos signos – persuasão, ensino correto, compreensão, raciocínio correto entre outros aspectos, o que nos obriga a pensar que a avaliação das ações e dos gestos humanos se dá aqui no plano eminentemente relacional. Não nos causa surpresa que este capítulo encerre o escrito anunciando aquela que será a obra de filosofia moral e política hobbesiana. Ele afirma na conclusão: “Assim, consideramos até aqui que a natureza do homem foi requisito para se descobrir os primeiros e mais simples elementos nos quais as formulações das regras políticas e das leis estão finalmente encerradas...” (XIII, p.76).⁹

Em Hobbes, tanto a concepção do momento propriamente político quanto daquele anterior à política, este radicalmente atravessado

⁸ Cf. Hobbes, Th. “Human Nature”. In.: *The English Works of Thomas Hobbes*. London: Routledge, Vol. 04, 1997. Todas as menções às obras de Hobbes foram consultadas em *The English Works of Thomas Hobbes*. As traduções para a língua portuguesa consultadas são: *Do Cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 1992; *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

⁹ Na cronologia dos escritos de Hobbes, o texto *De corpore Político, or the Elements of Law* está na sequência, inaugurando o longo período em que Hobbes se dedica a investigar os problemas da política e do poder político.

por conflitos de toda ordem entre os homens, deitam suas raízes sobre um campo interrelacional humano. A teoria hobbesiana das paixões não é, assim, uma mera tentativa de descrição de alguns dos componentes da natureza humana – o desejo, a aversão, entre outros. A sua força, “sustenta, de um lado, que ela se situa além da distinção do vício e da virtude, e de outro, que seu desenvolvimento deve dar conta da gênese do campo relacional a partir do recentramento do desejo sobre si” (Zarka, 1999, p.274).¹⁰ A teoria das paixões em Thomas Hobbes, mais do que exprimir algo da mecânica dos “movimentos voluntários, como andar, falar, mover qualquer dos membros, da maneira como primeiro imaginamos em nossa mente” (Hobbes, 2003, I, 6, p.46) também estabelece as bases para a compreensão dos fundamentos tanto da convivência humana quanto da instituição do poder.

Foi Zarka quem observou claramente que a teoria hobbesiana das paixões impõe que consideremos os homens imersos num contexto eminentemente relacional. O que o estudioso denomina de recentramento do desejo sobre si é o que Hobbes concebe como a gênese dos *os movimentos vitais (motion vitall)*, para os quais não é necessária a ajuda da imaginação, e dos *movimentos animais (animal motion)*, que se originam na nossa mente. Há nesta perspectiva uma ampliação do que se entende por movimento das paixões. O recentramento é a própria dinâmica de um corpo respondendo por movimentos mais ou menos intensos (*conatus*), para alguma direção, à sensação causada por outros corpos que – em movimento animal ou vital – incidem movimento (*conatus*) sobre ele. No homem, atravessado pelos movimentos animais e vitais, tais *conatus* explicam os impulsos de expansão e aqueles retração: ambos orientados para a conservação de si. Na acepção de Hobbes, segundo a qual o momento político da convivência humana é precedido pelo momento da guerra, em qualquer dessas duas condições o feixe de relações que estabelecem os homens determina o seu *conatus*, em aproximação pelo desejo e em repulsão pela aversão.

Uma avaliação rigorosa do estatuto das paixões nas obras políticas de Hobbes, a saber, *Elementos da lei* (1640), *Do cidadão* (1642) e *Leviatã* (1651) nos permite concluir que apresentam uma gradação na abordagem do tema, ampliando a exposição de aspectos que ex-

¹⁰ Cf. Zarka, Y. Ch. *La décision métaphysique de Hobbes*. Paris: Vrin, 1999.

plicitam a complexidade do movimento passional e sua presença na experiência humana natural e civil. Essa gradação não é reflexo da importância que o tema adquire em cada obra respectivamente, mas ao modo como Hobbes o apresenta como elemento fundante das relações humanas, o que Zarka analisa ser a complexificação progressiva da vida passional interumana. Observa-se

primeiramente, a transformação (T1), isto é, o fundamento da relação e o desenvolvimento de uma dinâmica primária de complexificação da vida afetiva; em seguida a transformação (T2), isto é, a gênese do desejo de potência e o desenvolvimento de uma dinâmica secundária de complexificação; para desembocar, enfim, sobre uma transformação (T3) do espaço do conflito em espaço de uma comunidade civil, operada pela fundação do político (1999, p.276).

É na teoria das paixões que encontramos o fundamento para a constituição relacional humana. Compreender a sua exposição nesses três momentos nos autoriza afirmar que a complexificação da vida afetiva envolve a transformação do próprio contexto em que se efetivam os feixes de relações. O que Zarka identifica como “dinâmica primária” constituiria a simples experiência relacional; a “gênese do desejo de potência” envolve os *conatus* visando à resistência mais assertiva para conservar a vida. Nesse momento se verificam a intensificação daquelas paixões que exprimem aversão, embora jamais se possa afirmar que estejam ausentes das relações interumanas aquelas derivadas do desejo – amor, alegria, a esperança. A última transformação é aquela em que os *conatus* que exprimem aversão, movimento de fuga do que pode causar dano ou morte ao homem, tendem a ser aplacados quando do estabelecimento da paz, com a instituição de um poder com força para submeter pela força do direito e das armas aqueles homens incapazes de encerrar a dinâmica que compreende o conflito destrutivo nas relações interhumanas, o estado de natureza (*bellum omnium contra omnes*).

Por isso Hobbes opõe as leis naturais às paixões. Aquelas tornam viáveis a conservação, o ajuntamento e a efetivação do contexto de paz. Estas propiciam uma modalidade de conflitos, em que todos os homens tornam-se os algozes dos seus iguais (*homo homini lupus*). Afirma o filósofo,

Porque as leis de natureza (como a justiça, a equidade, a modéstia, a piedade, ou em resumo, fazer aos outros o que queremos que nos façam) por si mesmas, na ausência do temor de algum poder que as faça ser respeitadas, são contrárias às nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes (2003, p.143).

O que significa então estar apto à sociedade? Como fazer a passagem da condição natural para a experiência civil do ajuntamento humano? É “a educação, o que torna próprio à sociedade civil”, a contenção e o esfriamento das paixões devido à criação de um poder cuja tarefa mais nobre é nos conservar. Todavia, a criação do Estado não elimina os *conatus*; a paz não constitui um mecanismo de arrefecimento e eliminação dos desejos no homem. O contexto passional sobre o qual se estabelecem as relações interhumanas envolve tanto o momento do estado pré-civil quanto o do Estado. O que chamamos acima de “desenvolvimento da vida passional interhumana” não constitui uma teleologia da história com vistas à criação do Estado, mas sim uma maturação humana que o capacita a se conservar dos outros homens e do que o ameaça e de promover, por si mesmo, em qualquer relação e em qualquer condição, como dito acima, “uma abertura do eu à prova do outro” (1999, p.280). A concepção de Hobbes para a passagem da condição natural para a instituição do Estado não considera que fatores externos – transcendentais – aos homens tenham-nos conduzido a esse salto. O filósofo inglês “tenta dar conta disso situando-se na imanência da vida relacional” (Zarka, 1999, p.282).

Conclusão

O acento sobre esse caráter relacional da filosofia política hobbesiana nos possibilita outra compreensão acerca do indivíduo. Tendo sua obra política e a concepção de homem nela contida identificadas à gênese do moderno indivíduo –o fundamento das concepções filosófico-políticas liberais¹¹–, o que vemos sob esta perspectiva rela-

¹¹ Cf. Macpherson, C. B., *La théorie politique de l'individualisme possessif*. Paris: Gallimard, 1971; Ryan, Alan. “Hobbes and Individualism”. In.: G. A. J.

cional é quão questionáveis são as interpretações que observam neste mesmo indivíduo de Hobbes um átomo isolado agindo com vistas à realização de seus interesses mais pessoais. Não é nosso propósito avançar aqui com nossa oposição a essas perspectivas de análise, mas tão somente mostrar nosso ponto de partida de análise. Por este motivo, fizemos questão de apresentar, por aproximação, como a ontologia relacional espinosana nos inspira observar aspectos da obra de Hobbes que parecem estar resolvidos entre os intérpretes.

La libertad en Hobbes y Spinoza: La libertad en sentido amplio y sus posibles límites legales

Nahuel Charri (UNMdP)

Libertad en sentido amplio

En cuanto a la idea de la libertad, el análisis se realizará sobre la base de una distinción entre una concepción de la libertad en sentido reducido y en sentido amplio. Se sostendrá mediante el análisis de este concepto en ambos autores que Hobbes piensa la libertad según la primera concepción en tanto que Spinoza lo hace según la segunda. El análisis de este concepto se realizará poniéndolo en relación con la ley. De este modo puede observarse la oposición conceptual entre obedecer y mandar (o actuar por propio mandato) como análogos del conflicto esclavitud y libertad.

Hobbes pronuncia su concepción de libertad en el capítulo XXI del *Leviatán* llamado “De la Libertad de los Súbditos” del siguiente modo:

Libertad, o independencia, significa (propiamente hablando) la falta de oposición (por oposición quiero decir impedimentos externos al movimiento). (...) Pero cuando el obstáculo al movimiento está en la constitución de la cosa misma no solemos decir que le falta la libertad, sino el poder para moverse; como cuando una piedra yace quieta o un hombre es atado a su cama por una enfermedad. (...) Un hombre libre es quien en las cosas que por su fuerza o ingenio puede hacer no se ve estorbado en realizar su voluntad. (...) La libertad del hombre, que consiste en no encontrar alto alguno a la hora de llevar a cabo lo que tiene la voluntad, el deseo o la inclinación de hacer...¹.

De esta definición que Hobbes aporta, es necesario resaltar dos aspectos fundamentales para realizar la distinción entre libertad en sentido amplio y reducido. Por un lado, en primer lugar la libertad se

¹ Hobbes Thomas. *Leviatán*. Losada. Buenos Aires 2004. Capítulo XXI. Pp.193, 194.

refiere a libertad de movimiento (esto es, el sentido más superficial y externo de la palabra libertad), y en segundo lugar, el obstáculo que cercene la libertad debe ser externo (Hobbes da ejemplos de cadenas, lazos, cárceles) y no provenir de la constitución interna de la misma cosa. Por otro lado, el origen de la libertad consiste en el deseo, la voluntad y la inclinación; sin hacer diferencia entre ellos.

En cuanto al primer punto se puede señalar cuál es el alcance de los ejemplos que señala Hobbes como obstáculos provenientes de la constitución interna de la cosa. Estos se refieren a características inmodificables del individuo (el ejemplo de la piedra que no puede moverse) y a características transitorias relacionadas con un estado de debilidad o incapacidad pasajera para hacer uso de su libertad. Estos dos ejemplos no parecen tener en cuenta que la libertad de los hombres para obrar está restringida tanto por las características modificables que posee, como por las inmodificables.

Explicando el punto anterior, se sabe que un hombre no podrá respirar bajo el agua, volar, cruzar muros, teletransportarse, etc, por sus características inmodificables, y sobre esto no se afirma que le falta libertad sino el poder de hacerlo. Pero hay otros obstáculos que inhiben al hombre en su obrar que parecen provenir de características que sí pueden ser modificadas. Por ejemplo, un hombre puede ser tímido al extremo de no poder pronunciar una palabra en público. En este caso, la timidez funciona como un obstáculo interno que cercena la libertad de este hombre, pero que a la vez es modificable: nada impide pensar que este hombre tome por ejemplo unas clases de oratoria o algo similar y destruya el obstáculo interno que antes inhibía su obrar.

En este caso, Hobbes podría haber declarado al hombre tímido, libre. Sin embargo: si se considera que un hombre no sólo está limitado en su obrar por obstáculos externos, sino también por internos; y, que algunos de esos obstáculos internos pueden ser removidos; es posible conjeturar una definición de libertad que exceda en amplitud a la de Hobbes, y que tenga en cuenta la ausencia de obstáculos tanto externos como internos. A esta definición de libertad se la llamará libertad en sentido amplio y, a la definición dada por Hobbes, se la llamará libertad en sentido reducido.

En cuanto a Spinoza, a fin de precisar su concepto de libertad, es posible referirse a la *Ética*, sobre todo en los libros IV y V. En estos

textos la palabra libertad cobra su sentido más profundo, relacionado con la búsqueda de la auténtica felicidad del hombre y la forma en la que los hombres pueden unirse en pos de este objetivo común.

En el Prefacio del Libro IV Spinoza define “servidumbre” como “la impotencia humana para gobernar y contener 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.”² En este pasaje se observa que Spinoza considera que los afectos que obligan al hombre a actuar (o no actuar) limitan la libertad del hombre. Esta impotencia humana para gobernar y contener afectos proviene de un defecto derivado de la constitución interna del hombre, pero este obstáculo puede ser (según propone Spinoza) removido, y al removerse este defecto interno se remueve asimismo el carácter servil del hombre, es decir, se lo vuelve libre.

Siguiendo con el ejemplo visto más arriba; la timidez que se origina en el afecto de miedo a la vergüenza ³ constituiría un caso de impotencia para dominar los afectos que hace sentir obligado al tímido a no hacer algo que podría redundarle en algún bien.

Hasta aquí sólo se puede conocer lo que no es un hombre libre, y no es posible derivar una definición de libertad de esto sino es por oposición, del siguiente modo: Libre será quien tenga la potencia para gobernar y contener sus afectos, de tal modo que no esté bajo la jurisdicción de la fortuna y no proceda de tal modo que se sienta obligado a hacer lo que es peor para él, viendo lo que es mejor. No obstante, a fin de obtener una definición positiva de libertad se observarán a continuación otros pasajes.

En el Prefacio al Libro V de la *Ética* “Del Poder del Entendimiento o de la Libertad Humana” se refiere al objeto de estudio de esta parte del siguiente modo: “En esta parte me ocuparé, pues, de la potencia de la razón, mostrando qué es lo que puede contra los afectos, y, a continuación qué es la libertad del espíritu o sea la

² Spinoza Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid. Alianza 2005. Libro IV. Prefacio. P. 173.

³ Spinoza define como pudor al miedo a la vergüenza, y a la vergüenza como tristeza acompañada de la idea de alguna acción que imaginamos vituperada por los demás.

beatitud...²⁴. En esta aproximación al concepto de libertad el punto clave para comprender todo el pasaje está en las siguientes disyunciones “Del poder del entendimiento o de la libertad humana” y “libertad del espíritu o sea la beatitud”.

Si se considera el hecho de que la parte V está dedicada al “camino para alcanzar la libertad” puede inferirse que la libertad en Spinoza no es algo que se da completamente o no se da, la metáfora del camino contempla el hecho de que hay grados mayores y menores, ínfimos y supremos.

Oponiéndose a la concepción de Hobbes, la felicidad es posible en el hombre como un estado de máximo poder del entendimiento para establecer un orden en los afectos a fin de procurar los mejores intereses del individuo. A este estado de tranquila expansión en armonía con otros individuos es posible llamar beatitud, libertad o virtud. Sin embargo, aún cabe analizar un último pasaje acerca de la libertad que esclarecerá aún más en qué sentido estos tres conceptos son intercambiables.

En primer lugar Spinoza define virtud en el caso del hombre como la potencia de obrar y llevar a cabo cosas que se entiendan según las leyes que se desprenden de su naturaleza. Más adelante se afirma que actuar según la virtud es “obrar bajo la guía de la razón, poniendo como fundamento la propia utilidad”²⁵. Y, finalmente, se realiza la ligazón entre obrar bajo la guía de la razón y ser un hombre libre en el escolio a la Proposición 61 del Libro IV:

qué diferencia hay entre el hombre que se guía por el solo afecto, o sea, por la opinión, y el hombre que se guía por la razón. El primero, en efecto, obra –quíralo o no– sin saber en absoluto lo que hace, mientras que el segundo 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 esa razón, desea en el más alto grado. Por eso llamo al primero esclavo, y al segundo libre...⁶.

El camino que une virtud y libertad con felicidad queda establecido a partir de la misma definición de virtud. Obrar por las propias

²⁴ Spinoza Baruch. Op. cit.. 2. Libro V. Prefacio. P. 241.

²⁵ Spinoza Baruch. Op. cit.. 2. Libro IV. Prop. 24.

⁶ Spinoza Baruch. Op. cit.. 2. Libro IV. Prop. 61. Escolio.

leyes es virtud, en el caso del hombre la ley más propia es la ley de la razón. Quien obra por la propia ley de la razón no obra por mandato de leyes ajenas, por lo que Spinoza lo llama hombre libre. Y obrar por virtud, obrar por razón y ser libre es obrar poniendo como fundamento la propia utilidad; y cumplir plenamente con la propia utilidad es conseguir la felicidad. Queda así establecida la unión entre virtud, razón, libertad y felicidad.

En vista de lo mencionado acerca del concepto de libertad en Spinoza, y contraponiéndolo al concepto de libertad de Hobbes; es posible afirmar que Spinoza no entiende la libertad en sentido reducido, sino en sentido amplio.

Libertad en relación a la ley

En este inciso, se hará una distinción que atañe al problema de la libertad en relación a la ley y servirá para esclarecer una cuestión recurrente que surge al pensar la libertad en el ámbito condicionado de un Estado.

¿En qué sentido es un hombre libre en un Estado si no es posible hacer todo lo que puede, sino que su actuar está delimitado por derechos, deberes y obligaciones? ¿En un Estado sólo es libre el que manda y los súbditos esclavos? ¿Sólo existe libertad en la rebeldía?

Estas y otras preguntas similares surgen de una cadena semántica entre libertad y voluntad libre y deseo. De esta forma libertad se transforma en la capacidad de llevar a cabo cualquier deseo que el hombre conciba. Este sentido de libertad se puede cumplir plenamente en el Estado de Naturaleza, pero en el Estado Civil, el derecho a hacer cualquier cosa que el propio poder permita choca con la obligación de cumplir las leyes. Por otro lado el poder ilimitado del soberano en Hobbes parece oponerse a la libertad de los súbditos. Spinoza y Hobbes presentan soluciones diferentes a este problema.

Hobbes afirma que hombre libre es: “quien en las cosas que por su fuerza o ingenio puede hacer no se ve estorbado en realizar su voluntad. (...) La libertad del hombre, consiste en no encontrar alto alguno a la hora de llevar a cabo lo que tiene la voluntad, el deseo o la inclinación de hacer.”⁷

⁷ Hobbes. Op. cit. Capítulo XXI. Pp.193, 194.

Esta definición identifica libertad con poder de hacer cualquier cosa que se decida. El centro desde el cual parte la decisión, es un cúmulo indistinto de voluntad, deseo o inclinación. Hobbes no señala ninguna diferencia práctica entre estos tres conceptos porque no se preocupa del origen de la decisión de realizar una acción, sino en que esa acción no sea impedida por un obstáculo externo. Spinoza en cambio define al hombre libre por el origen de donde surgen sus decisiones, es decir, si el origen son las leyes de los afectos o las leyes propias de la razón. La libertad en el hombre está dada no sólo por la capacidad de llevar a cabo aquello que decida, sino también porque esa decisión sea autónoma.

Por otro lado Spinoza señala que la mayor diferencia que posee su pensamiento político con el de Hobbes es “que yo conservo siempre incólume el derecho natural y afirmo que en cualquier ciudad, a la autoridad suprema no le compete sobre los súbditos un derecho mayor sino en la medida en que su poder supera al de los súbditos; el que tiene lugar siempre en el estado natural.”⁸ En este pasaje Spinoza señala que en un Estado Civil se mantiene el derecho (por ende el poder y la libertad) que se detenta en el Estado de Naturaleza.

En cambio los derechos de los ciudadanos se reducen en el Estado Civil en Hobbes. “La libertad de un súbdito yace por eso mismo en aquellas cosas que al regular sus acciones el soberano ha omitido.”⁹ Esta concepción de libertad establece una separación entre la noción de libertad y la de ámbito público; en el ámbito público el súbdito está “atado por las cadenas artificiales de los pactos que ligan la boca del soberano con sus oídos” y su espacio de libertad está limitado a acciones que referimos actualmente al dominio del ámbito privado “la libertad de comprar y de vender, y con la de contratar, elegir el propio domicilio, la propia dieta, la propia línea de vida, instruir a sus hijos como consideren oportuno y cosas semejantes.”¹⁰

Obedecer es en Hobbes limitar la propia libertad y no obedecer (ejercer la praxis propia en el desierto regulativo del ámbito privado) es ser libre. En cambio quien manda, el soberano, detenta la libertad suprema de hacer lo que desee y sólo se encuentra sometido

⁸ Spinoza Baruch. *Epistolario*. Colihue. Buenos Aires 2007. Carta L. p.203.

⁹ Hobbes. Op. cit. Capítulo XXI. p196.

¹⁰ Hobbes. Op. cit. Capítulo XXI. p196.

a la autoridad de Dios, por lo que sólo es regido por la ley natural: “todo súbdito es autor de todo acto hecho por el soberano; y nunca le falta por eso derecho a cosa alguna, salvo en el sentido de que es súbdito de Dios y está por ello forzado a observar las leyes de la Naturaleza.”¹¹ Como señala Spinoza, la ley natural no prohíbe sino lo que nadie desea, por lo que al Soberano, sólo se le prohíbe que haga lo que no desea (es decir aquellas cosas que puedan extinguir su poder o su vida en algún sentido). La libertad en Hobbes queda cartografiada de tal modo que quien manda es absolutamente libre, y quien obedece es libre sólo de lo que no está regulado.

Esta alianza entre ser libre—mandar y obedecer—ser esclavo da lugar a cuestiones como las que se señalaron más arriba; Spinoza permite trazar una nueva distinción conceptual:

Quizá alguien piense, sin embargo, que de este modo convertimos a los súbditos en esclavos, por creer que es esclavo quien obra por una orden, y libre quien vive a su antojo. Pero esto está muy lejos de ser verdad, ya que, en realidad, quien es llevado por sus apetitos y es incapaz de ver ni hacer nada que le sea útil, es esclavo al máximo; y sólo es libre aquel que vive con sinceridad bajo la sola guía de la razón. La acción realizada por un mandato, es decir, la obediencia, suprime de algún modo la libertad; pero no es la obediencia, sino el fin de la acción, lo que hace a uno esclavo. Si el fin de la acción no es la utilidad del mismo agente, sino del que manda, entonces el agente es esclavo e inútil para sí.¹²

No es el obedecer lo que hace esclavo sino el fin de la acción, obedecer algo contrario con la propia utilidad a favor de la utilidad de quien manda es ser esclavo; por lo que la alianza entre mandar—ser libre/obedecer—ser esclavo queda desarticulada totalmente. Por otro lado, el cumplir con el propio deseo no lo hace a uno libre sino esclavo, cuando éste va en contra de los mejores intereses del agente dictados por la razón.

¹¹ Hobbes. Op. cit. Capítulo XXI. p. 196.

¹² Spinoza Baruch. *Tratado Teológico Político*. Madrid. Alianza. 2008. Cap. XVI p. 342–343.

El consenso y la legitimidad del Estado

En este apartado se planteará el interrogante por la legitimidad del Estado en Spinoza y Hobbes, teniendo en cuenta lo expuesto anteriormente.

Norberto Bobbio plantea que la diferencia del modelo iusnaturalista con el modelo clásico de Estado reside (entre otros puntos) en la fuente de la legitimidad. Él afirma que en el modelo clásico la legitimidad del Estado está dada por la naturalidad de que “las cosas siempre han sido así” por lo que deben seguir siéndolo. Se mantiene el status quo aludiendo al carácter social del hombre, o a la tradición o a un mandato divino de que las cosas sucedan tal y como sucedan. En cambio en el modelo iusnaturalista de Estado (del que Hobbes y Spinoza pueden pensarse como representantes) la legitimidad reside en un pacto que fue consensuado libremente, por lo que el Estado es fruto de voluntades individuales y no de un mandato divino o natural.

La dificultad que se plantea al modelo iusnaturalista es, entre otras, el problema de su legitimidad, pero el problema que se quiere tratar en este trabajo tiene que ver con el grado cero del pacto; es decir con las condiciones básicas para que un pacto exista.

Siguiendo esta premisa, la primera condición necesaria es que haya consenso en lo que se va a pactar, pero el consenso mismo está basado en la tesis de que existen voluntades libres de consensuar algo. Entonces, preguntar por la legitimidad del pacto social en un modelo iusnaturalista, puede derivarse en la pregunta por la libertad de los individuos. Es decir, *cuál* es la libertad que se supone a los fines del pacto.

Tanto Hobbes como Spinoza afirman que el pacto social se origina en la voluntad libre del hombre que por propia utilidad (sin entrar en distinciones de si la utilidad es conservarse o expandirse, buscar placer o evitar dolor) decide unirse a otros con un fin común. Y, también se observó que la libertad que presuponen es muy diferente.

Hobbes sostiene un concepto de libertad en sentido restringido y Spinoza un concepto de libertad en sentido amplio. Por esto, Hobbes puede afirmar que los pactos conseguidos por miedo son legítimos, que el miedo no se opone a la libertad y que sin importar la motivación de la volición, si esa volición existe y es cumplida la persona

es libre. Pero si se aplicara el concepto de libertad en sentido amplio de Spinoza al pacto social de Hobbes, se observaría que un pacto fundado en el miedo es un pacto realizado por personas esclavas, o sea un pacto ilegítimo. Si el pacto se realiza por miedo y el miedo es un obstáculo interno que coarta la libertad de elección; entonces un pacto arrancado por miedo no tiene legitimidad desde que la base para el consenso (la voluntad libre) está ausente en una persona sometida o esclavizada.

Los hombres que por miedo crean un Leviatán, un artificio para su protección, son creados a su vez por ese Leviatán para obtener su fundamento legitimador. Los hombres son operados por el Leviatán mediante el miedo a los castigos, la esperanza de premios, y la muerte de algunas de las células más conflictivas cuando esto es necesario. Por miedo o esperanza los hombres legitiman un Estado que los utiliza para autolegitimarse, convirtiéndose lo que era un instrumento de sujetos libres en un sujeto libre que instrumentaliza a sus creadores.

Por esto, sostener una idea de libertad en sentido amplio es contradictorio con la afirmación de que un pacto arrancado por miedo o esperanza sea legítimo. Por lo que si se quiere hacer legítimo este pacto es necesario sostener una idea de libertad en sentido restringido a fin de no sólo hacer legítimo el pacto, sino también hacer pensar a los súbditos que son totalmente libres (ya que la definición de libertad en sentido restringido les devuelve esto). Lo que se observa y se ha intentado demostrar es que en este hecho de redefinir el concepto de libertad se evidencia una operación de vaciamiento semántico de la palabra libertad con fines políticos.

Quien domina el lenguaje domina el pensamiento, quien domina el pensamiento domina los actos de los hombres. Es en estos conceptos tan caros y tan manoseados como Libertad, Igualdad, Justicia, Felicidad, Verdad, Bien, Mal, Unidad, Diferencia, Sociedad, Todos, donde se desarrollan los combates semánticos de la humanidad. La forma en la que se piensen estos conceptos puede condicionar todo el accionar de una persona y por lo tanto también su praxis política.

Por esto es necesario denunciar y hacer evidentes los movimientos semánticos y las luchas actuales y pasadas que estos conceptos han tenido, no para sostener uno de los sentidos como El Sentido, sino para evidenciar que estos conceptos no siempre han sido igua-

les y que hay una intención en la forma en la que se utilizan y definen. Es reconocer que cada persona está en pleno derecho de redefinirlo como quiera o de buscar con otros que sentido puede ser más beneficioso para la humanidad de acuerdo a las necesidades reales de los actores políticos y el propio proyecto personal.

Por lo tanto, y en vista de todo lo anterior; sostener en un modelo iusnaturalista junto con un concepto de libertad en sentido reducido puede llevar a que el Estado instrumentalice al hombre operando sobre sus pasiones en pos de su auto-legitimación, masificándolo, quitándole su dignidad y convirtiéndolo en un artificio de la maquinaria estatal.

Que es lo que se quería demostrar.

Fichte enfrenta a Spinoza: ¿amigo o enemigo?¹

Türker Armaner (U. de Galatasaray, Turquía)

En una carta enviada por Jacobi en 1799, en el medio de la agitación en torno al “debate sobre el ateísmo” en Jena, Fichte leyó la impactante frase: “Su sistema es un spinozismo invertido”. A pesar de su perspectiva crítica de Spinoza acompañada de severas acusaciones filosóficas, Fichte no pudo evitar ser considerado una imagen especular de Spinoza, por Jacobi y más tarde por muchos otros. ¿Qué es lo que fue invertido en el sistema de Spinoza? ¿Cómo realizó Fichte este proceso de inversión? ¿Y qué fue proyectado sobre la filosofía de Fichte como resultado de este proceso? A través de la indagación de estos interrogantes mi presentación intentará defender a Spinoza frente a Fichte.

En la *Doctrina de la Ciencia* (*Wissenschaftslehre*) Fichte evalúa el sistema de Spinoza a través de una crítica al “yo” [*self*] en relación a su propia definición de “libertad”. Si, según Fichte, vamos más allá del “yo soy” [*I am*], pues eso es el spinozismo, eso quiere decir que el “yo” [*I*] está constituido por algo más. Incluso el yo [*self*] en Spinoza, asevera Fichte, es un mero accidente. En el sistema de Fichte “yo soy yo” [*I am I*] es una operación; expresa un acto. El yo [*self*], de acuerdo con Fichte, comienza con el ponerse absoluto de sí mismo.

Ya en el principio del argumento de Fichte surge una discrepancia entre la evaluación que Fichte hace de Spinoza y el propio discurso de Spinoza. A pesar del hecho de que el primer capítulo de la *Ética* se titule “Sobre Dios”, *De Deo*, entre las ocho definiciones iniciales, encontramos la definición de Dios en sexto lugar, mientras que la primera es la definición de “causa de sí”, *causa sui*. Spinoza no parte de la independencia o la espontaneidad del yo, sino de una relación específica de causa y efecto, esto es, de su ser idénticos el uno al otro.

Esta identidad, que es concedida al “yo absoluto” [*absolute self*], es el fundamento de todo el sistema fichteano. En la primera versión

¹ Este trabajo fue realizado con el apoyo de la *Galatasaray University Commission of Projects*.

de la *Doctrina de la Ciencia* (1794–97), hacia el final de la primera división principal, Fichte explica la línea divisoria entre su sistema y el de Spinoza; un intento, vano en mi opinión, de salvar el yo [*self*] de ser una modalidad spinoziana y de presentarlo como teniendo un inmovible y firme fundamento; como si Dios se dirigiese a Moisés en el *Viejo Testamento* con la frase “Diles que *yo soy el que soy*”, valientemente afirmando: “Yo soy” (*Ich bin*), lo cual expresa un acto (*Tathandlung*).

El ponerse a sí mismo del yo [*self*], de acuerdo con Fichte, es su propia pura actividad. El yo *se pone a sí*, y en virtud de esta mera autoafirmación *existe*; e inversamente, el yo *existe y pone* su propia existencia en virtud del mero existir. En esta identidad, expresada por Fichte como $A=A$, la primera A significa el sujeto absoluto, aquel que es puesto en el yo. La segunda A, el predicado, designa lo que el yo, reflexionando sobre sí mismo, descubre presente en él.

El próximo paso de Fichte es “Yo soy yo”, un pasaje del yo desde *el poner a la reflexión sobre lo que ha sido puesto*; desde *el sujeto formal a aquel que existe*. El “sujeto absoluto” es el yo que existe sólo en la medida en que es consciente de sí, es decir, el yo existe porque se ha puesto a sí mismo. Este argumento nos conduce a la siguiente conclusión: poner (*Setzen*) y ser (*Sein*) tienen la misma denotación; el yo es aquel que se pone a sí mismo para ser y el yo comienza con un poner absoluto de su propia existencia.

Considerando la argumentación de Fichte, podemos preguntar dónde se ubica Spinoza en estas proposiciones, en otras palabras, sobre qué fundamentos este argumento se dirige a la filosofía de Spinoza. Fichte sostiene la siguiente afirmación: “Separa la conciencia pura y la conciencia empírica. Pone la primera en Dios, que nunca es consciente de sí... pone la segunda en las modificaciones particulares de la divinidad”².

Por otro lado, la 5ª definición y la 23ª proposición de la primera parte de la *Ética* proceden en una línea diferente con respecto a este tema: “Por modo entiendo las afecciones de una substancia, o sea, aquello que es en otra cosa (*in alio*), por medio de la cual es también concebido”³ (d.5). Y la proposición 23ª: “Todo modo que existe

² Fichte, J. G., *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, Juan Cruz Cruz, Pamplona, 2005, trad. Cruz Cruz, J., p. 50.

³ Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Ediciones Orbis

necesariamente y es infinito, ha debido seguirse necesariamente, o bien de la naturaleza de algún atributo de Dios considerada en absoluto, o bien a partir de algún atributo afectado de una modificación que existe necesariamente y es infinita”⁴. Además, en la misma parte, la demostración de la proposición 29 afirma: “Además, Dios es causa de estos modos no sólo en cuanto simplemente existen (por el Corolario de la Proposición 24), sino también (por la Proposición 26) en cuanto se los considera como determinados a obrar algo”⁵.

Si permanecemos fieles a la observación de Fichte, debemos decir que la consciencia pura es la causa de que exista la consciencia empírica y produzca un efecto. Pero en este punto la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte es eclipsada por la *Ética* de Spinoza. Para Fichte, el yo (*Ich*) como inteligencia, está en una relación causal con el no-yo (*Nicht-ich*). El yo absoluto [*absolute self*] es la causa del no-yo y [*not-self*] y el no-yo determina el yo inteligente [*Intelligent self*].

En palabras de Fichte:

El yo tendría que ser puesto en un sentido como infinito y en otro sentido como finito. Si fuera puesto en un solo y mismo sentido como infinito y como finito, la contradicción sería insuperable, el yo no sería uno, sino doble; no quedaría otra salida que la de Spinoza: la de trasponer lo infinito fuera de nosotros; pero aquí siempre quedaría sin respuesta cómo, al menos, la Idea de éste podría sobrevenir en nosotros (el mismo Spinoza, a causa de su dogmatismo, ni siquiera podía incluso proponerse la cuestión)⁶.

Tal como se puede inferir de las afirmaciones de la *Ética* mencionadas más arriba, Spinoza nunca “transpone” el infinito fuera de nosotros, fuera de las modalidades. La confusión de Fichte, creo, se asienta en el hecho de que toma lo “infinito” y lo “eterno” de manera intercambiable. Las modalidades —es decir, “nosotros”— son infinitas, pero ciertamente no eternas.

Volviendo a Fichte: para él, en la medida en que el yo se pone a sí como infinito, su actividad (de poner) refiere al yo como tal, y

S.A., 1980, trad. Vidal Peña, p. 30 (parte I, def. 5).

⁴ *Ibid.*, p. 50 (parte. I, prop. 23).

⁵ *Ibid.*, p. 54 (parte. I, prop. 29, demostración).

⁶ Fichte, J. G., *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, op. cit., p. 176.

nada más que a eso. El yo es *infinito, en la medida en que su actividad retorna sobre sí mismo*. Producto, actividad y agencia, en este abordaje, son uno y lo mismo. En palabras del propio Fichte, *la pura actividad* del yo sólo y *el puro yo sólo* son infinitos. El yo es finito en la medida en que su actividad es *objetiva (Gegenstand)*; dirigida al No-yo. Consecuentemente, ambas actividades del yo (la vuelta a sí y la objetiva) están relacionadas la una con la otra a través de una relación causal.

Y aquí viene la siguiente trampa, en la cual Fichte cae sin ser consciente de ello. Al intentar refutar la presentación que hace Spinoza de la Substancia y las modalidades, desconsidera el segundo término de la disyunción *Dios, es decir, Naturaleza*; y al presentar su sistema como escindido en dos, el yo absoluto y el yo inteligente, Fichte reitera la bifurcación que hace Spinoza de la Naturaleza: *Natura naturans* y *Natura naturata*.

La 29ª proposición de la primer parte de la *Ética*, que fue enfatizada más arriba por otras razones, es la localización exacta del futuro yo de doble aspecto de Fichte.

Por *Naturaleza naturante* debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es, Dios, en cuanto considerado como causa libre. Por *Naturaleza naturada*, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse⁷.

Debe notarse que, a diferencia del yo absoluto e inteligente de Fichte, yo y no-yo [*I and Not-I*]; ni la *Natura naturans* ni la *Natura naturata* de Spinoza, ni su substancia y modalidades se relacionan recíprocamente como opuestos. En pocas palabras, entre infinito y finitud no hay para Spinoza, una relación de resistencia. La finitud, por el contrario, está contenida en lo infinito y lo infinito se despliega en el mundo sensible como finitud.

⁷ Spinoza, B., *Ética, op. cit.*, p. 55 (parte I, prop. 29, escolio).

Fichte insiste en el hecho de que la pura actividad del yo [*self*] (no relativa a ningún objeto) es una condición de toda actividad que ponga un objeto. Es la causa de la actividad objetiva y la causa mediata del objeto. Y esto exactamente es la exigencia de la razón práctica para Fichte; la exigencia de que todo debería conformarse al yo [*self*], de que toda la realidad debería ser puesta absolutamente a través del yo [*self*].

Lo que Fichte permite a este gigantesco yo [*self*] –el tener una causalidad infinita y absoluta, un yo sin cuyo auto-ponerse no habría habido nada, un yo que constituye su propio oponente, un yo con un mundo ambicionado, sino real, que determina el mundo ideal tal como debe ser– es considerado ilegítimo para la substancia eterna e infinita de Spinoza, que es la única entidad en la cual causa y efecto son idénticos.

Ahora estamos en el dominio donde lo teórico y lo práctico, lo ideal y lo real, lo ontológico y lo ético se entremezclan. Y esta es la misma iniciativa que lleva a cabo tanto Spinoza como a Fichte. La razón, afirma Fichte, ni siquiera puede ser teórica si no es práctica y no puede haber inteligencia en el hombre si no posee una capacidad práctica. En resumen, sin un esfuerzo, ningún objeto en absoluto es posible.

Fichte, en *Derecho Natural*, introduce la noción de “cuerpo”, el representante de la persona en el mundo real, la “causa libre”, y afirma que debe ser independiente del yo [*self-independent*], la causa absoluta y final de su determinación a ejercer eficacia. Esta indicación implica el hecho de que ser una causa libre requiere la apropiación del mundo sensible en la conciencia de la persona. Una parte de este mundo, conocida por la persona y sometida a sus fines, se convierte en propiedad original de la persona, donde nadie puede afectar sin restringir la libertad de eficacia [*freedom of efficacy*].

Del mismo modo, la persona, además de apropiarse de una parte del mundo sensible, sobre la cual va a tener un derecho legítimo y absoluto para ejercer una eficacia, se apropiará de su propio futuro. Porque quiere que haya una percepción que corresponda a su concepto del fin de su actividad; y esto significa una percepción en un momento futuro que se sigue generalmente al momento de su querer. La persona tendría que querer que exista para ella un estado futuro y que éste se derive de su estado presente en concordancia

con una regla conocida por ella, la regla que ella tuvo en cuenta en el ejercicio de su eficacia. Así, a través de la voluntad, el futuro es alcanzado en el interior del tiempo presente; el concepto de “futuro” se vuelve posible y el futuro es determinado.

En virtud de este derecho original, la persona exige que haya *una interacción recíproca y continuada entre su cuerpo y el mundo sensible, determinada y determinable solamente por su concepto, libremente construido, de tal mundo*. Este derecho original incluye: el derecho a la existencia continuada de la libertad absoluta y la inviolabilidad del cuerpo (ningún efecto inmediato sobre el cuerpo) y el derecho a la existencia continuada de nuestra libre influencia dentro de todo el mundo sensible. “Tengo el derecho a querer el ejercicio de mis derechos por todo el futuro en la medida en que me pongo a mí mismo, porque tengo estos derechos; y tengo estos derechos, porque tengo el derecho a quererlos”⁸.

En los ojos de Fichte, Spinoza, al igualar el derecho con el poder del individuo, en cuanto que es determinado y limitado por todo lo que es, niega la libertad de la voluntad y así el concepto de derecho.

Es cierto que Spinoza en el *Tratado teológico-político*, particularmente en el capítulo 16, define el “derecho y ley de naturaleza” (*jus et institutum*) como “las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos a cada uno de ellos determinado naturalmente a existir y a obrar de cierto modo”⁹.

Sin embargo, a pesar de que de hecho Spinoza utiliza la misma palabra, *Natura*, “naturaleza de cada individuo” no tiene nada que ver con *Deus sive Natura*. Si este hubiera sido el caso, entonces cada individuo tendría una naturaleza infinita y eterna, cada individuo hubiera sido Dios, pues hubiera habido una pluralidad de sustancias, eternas en sí mismas, una pluralidad de eternidades, lo cual no habría sido ni lógica ni ontológicamente posible. Prefiero considerar “la naturaleza de cada individuo” como una indicación de la *Natura naturata*.

⁸ Cita original en inglés: “I have the right to will to exercise my rights for all the future so far as I posit myself, because I have these rights: and I have these rights, because I have the right to will them”. Fichte, J. G., *Foundations of natural right*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p. 108. Traducción de la traductora.

⁹ Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, Alianza Editorial, Madrid, p. 55.

Para Spinoza, la naturaleza en el sentido absoluto tiene un derecho perfecto a hacer todo lo que esté en su poder; el derecho de la naturaleza se extiende tan lejos como su poder; el poder de la naturaleza es el poder de Dios; Dios tiene un derecho perfecto (*summum bonum*) a hacer todo y cada cosa individual tiene un derecho perfecto a hacer todo lo que puede.

Este argumento de Spinoza provee una clave sobre su preferencia por el epígrafe que eligió para el *Tratado*: “De esta manera aprendemos que habitamos en Dios. Y Dios en nosotros, porque él nos ha hecho de su Espíritu” (Juan, Epístola I, Capítulo IV, verso 13). Los seres humanos no son partes de Dios substancialmente, sino que su poder es parte del poder infinito de Dios.

Lo que Fichte desconsidera es la distinción de Spinoza entre “leyes del apetito” y “leyes de la razón”. La ley suprema de la naturaleza es esta; todo hace lo posible para preservar su propia condición. Spinoza no hace ninguna diferencia entre hombres y otras cosas individuales en la naturaleza, ni entre hombres dotados de razón y otros. Y el derecho natural del hombre no está determinado por la sólida razón, sino por el deseo y su poder. Por ello la naturaleza no se opone a nada que el apetito pueda sugerir. Pero vivir libremente, en el *Tratado*, es vivir con un pleno uso de las facultades mentales bajo la guía de la razón.

En la última versión de la *Doctrina de la Ciencia* (1804), Fichte ataca a Spinoza por última vez: “Es claro e innegable que en el sistema [de Spinoza] cada existencia separada desaparece como algo independientemente válido y autosubsistente. Pero entonces él mata incluso eso, su absoluto o Dios. Substancia = ser sin vida; la vida en la cual la doctrina de la ciencia como filosofía trascendental hace su entrada”¹⁰.

Esta entrada trascendental, creo, nunca fue realizada, al menos no hacia aquello que Fichte llama la “muerte del absoluto, o Dios”,

¹⁰ Cita original en inglés: “It is clear and undeniable in [Spinoza’s] system that every separate existence vanishes as something independently valid and self-subsistent. But then he kills even this, his absolute or God. Substance=being without life; the life in which the science of knowing as a transcendental philosophy makes its entrance”. Fichte, J. G., *The Science of Knowing. J. G. Fichte’s Lectures on the Wissenschaftslehre*, State University of New York Press, Albany, 2005, p. 69. Traducción de L. A.

pues Fichte no tenía nada que reanimar, ya que nada estaba muerto en este sentido, en cuanto que la concepción de Spinoza de “vida” era la forma más sublime y vivaz del intelecto humano.

Traducción de Laura Arese

Utilidade e conveniência na formação da política em Espinosa

Daniel Santos da Silva (USP)

Não há nenhuma abertura na *Ética* para um bem que seja transcendente, todo o uso dessa noção encontra seu sentido dentro da obra quando relacionado à existência em ato de um indivíduo cuja essência é um esforço de auto-perseveração no ser. É uma tese que, em suas linhas mais gerais, já é delineada desde a primeira parte da obra, sempre, como não poderia deixar de ser, visto o caráter etiológico que deve ter a filosofia para Espinosa, resgatando pelo entendimento as causas que levam os homens a formarem as noções abstratas universais e finalistas que na maior parte do tempo regem suas vidas. Tal resgate, conforme se constrói e se desenvolve na forma de argumentos deduzidos de sua concepção da natureza e deciframentos de lógicas finalistas, acaba por explicar ao mesmo tempo o porquê do entranhamento forte das noções de bem e mal no imaginário individual e coletivo e, pelo mesmo procedimento, a necessidade implícita (implícita na medida em que a imaginação não consegue perceber adequadamente as causas naturais que determinam as coisas a agir e a existir) na produção imaginária dessas noções, além de seus efeitos na vida social.

Bem e mal são, pois, em primeiro lugar, noções, ou seja, modos de pensar.¹ O apêndice da primeira parte de *Ética* mostra como o cruzamento entre o desejo – enquanto consciência dos apetites e das ações que decorrem desses apetites – e a ignorância das causas é o terreno no qual se alimenta a superstição, acarretando uma inversão na ordem causal na qual a causa final – que, Espinosa o mostra, é o apetite humano como causa eficiente – é tomada como causa primeira.² Uma das teses mais interessantes de Espinosa surge, assim, no contexto da quarta parte da *Ética*, e se refere ao poder do conhecimento verdadeiro sobre as ações humanas, poder restrito, mes-

¹ EIVPref.: “Quanto ao bem e ao mal, também não designam nada de positivo a respeito das coisas, consideradas em si mesmas, e nada mais são do que *modos de pensar ou noções (cogitandi modos seu notiones)*, que formamos por compararmos as coisas entre si.” Grifos nossos.

² EIAp. e EIVPref.

mo ineficiente *se* o conhecimento verdadeiro das coisas não se faz acompanhar por algo mais, cuja eficiência seja diretamente concreta. Mas é fundamental esclarecer: a *Ética* não demonstra a fraqueza e inutilidade do conhecimento; pelo contrário, é seu objeto demonstrar toda a força que o intelecto humano tem em moderar os afetos que se debatem entre si nos homens e que constituem sua fraqueza e sua servidão. O que queremos afirmar aqui é que se faz necessário definir o próprio conhecimento humano por suas causas próximas, já que assim se pode ter a medida exata de sua potência. Então, mais do que definir separadamente cada gênero de conhecimento por sua causa próxima e seu conteúdo objetivo, parece ser imprescindível reuni-los a partir de sua origem unitária, ou seja, compreendê-los em sua profundidade concreta que diz respeito ao apetite humano. Separou-os para reuni-los, e não poderia haver momento que mais exigisse essa “desdicotomização” do que este no qual o político é engendrado em sua complexidade característica, concretamente. Não para reuni-los e identificá-los, sim para compreendê-los no que de mais concreto constitui a natureza do indivíduo humano, seu desejo, seu esforço em perseverar na existência, ou seja, sua essência atual. Em outras palavras, como o *conatus* é uma atividade que está envolvida no que corpo e mente produzem na medida em que o indivíduo afeta outros e é afetado por outros, relaciona-se com as coisas que existem dentro e fora de si. Trata-se de compreender a força dos afetos do ponto de vista da unidade relacional que é o indivíduo, pois, apenas entendidas como relações as diferenças qualitativas que os afetos humanos guardam entre si têm um valor prático e uma realidade social.

Por isso o prefácio da quarta parte da *Ética* precisa retomar, agora sob outra perspectiva –já estabelecida a realidade do desejo humano e a maneira pela qual se constitui a coisa singular e o indivíduo– os temas apresentados e desenvolvidos no apêndice da primeira parte. Os afetos se relacionam entre si no indivíduo humano de tal forma que todos seguem uma necessidade determinada pela causa eficiente³, e, seja esta única e exclusivamente a essência do indivíduo (causalidade adequada) ou somente em parte (causalidade inadequada), a concepção espinosana da realidade individual fornece os elemen-

³ EIVPref.: “Com efeito, não pertence à natureza de alguma coisa senão aquilo que se segue da necessidade da natureza de sua causa eficiente.”

tos para a formação unitária e concursiva do campo político, o que em outros momentos faz referência à natureza do pacto sociabilizante e à natureza da obediência a esse pacto. A partir dessas considerações, os “vocábulos” (*vocabula*) de bem e de mal ganham seus contornos éticos, ao mesmo tempo em que se desmontam as suas noções imaginárias.

A distinção entre o modelo que Espinosa desconfigura e o que propõe é imanente à distinção entre a ordem comum da natureza e a ordem necessária da natureza; e, por outro lado, se a definição de *conatus* não fosse estritamente positiva e atual, os critérios espinosanos para essa distinção se mostrariam sem fundamentos. A definição do bom pelo útil encontra a partir daí seu sentido e sua profundidade.

De outra forma, Espinosa, a partir do momento em que desenvolve o significado do útil, nos fornece dois campos distintos de atualização da natureza humana sem que seja preciso com isso estabelecer a exclusividade de um e de outro como única expressão do esforço de perseverança no ser do indivíduo. *Diferentes*, o campo da experiência e o campo do conhecimento verdadeiro expressam cada um por sua vez determinações relativas a esse esforço, e a quarta parte da *Ética* mostra em que medida existe uma única necessidade que determina, em suas múltiplas facetas, o apetite humano. De fato, nada é feito pelo ser humano que não tenha como causa seu apetite, toda finalidade pensável no agir humano é determinada por esse apetite, mesmo as determinações racionais. Na perspectiva da fundação da sociabilidade, há configurações desejantes que impõem certa necessidade de ação que demandam a união de potências em torno de um fim comum aos homens: fins e meios que levam a esses fins se dão na prática humana sem que se possa pensá-los fora da esfera do afeto como uma *potência efetiva* que determina o agir humano.⁴

Os afetos passionais e os afetos racionais precisam ser entendidos como potências, sem o que a *práxis* social espinosana não faz sentido. A formação do campo social e político se dá por organizações específicas das paixões humanas (ou afetos comuns) individuais e coletivas, nas quais a razão pouco ou quase nada interfere

⁴ EIVDef.7: “Por fim – isto é, aquilo por cuja causa fazemos alguma coisa – compreenderei o apetite”.

diretamente, e o porquê disso pode ser captado, compreendido pela natureza do desejo humano. E, o que foi demonstrado desde os primeiros momentos da *Ética*, pelo fato de que o homem se insere em uma natureza como uma parte dela, tendo uma potência limitada de agir.

EIVP8: O conhecimento do bem e do mal nada mais é do que o afeto de alegria ou de tristeza, à medida que dele estamos conscientes.

Demonstração: Chamamos de bem e de mal aquilo que estimula ou refreia a conservação de nosso ser (pelas def. 1 e 2), isto é, aquilo que aumenta ou diminui, estimula ou refreia nossa potência de agir. Assim, é à medida que percebemos que uma coisa nos afeta de alegria ou de tristeza que nós a chamamos de boa ou de má. (...) Ora, essa ideia (a de alegria ou de tristeza) está unida ao afeto da mesma maneira que a mente está unida ao corpo, isto é, ela não se distingue efetivamente do próprio afeto, ou seja, não se distingue da ideia da afecção do corpo senão conceitualmente.

O verdadeiro conhecimento do bem localiza desde já um terreno no qual se desencadeia uma batalha da filosofia de Espinosa contra o pesadume característico da moral teológico-religiosa⁵ e da superstição, – cujos efeitos perniciosos para a sociedade e para a liberdade individual são trabalhados extensamente no *TTP* – para a qual é continuo à sua doutrina “proclamar que é bom o que traz tristeza e mau o que traz alegria”⁶. Nesse caso, o verdadeiro conhecimento do bem revela um engajamento contra uma *certa* inadequação a respeito dessa noção e de sua correlata, a de mal: uma certa inadequação, na medida em que o conhecimento difundido pela moral teológica e supersticiosa não é somente inadequado, mas estruturado, estrutura que o faz diferente de outras formas mais “espontâneas” de inadequação teórico-afetivas e da qual se seguem efeitos coati-

⁵ A religião é um conceito polissêmico na filosofia de Espinosa, por isso achamos por bem anexar, aqui, onde o tema ainda não recebe seu tratamento mais detalhado, à religião, o caráter teológico, até para já abrir espaço para a verdadeira religião, que é introduzida em sua nuances ainda na quarta parte da *Ética*.

⁶ EIVAp.cap 31.

vos mais homogêneos no tempo e no espaço⁷ (a coação provinda da superstição e da teologia, a experiência histórica o mostra, às vezes acompanha, às vezes está ao lado e às vezes pode estar contra a coação propriamente civil que é exercida por uma soberania política na forma das leis civis e por meio dos afetos que em sua dimensão política servem à manutenção da ordem social). Se pode chegar a ser eficaz afetivamente, o verdadeiro conhecimento do bem é unido necessariamente à alegria, que nunca pode ser má se “é regulada pelo verdadeiro principio de atender à nossa utilidade”, como prossegue o capítulo 31 do apêndice da quarta parte da *Ética*⁸.

Espinosa nos apresenta um quadro, na *Ética*, em suas terceira e quarta partes, de um homem que, embora tenha presente a si toda uma exterioridade –a qual fundamenta a realidade das paixões e que “sustenta” o homem em suas mais diversas necessidades práticas–, ela ainda se dá sem uma determinação exata das configurações que a orientam ou que a definem em comparação com a potência do homem. Apenas com a instituição de uma configuração específica-

⁷ Henry Laux, no livro *Imagination et religion chez Spinoza – la potentia dans l’histoire*, Paris, J.Vrin, 1993, ps. 57–61, detalha o modo como essas estruturas de pensamento e de ação da teologia a fazem se diferenciar em sua eficácia social dos pensamentos mais dispersos sobre entidades fictícias, realidades espirituais, etc.

⁸ A análise dos campos semânticos de tais conceitos é ao mesmo tempo uma sutil análise de alguns fundamentos de mecanismos ultracomplexos de divisão (exclusão) e dominação. A quarta parte da *Ética* descreve a transferência de autoridade do indivíduo que é “autor” –como é dado no prefácio– em sua singularidade para alguma outra instância que, seja política, teológica, educacional, etc, tem como compromisso estabelecer e impor nem tanto formas específicas de interpretação (um dos principais combates do *TTP*), mas coisas já interpretadas, tais quais as noções centrais dessa parte. O bem e o mal enquanto afetos passionais expressam sempre uma certa supressão da singularidade, a quase aniquilação da autoridade interpretativa do indivíduo, ao contrário do que possa parecer, que seja, que é no campo da passividade que o indivíduo (a partir da fórmula *ex suo ingenio*) mais determina o conteúdo de certas noções e conceitos. O fato é que é impossível que o indivíduo não determine em nada seus próprios juízos e que não guarde assim nenhuma autoridade interpretativa, mas na passividade ela pode ser tão mínima quanto o direito natural – definido como potência – no estado de natureza. Um texto de Marilena Chauí detalha como o tratamento dado à figura do *auctor* na quarta parte por Espinosa é uma reavaliação crítica das teorias metafísicas e jurídicas tradicionais: *Ser parte e ter parte: servidão e liberdade na Ética IV*, in *Revista Discurso*, 22, 1993, 63–122, especialmente as ps. 73–95.

mente política as coisas exteriores são manejadas com uma eficácia organizadora relevante, entenda-se por isso, em relação ao útil, um sentido palpável coletivamente no que diz respeito às noções de bem e de mal, e, por continuidade de justo e de injusto. Para o momento, basta reter que toda a potência de um indivíduo é indefinidamente superada pelas causas exteriores, e que isso implica que qualquer autonomia do indivíduo que se possa conceber deve pressupor arranjos específicos, múltiplos, mas específicos – a noção de útil é determinante de tais arranjos.

Antes de tudo, arranjos passionais. Mas como isso ainda denota uma atividade organizada ou semiorganizada dos homens em vista de um fim mais complexo, é preciso que se estabeleçam as condições nas quais e pelas quais é requerido tal arranjo, que mais eficaz se mostra quanto mais o concurso entre os indivíduos singulares expressa uma maior potência em função das conveniências e contrariedades entre as naturezas.

O útil próprio

Ora, tanto a experiência como a razão mostram que, isoladamente, o homem pouco pode quando se trata de preservar sua existência, o que reflete uma miríade de variáveis – muitas delas incógnitas – na consecução do útil. Espinosa sabe, porém, que a identificação do bem com o útil ainda é insuficiente à radicalidade de sua filosofia, pois não leva a termo os deslocamentos que se mostram mais relevantes em relação aos conceitos ligados à ética e à moral. É preciso demonstrar que sempre a busca pelo útil é uma busca pelo útil *próprio*, não somente pelo que se observa na experiência com os homens tomados em suas paixões mais cruas, mas pelo que se pode apreender pela razão.

Um primeiro deslocamento fundamental é definir a virtude por essa potência humana em perseguir o que lhe é útil. Essa potência não é nada senão a própria realidade do indivíduo⁹ – o fato de Espi-

⁹ EIVPref.: “Com efeito, deve-se, sobretudo, observar que, quando alguém passa de uma perfeição (*perfectionem transire*) menor para uma maior, ou faz a passagem contrária, não quero dizer que de uma essência ou forma se transforme em outra... . Quero dizer, em vez disso, que é a sua potência de agir, enquan-

nosa pôr em uma sequência imediata os preceitos da razão (*rationis praecepta*) e os fundamentos da virtude poderia levar a pensar que estes encontram naqueles os meios de sua realização, o que acabaria por reduzir a razão e seus ditames a instrumentos mediadores cujo uso implicaria alguma finalidade exterior a essa realidade. Por isso é necessário *identificar* a virtude ao esforço do indivíduo em conservar o seu ser, isto é, sua potência, e – segundo deslocamento, complementar ao primeiro – afastar qualquer finalidade extrínseca a esse esforço/virtude que define a existência em ato do indivíduo. E se a razão humana não pode cumprir o papel de simples mediadora até a virtude, esta igualmente não pode ser mediadora entre a realidade humana e sua felicidade, ou seja, entre a essência do homem e sua ótima realização. A virtude, assim, não deve ser concebida estática e normativamente, mas como um movimento, a princípio, flutuante e atual da potência humana¹⁰, ou melhor, como operação, não como algo exterior à operação.

O mesmo movimento argumentativo mostra que a virtude humana não pode ser definida pelo intelecto; é *próprio* da virtude que os atos virtuosos decorram de ideias adequadas, mas como vimos não é isso que a define. Por outro lado, ao excluir do campo conceitual do apetite humano a finalidade (o que resta são finalidades imaginadas pelos homens), Espinosa desliga a liberdade da vontade humana e a virtude.

Para Espinosa, o que era definido por Descartes pelo bom uso do livre-arbítrio e a constante resolução de fazê-lo é atrelado agora

to compreendida como sua própria natureza, que nós concebemos como tendo aumentado ou diminuído. Finalmente, por perfeição em geral compreenderei, como disse, a realidade, isto é, a essência de uma coisa qualquer, enquanto existe e opera de uma maneira definida...”.

¹⁰ Com efeito, diz a EIVP20, “quanto mais (*quo magis*) cada um busca o que lhe é útil, isto é, quanto mais se esforça por conservar o seu ser, e é capaz disso, tanto mais (*eo magis*) é dotado de virtude; e, inversamente, à medida que cada um se descuida do que lhe é útil, isto é, à medida que se descuida de conservar o seu ser, é impotente”. A EIVP23, que afirma que age por virtude o homem que é determinado a fazer algo enquanto tem ideias adequadas, não pode prescindir do termo “absoluto” (*absolute*), sob o risco de fazer da razão igualmente algo normativo e estático, fora da expressão ativa do *conatus*. A questão é que apenas as ideias adequadas se explicam *exclusivamente* (*solam*) pela natureza humana, definidora da virtude. O indivíduo é uma atividade, a virtude e os preceitos da razão sendo *completamente* imanentes a essa realidade.

à potência/realidade do indivíduo, o que supõe igualmente exercício e hábito¹¹, mas que passa por uma necessidade incontornável da natureza humana. É, como vimos, essa necessidade que determina a vontade humana na medida em que esta não é senão uma ideia singular que expressa a essência do atributo pensamento. Nesse sentido é que se pode dizer que Espinosa desloca radicalmente a força humana e seu agir para o campo dos conflitos e concursos afetivos, uma vez que não é viável compreender a potência humana em moderar seus afetos a partir da relação (seja qual for) entre faculdades ou substâncias distintas¹².

Virtude é processo... O que temos, pois, em face a esse processo que não pode ser circunscrito em nenhuma teleologia e determinado por nenhuma liberdade que não seja imanente à potência finita e determinada do homem, é a própria identificação entre agir, viver e conservar o seu ser sob a condução da razão, pois que se trata antes de tudo de um modo pelo qual o homem pode afirmar sua existência – do ponto de vista afetivo, produzir afetos a partir de sua própria natureza e, o que é mais interessante, afetos cuja natureza aponta direta e especificamente para o próprio agente. Imanência levada a termo, enquanto a finalidade ética desse agir não se “descola” em momento algum da realidade mesma do indivíduo que age, além de fundamentar em termos práticos o que é a concordância (*convenientia*) e em que medida ela se faz valer para o corpo e para a mente humanos. Numa palavra, não sendo a ética e a política espinosanas normativas, é evidente que os ditames da razão não são “ditames”

¹¹ Cf. em Descartes sua carta à princesa Elisabeth de 15 de setembro de 1645.

¹² Assim, desencarnada de toda boa-disposição moral e por consequência finalista, a virtude pode ser diretamente relacionada com a realidade do indivíduo e nela encontra sua reserva de conteúdo político, o que deixa de lado se a virtude por excelência deve ser primariamente moral (perspectiva na qual se encaixam, com suas variações próprias a cada uma de suas filosofias, Platão, Plotino, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino – o que acaba por definir a partir disso o caráter devido de um governante) ou política (onde entram, dentre outros, Aristóteles, Cícero, Montesquieu...), já que agora se constitui um novo plano; e mesmo em relação ao conhecimento, o saber verdadeiro do bem é conhecimento do útil próprio: a multiplicidade simultânea aventada em EIVP38 e a manutenção da proporção que distingue uma realidade individual, objeto da proposição seguinte, indicam na mente a sua própria virtude, a compreensão adequada das coisas.

no sentido de um comando externo, mas simplesmente a exposição daquilo que naturalmente somos e naturalmente podemos quando guiados pelo conhecimento certo do bom e do mau. A razão não decreta o que devemos ser, mas explicita o que somos. O exercício da virtude enquanto processo, em suas ressonâncias epistêmicas, por outro lado, requer do indivíduo a compreensão da própria parcialidade com que se expressa a experiência dos encontros, na medida em que estes são inevitáveis e, além disso, fundamentais para a conservação do indivíduo. O *De potentia intellectus seu de libertate humana* procura justamente ressaltar a dinâmica de transição de toda paixão em uma ação, processo gradual e necessário do ponto de vista da liberação humana de seus entraves passionais: nunca plenamente realizado, pois que o homem nunca deixa de ser parte da natureza, ele marca antes de tudo uma mudança na relação que tem o indivíduo com as coisas fora de si simultânea à assunção (para usar um termo exterior à filosofia de Espinosa), por sua vez adequada, de que certos elementos exteriores vêm compor com nossa essência e que muitas vezes são indispensáveis para a melhor manutenção de nossa potência. Citamos novamente o escólio de EIVP18:

Segue-se, ainda, pelo post. 4 da P.2, que é totalmente impossível que não precisemos de nada que nos seja exterior para conservar o nosso ser (*ut nihil extra nos indigeamus ad nostrum esse conservandum*), e que vivamos de maneira que não tenhamos nenhuma troca (*nullum commercium*) com as coisas que estão fora de nós. Se, além disso, levamos em consideração nossa mente, certamente o nosso intelecto seria mais imperfeito se a mente existisse sozinha e não compreendesse nada além dela própria. Existem, pois, muitas coisas, fora de nós, que nos são úteis e que, por isso, devem ser apetecidas. Dentre elas não se pode cogitar nenhuma outra melhor do que aquelas que estão inteiramente de acordo com a nossa natureza (*quam ea quae cum nostra natura prorsus conveniunt*).

A experiência, nesse contexto, é um campo que pode favorecer a produção das noções comuns, marcando o homem positivamente pelos encontros que favorecem sua potência de agir. É em meio a esse processo experiencial que o campo político caracteriza configurações que respeitam diretamente à conveniência entre os homens.

Estado e poder em Benedictus de Spinoza

Jecson Girão Lopes (Universidade Federal do Ceará)
Ravena Olinda Teixeira (Universidade Federal do Ceará)

Introdução

Com o intuito de desenvolver uma política fundamentada na realidade concreta da vida, Spinoza desenvolve uma apreensão da relação de forças do ser humano com o mundo e com os demais homens expressamente díspares dos promulgados valores maniqueístas, dicotômicos do “bem” e do “mal” fundamentado e presente na interpretação metafísica dualista feita pela filosofia ocidental tradicional.

Assim, observamos que a política em Spinoza, não se funda por meio da elaboração de uma moralidade normativa e coercitiva, na qual excomunga as ações tidas como desprezíveis, ao passo que insita pela prática ativa das chamadas ações boas ou elogiáveis, consubstanciando-se com o que o homem não é realmente em ações corriqueiras, porém idealizando como ele deveria ser e não como ele é de fato e de verdade.

Para Spinoza, a filosofia política tradicional se deixou embrenhar pelos devaneios da metafísica e, além do mais, consentiu que esse ramo de investigação interferisse na idealização genética da compreensão precisa dos aspectos éticos e políticos da realidade social na qual esses pensadores viviam. Assim, Spinoza aduz que: “entre todas as ciências que têm uma aplicação, é a política o campo em que a teoria passa por diferir mais da prática, e não há homens que se pense menos idôneos para governar o Estado do que os teóricos, ou filósofos” (TP, Capítulo. I, § 1º). No entanto, Spinoza afirma que Maquiavel não se coaduna com tais pensadores, pois o mesmo produziu “uma compreensão das relações políticas a partir de um viés intrinsecamente imanente, interpretando o jogo político não como ele deveria ser, mas como de fato ele é”¹.

¹ SPINOZA, B. *Tratado Político* (TP). In: *Os Pensadores*. São Paulo, Abril, 1979, p. 49.

Opondo—se a quase todos os teóricos da classe acima citada, Spinoza, compreende quais os elementos que condicionam e determinam a ação humana, em suma, isto é, os afetos, analisado tanto em sua natureza intrínseca, definição e de que modo ele se apresenta na vida humana, ao passo que, mostra também, a inseparabilidade dessa condição do ser humano.

Assim, os afetos na ética humana e suas conseqüências no transcurso da ação política, questão central desse artigo, aparecem como mediação entre ética e política para o autor. Nesse sentido, escrever sobre política em Spinoza é essencial levar em consideração aquilo que na natureza humana é fundamental, isto é, que ela é atravessada por afetos e afecções².

Estado de natureza e as paixões

Portanto, como Spinoza trata o homem como homem, sem pretensões de um ser não humano, infere que os mesmos são seres passionais, que buscam seus próprios interesses e benesses. Estão em busca de viver, da autopreservação, e para tal tudo é válido, mesmo o prejuízo do outro. Observamos, assim, que os vícios, as emoções, afetos (alegrias, tristezas), afecções (modificações do corpo) são condições “*sine qua non*” da existência humana.

O homem, portanto está imerso em suas paixões, isto é, jaz em um estado de natureza, no Estado Natural, no qual o homem vive tendo em vista sua sobrevivência, de acordo com seu próprio juízo para tal. Nesse caso na medida em que os litígios, facções, conflitos surjam, o homem pode usar de todos os meios para satisfazer o desejo de seu *conatus*, sendo que nessa empreitada uns terão venturas e outros desventuras, uns se conservarão e outros feneceram enquanto

² Vale relevar a diferença sutil, mas importante, dos termos/conceitos de afeto “*affectus*” e afecção “*affectio*”. Sobre isso Deleuze em seus cursos sobre Spinoza de 1978, disponível em www.webdeleuze.com, traduzido por Francisco Traverso Fuchs, assevera que o primeiro é estabelecido como a variação da potência de agir. Já o segundo, a afecção é o estado de um corpo considerado como sofrendo a ação de um outro corpo. Em outros termos, um efeito, ou a ação que um corpo produz sobre outro [...] é uma mistura de corpos. A afecção é uma mistura de dois corpos, um corpo que se diz agir sobre outro [...] Toda mistura de corpos será chamada de afecção. Indica, portanto modificação.

existência humana. Assim o que tiver mais poder se autoconservará.

Nesse Estado natural o sentimento social, coletivo, de sociedade civil, de grupo não se faz presente, mas simplesmente o individual, de autopreservação. Não há, portanto, nesse caso a ideia de pecado, de infringir leis, posto que, essa ideia só aparece com o Estado Civil. O Direito Natural é o que rege os seres humanos no Estado Natural e isso advém de Deus, que é detentor de uma liberdade absoluta e nesse estado, tudo ocorre conforme as regras da natureza, nesse caso, o Direito Natural é o próprio poder da natureza, de Deus. Observamos, desse modo que poder e direito estão intrinsecamente interligados, sendo que, Direito é o mesmo que Poder, isto é,

o direito natural da Natureza inteira, e conseqüentemente de cada indivíduo, estende-se até onde vai a sua capacidade, e portanto tudo o que faz um homem, seguindo as leis da sua própria natureza, fã-lo em virtude de um direito natural soberano, e tem, sobre a Natureza tanto direito quanto poder³ (TP, Capítulo II, § 4°).

Portanto, o direito natural é o poder de agir de um indivíduo, seu próprio *conatus*, seu *conatus* individual e não coletivo.

Spinoza entende que se cada ser humano, na medida em que efetiva seu *conatus*, individualmente abdica de usar mais abrangentemente sua razão, posto que o homem não é totalmente livre, e que para ser mais livre carece de fazer maior uso da razão. Nesses termos, Spinoza diz: “concluímos, portanto, que não está no poder de cada homem usar sempre da razão e manter-se no cume da liberdade humana” (TP, cap. II, § 8°).

Observamos que, quanto mais um homem usa da razão, e prefere o bem em detrimento do mal, mais livre é este homem. Mas como só Deus é livre absolutamente, o homem não alcançará o ápice da liberdade, visto que as paixões são inseparáveis de seu ser. Assim, aquele que fizer maior uso da razão, mais se conservará e mais livre será, porque mais se utiliza da razão, portanto, razão é liberdade e esta é poder. Logo, podemos dizer que quanto mais o homem usa da razão mais poder, direito ele possui.

³ SPINOZA, B. de. *Tratado Político* (TP), *op.cit.*, Capítulo II, § 4°.

Assim, se todos os homens obedecessem à “voz da razão” e buscassem o verdadeiro fim de sua natureza, pairaria o acordo e a harmonia entre eles e, desse modo, seria um contra senso entender a real necessidade de leis e de governos. Porém, como as paixões, as ideias confusas e inadequadas são naturais aos homens, sendo que elas agem naturalmente nos mesmos ao ponto de os cegarem é, portanto, disso que nascem entre eles as divisões e as guerras, e o direito natural de cada indivíduo (conatus individual) se encontra em luta com o direito natural dos outros indivíduos. Portanto, uma premente instabilidade à preservação da vida.

Se levarmos em consideração uma relação de um homem para com um senhor (relação de dependência), temos nesse caso uma relação de poder, de um para com o outro, isto é, de direito, e este homem dependente viverá de acordo com as determinações daquele do qual depende. Assim, o que detém o poder frente ao outro, desejará manter o seu poder/direito e para tal fará uso da dominação sob duas perspectivas: por meio da coerção/força e isso ocorre quando o dominador possui mais instrumentos, armas de defesa do que o dominado e, além disso, o dominador usurpa todos os mecanismos de defesa do dominado; a outra via é pela dominação chamada de moral, que ocorre pela expressividade da linguagem, na qual o dominador faz com que o dominado fique aterrorizado.

Direito Natural, poder e Estado Civil

Portanto, o limite do direito natural de cada um é a sua potência/poder. Nesse caso cada um tem o direito de fazer tudo o que consegue, isto é, tudo o que sua natureza pode. Como a razão e as paixões são os motivos das ações dos homens e estas fazem parte do direito, do poder, da potência de um indivíduo, então, cada indivíduo, no estado de natureza, manifesta-se volitivamente por meio das paixões e da razão, mas isso não significa que haja tranquilidade, segurança e paz. Desse modo, cada um entende a urgente necessidade de ajuntamento, de união, de estabelecer um governo (Estado) que assegure a segurança a cada um e a liberdade para que os mesmos atinjam o máximo de suas naturezas.

Quando os homens se unem em forças e concordam entre si, o

poder será ampliado e, portanto, terão mais direito/poder do que individualmente e quanto mais ampla for a união, maior será o poder que deterão. Senão vejamos:

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 as suas forças em comum, mais direito terão todos eles (TP, cap. II, § 13).

Nesse sentido, vemos claramente a necessidade dos indivíduos se unirem, se agruparem, para que ampliem suas possibilidades de permanecerem na existência, garantindo dessa forma a liberdade de cada um, proporcionando uma vida mais harmônica e mais coletiva, na contramão da que se vislumbrava no Estado de natureza, quando era cada um por si, até onde seu poder podia levar, a fim de que a existência continue, posto que esse é o desejo premente de cada um.

Assim, por habitarem de modo coletivo e natural, devem agir de tal maneira que promovam o aparecimento de meios que incitem relações mais seguras e plausíveis para todos. É o desejo de manter-se na vida que engendra nos indivíduos a elaboração de alianças, até o aparecimento do Estado propriamente dito.

Assim, o direito natural, de potência, de poder de cada um, que tudo pode fazer é cedido ao Estado. Assim, o Estado suplanta o direito/poder individual e age segundo a lei da razão, que é o melhor, assegurando o interesse coletivo e não meramente individual como outrora, no estado de natureza.

Nesse novo caso, no Estado, no qual o indivíduo ingressou, sua ação tem que vislumbrar o grupo e não o individual e desse modo o indivíduo não pode mais usar de todos os meios para se preservar. Vale salientar que para Spinoza, o objetivo do Estado, é o de assegurar a liberdade de todos os seus cidadãos, isto é, de mantê-los livre das intempéries da vida, das injúrias, das vinganças, das guerras, além de propiciar os meios pelos quais os cidadãos poderão atingir ao máximo os objetivos de suas naturezas.

O Estado é, portanto, uma instância de poder que serve para administrar as muitas individualidades, principalmente as que las-

treiam suas ações mediante as paixões. Assim, o Estado incorpora uma força tal que é capaz de se opor as posturas finitas, individualistas, presentes em cada indivíduo.

O indivíduo nesse novo estágio deve agir, tendo em vista fazer o melhor para preservar o Estado, que é uma espécie de *conatus* ampliado, o “grande conatus”, o coletivo. Quem regerá a ação do indivíduo é o direito do Estado Civil⁴. É somente nesse caso que emerge a questão do equívoco, do erro, de pecado, posto que segundo Spinoza “consiste em fazer o que segundo a lei não pode ser feito, ou é por ela proibido” (Tratado Político, Cap. II, § 19°).

Destarte, Spinoza entende que o pecado se faz presente em um estágio no qual todos estão contra todos, no qual todos podem usar de todos os mecanismos para permanecer na existência. Esse é o caso do Estado Natural. Aqui o indivíduo tem o direito de ir até onde consiga para beneficiar a si mesmo, com o desejo de cumprir, com todos os meios que puder o desejo de autopreservação.

O Estado emerge tendo em vista a promoção da liberdade, da segurança e da utilidade dos indivíduos, visto que no Estado Natural é impossível assegurar tais coisas. Estamos, portanto de um contratualismo, como propôs Hobbes? Spinoza mesmo responde e descarta tal perspectiva, pois para ele o que faz os indivíduos se unirem e ingressarem no Estado são as vantagens que obterão.

Um dos amigos de Spinoza, Jarig Jelles, o questiona sobre sua compatibilidade de pensamento político com o de Hobbes⁵. Assim, na carta de número 50⁶, Spinoza responde:

Tu me perguntas qual a diferença entre a concepção política de Hobbes e a minha. Respondo—te: a diferença consiste em que mantenho sempre o direito natural e que considero que o magistrado supremo, em qualquer cidade, só tem direito sobre os súditos na medida em que seu poder seja superior ao deles; coisa que sempre ocorre no estado natural.

⁴ O Estado Civil, que deverá ser controlado por um Poder Público, podendo ser: Democracia, Aristocracia e Monarquia.

⁵ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Nova Cultural, 1996.

⁶ SPINOZA, B. *Correspondência*. São Paulo. Abril Cultural, 1973.

Portanto para Spinoza os homens, por natureza, nunca deixam de ser homens. Quer estejam no estado de natureza, quer estejam no “grande conatus”, isto é, o Estado civil, carregam em si suas características, entre as quais a de formular ideias e expressar emoções, sensações, paixões, de sempre querer viver. Ademais, Spinoza assevera que:

[...] jamais os homens renunciaram ao seu próprio direito e transferiram para outrem o seu poder em termos de tal maneira definitivos que aqueles que receberam das suas mãos o direito e poder deixassem de os temer e que o Estado não estivesse mais ameaçado pelos cidadãos, ainda que privados de seu direito, do que pelos inimigos [...]. (Carta 50)⁷.

Assim, Spinoza se distancia do filósofo inglês. Para ficar ainda mais claro Spinoza entende que o homem mesmo optando, legitimando e até concordando com estatutos de ordem legal do Estado, ainda assim o homem não abdica totalmente de sua essência, de seu conatus pessoal, de seu direito ao poder para ter direito de autopreservação.

Nossa ação em Spinoza, sempre está atrelada com as leis da natureza, que somos partícipes, e o poder para termos direito, será efetivado em consonância com as forças, ferramentas, mecanismos que temos e conseguimos engendrar. No TP⁸ Spinoza diz que “todo ser na Natureza tem na Natureza tanto direito quanto capacidade tem para existir”. Isso nos indica que o poder que será efetivado, do ponto de vista individual e coletivo tem como critério de efetividade a potência que o homem tem para executá-lo. Portanto, o uso do poder e sua continuidade estão sob a égide da potência. Spinoza mostra que o nosso direito natural se estende até onde nossa capacidade consegue chegar⁹. Hobbes entende que se para conseguir a paz, a preservação de si, a tranquilidade, for preciso abdicar de todos

⁷ SPINOZA, B. *Tratado Teológico Político*. Cap. XVII, p. 332. Tradução de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1988.

⁸ SPINOZA, B. *Tratado político*. Cap. II, § 3.

⁹ “o direito natural [...] de que cada indivíduo estende-se até onde vai a sua capacidade, e, portanto, tudo o que faz um homem, seguindo as leis da própria natureza, fá-lo em virtude de um direito natural soberano”. (*Ibid.*, Cap. II, § 4).

os seus direitos a todas as coisas, que assim seja, coisa que Spinoza não compactua.

O Estado Civil é desse modo, uma conjugação de forças, de conatus individuais, coisa não era vislumbrada no Estado de Natureza, pela estrita individualidade de cada um. Isso é feito tendo em vista uma ampliação do poder, para que se tenha um direito superior sobre a natureza, coisa que individualmente não se tem.

Assim, nos juntamos para o exercício de um maior poder. Vale lembrar que quando um soberano detém o poder público, ou seja, governa, isso é a efetivação do direito natural, o que nos mostra que mesmo no Estado Civil o direito natural ainda está em voga, ainda está sendo efetivado, posto que o conatus não pode ser executado¹⁰.

Spinoza tem claro que mesmo o contrato após ter sido feito é passível de quebra quando está em jogo o interesse comum. “Não há dúvida de que os contratos, ou as leis, pelos quais o conjunto dos cidadãos transfere o seu direito para um conselho, ou para um homem, devem ser violados quando essa violação importa ao interesse comum [...]”¹¹.

Em qualquer situação o homem sempre procurará aquilo que fomenta e lhe auxilie a perseverar a vida, bem como destruir aquilo que possa significar o não cumprimento, ou que dificulte tal premissa. Portanto o homem nunca transfere cegamente e integralmente o poder ao Estado, mas ele sempre é desconfiado e precavido diante de levantes que possam minar sua existência ou seus interesses.

Considerações finais

Podemos, portanto, observar que o Estado é um meio de ampliar a potência, o poder e o direito das essências individuais. O Estado é, assim, um conatus ampliado, que é formado por conatus individuais que agem e se arregimentam de acordo com suas naturezas. É, portanto, nesse Estado que se abre as portas para uma ampliação de direitos, inconcebíveis num Estado Natural: uma maior liberdade.

¹⁰ “[...] Isto equivale a dizer que o corpo e a alma do estado inteiro possuem um direito que tem por medida o seu poder, como se viu que era o caso do indivíduo e do estado natural [...]”. (*Ibid.*, Cap. III, § 2). (grifo nosso).

¹¹ *Ibid.* Cap. IV, § 6.

de, visto que o uso da razão estará mais latente, em contraponto às paixões. Nesse novo estágio cada individuo é responsável pela preservação do todo, engendrando, assim, uma ampliação dos direitos e consequentemente uma preservação de tal Estado, posto que a preservação da vida está mais garantida.

Assim, ao dá à luz ao Estado Civil, o homem está convocando um maior bem para si e para os outros, posto que em tese a vida se expressará de forma mais harmônica, na medida em que todos exercem seu poder para se autopreservarem mutuamente.

Spinoza: potencia y fin de la subalternidad

Germán Camilo Hernández Triviño (Univ. Nac. de Colombia)

Diego Armando Zabaleta Poveda (Univ. Nac. de Colombia)

Introducción

En el umbral de surgimiento del pensamiento político moderno, éste tendió a versar sobre el arte de gobernar, es decir, en este sentido a pensar la política como un medio eficiente para conseguir y/o mantener ciertas relaciones de poder, entendido este último básicamente como mando o dominio; tal aproximación a la política, sienta las bases desde la obra maquiaveliana, para lo que se denominará en adelante Ciencia de la política, es decir el estudio con pretensión de objetividad que toma como elemento a tratar la practicidad y “realidad” de la política y el poder con un foco sobre la institucionalidad, la representación, la formalidad y la convencionalidad; a partir de este sentido la política se torna limitada y no sólo teórica sino prácticamente, pues sólo podría emanar de aquellos maestros soberanos ya sean hombres o partidos, que se hagan a la perversión de los imaginarios colectivos.

A partir de este planteamiento, consideramos que Spinoza, nos brinda la posibilidad de revitalizar la acción creadora de los individuos, teniendo como fuente el entendimiento de una física de las afecciones, del deseo y la perseverancia en el ser como motor de acción; y de la potencia como intensidad práctica inherente a todos los *hombres*; en resumen, a nuestro entendimiento, nos ofrece elementos para arrebatar el discurso del poder a los gobernantes, demostrando que este a su vez se encuentra *per se* en todos los “gobernados”.

Del planteamiento anterior, podemos pues inferir, que Spinoza no sólo genera una ruptura filosófica con la trascendencia teológica, sino que lo hace también con la trascendencia política. Y al devolverle la vida y la felicidad al mundo, debe también pensarse la inmanencia en un sentido político.

Pero antes de abordar el ser spinoziano y su doctrina inmanente realizaremos una breve aproximación a los dos estadios de las rela-

ciones sociales que nos plantea el holandés, y que tomaremos como elementos de las relaciones políticas de los seres humanos: el Estado de naturaleza y el Estado civil.

Derecho Natural y Estado de Naturaleza

El Estado de naturaleza del que Spinoza trata, nos presenta a los seres humanos, como individuos o modos del ser que se encuentran regidos bajo las leyes naturales propias de Dios, de la substancia; actúan estos, según sus propios apetitos, dictados por las pasiones y en menor medida, por la razón.

Conforme a dicho impulso natural que lleva a obrar a los individuos, de manera independiente, sin estar regidos por ley común alguna, se encontraran, en múltiples ocasiones, enfrentados. Configurándose un régimen de inseguridad, miedo y desconfianza hacia el otro, de esta manera “*en la medida en que el dominio de las pasiones empuja al hombre a desear que todos los demás vivan de acuerdo su tendencia natural*”¹ se presenta una situación de confrontación, en la que lo social, de haberlo, sería no un punto de encuentro de lo común como realizador colectivo, sino punto común como descomposición de la humanidad y singularidad en términos colectivos.

Tal confrontación es motivada en la mayoría de los casos por las pasiones tristes ya que como lo señala Spinoza en el tratado político: “*a los hombres los conduce más bien el deseo ciego que la razón, y por lo tanto la potencia natural de los hombres, es decir, su derecho natural debe ser definido no por la razón sino por los apetitos que los determinan a actuar y por medio de los cuales se esfuerzan en conservarse.*”² En este sentido, comprendemos que hacen parte de la naturaleza humana tanto razón como pasión y que en el Estado de naturaleza, el individuo puede obrar en concordancia con cualquiera de éstas, imponiéndose por lo general, las pasiones, en busca de la insistencia en el ser.

¹ Visentin, S. “Potencia y Poder en Spinoza”, en Duso, G. (coord.), *El Poder: Para una historia de la filosofía política moderna*, Siglo Veintiuno editores, Mexico, 2005, p. 118 (pp. 113–124).

² Spinoza, B. *Tratado Político*, Cuadrata, Buenos Aires, 2005. Cap II–5 p. 40.

Recogiendo lo anterior podemos descifrar que nos encontramos hablando en un plano de relacionamiento de potencias y singularidades, ya sean cuerpos o pensamientos, es decir, *res extensa* o *res cogitans*; en el marco de la anteriormente mencionada confrontación latente por causa de la inseguridad y el miedo.

Para cerrar, es pues relevante, resaltar que siempre está presente en cada individuo su derecho natural que se entiende por Spinoza como “*la potencia misma*”³, y en consecuencia, obrando de acuerdo a su potencia no puede buscar nada diferente a la preservación de su ser y su realización, es decir, a su *conatus*; pues como señala Spinoza en su *Ética*: “*En virtud de las leyes de su naturaleza, cada uno apetece o rechaza necesariamente lo que juzga que es bueno o malo*”⁴.

Razón y Estado Civil

Spinoza afirma en la *Ética* que “*el hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según el común decreto, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo.*”⁵ Esto se entiende a partir de tener en cuenta que regidos por la razón, no hay nada más útil a los hombres que el hombre mismo; situación que se hace tangible y se concreta en la transición del estado de naturaleza al denominado estado civil, o en términos elementales en la constitución de un tipo de organización política.

Además asociarse, es para el ser humano la mejor alternativa para alcanzar su condición primordial: la conservación de su ser, para de esta manera superar la inestabilidad propia del estado de naturaleza y salir del reino de las pasiones, a través de un acuerdo mutuo para la constitución del Estado civil, condición con la cual podrán darse recíprocamente seguridad y libertad.

Ahora bien, tal organización puede tener múltiples matices y dar cuerpo a diferentes modos de ejercer la política y crear las leyes comunes (mencionadas por Spinoza en el Tratado Político como leyes

³ *ibid.* Cap II, 4.

⁴ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid, 2009. IV, prop.19, p. 198.

⁵ *ibid.* IV, prop 73, p. 231.

de la ciudad), de acuerdo a la forma de comprender lo político y la política por cuenta del(os) poder(es) constituyente(s); en esta línea, una de las posibilidades de organización radica en una construcción colectiva, e integrativa, forma de creación humana, que abre la posibilidad de vitalizar lo político como campo común y constituido de manera netamente colectiva, en este sentido, el estado civil spinozista se recrea bajo la lógica de la multiplicidad de potencias naturales, que determinan una potencia colectiva.

Tras esta composición de lo social, que se refleja en un poder político que emanado del cuerpo múltiple de las singularidades, direccionará y gobernará la vida colectiva de la “*ciudad*”, las “*potencias naturales*”, o el mismo derecho natural propio de cada individuo, permanecen en su singularidad, pues tal como Leopoldo Múnera señala siguiendo a Foucault y Nietzsche, la potencia no es algo que “*se pueda adquirir, arrancar, compartir, conservar o dejar escapar*”⁶, sino diríamos, una intensidad permanente, propia de cada modo de la substancia.

En este sentido el Estado civil será pues el producto de ceder parcialmente el derecho natural, por parte de la multitud, compuesta a su vez por cantidad de singularidades, en el que, si bien, se someten a una ley colectiva, la “*ley de la ciudad*”, aún conservan su derecho natural y aunque en un primer momento se perciba como la reducción de la potencia, finalmente se verá el aumento de la misma ya que dentro del Estado civil cada individuo que lo conforma tendrá a favor de la conservación de su ser la ley colectiva.

En tal momento, tenemos como actores a la multitud constituyente, y a la autoridad política o soberano, que no tienen más poder que aquel que les otorga en estricto sentido por derecho natural la potencia de los individuos, es decir, la misma potencia de la multitud, la cual por el propio derecho natural buscará y tendrá como objetivo primordial, el hecho de preservarse y por ende preservar la existencia de todos y cada uno de los individuos que componen la ciudad, así como su realización.

Es evidente en este punto, que los individuos han cedido de sí parte de su derecho natural, pero al conservarlo aún, se manifiesta

⁶ Múnera Ruíz, L. “Poder (Trayectorias teóricas de un concepto)”, en *Colombia Internacional* N° 62, Universidad de Los Andes, Bogotá, 2005. p. 45. (pp. 32–49).

el fin último de tal asociación política, la composición de lo social y en este mismo sentido de las potencias singulares, esto dado por que el *estado-imperii* es guiado por la razón, que concuerda necesariamente con la naturaleza humana y su afirmación, ofreciendo a cada uno protección y seguridad, de lo que resulta que “*el fin con el que se funda un estado civil (...) no es otro que el de la paz y el de la seguridad de la vida*”.⁷ De esta manera no hay nada más racional para el hombre que actuar en pro de su autoconservación, y en este sentido como señala Spinoza, “*lo más útil para el hombre es aquello que concuerda al máximo con su naturaleza (...), es decir (...), el hombre*”⁸.

En resumen, dar origen a la sociedad política por medio de la multitud es lo más adecuado para el hombre para vivir en comunidad e insistir en su ser. Se puede concluir por ende, que los seres humanos que se guían por la razón lograrán superar el estado de miedo, inseguridad y guerra latente, dando origen y manteniendo la comunidad útil a todos los hombres, para realizar su ser, esforzándose en su *conatus*.

Im-potencia y Subalternidad

“*El cuerpo humano puede ser afectado de muchos modos con los que aumenta o disminuye su potencia de actuar*”⁹. En varios puntos de la tercer parte de la *Ética*¹⁰, Spinoza pone en juego la idea del aumento o la disminución de la potencia de obrar de los individuos, es decir, hay incrementos o no de ésta, provenientes del relacionamiento con el exterior, sobre el *plano móvil de la inmanencia Spinozista* en términos de Deleuze, siendo éste el mismo plano del mundo y la existencia.

El ser humano, como hemos revisado en ocasión anterior, fundamenta la existencia concreta de una asociación u organización política en términos de utilidad, y bienestar; en consecuencia si tenemos como conceptos la potencia y el estado civil, su relación debe ser de

⁷ *Tratado político, op. cit.* Cap V, 2, p. 62.

⁸ *Ética, op. cit.* IV Prop. 35, corolario I, p. 205.

⁹ *Ibid.* III. Postulado 1, p. 127.

¹⁰ *Ibid.* III, Prop 11. P. 134.

complementariedad y reciprocidad, ya que las potencias naturales dan posibilidad al estado civil, y este a su vez propende como formación colectiva por el incremento de tales potencias naturales y la conservación del ser de cada individuo; en este sentido la insistencia en el *conatus*, hace referencia a la autorrealización de los individuos que componen la multitud, fuente de vida política.

Ahora, si tenemos que el estado civil ya formado con las leyes comunes acordadas, es violado por la autoridad política, necesariamente se producirá la disolución de la ciudad o la asociación política; en tal momento tendremos pues que las potencias de la multitud, se encontrarán en peligro de disminución o muerte, así que no conviene más, tal acuerdo, siendo necesaria una recomposición política, de acuerdo a la guía de la razón.

Hasta este punto tenemos, con Spinoza, que la política o lo político (ya veremos), se presenta preferencialmente en términos de gobernantes y gobernados o súbditos.

Por otro lado, retomando uno de los puntos iniciales, al referirnos a la política como organización colectiva, en términos de relaciones de poder, y dominación, tenemos lo subalterno como concepto referenciado por Antonio Gramsci como complemento de la binariedad hegemonía-subalternidad; que denota ya de por sí una relación o correlación de fuerzas que se encuentran en permanente choque, en otras palabras, se trata de fuerzas antagónicas en lucha o tendientes a ella.

Para detallar un poco más tal concepto, nos valemos de las reflexiones que en torno al trabajo gramsciano hace Massimo Modonesi¹¹, quien señala claramente que la dominación en la lógica gramsciana no se presenta tan sólo en términos de coerción del Estado, instrumento del bloque hegemónico, sobre la capa subalterna, sino también en un sentido consensual; es decir, no se trata sólo de una dominación en términos económicos, sino más que esto de una dominación integral, es decir, como integración o articulación político-cultural.

Ahora, abordar de esta manera la política, como relación de fuerzas, y dominación, nos brinda luces para atender a la cuestión que en principio nos inquieta; cómo redefinir la política a partir de la

¹¹ vid. Modonesi. M., *Subalternidad, Antagonismo, Autonomía. Marxismos y Subjetivación Política*, Clacso – Prometeo Libros, Buenos Aires, 2010. pp. 27-52.

concepción spinozista de la potencia; si retomamos que la potencia natural de cada individuo hace posible la concreción de la multitud y a su vez la organización y constitución de una asociación política es, porque por ley común los individuos, se verán beneficiados, posibilitándoles la autorrealización y conservación de su ser.

Pero si tenemos que el estado civil, en lugar de mantener leyes comunes que potencien a los individuos, se constituye en motor de la irrealización, deshumanización de las relaciones sociales, y de la impotencia tanto singular como colectiva de la gran mayoría de la multitud; tal Estado está faltando a su finalidad primordial, mantener la armonía, la seguridad y la vida. Es en ese punto en el cual encontramos que el Estado Civil es la cristalización de la subalternidad y la institucionalización de la reducción permanente de la potencia de cada individuo y por ende de la multitud.

De manera que, en el escenario en el cual el Estado incumple con su fin último, debe cesar su existencia, ya que, como lo señala Spinoza *“la ciudad es dueña de sí misma cuando se ajusta a los mandamientos de la razón. Luego cuando actúa contrariamente a la razón (...), y en la medida en que lo haga, deja de cumplir consigo misma (...)”*¹², de esa manera al *“pecar”*¹³ permanentemente no proyectará más temor ni respeto, solo inspirará en la multitud que lo compone, indignación y se transformará este, en un Estado de Guerra; es a la luz de estas aclaraciones sobre la disolución del Estado civil, que tendemos a imaginar la contradicción material y objetiva de la existencia de una organización de lo político en el que los integrantes de ésta permanezcan bajo condiciones de opresión, y de subalternidad.

Justamente es clave aclarar que tal Estado en el cual coexisten subalternidad y reducción de potencia no es el planteado por Spinoza, ya que estaría en una constante acción en contra de la razón, la naturaleza y la insistencia en el *conatus* de la multitud. En consecuencia, podemos inferir claramente, que tras su instauración tal Estado o modo de organización de lo “común” ha pretendido algo imposible: alejar lo político de cada individuo y reducirlo a las instituciones y al soberano que organizan y dirigen el mismo.

Imposible porque lo político como elemento constructivo, colectivo y resultado de las potencias, es *per se* un elemento inma-

¹² Spinoza, *Tratado Político*, op. cit., cap IV-4 p. 58.

¹³ *Ibid.* Cap II, 19-20. p. 46.

nente a la sociedad, a la multitud y sus singularidades, es parte de la naturaleza; de manera que, por último tenemos en Spinoza una valoración de la noción de lo político frente a la política, que radica en la comprensión del poder como potencia, a su vez fundamentada y fundamento de la diferenciación entre inmanencia y trascendencia en la dimensión de lo político, es decir, la primera como campo amplio, inherente y que posibilita el emprendimiento de una praxis bien sea de creación y composición colectiva, resistencia o subversión; la segunda como campo formal y limitante de la imaginación, el dinamismo y la creación de las singularidades.

En este sentido y para concluir, al permanecer la potencia creadora en la multitud, el estado civil debe manifestarse como asociación política, que propenda por la relación de potencias en términos humanos, creadores, autorrealizadores, es decir, posibilitando la in-sistencia colectiva en el *conatus*.

Para tal fin la multitud y en este caso los individuos que componen los grupos subalternos teniendo presente que lo político es inmanente a ellos, guiados por la razón y un fin común, generarán una praxis colectiva, transformadora de ese “*estado civil*” para dar origen a una asociación de lo político como fuerza autorrealizadora singular y colectiva que responda a la intensidad, la potencia y voluntad común de la multitud, o asamblea colectiva. Generando así, la concreción del Estado civil spinozista, que posibilita pensar la abolición de las contradicciones y la tensión de la coexistencia entre lo subalterno y lo hegemónico como elementos de una relación política esencialmente antidemocrática. De modo que tal estado prove-niente y constituido por la afección creadora común de la multitud, se encuentra en las antípodas de la forma patológica de la política, caracterizada por la irrealización de la gran mayoría de singularidades y su simple subsistencia.

Así pues, dentro de las relaciones de poder lo político se constituye como intensidad inmanente a los cuerpos, y praxis colectiva productiva en términos materiales y simbólicos, y de esta manera, como fuerza y común creadores de vida y modos de ésta provenientes de la autonomía¹⁴ que han cobrado los grupos subalternos,

¹⁴ Cf. Modonesi, *op. cit.* p. 93, pp. 100–114; Hardt y Negri, *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, Debate, Madrid, 2004. Especialmente capítulo II, sobre la multitud.

o multitud(es) guiadas por la razón y los afectos comunes; en este sentido pues, podemos afirmar que se trata de un “orden”¹⁵ y una nueva lógica de vida y por ende de relaciones sociales humanas, como consecuencia del fin de la subalternidad.

¹⁵ Para ampliar y problematizar el concepto de orden *vid.* Múnera Ruíz, L., “Ordenes, desórdenes y anarquismo”, *Revista Politeia*, Universidad Nacional, Bogotá, 1993, pp. 66–77.

TRAYECTO III

Algunos apuntamientos acerca del atributo según su sentido spinoziano

Juan Diego Moya Bedoya (U. de Costa Rica)

I. ¿Cuál es el problema por resolver?

El problema consiste en que existe, en la *Ethica ordine geometrico demonstrata* (=EOGD), i, definición cuarta, una ambigüedad. La referida ambigüedad es semántica y consiste, concretamente, en la posibilidad de interpretar el *definiens* en conformidad con una multitud de sentidos. Francis Stuart Haserot se ha referido a ocho sentidos distintos (cf. Haserot, F. S., “Spinoza’s Definition of Attribute”, en Kashap, S. Paul (Editor), *Studies in Spinoza. Critical and Interpretative Essays*, University of California Press, Berkeley, 1974: pp. 28–42).

[I.I] Históricamente, la definición cuarta de la parte primera de la *Ethica ordine geometrico demonstrata* ha posibilitado tanto una interpretación objetivista cuanto una interpretación subjetivista del nexo existente entre la substancia y sus atributos.

Para desambiguar esta definición, imperioso es el recurso a otros textos de Benedictus de Spinoza. Desde nuestro punto de vista, los más relevantes son el escolio de la proposición décima de la parte primera de la *Ethica ordine geometrico demonstrata*, y el escolio de la proposición séptima de la parte segunda de la *Ethica ordine geometrico demonstrata*.

El primero de ellos es propicio a una lectura objetivista, puesto que establece un ligamen de proporción directa entre la realidad de una substancia, hecho plenamente independiente del intelecto –o bien el infinito, o bien el finito–, y la multitud de sus atributos.

El segundo es propicio a una interpretación subjetivista de la relación substancia-atributo, toda vez que afirma, tácitamente, que una y la misma substancia son la cosa pensante y la cosa extensa, el discernimiento entre las cuales estriba en que el intelecto –o bien el infinito, o bien el finito– concibe una y la misma substancia ora bajo el aspecto de la *cogitatio*, ora bajo el aspecto de la *extensio*. Desde el punto de mira de este escolio, sobre el cual fúndase el mo-

nismo de aspecto dual, con el cual el autor se aproximó al pseudo problema de la comunicación entre las substancias –concretamente, de la comunicación entre las substancias pensante, afirmada como existente por EOGD, ii, i, y extensa, afirmada como existente por EOGD, ii, ii–, la substancia pensante y la substancia extensa son *una eademque substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur* (EOGD, ii, vii, Sch. [p. 90, líneas 6–8]). Desde el punto de mira de este escolio, la multitud de los atributos parece indiferente en relación con la realidad (*aut esse*) de la cosa.

Habida cuenta de que ambas aproximaciones al ligamen substancia–atributo son incompatibles, hemos creído indispensable recurrir a una vía media para resolver el problema. La susodicha vía implica una consideración del tema de la *distinctio*, respecto del cual propondremos una correlativa cartografía.

[I.II] Hemos asumido, tácitamente, que todas las posibles interpretaciones inscriben en dos marcos conceptuales distintos de referencia, *scil.*: el objetivista, adoptado por comentadores del fuste de Harold H. Joachim (cf. *A Study of the Ethics of Spinoza* (Ethica ordine geometrico demonstrata), Russell & Russell Inc., Nueva York, 1964: p. 21, donde aseveró que los atributos son caracteres fundamentales de la realidad última), G. H. R. Parkinson (en *Spinoza's Theory of Knowledge* [1954])¹, Harold Foster Hallet (en Foster Hallet, Harold, *Benedict de Spinoza. The Elements of His Philosophy*, The Athlone Press y University of London, Londres: p. 17)², Martial André–Joseph Gueroult (en *Spinoza. I. Dieu (Éthique, I)*, Éditions Aubier–Montaigne, Colección “Analyse et Raisons”, París, 1968), Edwin M. Curley (en *Spinoza's Metaphysics*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1969: p. 43, y en *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton University Press, Princeton, 1988: p. 30) y Alan Donagan (en Alan Donagan, 1973)³; y el subjetivista,

¹ A la consideración epistemológica del cual similarísima es la de Warren Kessler en “A Note on Spinoza's Concept of Attribute”, pp. 193–194. En Eugene Freeman & Maurice Mandelbaum (Editores): *Spinoza. Essays in Interpretation*, Open Court Publishing Co., La Salle, Illinois, pp. 191–194.

² Donde escribió que lo absolutamente indeterminado debe ser, en relación con su actualización determinada, una *determining agency*. Asimismo, una *reflectively determinate agency* –determinación reflexiva que acaece por conducto de una instancia que participa de la naturaleza. Por razón de lo cual, precisó H. F. Hallet, el atributo consiste en una específica actualización de la substancia (*Loc. cit.*).

³ En relación puntual con la relevancia de esta definición aclaratoria para ci-

adoptado por comentaradores del fulgor de G. W. F. Hegel, Johann E. Erdmann (en su *Geschichte der Philosophie*, p. 63 según la edición de 1896 [cit. en Parkinson, G. H. R., *Spinoza's Theory of Knowledge*, The Clarendon Press, Oxford, 1954: p. 84, nota 4]), Paul Deussen (en *Die neuere Philosophie* [1917], p. 60 [Loc. cit.]), Harry Austryn Wolfson (en *Spinoza's Philosophy. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. y Londres, 1934), Paul Wienpahl (en *The Radical Spinoza*, versión castellana del Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Filosofía, México, D. F., 1990: p. 80) y Jonathan Bennett (en *Un estudio de la ética de Spinoza*, Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Filosofía, México, D. F., 1990: p. 153)⁴.

Por 'lectura objetivista' entendamos la lectura del nexo substancia-atributos como si fuese un vínculo antecedente respecto del conocimiento; por 'lectura subjetivista', la lectura del nexo substancia-atributos como si no fuese un vínculo antecedente respecto del conocimiento, *i. e.*, como no preexistente al acto intelectual. Desde este punto de vista, 'subjetivista' es toda lectura de la distinción existente entre una substancia y sus atributos, desde cuyo punto de vista la distinción no preexiste, en absoluto, a la operación discriminante del intelecto (cf. G. H. R. Parkinson, *Op. cit.*, pp. 84–85).

II. Resolución del problema

[II.I] En primer lugar, habremos de precisar una *tabula generum distinctionum*:

(a) Distinción informativa (=distinción aumentativa):

(a.a) Distinción real mayor (=distinción numérica), la cual media, exclusivamente, entre substancias.

mentar la aseveración de la realidad extracogitativa de los atributos y de su distinción real mayor –tesis que no hemos asumido en el presente artículo–, cf., de Alan Donagan, "Essence and the Distinction of Attributes in Spinoza's Metaphysics", en *Spinoza. A Collection of Critical Essays*, Edited by Marjorie Grene, Anchor Books y Doubleday, Modern Studies in Philosophy Series, Garden City, Nueva York: pp. 180–181.

⁴ Donde se precisa que los atributos no son propiedades básicas de los existentes, contrariamente a lo establecido por Harold H. Joachim.

(a.b) Distinción real menor, *h. e.*, *distinctio modalis*, la cual media entre modos.

(a.c) Distinción formal, *i. e.*, *distinctio rationis ratiocinatae*.

(b) Distinción no informativa (=distinción no aumentativa), *h. e.*, *distinctio rationis ratiocinantis*.

La distinción de razón ratiocinada es (a) una distinción informativa, en el sentido de que es epistémicamente ampliativa. Si es epistémicamente ampliativa, entonces enriquece nuestro conocimiento de la realidad.

Ahora bien, habida cuenta de que es una distinción de razón, (b) no es una distinción que implique la distinción real numérica entre los objetos discernidos.

A fuer de ‘a’, la distinción de razón ratiocinada difiere en forma no trivial de la distinción de razón ratiocinante, la cual no es, en realidad, distinción alguna. La distinción de razón ratiocinante consiste en una distinción exclusivamente nominal, como la existente, por ejemplo, entre dos o más *tokens* del verbo ‘almohazar’.

René Descartes emuló, al diferenciar ambas modalidades de la distinción de razón, a Francisco Suárez (1548–1617), *S. I.*; concretamente, al Doctor Eximio de las *Disputationes Metaphysicae* (=DM [Salamanca, 1597]), Disputación vii, sección i, artículo iv –y de DM, vii, i, v–:

Secundo est certum dari praeter distinctionem realem distinctionem rationis. Et est illa quae formaliter et actualiter non est in rebus, quae sic distinctae denominantur prout in se existunt, sed solum prout substant conceptibus nostris et ab eis denominationem aliquam accipiunt, quomodo distinguimus in Deo unum attributum ab alio, vel relationem identitatis a termino, quando dicimus Petrum esse idem sibi. Haec autem distinctio duplex distingui solet: una, *quae non habet fundamentum in re* et dicitur *rationis ratiocinantis*, quia oritur solum ex negatione et operatione intellectus; alia, *quae habet fundamentum in re* et a multis vocatur *rationis ratiocinatae*, quamvis haec vox sicut impropria valde est, ita et aequivoca esse potest (Disputación vii, sección i, artículo iv [DM, Tomo II. Edición bilingüe y traducción preparadas por S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez y A. Puigcerver Zanón, prólogo de Sergio Rábade Romeo, Editorial Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Madrid, p. 11]).

La equivocidad de '*distinctio rationis ratiocinatae*' reside en el doble sentido por enunciar:

(a) O bien la expresión refiérese al hecho de que la distinción preexiste –como diversidad aspectual, a saber: la de modos de presentación– al acto discriminante del intelecto.

(a.a) Denomínase ratiocinada habida cuenta de que la función intelectual es –relativamente a ella–, con exclusividad, la de reconocimiento de la distinción (=el intelecto reconoce la diferencia, no la genera).

(a.b) Denomínase racional en consideración de que no posee la robustez propia de una distinción real.

(a.c) En esta medida, la *distinctio rationis ratiocinatae* es indiscernible de la *distinctio ex natura rei*.

(b) O bien la expresión refiérese al hecho de que la distinción no preexiste al acto discriminante del intelecto.

(b.a) El fundamento de la distinción no existe actual y formalmente en la cosa; *i. e.*, no es una auténtica y actual distinción entre los distintos.

(b.a.a) El fundamento consiste o bien en una eminencia de la cosa, la cual es distinguida por la mente (fundamento fundante de una distinción virtual), o bien en alguna relación con otras realidades, *realiter* distintas del fundamento (cf. DM, vii, i, iv [F. Suárez, *Op. cit.*, p. 12]).

(b.b) La cosa limitase a proporcionar una ocasión de *distinctio*.

(b.c) Es el intelecto la facultad responsable de excogitar la distinción (cf. DM, vii, i, iv [F. Suárez, *Op. cit.*, pp. 11–12]).

De acuerdo con René Descartes, entre propiedades como la existencia y la duración, y su substancia, no existe una distinción modal, toda vez que las primeras son atributos. Solamente usurpando el nombre de 'modo', puede denominarse distinción modal. Para denotarla, René Descartes apeló a la denominación '*distinctio formalis*'. Empero, presumiblemente porque ésta es una denominación a la cual fueron afectos los filósofos y teólogos escotistas, émulos del introductor de la distinción, Petrus Iohannes Olivi (1248–1298),⁵

⁵ El concepto de la distinción formal *ex natura rei* fue introducido por el espiritual franciscano Petrus Iohannes Olivi. El concepto también fue atribuido a Giovanni Fidanza, *i. e.*, a san Bonaventura da Bagnorea (1221–1274). Frederick Copleston, *S. I.*, ha hecho observar, en *A History of Philosophy*, ii, que la correlativa doctrina devino patrimonio común entre los filósofos y teólogos franciscanos. Juan Duns Escoto (1266–1308) limitose a adoptarla y a emplearla

René Descartes prefirió, entonces, omitir el uso de semejante denominación:

[...] sed ad confusionem euitandam, in primâ parte meae Philosophiae [huelga mencionar que refiriose a los *Principia Philosophiae* {1644}], artículo 60⁶, in quâ de ipsâ expressè ago, illam

sistemáticamente: “in any case it became a common doctrine among the Franciscan thinkers, and what Scotus did was to take over the doctrine from his predecessors and make extensive use of it. In brief, the doctrine is that there is a distinction which is less than the real distinction and more objective than a virtual distinction” (Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume II. Augustine to Scotus*, An Image Book published by Doubleday, Nueva York, Londres y Toronto, 1985: p. 508).

⁶ El artículo es, en realidad, el sexagésimo segundo, en el cual el filósofo y matemático francés abordó la distinción de razón. En este artículo formuló la precisión de que la de razón es la distinción que media o entre la substancia y su atributo (sus atributos), o entre los atributos de una y la misma substancia: Denique *distinctio rationis* est inter substantiam & aliquod ejus attributum, sine quo ipsa intelligi non potest, vel inter duo talia attributa ejusdem alicujus substantiae. Atque agnoscitur ex eo, quòd non possimus claram & distinctam istius substantiae ideam clarè percipere, si illud ab alio separemus (*Principia Philosophiae*, i, lxii [C. Adam & P. Tannery, viii–1, p. 30, líneas 7–14]).

Desde este punto de mira, el criterio de la distinción de razón existente entre A y B es la imposibilidad de concebir, clara y distintamente, a A independientemente de B. Huelga mencionar que en este concreto respecto, el Sefardí se distanció del filósofo de Touraine. Aludimos, por supuesto, al Sefardí de EOGD, i, proposiciones ix y x.

Henos en presencia de un pasaje anticartesiano, en el sentido de que adversa explícitamente la tesis cartesiana a propósito de la imposibilidad de que una y la misma substancia posea más de un atributo.

El autor neerlandés afirmó que dista de ser absurdo que una y la misma substancia posea una pluralidad ($n > 1$) de propiedades esencialmente constituyentes. Dista de ser absurdo en consideración de la proposición novena de *De Deo*, la cual establece que cuanto mayor fuere la perfección de una cosa, tanto mayor será el conjunto de los atributos que le competen (cf. EOGD, i, ix).

El autor refirió exactamente lo mismo cuando en su epístola novena, dirigida a Simon J. de Vries, reprochando a su interlocutor no haber querido prestar atención a la demostración (cf. *Epistolae*, ix [p. 44, línea 18]), declaró que nada es más notorio que el hecho de que “todo ente (sea) concebido por nosotros bajo la especie de algún atributo”, y que el hecho de que “cuanto mayor (sea) la realidad (=ser) del ente, tanto mayor es el conjunto de atributos que debe atribuírsele”. En esta epístola otorgó, a aquello que en *Ethica ordine geometrico demonstrata*, i funge como un teorema, el estatuto epistémico propio de una noción común.

voco distinctionem Rationis (nempe rationis Ratiocinatae); & quia nullam agnosco rationis Ratiocinantis, hoc est, quae non habeat fundamentum in rebus (neque enim quicquam possumus cogitare absque fundamentum), idcirco in illo articulo verbum *Ratiocinatae* non addo. Nihil autem aliud mihi videtur in hâc materiâ parere difficultatem, nisi quod non satis distinguamus res extra cogitationem nostram existentes; à rerum ideis, quae sunt in nostrâ cogitatione. Ita, cum cogito essentiam trianguli, & existentem iusdem trianguli, duae istae cogitationes, quatenus sunt cogitationes, etiam obiectivè sumptae, modaliter different, strictè sumendo nomen modi; sed non idem est de triangulo extra cogitationem existente, in quo manifestum mihi videtur, essentiam & existentiam nullo modo distingui; & idem est de omnibus vniuersalibus; vt, cum dico, Petrus est homo, cogitatio quidem quâ cogito Petrum, differt modaliter ab eâ quâ cogito hominem, sed in ipso Petro nihil aliud est esse hominem quam esse Petrum, &c. (Epístola cdxviii, dirigida desde Egmond [o en

En segundo lugar, articuló una ulterior consideración (cf. B. de Spinoza, *Epistulae*, ix [p. 45, líneas 4–8]): (a) Cuanto mayor es el conjunto de los atributos atribuidos a un ente E, tanto mayor es la existencia atribuida a E. = (Si el conjunto de los atributos atribuidos a E es mayor, entonces la existencia atribuida a E es mayor). = $(P \rightarrow q)$. (b) Cuanto mayor es la existencia atribuida a E, tanto más es E concebido bajo la especie de lo verdadero. = (Cuanto mayor es la existencia atribuida a E, tanto más inteligible es E). = (Si la existencia atribuida a E es mayor, entonces la inteligibilidad de E es mayor). = $(Q \rightarrow r)$.

Cuanto mayor es el conjunto de los atributos atribuidos a un ente E, tanto más es E concebido bajo el aspecto de lo verdadero (por ‘a’–‘b’, mediante la regla de inferencia de silogismo hipotético).

= (Si el conjunto de los atributos atribuidos a E es mayor, entonces la inteligibilidad de E es mayor). = $(P \rightarrow r)$.

Empero, los mentados atributos son propiedades tanto necesarias cuanto esenciales, las cuales son formas de ser que expresan necesidad, eternidad e infinitud.

Si los atributos son propiedades tanto necesarias cuanto esenciales, las cuales son formas de ser que expresan necesidad, eternidad e infinitud, entonces con validez deductiva puede derivarse la proposición de que el ente absolutamente infinito ha de ser definido como un ente constante de infinitos atributos, de los cuales cada uno expresa una cierta esencia, eterna e infinita. Cf. EOGD, i, x, Sch. (p. 52, líneas 10–17).

Así pues, el *ens absolute infinitum* ha de ser definido como un ente constante de infinitos atributos, de los cuales cada uno expresa una cierta esencia, eterna e infinita (cf. EOGD, i, Df. vi) (por las dos anteriores, mediante la regla de inferencia de *modus ponendo ponens*).

1645 o en 1646] a un destinatario desconocido [en C. Adam & Paul Tannery, iv, p. 349, línea 23–p. 350, línea 13]]. (Lo añadido es nuestro).

De lo cual se deduce que el autor concibió la distinción de razón racionada, *seu* distinción –a secas– de razón, como una distinción *cum fundamento in rebus*. Empero, si posee un fundamento real, entonces es una distinción que incrementa nuestro conocimiento respecto de la realidad. Y si tal es el caso, entonces es una distinción epistémicamente ampliativa.

René Descartes enunció, de la siguiente manera, la *tabula generum distinctionum*:

(a) Distinción real:

(a.a) Distinción real mayor, la cual media, exclusivamente, entre substancias.

(a.b) Distinción real menor, *h. e.*, *distinctio modalis*, la cual media entre modos.

(a.c) Distinción formal, *i. e.*, *distinctio rationis ratiocinatae*.

(b) Distinción no real, *h. e.*, *distinctio rationis ratiocinantis*⁷.

La distinción esencia–existencia es de razón racionada. Si bien

⁷ En sus *Cogitata Metaphysica*, ii, v (*De Simplicitate Dei*), el Sefardí adhirió a la taxonomía cartesiana de las distinciones, expuesta en *Principia Philosophiae*, i, artículos lx (vehículo del abordaje de la distinción real), lxi (vehículo del abordaje de la distinción modal) y lxii (vehículo del abordaje de la distinción de razón). La distinción real (cf. B. de Spinoza, *Cogitata metaphysica*, ii, v [p. 257, líneas 24–27]), en acuerdo con el filósofo amstelodamense, es aquella que media entre substancias numéricamente distintas, (a) ya sea que posean un mismo atributo, (b) ya sea que posean diversos atributos.

Ejemplo de ‘a’ es la pluralidad de las partes de la materia, las cuales se distinguen realmente a pesar de su identidad en atributo.

La distinción modal (cf. B. de Spinoza, *Cogitata metaphysica*, ii, v [p. 257, líneas 29–33]) es aquella que media (a) o bien entre dos o más modos de una misma (=numéricamente idéntica) substancia, (b) o bien entre una substancia y cada uno de sus modos.

Finalmente, la distinción de razón es aquella que media entre la substancia y el atributo de ésta, como por ejemplo la distinción existente entre el objeto y su duración (cf. B. de Spinoza, *Cogitata metaphysica*, ii, v [p. 258, líneas 1–4]). El criterio de esta distinción es, en conformidad con los *Cogitata metaphysica*, la imposibilidad de inteligir a la substancia *sine illo attributo*. Cf. B. de Spinoza, *Cogitata metaphysica*, ii, v (p. 258, línea 4).

es cierto que la esencia y la existencia no difieren, en el ente real, numérica ni modalmente, sí difieren *realiter* en conformidad con el tercero de los hipónimos de '*distinctio realis*'. In *cogitatione*—o sea, bajo la especie de la realidad objetiva— en cambio, la esencia y la existencia difieren *modaliter* (cf. la epístola cdxviii [en C. Adam & P. Tannery, iv, p. 350, líneas 13–18])⁸.

En la medida en que concebimos el *praecipuum attributum* como la cosa, *prout est obiectiuè in intellectu*, y en que concebimos la substancia como la cosa misma, en tanto que existe *extra intellectum*, *manifestum est illa duo realiter distingui*. Hemos derivado esta conclusión, argumentando por vía de paridad o de simetría, a partir del argumento cartesiano, fundante del aserto de que la esencia y la existencia difieren *realiter* en conformidad con el tercer hipónimo del hiperónimo '*distinctio realis*' (cf. la epístola cdxviii [en C. Adam & P. Tannery, iv, p. 350, líneas 17–22]).

Así, pues, entre el *praecipuum attributum* y la substancia que actúa como su vehículo ontológico, no existen distinción numérica ni modal algunas. La distinción existente entre ellos es conceptual. Empero, por distinción conceptual *seu secundum intentionem*—aludimos a la *intentio intellecta sive conceptus obiectivus* (cf. F. Suárez, DM, ii, i, i [F. Suárez, *Op. cit.*, p. 361])⁹ no hemos de inteligir

⁸ Leonardo Polo Barrena ha escrito que la estructura substancia–atributo, *cartesiano sensu*, es paralela del binomio afirmación–objeto. Como no hubiese afirmación, entonces la realidad no sería cognitivamente aprehendida. En la medida en que el atributo es precisamente considerado, no es un *ens reale*. Cf. Polo Barrena, Leonardo, *Evidencia y realidad en Descartes*, Ediciones Rialp y Estudio General de Navarra, Madrid y Pamplona, 1963: p. 113.

⁹ El Doctor Eximio teorizó respecto de la distinción con fundamento sobre una especificación de la navaja de Guillermo de Ockham (1296–1346): Distinctiones non sunt multiplicandae sine causa (DM, ii, iii, xi [F. Suárez, *Op. cit.*, p. 408]). En pleno acuerdo con la presente directiva metafísica, el filósofo y teólogo granadino precisó que el hecho de que podamos diferenciar conceptualmente dos o más objetos, respecto de los cuales concebimos alguna cosa de manera tanto común cuanto particular, no es condición suficiente de que haya, entre aquellos, una distinción *ex natura rei*.

N. b.: Por lo tanto, la distinción concebida por nosotros no es condición suficiente de distinción real del concepto objetivo del ente respecto de los inferiores incluidos en él.

N. b.: Por lo tanto, nula es la distinción real entre ambos términos (cf. DM, ii, iii, xi [F. Suárez, *Op. cit.*, p. 408]).

una distinción exclusivamente cimentada sobre el acto de discriminación del intelecto, sino una distinción *cum fundamento in re*. En esta medida, preexiste de alguna manera al acto diferenciante del intelecto.

[II.II] Las presentes consideraciones son enteramente consistentes con la teoría metafísica de Benedictus de Spinoza acerca de la distinción existente entre los atributos y la substancia única, y los atributos entre sí.

Que el Sefardí las haya asumido es plausible a fuer de

(a) su adopción del siguiente *definiens* respecto del *definiendum* ‘*attributum*’:

Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantiâ percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens (EOGD, i, Df. iv)¹⁰;

Existen realidades que en los entes reales son separables, toda vez que *in rebus* son de alguna manera distintas, a fuer de que incluyen dos negaciones equivalentes de una misma razón. Cf. DM, ii, iii, i (F. Suárez, *Op. cit.*, p. 402).

¹⁰ ¿Por qué el empleo de ‘*percipio*’? ‘*Percipio*’ es un verbo connotativo de pasividad, como cabe desprender analíticamente de la siguiente consideración explicativa: Dico potius conceptum, quàm perceptionem, quia perceptionis nomen indicare videtur, Mentem ab objecto pati. At conceptus actionem Mentis exprimere videtur (EOGD, ii, Df. iii, *Explicatio*).

Quizás, B. de Spinoza se propuso remarcar no que el intelecto sea pasivo al aprehender un objeto (=O), sino que al aprehender O, en este caso puntual un atributo –sea cual fuere–, el intelecto elabora una réplica enteramente fiel de O. Es decir, no que el intelecto dependa causalmente de O en orden a la producción del C_O (=concepto de O), sino que el C_O sea una réplica irreprochablemente fiel de O.

Que sea una tal réplica fúndase –aludimos, por supuesto, a la correspondiente justificación epistémica–, ante todo, sobre el carácter irreprochable –rigurosamente confiable– del proceso de su producción, producción que acaece con inmediatez (cf. B. de Spinoza, *Tractatus de Intellectus Emendatione* [p. 38, línea 34–p. 39, línea 3]). Esa inmediatez fue denotada, por el autor, con la expresión *absolutè formo* (cf. B. de Spinoza, *Tractatus de Intellectus Emendatione*, cviii [p. 38, línea 34, y p. 39, líneas 1–2 y 4]).

Ha de reconocerse, sin embargo, que en conformidad con el *Tractatus de Intellectus Emendatione*, ‘*percipio*’ equivale a formar ideas (cf. B. de Spinoza, *Tractatus de Intellectus Emendatione*, cviii [p. 38, línea 34–p. 39, línea 3]). Por lo tanto, lo que hemos aseverado con antelación no se ha sentado concluyentemente.

Este empleo guarda similitud con *Principia Philosophiae*, de René Descartes, parte i, artículo lxii (cf. C. Adam & P. Tannery, viii–1, p. 30, línea 13), donde el filósofo de Touraine refirióse a la percepción, con claridad, de una idea.

(b) su compromiso, en EOGD, ii, vii, Sch., con el monismo de aspecto dual y, finalmente¹¹,

(c) su afirmación de EOGD, i, ix.

Si la definición de ‘atributo’ es verdadera, entonces la substancia y el atributo se identifican *realiter*.

Si el monismo de aspecto dual (sustentado en EOGD, ii, vii, Sch.) es verdadero, entonces la substancia y el atributo no difieren en conformidad con el sentido numérico de ‘distinción’, sino en acuerdo con un sentido más débil de ‘distinción’.

Empero, la distinción no puede ser una distinción desprovista de fundamento sobre la realidad del objeto, habida cuenta de EOGD, i, ix: cuanto mayor es el ser del objeto, o sea, de la realidad conocida, tanto mayor es el conjunto de sus atributos.

En consideración de lo previamente establecido, hemos de reconocer que la substancia y el atributo son idénticos, mas no absolutamente. Su identidad es compaginable con una modalidad de diferenciación¹².

Lo aseverado con inmediata antelación es consistente con el escolio de la proposición décima de la parte primera de la *Ethica*, del cual se desprende, deductivamente, que los atributos difieren de alguna manera. Esta distinción no puede ser numérica, porque la distinción numérica es condición suficiente de la plurificación de la substancia. Supuesta la asunción spinoziana de una distinción numérica entre los atributos, ¿cómo habría podido, el Sefardí, sustentar ulteriormente, con consistencia, una variedad robusta de monismo ontológico (cf. EOGD, i, xiv)?

Reiteremos que cuanto mayor sea el ser de un ente, tanto mayor es el conjunto de sus atributos. La proposición novena de *De Deo* no habría podido ser consistentemente asumida, como el autor neerlandés hubiese adherido a un subjetivismo radical en lo atinente al nexo substancia-atributo.

¹¹ Según EOGD, ii, vii, Sch (p. 90, líneas 2–8), la substancia pensante y la substancia extensa son: una eademque [...] substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur (*Loc. cit.*).

¹² Huelga mencionar que los atributos no se identifican absolutamente. Respecto de la negación de su identidad absoluta, cf. Jarret, Charles, “Some Remarks on the ‘Objective’ and ‘Subjective’ Interpretations of the Attributes” (*Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy and the Social Sciences*, XX [1977], pp. 447–456), p. 447. Charles E. Jarrett es el afamado autor de “The Logical Structure of Spinoza’s *Ethics*, Part I” (*Synthese*, XXXVII [1978], pp. 16–65).

Por añadidura, hemos de remarcar que aun cuando dos atributos sean concebidos como realmente distintos, es decir, como independientes, no por ello existen dos substancias (cf. EOGD, i, x, Sch. [p. 52, líneas 2–5]).

De los dos últimos párrafos colegimos que, ciertamente, el filósofo amstelodamense admitió una distinción entre los atributos, cada uno de los cuales es realmente idéntico a la substancia; distinción que debe ostentar, de alguna manera, realidad.

No obstante, esta realidad no puede ser numérica, a fuer de EOGD, i, xiv, categórica y elocuente afirmación del monismo ontológico robusto.

Por añadidura, la distinción no puede ser modal, a fuer de que ningún atributo es un modo.

Epitomemos lo anterior:

Como asumamos que el Sefardí invocó e hizo propia la tesis cartesiana de que la distinción de razón racionada es una variedad de la distinción real, entonces el problema resuélvese de manera muy parsimoniosa:

(a) La distinción real es o bien numérica, o bien modal, o bien de razón racionada.

(b) La substancia y cada uno de sus atributos se identifican (por EOGD, i, Df. iv).

(c) Los atributos difieren de alguna manera no nominal (por EOGD, i, ix).

(d) Los atributos no difieren según el sentido propio de la distinción real numérica (por EOGD, i, x, Sch.).

(e) A fuer de ‘b’–‘d’, colegimos que entre los atributos media una distinción real más débil que la numérica.

(f) Empero, su distinción no puede ser modal.

(f.a) *N. b.*: Los atributos no difieren modalmente a fuer de que ninguno de ellos es un modo.

(g) Los atributos difieren realmente, según una distinción de razón racionada (por ‘a’, ‘e’ y ‘f’). *Q. E. D.*

A la luz de lo planteado respecto del concepto cartesiano de la distinción de razón racionada, entre la substancia y el atributo media una distinción de razón racionada. Tanto como la existencia y la esencia, la substancia y el atributo distínguense realmente. El texto cartesiano es el siguiente:

Vt etiam, cum per essentiam intelligimus rem, prout est obiectiuè in intellectu, per existentiam vero rem eandem, prout est extra intellectum, manifestum est illa duo realiter distingui (R. Descartes, Epístola cdxviii [en C. Adam & Paul Tannery, iv, p. 350, líneas 18–22]).

Como asumamos, en conformidad con el presente texto cartesiano, que la relación existente entre la esencia y la existencia es la misma que la existente entre el atributo y la substancia, entonces habremos de inferir que el atributo y la substancia difieren realmente. He aquí nuestro argumento:

(a) *Per attributum intelligimus rem, prout est obiectiuè in intellectu*¹³;

(a.a) *N. b.* Del presente planteo se colige, con validez deductiva, que hemos en presencia de la afirmación de la realidad misma de la

¹³ En las *Renati Descartes Principiorum Philosophiae Pars I, & II, more geometrico demonstratae*, Parte i, definición sexta, el filósofo judeo-neerlandés definió ‘substancia’ como todo aquello en lo cual inhiere con inmediatez, o sea, en lo cual existe por sí misma, no por mediación de algo distinto de él, una determinación –según el sentido cualificante del término–, la cual recibe las denominaciones de ‘propiedad’, de ‘cualidad’ y de ‘atributo’ –denominaciones que parecen asimilarse. Para que haya atributo en conformidad con este punto de vista, el cual es realista, deben satisfacerse, por parte de la determinación cualificante, dos condiciones necesarias: En la substancia S existe un atributo A si y solamente si

- (a) A inhiere inmediatamente en S;
- (b) la idea real de A existe en el sujeto cognoscente (cf. B. de Spinoza, *Renati Descartes Principiorum Philosophiae Pars I, & II*, i, Df. v).

De la substancia, concebida en conformidad con una abstracción de índole precisa, contamos con un concepto según el cual es la cosa en la cual, o formal o eminentemente (respecto de los significados de ambas expresiones, cf. B. de Spinoza, *Renati Descartes Principiorum Philosophiae Pars I, & II*, i, Df. iv), existe aquello que percibimos, o sea, lo mismo que, objetivamente considerado, existe en la idea del objeto (cf. B. de Spinoza, *Renati Descartes Principiorum Philosophiae Pars I, & II*, i, Df. v, Observación [p. 150, líneas 17–20]).

Por ‘idea real’ hemos de entender la idea *cum fundamento in re*; en esta medida, una idea verdadera, habida cuenta de su “raigambre” entitativa (=en el sentido de que es una fiel réplica de lo existente) y a fuer de que puede entrar en la constitución de proposiciones verdaderas. La idea real es el vehículo de un pensamiento verdadero y, por ende, no puede no ser titular de realidad objetiva, entidad de la cosa representada por la idea, *quatenus est in ideâ*. Cf. *Renati Descartes Principiorum Philosophiae Pars I, & II*, i, Df. iii.

cosa por conocer (= *res cognoscenda*), en tanto que ella existe en la *cogitatio* o, por mejor decir, *in intellectu*; proposición consistente con una lectura objetivista de los nexos substancia–atributo y atributo–atributo;

(b) *per substantiam vero rem eandem, prout est extra intellectum.*

(c) Si (a . b) –aludimos al producto lógico de las premisas a y b–, entonces el atributo y la substancia difieren realmente.

El atributo y la substancia difieren realmente (*illa duo realiter distinguui*) (por ‘a’–‘c’). *Q. E. D.*

Causalidade e liberdade: apontamentos para a compreensão da realidade espinosana como *totalidade aberta*

Mariné de Souza Pereira (USP/UFABC)

Num curso sobre “As teorias da alma”, ministrado no Lycée Henri-IV, em 1894, Bergson mostra que a concepção espinosista da causalidade seria algo como uma tendência irreversível da filosofia de Descartes. Quer se trate da causalidade da substância imanente, quer se trate da dos modos, a consequência (ação livre) é sempre realização da causa e nunca criação ou verdadeira produção de novidade – é sempre algo determinado e previsível. A *liberdade necessária* espinosista, no que tange à substância, seria algo que adviria a uma definição matemática, caso ela tomasse consciência de si e de seu desenvolvimento em teoremas, sendo “livre no sentido em que o teorema é apenas a expressão de sua natureza e não depende de nenhuma outra causa”. Quanto ao homem, a liberdade consistiria “na consciência que ele tomaria de suas relações com Deus, isto é, na necessidade à qual ele obedece”¹. A relação de causalidade é relação de inclusão, o que leva à constatação de que um efeito só pode ser inteligível se estiver contido ou implicado na causa, e, desse modo, a relação de causa e efeito é uma “relação necessária no sentido de que se (aproxima) indefinidamente da relação de identidade” (identidade que é a lei absoluta de nossa consciência, o que significa que pensar a diferença, de acordo com Bergson, só é possível por uma violência a essa tendência fundamental de nossa natureza).

A crítica de Bergson a Espinosa encontra-se em embrião (não é desenvolvida nesse contexto) em seu primeiro livro, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889), no qual lemos que: “Espinosa queria que a série de fenômenos, que toma para nós a forma de uma sucessão no tempo, fosse equivalente, no absoluto, à unidade divina: supunha também, por um lado, que a relação de causalidade aparente entre fenômenos se reduzia a uma relação de identidade no absoluto e, por outro, que a duração indefinida das

¹ Bergson, H. *Cours III. Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théories de l'âme*. Paris: PUF, 1995; p. 96.

coisas se mantinha toda num momento único, que é a eternidade”². Tal concepção seria, na verdade, resultado de uma radicalização do próprio cartesianismo. Nela, a realidade seria, mais que nunca, concebida como uma totalidade fechada (determinismo e previsibilidade). Contra ela, o filósofo afirma a realidade como processo indeterminado e imprevisível (totalidade aberta). Falar em uma totalidade aberta em Espinosa seria, portanto, a afirmação de indeterminação e imprevisibilidade? Isto não seria contraditório com tal filosofia, uma vez que, para ela, tudo ocorre de maneira certa e determinada?

Para Bergson, há três hipóteses possíveis no cartesianismo. A primeira leva à afirmação da existência do pensamento como algo que se basta a si mesmo, o que é impossível ou implica uma espécie de contradição. A segunda afirma que o pensamento é uma criação do livre arbítrio de Deus. Em Descartes, a primeira é substituída pela segunda, e “ele pára aqui”. Mas, a segunda “por um progresso contínuo vem se perder na terceira”, de acordo com a qual o pensamento existe apenas pelo fato de que Deus existe, é uma consequência necessária. Esse é o “progresso que assistimos de Descartes a Espinosa”³. Quanto mais a relação causal for tomada como uma relação de princípio à consequência, mais ela tenderá ao espinosismo, que faz do pensamento e da extensão atributos que se correspondem paralelamente e que são efeitos de uma causa única, Deus. Para Bergson, toda a doutrina de Espinosa “se resume numa única fórmula”: “se Deus é a única causa, ele é a única substância, necessariamente”⁴. Se ele causa todas as coisas, e causar é agir, a substância pode ser pensada como atividade, mas se trata de uma pura e absoluta atividade no sentido de que dela procedem, identificando-se, inteligibilidade e intemporalidade – ato que é pensamento e produção de uma vez por todas, ou por toda a eternidade (“Tudo está dado”). Ora, nas últimas palavras sobre Espinosa no curso sobre “As teorias da alma”, lemos que as dificuldades erguidas pela introdução da necessidade sob sua forma mais rigorosa (a forma geométrica) têm como consequência, em suma, “o sacrifício, de um lado, da liberdade entendida no sentido da livre escolha e, de outro,

² Bergson, H. *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*. 144^a ed. Paris: PUF, 1970; p. 143.

³ Bergson, H. *Cours III, op. cit.*, p. 225.

⁴ *Ibidem*, p. 233.

da substancialidade, isto é, da existência real da alma individual”⁵.

Gilles Deleuze, no livro *Spinoza et le problème de l'expression*, demonstra que o fato de a substância ser única (*substância pensante e substância extensa são uma só e a mesma substância*) não significa que não haja distinção real entre seus atributos, e o faz separando distinção real de distinção numérica, e mostrando a diferença entre o que Descartes e Espinosa entendem por distinção real. Enquanto Descartes considera que há distinção real entre duas substâncias de atributos diferentes ou entre substâncias de mesmo atributo, existindo, portanto, distinções numéricas que são ao mesmo tempo reais ou substanciais (“distinção que é acompanhada de uma divisão das coisas, de uma distinção numérica que lhe corresponde”), para Espinosa a distinção real não será nunca numérica, o que significa que haverá uma única substância qualitativamente diferenciada. Em torno desta questão é que se articula, para Deleuze, o início da *Ética*, no qual é demonstrado que pode haver apenas uma única substância. Quando consideramos várias substâncias de mesmo atributo, o erro consiste no fato de que elas deveriam se distinguir pelos modos, o que é absurdo (demonstração pelo absurdo), visto que a substância, por natureza, é anterior aos modos e não os implica. E, quando colocamos tantas substâncias quantos atributos diferentes há, fazemos da distinção real uma distinção numérica. Ao final da parte dedicada a explicar esse tema, essencial na filosofia de Espinosa, Deleuze conclui afirmando que: “Há uma substância por atributo do ponto de vista da qualidade, mas uma só substância por todos os atributos do ponto de vista da quantidade”⁶. Esta *multiplicidade puramente qua-*

⁵ *Ibidem*, p. 236. Esse sistema é, pois, o simétrico oposto da filosofia da duração, e é ele, sobretudo, que Bergson tem como interlocutor na crítica da idéia do Nada, na qual está em jogo a redefinição da ontologia pela substituição do Ser da tradição (oposto simétrico do Nada) pela Vida entendida como “realidade movente e diferenciada, cujo fundamento é a temporalidade”. Franklin Leopoldo e Silva, “Ontologia e liberdade em *A evolução criadora: A criação*” in MORATO PINTO, D. C.; TORRES MARQUES, S. (orgs.). *Henri Bergson: crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda, 2009; p. 24. De acordo com esse texto, “A possibilidade de tomar contato com a Vida depende, pois, igualmente, de uma *reforma do conhecimento* e de uma *redefinição da ontologia*” (grifos nossos).

⁶ Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 1968; p. 30.

litativa é justificada pelo novo estatuto da distinção real e quer dizer que “as substâncias qualificadas se distinguem qualitativamente, não quantitativamente. Ou, melhor ainda, elas se distinguem ‘formalmente’, ‘quiditativamente’, não ‘ontologicamente’”⁷. Com essa demonstração, vemos que a unidade substancial não é a negação da diferença, mas a sua plena afirmação. Ou, ainda nas palavras do comentador: “*Dissociada de toda distinção numérica, a distinção real é dirigida ao absoluto, tornando-se capaz de exprimir a diferença no ser*”⁸. Vemos também a dissolução da maneira tradicional de pensar a diferença e o par unidade/multiplicidade. Isto, porém, quanto à unidade da substância e a multiplicidade de seus atributos. Resta perguntar pela multiplicidade dos modos. Ou ainda, pela união dos modos de distintos atributos.

Ora, Deus se expressa em seus atributos, sendo que cada um se exprime em infinitas coisas em infinitos modos. Isto não significa que um modo exprima outro ou que cada coisa particular deva exprimir outras, exprimindo-se de infinitos modos (espelhamento que subjaz à crítica do paralelismo). Assim, não pode haver uma *tradução* de um original (reprodução em outra língua), nem uma reciprocidade de duas línguas que exprimiriam *um mesmo original*, pela correspondência de seus termos (paralelismo). No primeiro caso, colocaríamos um atributo como *original*, fazendo do outro uma réplica. No segundo, colocaríamos o *original* fora das línguas que o exprimem (não é uma, nem outra), caindo em uma espécie de exterioridade que, de nenhum modo, condiz com a imanência. E mais: os modos não são “termos” de uma língua, o que os faria coisas “dadas e acabadas”, estáticas e isoladas. Como um modo exprime seu atributo (por ser de mesma natureza que ele, não havendo expressão entre coisas de natureza distinta, ou seja, a expressão é uma relação entre homogêneos), exprimir é “uma ação causal imanente de um princípio único internamente diferenciado”⁹. A expressão de um modo da extensão e da idéia desse modo é “de duas maneiras”, porque cada um expressa seu próprio atributo (Extensão ou Pensamento), mas tanto um quanto o outro “são uma só e mesma coisa”

⁷ *Ibidem*, p. 31.

⁸ *Ibidem*, p. 32; grifo nosso.

⁹ Chauí, M. *Nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999; p. 739.

porque não são substâncias distintas e porque constituem uma unidade (um modo da extensão e a idéia desse modo). Assim, um corpo e a idéia desse corpo (a mente) são “uma mesma coisa”, ou seja, uma unidade também causante, também simultânea, e também diferenciada. E porque os atributos constituem a essência e a potência de uma única substância, e são eles as causas diferenciadas de todos os seres quanto à essência e à existência, produzindo os modos como realidades singulares, estes existem em Deus e são concebidos por Deus. Sabemos que “tudo o que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido” (E I, P15)¹⁰, que de tudo o que existe há uma idéia em Deus, ou que “Deus é causa eficiente de todas as coisas que podem cair sob o intelecto infinito” (E I, P16cor.), como a parte I da *Ética* demonstrara, de sorte que, “Deus, o intelecto de Deus e as coisas por ele inteligidas são um só e o mesmo”. Da unidade substancial (diferenciada) e de sua simultaneidade causal (complexa), entendemos que “quer concebamos a natureza sob o atributo Extensão, quer sob o atributo Pensamento, quer sob outro qualquer, encontraremos um só e a mesma ordem, ou seja, uma só e a mesma conexão de causas, isto é, as mesmas coisas seguirem umas das outras” (E II, P7esc.).

A afirmação da ordem como conexão de causas é fundamental porque mostra a maneira como a produção substancial ocorre e como deve ser conhecida, explicando o que significa “as mesmas coisas seguirem umas das outras”. Ora, a ordem é conexão de causas *em todos os atributos*, fazendo com que as mesmas coisas sigam umas das outras em cada atributo, ou seja, *produzindo a Natureza em sua inteireza*. Ela é também, portanto, o guia para a correta conexão de idéias, uma vez que *a ordem e conexão de idéias no Pensamento é a mesma que a ordem e conexão das coisas na Extensão*. Há, conseqüentemente, uma articulação entre a nossa ordem de conhecer e a ordem na Natureza. A mesma ordem é natural e necessária, sem que coisas e idéias sejam idênticas, porque idênticas são a ordem e conexão delas, o que é totalmente distinto de dizer que umas (as idéias) são cópias de outras (as coisas), uma vez que identidade de conexão não anula a heterogeneidade dos elementos e seus

¹⁰ Espinosa, B. *Ética*. As citações das partes I–II, são da tradução realizada pelo Grupo de estudos espinosanos da USP; das partes IV e V, são da edição traduzida por Tomaz Tadeu, Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2007.

sistemas de referência – são essencialmente distintos (a essência de um corpo, por exemplo, é uma certa proporção de movimento e repouso, os quais concernem apenas ao atributo extensão, obviamente). A proposição E II, P7, por exemplo, não afirma, portanto, que o *modo* de existência das coisas seja o mesmo que das idéias, e sim que a conexão das causas, que em cada atributo tem a disposição própria deste mesmo atributo, é a mesma. Conexão que não é em cadeia ou sequencial, nem ligação externa de elementos isolados. Mas, que se realiza segundo uma ordem necessária, de maneira que podemos conhecer as coisas adequadamente, ou seja, conhecê-las na ordem que lhes é devida. Isto não significa conhecer uma pela outra (a idéia pela coisa ou vice-versa), mas conhecê-las de acordo com a conexão de causas da qual são partes efetivas (não isoladas ou isoláveis). *Conhecer na devida ordem* é conhecer a ordem natural, as leis que engendram as coisas e, conseqüentemente, é conhecer sua gênese. É retirar, portanto, qualquer mistério do mundo, da existência ou do nosso conhecimento (mistério que se sustenta pela insondável “vontade de Deus” ou “asilo da ignorância”, como afirmado no apêndice da parte I)¹¹. Nas palavras de Chauri: “Porque

¹¹ Assim, no *Tratado Teológico-Político*., ao buscar a autoria e autenticidade dos livros sagrados, bem como as mudanças por eles sofridas ao longo do tempo, Espinosa procura, pelo método cujas regras ele expõe no capítulo 7, “a ordem e encadeamento dos textos”, buscando o sentido dos mesmos, e não a sua verdade. “Que conclusões a ordem propicia? Negar que haja mistérios, segredos e enigmas nos textos, e atribuir à superstição de uns e à malícia de outros a transformação em mistério especulativo daquilo que é obscuridade gramatical, léxica ou literária” (Chauri, *op. cit.*, p. 569). A ordem permite separar o domínio da filosofia (saber) do da teologia (não saber), bem como o que concerne à fê (obediência e piedade), e que pode fundamentar uma moral ou uma vida religiosa, do que é interesse *teológico-político*. A ordem distingue *ordens* e é, portanto, um instrumento *contra-ideológico*. Ora, a distinção dos domínios de conhecimento tão enfaticamente posta por Bergson (entre ciência e filosofia), é também, sob nossa perspectiva, uma prática *contra-ideológica*, revelando, senão os interesses, ao menos os equívocos ocultos ou dissimulados em um pretensão saber que, no fundo, é não saber porque não sabe o que sustenta seu próprio discurso. Os possíveis desdobramentos dessa prática *contra-ideológica* poderiam ser buscados nos interesses ocultos sob a suposta neutralidade da ciência nos momentos, por exemplo, em que a psicologia se apóia em tais postulados dissimulados, ainda que de modo “inconsciente”, dando vazão a concepções determinadas e determinantes.

é conexão causal auto-produzida e auto-regulada, a ordem não é limite, mas, pelo contrário, a via de acesso à infinitude da Natureza como potência infinita de engendramento de todos os seres e de suas relações necessárias. A substância absolutamente infinita une e diferencia infinitas ordens de existência em determinações que são as leis da Natureza, e as coisas singulares são o próprio ser infinito *quatenus* exprimem de maneira certa e determinada a substância absolutamente infinita”¹². A ordem e conexão de causas nos atributos produz singularidades que são potências causais, ou seja, maneiras *de ser* (ativas ou passivas) e não simples efeitos ou acidentes *do Ser*. Também é preciso considerar que a ordem das idéias na mente e das afecções no corpo é a mesma, na adequação ou na inadequação, isto é, quando somos causa adequada (*suis juris*), ou quando somos causa inadequada (*alterius juris*) de nossas ações e pensamentos. Somos ativos de corpo e alma, passivos de corpo e alma. “Em outras palavras, a ordem reflexiva é a mesma que a ordem vivida”¹³.

Dizer que Deus é “causa das coisas como são em si” significa que Ele é causa de suas essências e existências¹⁴, produzindo-as como realidades singulares e potências causais que, contudo, Dele diferem quanto à essência e à existência. Assim, a imanência não significa uma *repetição* ou *dissolução* de essências, anulando as individualidades, e sim a realidade como produção diferenciada. Como sabemos, os atributos constituem a essência da substância, e Deus *não* constitui a essência dos modos¹⁵. Isto, por sua vez, não significa que Deus não tenha nada formalmente em comum com as criaturas, se considerarmos que, nas palavras de Deleuze, “as mesmas formas se afirmam de Deus e das criaturas”, embora um e outras difiram em essência e existência. “Os atributos são, portanto, *formas comuns a*

¹² Chauí, *op. cit.*, p. 597.

¹³ *Ibidem*, p. 598.

¹⁴ “Deus não é somente causa eficiente da existência das coisas, mas também da essência delas” (E I, P25).

¹⁵ “À essência do homem não pertence o ser da substância; por outras palavras, a substância não constitui a forma do homem” (E II, P10). “Efetivamente, o ser da substância envolve a existência necessária (pela proposição 7 da parte I); portanto, se o ser da substância pertencesse à essência do homem, dada a substância, também o homem seria necessariamente dado (pela definição 2 desta parte) e, conseqüentemente, o homem existiria necessariamente, o que (pelo axioma 1 desta parte) é absurdo. Portanto, etc” (demonstr. II, P10).

Deus, do qual eles constituem a essência, e aos modos ou criaturas, que os implicam essencialmente”¹⁶. Ainda de acordo com Deleuze, consideramos que, enquanto refutamos a comunhão formal, confundimos as essências por analogia (a essência das criaturas seria análoga à de seu criador, embora finita), mas, desde que colocamos a comunhão formal, damos-nos o meio de distingui-los. As singularidades distinguem-se *na* e *da* substância, embora façam *um* com ela, sejam suas maneiras de ser, e possam tomar parte dela pela potência causal que também as define.

A filosofia de Espinosa não é um intelectualismo (o processo reflexivo não é regulado por idéias não afetivas), nem um materialismo, que considera o físico a causa do psíquico. Não há uma hierarquia, como apontamos, entre os dois âmbitos, um se sobrepondo ao outro, e, neste sentido, não é um dualismo, ainda que a ordem e a concatenação das coisas e das idéias *seja* a mesma. Trata-se de uma igualdade que não é redução de um âmbito ao outro, nem identificação de seus constituintes. Seria um monismo? Não, se considerarmos que este se define pela ausência de diferença, e aqui não se trata de negar a diferença, mas, ao contrário, de afirmá-la. Como pode haver igualdade com a manutenção da diferença? Justamente porque não se trata de identidade, nem de causalidade matemática entre atributos distintos, o que levaria à inclusão de um no outro. O nexo de idéias que a mente realiza na reflexão, que é um nexo de afetos em mudança qualitativa, também não significa causalidade matemática, no âmbito da mente, ou de uma distribuição espacial das idéias que estão sendo conectadas. Se não se pensar *externamente*, ou seja, a mente como algo externo às idéias que ela ordena, regula e controla, mas se se tiver *em mente* que ela é a idéia do corpo e a idéia da idéia, tanto quanto é o processo, que ela não se distingue da idéia que ela é¹⁷, e, ainda, se se levar em consideração que toda

¹⁶ Deleuze, G., *op. cit.*, p. 38; grifo nosso.

¹⁷ “A idéia da Mente e a própria Mente é uma só e a mesma coisa, que é concebida sob um só e o mesmo atributo, a saber, o do Pensamento. Insisto dar-se que a idéia da Mente e a própria Mente se seguem em Deus com a mesma necessidade da mesma potência de pensar. Pois, em verdade, a idéia da Mente, isto é, a idéia da idéia, nada outro é que a forma da idéia enquanto esta é considerada como modo de pensar sem relação com o objeto; com efeito, assim que alguém sabe algo, por isso mesmo sabe que sabe isso e, simultaneamente, sabe saber o que sabe, e assim ao infinito” (esc. IIP21).

idéia ou pensamento é afeto e que cada afeto é *qualidade*, então, não há nenhuma razão para se afirmar uma espacialidade ou causalidade matemática das idéias ou afetos, ou uma correspondência ponto por ponto entre séries.

Assim, a substância não poderia ser vista como um substrato ou suporte para acidentes, nem a eternidade como um suporte atemporal para o temporal. Nela (na substância eterna) *vivemos, nos movemos e temos nossa existência*. Conhecê-la é conhecer a nós (singularidades), apreender aquilo de que somos feitos (relações). A única consequência que disto pode decorrer é a nossa liberdade e a nossa felicidade – a alegria que acompanha o conhecimento adequado, que não pertence mais ao domínio das paixões, sem fugir do campo afetivo.

Para Balibar, a eternidade é “uma qualidade dessa parte de nossa existência atual que é ativa ou na qual somos a causa adequada de nossa preservação. Já que somos ‘eternos’, nesse sentido, nosso poder de atuar e existir e nosso poder de pensar e entender são uma e a mesma coisa”¹⁸. A liberdade é a aptidão do corpo e da mente para a pluralidade simultânea – de afecções, afetos e idéias. Nela, o *conatus* é a causa eficiente imanente e adequada – total – de nossas ações e pensamentos. Assim, a proposição que define a liberdade espinosana é a que diz que: “Quem tem um corpo capaz de muitas coisas tem uma mente cuja maior parte é eterna” (E V, P39). Quando somos causa adequada, não somos determinados (externamente), ou seja, não somos “agidos”, mas agentes e, neste sentido, podemos dizer que somos determinantes para o que somos (ser, existir e agir são um só e o mesmo). Neste sentido compreendemos o “indeterminado” espinosano, o que certamente não nega a referência à causalidade, pois, para finalizar, fazemos nossas as palavras de Chauí: “Liberdade, pois, não é ausência de causa, mas presença de uma causa necessária interna que exprime a essência do ser que a efetua. A necessidade é causa eficiente interna; a liberdade, autodeterminação”¹⁹ (e a liberdade como autodeterminação não é oposta ao sentido da própria liberdade bergsoniana, basta lembrarmos que Bergson não só critica o determinismo como também refuta os defensores do

¹⁸ Balibar, E. “De la individualidad a la transindividualidad” tradução de Anselmo Torres. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2009; p. 69.

¹⁹ Chauí, M., *op. cit.*, p. 81.

livre-arbítrio, os quais postulam uma liberdade de indiferença na escolha entre possibilidades dadas. Contra uns e outros, ele define a liberdade como “relação do eu concreto com o ato que realiza”²⁰, de um “eu que vive e se desenvolve pelo efeito de suas próprias hesitações, até que a ação livre se desprenda como um fruto demasiado maduro” – não se trata, portanto, de escolha “indiferente”, mas da expressão do que somos – todo o nosso ser está implicado neste ato).

Uma vez que unidade não quer dizer ausência de diferença, causalidade não é identidade, e eternidade não significa um momento único no qual se condensariam todos os tempos, não se tratando a realidade de uma totalidade pronta e acabada (determinada e previsível), esta não poderia ser pensada como totalidade aberta, na qual se inscreve de maneira essencial a diferença, a ação e a produção (autodeterminação)? A “indeterminação” não seria, aqui, ausência de determinação. Penso²¹ que a filosofia de Espinosa se caracteriza por uma reflexão que leva ao limite os temas tratados, o que significa propriamente um *pensar no limite* e não qualquer espécie de radicalização de uma tendência já constituída. E este *pensar no limite* significa algo que provoca um paradoxo que não é a oposição de termos ou conceitos, uma vez que, neste caso, não se trataria de um movimento do pensamento (a simples oposição), mas que é algo no qual está envolvida uma grande transformação, que, pela exacerbação de certos temas postos ou repostos (no caso) pelo cartesianismo, leva não à sua continuidade em uma totalidade fechada, e sim à superação de certa maneira de pensar a determinação.

²⁰ Bergson, H. *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*, p. 165.

²¹ Pensamento que devo ao professor Franklin Leopoldo e Silva em suas considerações feitas na defesa de minha tese de doutorado, *Entre Bergson e Espinosa: eternidade ou duração?*, defendida em 10 de junho de 2011, no departamento de filosofia da USP, bem como ao seu texto sobre Bergson, “Ontologia e liberdade em *A Evolução Criadora: A criação*”, supracitado.

En torno a la noción de “necesidad” en la filosofía de Spinoza

Andrea Pierri y Claudio Marín (U. de Aconcagua)

Introducción

La tesis del “determinismo” forma parte del núcleo de la metafísica de Spinoza, para quien el hecho de que la naturaleza y todo lo que en ella ocurre se deriva necesariamente de la actividad inmanente de Dios, forma parte esencial de la comprensión de lo que es “naturaleza” y lo que es “Dios”.

El sistema spinozista se basa en el “determinismo”, en donde el operador modal “necesariamente” atraviesa completamente dicho sistema. Comprender claramente una tesis determinista implica poder alcanzar una comprensión adecuada de la noción de “necesidad” que está en su base. Considerando esto como punto de partida pretendemos enfrentarnos a dos interrogantes:

1. ¿Cuál es el sentido de “necesidad” empleado por Spinoza al sostener que Dios es necesariamente existente o que es necesariamente infinito?
2. ¿Cuál es el sentido de “necesidad” que utiliza el filósofo al sostener que todas las cosas se derivan necesariamente de la naturaleza de Dios?

Llevar adelante un análisis de estos interrogantes, nos coloca frente a otra cuestión:

3. ¿Se está utilizando la idea de “necesidad” en el mismo sentido en ambos casos?

En este trabajo, bajo el contexto de la lógica modal contemporánea, se buscará responder dichos interrogantes, sosteniendo que las formulaciones que hace Spinoza al respecto son problemáticas, ya que utiliza indistintamente la noción de “necesidad lógica” y de “necesidad metafísica”. Esto se deriva de la confusión que hace Spinoza de nociones lógicas, ontológicas, metafísicas y epistemológicas, en relación con la idea de “necesidad”. Clarificando esta distinción, se hará una aproximación a las consecuencias que ello acarrea para determinar el lugar que tiene en su sistema la noción de “posibilidad” y “contingencia”.

I. Las lógicas modales

Las lógicas modales están contenidas dentro de las llamadas “lógicas extendidas” –extensiones de la lógica clásica–, y que han sido impulsadas “por la creencia de que los cálculos estándar de oraciones y de predicados, aunque resulten irrefutables, no son totalmente adecuados”¹. Un sistema es la extensión de otro si comparte su vocabulario, y sus teoremas e inferencias válidas dan cuenta de ese vocabulario; debe poseer su propio vocabulario involucrado en sus propios teoremas e inferencias. Pero existen verdades lógicas o argumentos válidos que no encuentran un vocabulario adecuado para dar cuenta de sus operaciones, y allí es donde este tipo de lógicas, que escapan a las limitaciones del aparato de la lógica clásica, aparecen. Las lógicas extendidas incluyen un amplio conjunto de lógicas: además de las modales se encuentran las lógicas temporales, las deónticas, las epistémicas, imperativas, entre otras. Cada una de ellas acompaña a los nuevos axiomas y reglas utilizados, agregando su propio vocabulario a los distintos sistemas a los cuales pertenecen.

La lógica modal agrega los operadores uniposicionales *L* (léase “necesariamente”) y *M* (“posiblemente”). Según el número de axiomas que se desarrollan para regir los operadores modales, se abre una gama de lógicas modales, representadas por distintos sistemas: SO.5, T, S4, S5, siendo estos dos últimos los más potentes. S5 –dadas sus características– es el sistema que representa la idea de analiticidad.

Podemos distinguir dos tipos de conceptos: por un lado los conceptos de verdad o categorías de verdad, que corresponden a los valores de verdad: “verdad”– “falsedad”, desarrollando el campo de la “lógica de la verdad”; por otro, tenemos los conceptos modales o categorías modales, pertenecientes a la lógica modal. Estas categorías modales califican de alguna manera la forma en que se da la verdad de una proposición. Von Wright² refiere cuatro clases de modos básicos:

1. Modos aléticos o modos de verdad: expresados por los conceptos posible, necesario, imposible, contingente.

¹ Haack, S. *Filosofía de las lógicas*, Cátedra, Madrid, 1982, p. 200.

² Von Wright, G. *Ensayo de lógica modal*, Rueda Editor, Buenos Aires, 1970.

2. Modos epistémicos: referidos a los modos en que la verdad de una proposición es dada respecto del conocimiento.
3. Modos deónticos: refieren al carácter de una acción.
4. Modos existenciales: vinculados a la cuantificación: “todos”, “existe” y “vacuidad”.

II.– En torno a la noción de necesidad

La idea de necesidad conlleva una larga tradición filosófica, marcando la diferencia entre verdades necesarias y verdades contingentes³:

- Verdad necesaria: lo que no puede ser de otra manera,
- Verdad contingente: lo que puede ser de otra manera,
- Negación de la verdad necesaria: lo que es imposible o contradictorio,
- Negación de la verdad contingente: lo que es posible o consistente.

Dentro de las verdades necesarias, es tradicional distinguir entre verdades físicamente necesarias (verdades que físicamente no pueden ser de otra manera cuyas negaciones son físicamente imposibles), verdades lógicamente necesarias (verdades que lógicamente no pueden ser de otra manera, y sus negaciones son lógicamente imposibles) y verdades metafísicas (son necesarias *simpliciter*).

Una verdad necesaria es lógicamente verdadera en tanto que es analítica, es decir, una verdad que es verdadera únicamente en virtud de su significado. Frege fue quien dio una primera explicación de la analiticidad: A es analítica si, o bien A es una verdad lógica (enunciados lógicos analíticos en sentido amplio), o bien A es reducible a una verdad lógica por medio de la sustitución de sinónimos (enunciados analíticos en sentido restringido).

Ya Santo Tomás distinguió las aserciones modales en *de dicto* y *de re*. Las primeras refieren a aquellas en que los modos refieren a una proposición acerca de si es verdadera o no –“es necesario que” $2 + 2 = 4$; las segundas refieren a la manera en que los modos refieren a una propiedad –“Sócrates es necesariamente un animal racional”. Esta distinción es importante para nuestro análisis ya que Spinoza es influido por esta terminología tradicional.

³ Haack, S. *Ibid*, p. 194.

III.— La noción de necesidad en la filosofía de Spinoza

Ya en textos tempranos Spinoza desarrolla el concepto de “necesidad” manteniendo cierta claridad y consistencia. Unos de los primeros argumentos que sostiene sobre una idea de necesidad fuerte, parte de una crítica a la noción vulgar de “libre arbitrio” de Dios, negando la idea tradicional de que Dios podría haber hecho las cosas de una manera distinta y sosteniendo que de la perfección e inmutabilidad de Dios se deduce la eternidad y necesidad de sus designios. En *Pensamientos Metafísicos* afirma:

Nosotros, en cambio, después de haber mostrado que todas las cosas dependen totalmente del decreto de Dios, decimos ahora que Dios es omnipotente; pero, como hemos entendido que él decretó ciertas cosas por la simple libertad de su voluntad y que, además, es inmutable, decimos ahora que no puede hacer nada en contra de sus decretos y que eso es imposible simplemente porque repugna a la perfección de Dios⁴.

Este concepto de “necesidad”, de carácter fuertemente metafísico, se opone a la noción de “posibilidad”, a la cual le atribuye un rol puramente epistémico: hablamos de cosas como “posibles” sólo en la medida que “ignoramos” sus verdaderas causas. Se puede afirmar que ya desde los orígenes del pensamiento de Spinoza se instala la idea de que las cosas posibles no son propiamente reales, no son parte del entramado de la naturaleza y que, por lo tanto, nuestros enunciados modales aléticos sobre la posibilidad de ciertos hechos o cosas son errores epistémicos, debidos a la finitud de nuestras capacidades de conocer.

En el *Tratado de la Reforma del Entendimiento (IE)*, Spinoza ahonda más en estas nociones modales en torno al concepto de “idea”. A partir de aquí, la comprensión del sentido de necesidad estará estrechamente ligada con la distinción entre “idea ficticia” e “idea verdadera”. Una “idea ficticia” es un cierto tipo de percepción, en donde un sujeto afirma la existencia o esencia de algo sin entender plenamente aquello que está afirmando, esto es, sin dar cuenta

⁴ Spinoza, B. *Pensamientos metafísicos*, Alianza, Madrid, 2006, 266/12.

de la causa de dicha existencia o esencia⁵. Una “idea verdadera” es aquella que surge de nuestro solo entendimiento, que permite que las cosas sean concebidas “o bien por su sola esencia o por su causa próxima”⁶, ya si ellas mismas son causa de sí o son causadas por otro.

Esta distinción permite comprender las nociones modales que allí plantea Spinoza:

- Imposible: aquella cosa cuya naturaleza implica contradicción que exista;
- Necesaria: aquella cuya naturaleza implica contradicción que no exista;
- Posible: aquella cuya existencia no implica, por su naturaleza, que exista o que no exista, pero cuya necesidad o imposibilidad de existir depende de causas que nos son desconocidas mientras fingimos su existencia, pues, si la necesidad o imposibilidad de existir que depende de causas externas nos fuera conocida, no podríamos fingir nada acerca de ella.⁷

Dirimir en torno a la posibilidad de algo se asocia con el conocimiento de las causas en la medida que las desconocemos; la posibilidad misma ya no es una propiedad de las cosas (*de re*), sino un modo de hablar sobre las cosas (*de dicto*). Lo anterior muestra un punto crítico en la concepción spinozista de la necesidad y su relación con la posibilidad, pues lo que Spinoza define como “posibilidad” es más bien una definición apropiada para “contingente” – aquello que puede o no existir– y por ello Spinoza sostiene que dicha propiedad no pertenece a las cosas mismas sino a sus modos de hablar.

Spinoza trata más detenidamente estas cuestiones en la *Ética*. Sobre la definición de *causa sui* levantará su edificio determinista al sostener que “por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente”⁸.

En el esolio 2 de la proposición 8 encontramos los distintos sentidos que tendrá el concepto de necesidad a lo largo de la *Ética*.

⁵ Spinoza, B. *Tratado de la reforma del entendimiento*, Alianza, Madrid, 2006, 19/23.

⁶ *Ibid*, 34/5.

⁷ *Ibid*, 20/1.

⁸ Spinoza, B. *Ética*, Alianza, Madrid, 2006, 1d1.

Dentro un campo que puede ser más propiamente epistemológico, Spinoza sostiene que quienes ignoran las verdaderas causas de las cosas lo confunden todo. El hombre, para tener un verdadero conocimiento de las cosas, debe conocer la causa de ellas. Pero esta causa tiene a su vez dos maneras de darse: o bien puede estar incluida en el propio concepto de la cosa definida, o ser externo a ella, lo cual muestra que el concepto de necesidad es un puente que se tiende entre las causas intrínsecas y las causas extrínsecas. Para el filósofo, el conocimiento verdadero de la necesidad de la sustancia se deriva de su sola definición, es decir, al concebirla como una cosa en sí.

De aquí podemos concluir que la necesidad se juega en dos sentidos: en el lógico, cuando se refiere a la sustancia que es en sí, y en el metafísico, cuando se refiere a la causa de los modos. En el campo lógico la idea de analiticidad aparece con toda su fuerza, pues conocer la existencia de una sustancia no es más que deducir aquello que está implícito en su concepto: “la existencia de una sustancia es como su esencia, una verdad eterna”⁹. Pero, por otra parte, para conocer la existencia de los modos, este ejercicio analítico no puede ser llevado a cabo porque la definición de cualquier modo nunca incluye su existencia, es decir, de su esencia no se deriva su existencia como sí ocurre en cambio con la sustancia, que por ello es *causa sui*. Parecería entonces, que es en la relación sustancia–modo donde surge con más fuerza una idea de necesidad metafísica, lo cual se discutirá a continuación.

En el esolio ya mencionado, Spinoza da cuenta de cuatro características acerca de la definición:

1. La verdadera definición de cada cosa solamente implica la naturaleza de la cosa definida,
2. Dado esto, ninguna definición conlleva ni expresa un número determinado de individuos,
3. De cada cosa existente se da necesariamente una causa determinada,
4. Esa causa en virtud de la cual existe cada cosa existente debe estar o bien contenida en la misma definición y naturaleza de la definición, o bien debe darse fuera de ella.

Por lo tanto, puesto que existir es propio de la naturaleza de una sustancia, su definición debe conllevar la existencia como necesaria; ella debe concluirse de su sola definición.

⁹ *Ibíd*, 1p8e2.

Spinoza presenta la demostración de la existencia necesaria de Dios afirmando el principio de razón: “debe asignársele a cada cosa una causa, o sea, una razón, tanto de su existencia como de su no existencia”¹⁰. Dicha causa o debe estar contenida en la naturaleza de la cosa, o bien fuera de ella. Por lo tanto, si no hay una razón o causa que impida que una cosa exista, entonces existe de manera necesaria.

La proposición 16 trata sobre los modos: “de la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito)”¹¹. En la demostración Spinoza da cuenta del importante rol que ocupa el estatus de la definición: el entendimiento concluye varias propiedades de la sola definición de la cosa dada, es decir, que de la sola definición –de la esencia misma de las cosas– se siguen realmente las cosas dadas. Y como más cosas se siguen según mayor sea la realidad que expresa la cosa definida, de Dios, que posee absolutamente infinitos atributos y que expresan cada uno una esencia infinita, de ello se siguen necesariamente infinitas cosas de infinitos modos. La necesidad de la naturaleza por la cual Dios existe es la misma en cuya virtud obra. Tal como afirma Spinoza: de la potencia de Dios se siguen necesariamente todas las cosas.

Pero si los modos se derivan del concepto de Dios, ¿no habría aquí también analiticidad, es decir, necesidad lógica? Si es así, podría sostenerse que Spinoza utiliza de manera indistinta la necesidad lógica y la necesidad metafísica, pues la forma en que se deducen las cosas de la sola definición de Dios, es la misma forma en que se deduce la existencia de Dios. Podría ser que para nuestro autor esta distinción sea inútil, ya que la lógica en su sistema no puede sino ir acompañada de contenido.

Hay dos proposiciones de la primera parte de la *Ética* que son el eje respecto de las relaciones modales: la 29 y la 33. En aquella Spinoza aborda la contingencia de manera directa, poniendo de manifiesto el estatus que le dará a la misma, afirmando que: “en la naturaleza no hay nada contingente, sino que en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera”. En la demostración hay dos planos que aparecen

¹⁰ *Ibid.*, 1p11dem.

¹¹ *Ibid.*, 1p16.

unidos: por un lado Dios, la substancia única, no puede ser llamada contingente pero los modos, de los cuales ella se derivan, tampoco ya que esto se da en cuanto la naturaleza divina es considerada en términos absolutos, o en cuanto se la considera como determinada a obrar de cierta manera.

De aquí Spinoza concluye que todas las cosas están determinadas, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, no sólo a existir sino también a existir y obrar de cierta manera, y por ello nada es contingente. En este caso, lo imposible es asimilado a lo no-contingente, como si tuvieran el mismo estatus.

La proposición 33 afirma que las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna manera y en ningún otro orden que como lo han sido. El primer escolio tiene sentido conclusivo: “no hay nada absolutamente en las cosas, en cuya virtud puedan llamarse contingentes”, y expone por primera vez las definiciones de algunas modalidades: una cosa es necesaria ya sea en razón de su esencia, ya sea en razón de su existencia; es imposible cuando su esencia (su definición) implica contradicción, o cuando no hay causa externa alguna determinada a producir tal cosa; y algo es contingente sólo con respecto a una deficiencia de nuestro conocimiento. En este caso Spinoza aclara que en tanto que de algo se nos oculta el orden de las causas, a eso lo llamamos contingente o posible¹².

Por lo tanto, en el libro I de la *Ética* Spinoza utiliza la noción de ‘necesidad’ en sentido metafísico, una necesidad *simpliciter* cuyo sentido podemos encontrar fundamentado en tres lugares: 1p8e2, 1p19e y 1p20c1, donde se afirma que tanto la esencia como la existencia de Dios son una verdad eterna. Pero la primera definición acerca de la *causa sui* no tiene este sentido, sino que allí se sostiene una necesidad lógica que es analítica, lo cual nos lleva a concluir que Spinoza no distingue entre ‘necesidad lógica’ y ‘necesidad metafísica’ cuando se refiere a Dios.

Ahora bien, cuando Spinoza se refiere a los modos en tanto que se derivan necesariamente de la naturaleza divina, es decir, en tanto se entiende a Dios como su causa (*natura naturans*), estamos frente a una necesidad metafísica. Sin embargo ella también podría entenderse como una necesidad lógica, en tanto que la existencia de los modos también se “deduce” del concepto de Dios. Lo anterior

¹² *Ibíd.*, 1p33e1.

ratificaría el hecho de que para Spinoza no habría una distinción entre necesidad lógica y necesidad metafísica. Sin embargo, si entendemos que los modos surgen a partir de una serie infinita de causas (*natura naturata*), estamos en presencia de una necesidad en un sentido físico.

Entonces ¿qué sucede con la ‘contingencia’ y la ‘posibilidad’? Es para una investigación que excede a este trabajo rastrear cuál ha sido la influencia que recibió nuestro autor, pero podemos aventurar a señalar que es probable que las herramientas lógicas que maneja provengan de la escolástica. Los autores medievales usaban de manera sinonímica ‘contingencia’ y ‘posibilidad’¹³. Esto se origina en la recepción que allí tuvo la lógica aristotélica y de cómo se tradujeron los términos modales de *Analíticos Primeros* y de *De Interpretatione*, especialmente conceptos como *ἐνδεχόμενον* y *δυνατόν*, ambos referidos a lo que conocemos como ‘posible’. Recién en la matemática moderna se comienza a distinguir entre ‘posibilidad’ y ‘contingencia’ como opuestos contrarios.

La confusión que sostiene Spinoza entre los tres tipos de necesidades (lógica, metafísica y física) por un lado, y la manera de concebir lo posible como contingente y viceversa, hace que siempre se confundan dos planos: lo lógico o metafísico con lo epistémico. Las cuestiones referidas a los modos, las cuestiones físicas, siempre dependen del conocimiento de la causa mientras que en el caso de la substancia se deriva de su propia definición, es decir, de su esencia.

Es hasta tal punto incuestionable para Spinoza el intercambio entre las definiciones de ‘contingencia’ y ‘posibilidad’, que la definición de ‘posibilidad’ que ofrece en IE es la misma que ofrece para ‘contingencia’ en la proposición 33 de la *Ética*.

El carácter epistémico de la noción de contingencia (o posibilidad) es ratificado en E2p31c, donde se afirma que en el único sentido en que se puede hablar de “contingencia” de las cosas es respecto a nuestro conocimiento sobre la duración de ellas, pues “acerca de su duración no podemos tener conocimiento adecuado alguno”. Esta idea sostiene la tesis de que Spinoza utiliza este concepto consistentemente en toda su obra. Pero principalmente es coherente con su

¹³ Schepers, H. “Posibilidad y contingencia. Historia de la terminología filosófica anterior a Leibniz”. *Revista de Filosofía y Teoría Política* n°33, 1999, UNLP, La Plata.

noción de necesidad en Dios (Dios como *causa sui*) y desde Dios (Dios como causa de las cosas).

Resulta por lo menos extraño que Spinoza sólo realice una distinción entre lo “contingente” y lo “posible” muy avanzado en la *Ética*. En efecto sólo en las definiciones de la cuarta parte aparecen los conceptos respectivos, los cuales según el autor no habían sido distinguidos con anterioridad porque “allí no era preciso distinguir eso cuidadosamente”. Allí define “contingencia” y “posibilidad” de manera tal que ambas quedan circunscritas al ámbito de los modos (“cosas singulares”), pero extrañamente, en relación con el concepto de “contingencia”, realiza un giro respecto de lo planteado en E2p31c. Pues ahora, de acuerdo a la nueva definición, la “contingencia” no se presenta como un fallo de nuestro conocimiento, sino que se muestra como una propiedad de las “cosas singulares”, en la medida que “en su esencia” no hay nada que afirme o niegue su existencia. Es decir, algo es contingente en la medida que no exista la imposibilidad de que aquello exista o no exista, en donde la posibilidad de dicha existencia no se encuentra en la definición o esencia de la cosa misma. Por su parte, la definición de “posible” sí tiene el componente epistémico del cual ya hemos hablado en relación con lo contingente, pues por “posible” Spinoza entiende cualquier cosa singular en la medida en que desconocemos las causas que determinan la aparición de un modo finito.

Ahora bien, ¿esto quiere decir que existe una contradicción o una inconsistencia en el tratamiento que Spinoza realiza de estos conceptos en la *Ética*? Creemos que no, pues al parecer las definiciones presentadas en la cuarta parte se pueden integrar, en la medida que se refieren a las mismas cosas singulares o modos finitos. En efecto, aquello que es contingente, lo es en la medida que en su propia esencia no se encuentra la causa de su existencia; pero si la cosa existe entonces debe tener su razón en una causa externa a ella, y en la medida que desconocemos esas causas, catalogamos como “posible” a esas mismas cosas.

El tratamiento que realiza Spinoza de las nociones de contingencia y posibilidad, en definitiva, además de ratificar el carácter eminentemente epistémico del concepto de posibilidad, reafirma el hecho de que para Spinoza no existen posibilidades reales, confirmando la fuerza del concepto de necesidad en su sistema.

El problema de la teoría y de la praxis en Spinoza

Sergio Rojas Peralta (Universidad de Costa Rica)

El trabajo que aquí presento, al ser parte de un proyecto mayor en investigación, se presenta como un trabajo esquemático. Este esquema es a la vez un trabajo erístico, cuyo objetivo es someter una cuestión a la teoría que Spinoza formula sobre la mente y el cuerpo, tratado también en él como más contemporáneamente como el *body-mind problem*. La cuestión son los versos de Ovidio¹ que Spinoza cita²: *video meliora, proboque, deteriora que sequor*. Si efectivamente mente y cuerpo son expresiones de lo mismo en registros diferentes, ¿cómo es entonces posible que pueda considerarse formar una idea adecuada y a la vez actuar inadecuadamente, pasivamente? ¿Cómo se puede transformar el comportamiento? La idea de someter dicha cita a la teoría tiene por objeto enfrentar un problema mayor de la filosofía de Spinoza, de si es ésta o no, en cierta medida, fatalista. La teoría es efectiva en el plano de la explicación, pero presenta dificultades para transformar la praxis. Es en este sentido que este trabajo es, además, heurístico. Para estos efectos, la hipótesis de trabajo es resituar el conflicto primero en relación no con la teoría misma de mente-cuerpo sino con los grados de conocimiento y el conocimiento mismo y segundo, para esos mismos efectos, en el plano de la teoría y la praxis. Es decir, considero que la respuesta (problemática) se encuentra en dicho plano. Primero discutiré el contexto del problema, para luego aclarar los usos de la noción de teoría, praxis y acción. Luego expondré los criterios y la metodología con los cuales el tema podría tratarse.

¹ Ovidio, *Metamorfosis*, tr.A.Ramírez y F.Navarro, Madrid, Alianza, VII, vv.20–21.

² Spinoza, B. *Éthique*, tr.B.Pautrat, Seuil, Paris, 1999, 4P17S. Ya hay una mención de esto cuando dice: “Pero verdaderamente si no experimentaran que hacemos muchas cosas de las cuales después nos arrepentimos y que a menudo, cuando nos afligimos por afectos contrarios vemos lo que es mejor y seguimos lo peor, nada impediría que creyesen que hacemos todas las cosas libremente.” (*Éthique*, *op.cit.* 3P2S). En lo sucesivo, cito la *Ética* y las otras obras de Spinoza conforme al uso.

I. El *Body–Mind Problem* spinoziano

Quiero ahora presentar de manera abreviada la teoría mente–cuerpo en Spinoza, y de esta manera: Spinoza desarrolla dos líneas demostrativas sobre la identidad interatributiva y, consecuentemente, de las relaciones mente–cuerpo, una positiva y una negativa. La positiva (línea 1A4–2P7–5P1) traza las correspondencias entre ambos atributos y trata de la identidad en el orden y conexión entre cosas e ideas al punto que el orden y conexión de las ideas en la mente es lo mismo que el de las afecciones del cuerpo. La negativa (1A4–1P10–2P6–3P2) que consiste en la prohibición del interaccionismo mente–cuerpo. Ambas líneas son el marco de trabajo³. Dicho esto, todo asunto debe tratarse siguiendo las distinciones *quatenus* que Spinoza introduce, ora bajo consideración de la mente, ora bajo la del cuerpo, ora bajo la de ambos (*animus*), y que se corresponden a *voluntas*, *motus–quies* y *appetitus* (E III.9s).⁴

Someter la teoría de mente–cuerpo a la tesis implícita en los versos de Ovidio es preguntarse qué significa conocer lo bueno, lo mejor, y sin embargo, seguir lo malo, lo peor.

Si “seguir lo malo” se entiende como praxis, ¿cómo entonces puede haber una teoría que implique un aumento de potencia acompañada de una praxis que es una disminución de la potencia? Anticipo que el delirio (*delirium*), como lo entiende Spinoza, se puede dar también bajo la forma de un conflicto *theoria–praxis*, como una *praxis sine theoria*⁵. Este conflicto ha de corresponder con lo que denomino “noción espectral de la libertad” en Spinoza.

Si “conocer lo bueno” se entiende como teoría, ¿por qué en la praxis no lo seguiría? ¿Cómo puede reconocerse, conocerse lo bueno y sin embargo no seguirlo? ¿Qué significaría conocerlo? Se puede argumentar que al no seguirlo no lo conoce, y que la praxis toma preeminencia sobre la teoría. Pero plantea el problema entonces del

³ Cf. Matheron, A. “Remarques sur l’immortalité de l’âme chez Spinoza”, *Les Études philosophiques*, 3, 1972, pp.369–378, Moreau, P.-F., *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin, 2006 y Jaquet, C. “Le problème de la différence entre les corps chez Spinoza”, en Pavlovits, T. y Jaquet, C. (comp.), *Les significations du “corps” dans la philosophie classique*, Paris, L’Harmattan, 2004.

⁴ Spinoza, B. *Ethique*, op.cit. 3P9S.

⁵ *Theoria sine praxi* es en realidad el problema que tenemos en frente, por lo cual puede aparecer como una forma delirante según Spinoza.

valor del conocimiento dentro de la filosofía de Spinoza y sobre su producción, ¿o no veríamos más que automatismos abocados a alguna forma de fatalismo?

II. *Theoria*

En cuanto a la *theoria*, tratar de entender qué es en Spinoza no es sencillo, por cuanto no trata abiertamente el tema y de las pocas ocurrencias⁶ que tiene en el texto no se desprende nada en especial. Desde esa perspectiva, no puede más que considerarse *lato sensu* que *theoria* hace referencia al nivel simbólico, al conocimiento en sus tres géneros. Y puede así hablarse de una teoría imaginaria, una adecuada y una intuitiva.

III. *Praxis*

Por otra parte, Spinoza habla de *praxis* (“práctica”) en varios contextos, con lo cual podemos encontrar bajo ese término un concepto con varios estratos de significación⁷. En primer lugar, se puede entender *lato sensu* como opuesta a *theoria* como en la expresión “en la práctica”. En segundo lugar, Spinoza hace referencia a la *praxis* como experiencia (*experientia sive praxis*⁸), entendida como la experiencia cotidiana del individuo. Se puede introducir aquí la idea de uso y de hábito⁹. En tercer lugar, se trata de un concepto que hace referencia al ser mismo del ser humano (*praxin sive communem hominum conditionem*¹⁰), por lo cual se caracterizaría por *praxis* la estructura afectiva del individuo. En cuarto lugar, Spinoza pone a la *praxis* como un criterio de refutación, conforme al cual

⁶ *TP* I §1 y VIII §5.

⁷ Las ocurrencias de *praxis* en Spinoza son pocas, pero superiores en número a las de *theoria*. Las más significativas son: Spinoza, B. *Tractatus Politicus* (*Œuvres complètes*, vol.5), PUF, París, 2005, I §§1, 3 y 4; VI §5; VII §§ 1 y 10; VIII §§4–5; XI § 2; *Éthique*, 4P45S.

⁸ Spinoza, B. *Tractatus Politicus*, *op.cit.*, I §3.

⁹ Cf. Bove, L. *La stratégie du conatus*, Paris, Vrin, 1996.

¹⁰ Spinoza, B. *Tractatus Politicus*, *op.cit.*, XI §2.

ha de explicarse y entenderse la política y los regímenes políticos. Metodológicamente, esa explicación y entendimiento no puede ir contra lo real, contra lo dado. Por lo dado se entiende aquí lo que sucede y, en cuanto el plano de lo político remite a la sucesión en un doble sentido (temporal y político), a la historia. De esta manera, Spinoza cubre con el concepto de práctica la experiencia de lo político como derecho (potencia o ejercicio de sí... *sui juris*¹¹) e historia del derecho.

Importan dos referencias *metodológicas*: el que Spinoza señale que en un análisis –político– no discrepen praxis y teoría¹² y el que afirme que la praxis es *praxis cum theoria*¹³, cuestión sobre la que regresaré ulteriormente, y que de manera general ha de interpretarse como una experiencia acompañada de explicación, es decir, de razón o intuición (conocimiento adecuado).

Hay que agregar en qué sentido ha de entenderse “acción”, “actuar” o “actividad”, en la medida en que algunos autores tienden a reducir la acción al atributo de la extensión¹⁴ y en que *agere* podría ser identificada solo con *praxis*.

IV. *agere*

En relación con la *actio*, se pueden referir dos consideraciones fundamentales para el caso: primero, Spinoza suele significar con acción la *suicausalidad*, es decir, por la potencia de Dios las cosas actúan¹⁵, y la acción remite así en última instancia a Dios. Segundo, acción remite a la modalidad finita, en especial referida a la noción de afecto, que ha de ser considerada como el aumento, disminución, auxilio o contrariedad de la potencia de actuar del cuerpo o de las

¹¹ Spinoza, B. *Tractatus Politicus*, *op.cit.*, II §1, III §8 y §14. Cf. Cristofolini, P. “*Esse sui juris e Scienza politica*”. *Studia Spinozana* 1, 1985, pp.53–71.

¹² Spinoza, B. *Tractatus Politicus*, *op.cit.*, I §1.

¹³ Spinoza, B. *Tractatus Politicus*, *op.cit.*, VIII §5.

¹⁴ V.gr. Malinowski–Charles, S. *Affects et conscience chez Spinoza*, Hildesheim, G.Olms, 2004.

¹⁵ Spinoza, B. *Éthique*, *op.cit* 1P34DEM. Es el significado preponderante antes del corolario de la proposición de la segunda parte.

ideas de sus afecciones¹⁶. A partir de estas consideraciones, se puede decir que, por una parte, *lato sensu* actuar se dice de cualquier comportamiento humano (lo cual deja abierta al que se realice bajo cualquier género de conocimiento) y puede ser tanto el comportamiento activo como el pasivo y por otra, *stricto sensu*, acción se entiende en contraposición de una pasión, razón por la cual, una acción se dice por una causa adecuada y por formar una idea adecuada. Actuar y padecer son variaciones de potencia en la mente y el cuerpo conforme a la identidad interatributiva.

Esto conduce a considerar que si *actio* y *praxis* se identifican en algún sentido, ambas implican la consideración del conocimiento y por dos razones: porque la conducta está siempre acompañada de un género de conocimiento, cualquiera que éste sea, y porque la afección es dicha en el registro en el cual se considera a la vez mente y cuerpo (*animus*), y no bajo uno de los dos atributos exclusivamente.

El sentido de la potencia debe, por otra parte, corresponder a la praxis en la que se inscribe. Tanto cuando implica un aumento de la potencia como cuando implica una disminución, la potencia implica un género de conocimiento. Incluso bajo la forma de una pasión alegre donde el aumento de potencia procede de fuera, la afección sufre una modificación en su estructura cognitiva. El sentido activo de la potencia implica una causa adecuada, es decir, está acompañada de una idea adecuada. La fuerza de las afecciones ciertamente no reside en la idea sino en la mecánica misma de la afección, conforme a la representación misma de las cosas¹⁷ y la asociación y conexión con que se ordenan las representaciones¹⁸. Precisamente, y subrayo este punto, la verdad —el conocimiento adecuado— no basta para transformar la fuerza de las afecciones. Claro está que el sentido de la potencia no consiste en un poder sin reflexión (imaginario), pero ¿qué añadiría la reflexión y *a fortiori* el conocimiento adecuado tanto a la potencia como al afecto? Esto debe llevar a preguntarse por el valor práctico del conocimiento en Spinoza. ¿Qué añade el conocimiento a la praxis o incluso a la teoría misma? Si el conocimiento no se evidencia más que en la acción —*lato sensu*— cualquiera que éste sea, como se verá a continuación, ¿cuál es el valor de la teoría y cuál el

¹⁶ Spinoza, B. *Éthique*, *op.cit.* 3D2 y 3D3.

¹⁷ Spinoza, B. *Éthique*, *op.cit.* 2P17 y 2P17S.

¹⁸ Spinoza, B. *Éthique*, *op.cit.* 2P18 y 5P1.

de la filosofía política de Spinoza? ¿Se trata acaso de una filosofía puramente “analítica” y “descriptiva” de estados de cosas?¹⁹ ¿Cuál es el valor para la transformación política?

V. El problema de la promesa y la obligación

Una primera lectura remite al problema de la ejecución. Habría que empezar por señalar, como nota marginal, que esto puede conducir a un análisis en picado en el cual en el fondo se halla una matriz aristotélica: Spinoza no es un autor donde potencia y ejecución se distingan en el ente, en la causa o en el tiempo, en fin, en la práctica. La decisión de actuar no es diferente en Spinoza del actuar, al ser la decisión un momento analítico y no según una distinción real, modal o tan siquiera temporal.

No puedo aquí detenerme en este asunto, porque entrañaría analizar el contexto en el que Spinoza considera la promesa (política y derecho) y el carácter de la relación con otro en la acción. Sirve como un criterio a tomar en cuenta en el análisis, haciendo observar, además, que introduce el problema del cumplimiento y la ejecución en relación con una obligación o deber.

Spinoza efectivamente excluye, como sabemos, el deber ser de su panorama de análisis, y remite el deber ser al no ser. Desde este punto de vista, una gama del ámbito de lo voluntario desaparece: aquellas cosas sobre las que portamos un interés que existan (es decir, que no existen en acto²⁰), para que existan, son cosas, en la medida en que aún no existen en acto, imaginarias (contingentes o posibles, pasadas o futuras). El deseo sobre *lo que aún no es* está excluido del esquema de varias maneras: [1] desde el aspecto teórico, como se ha dicho. La consideración sobre cosas singulares que aún no son es factible si por el género las cosas no están vedadas porque

¹⁹ Si Aristóteles distingue potencia y actualidad en el tiempo y en la causalidad de las cosas conforme al fin y solo se puede apreciar la entidad en acto una vez alcanzadas la actualidad y la ejecución de la potencia (efectuación), Spinoza reúne lo que Aristóteles distingue bajo los mismos conceptos. Sin embargo, parece que al igual que en Aristóteles solo se puede evaluar el conocimiento implícito en la “acción” una vez realizada la acción. Cf. Spinoza, B. *Tractatus Theologico-Politicus* (*Œuvres complètes*, vol.3), Paris, PUF, IV §6.

²⁰ Sinoza, B. *Éthique*, *op.cit.* 2P8. Cf. 1P21DEM §2, 1P21 y 1P22.

fueran quimeras o porque la causalidad muestre que se trate de cosas imposibles, etc.; [2] El deseo de lo que aún no es en cuanto remite a la temporalidad y no a la duración o a la eternidad remite a la vez a la exterioridad, por lo cual se constituye nuevamente como un conocimiento extrínseco, imaginario, etc.; [3] El deseo de lo que aún no es, en cuanto remite a la exterioridad, remite a las causas exteriores y al no ser, como si se las quisiera integrar. El deseo expresa, por el contrario, la potencia de sí (frente a las causas exteriores, como *conatus*, pues) y el ser. En consecuencia, pensar el deseo de lo que aún no es y, *a fortiori*, desear lo que aún no es son formas de pensar la impotencia y el no ser (la muerte), etc.

Al identificar voluntad y entendimiento²¹, Spinoza excluye de la voluntad su espectro desiderativo, lo cual perturba la manera usual de concebir la praxis como transformación de la realidad (transformación que no puede entonces pensarse como el paso de algo que es a lo que aún no es o de lo que aún no es a lo que es). Si lo desiderativo equivale al deber ser, del deseo en sentido spinoziano se puede decir dos cosas: una, que el deseo no es la ausencia de aquello que no se tiene; segunda, que ese espectro ha desaparecido del análisis, consecuentemente, y en razón de ello, hay que encontrar la estructura cognitiva (imaginaria, pues) con la cual trata el asunto.

VI. Técnica corporal

Para abordar el problema, solo de manera esquemática y heurística, pienso que la hipótesis de la técnica corporal de Marcel Mauss²² sirve para comprender la función del conocimiento dentro de la praxis. ¿Qué conocimiento, qué movimientos despliega el individuo según los diversos casos que se pueden pensar con Spinoza y a partir de ellos? De la imaginación a la intuición, ¿no se trataría de un trabajo cada vez mayor sobre la técnica corporal? La técnica tiene un carácter formal

Los casos que da Spinoza conforman lo que he denominado una

²¹ Spinoza, B. *Éthique*, op.cit. 1P17S y 2P49.

²² Mauss, M. *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 2006, pp.365–372. Cf. Mauss, M. “Théorie de la liberté ou de l’action. De la possibilité de la vie intelligible”, *Revue de MAUSS semestrielle*, 15, pp.423–428.

patología de la afección y el filósofo los refiere como casos de la libertad espectral: el *infans*, el *puer*, el ebrio²³, el poeta amnésico²⁴ –que toca ya más bien en el problema de la muerte–. Son casos de delirantes, es decir, de quienes se imaginan libres cuando o no saben o hacen todo por perder la libertad sin percatarse. En el caso del *infans* y del *puer*, el problema radica en una potencia pobre por una escasa aptitud del cuerpo para ser afectado y para afectar otros cuerpos y, consecuentemente, la mente entiende menos... La técnica corporal indica precisamente el nivel de eficiencia en el accionar del individuo.

A estos puede añadirse otros, como el atleta o gimnasta en referencia opuesta al *infans* y al *puer*, como el adicto en relación con una estructura (hábito) del ebrio, como el tirano en relación con un ejercicio del poder (*potestas*) en relación con el cuerpo político.

Ciertamente, como indica el mismo Spinoza, tomando en cuenta todas estas figuras, tenemos una idea bastante inadecuada del cuerpo, pero a la vez no podemos más que sentir el cuerpo tal como existe.

VII. Saber y conocimiento

Todo esto conduce a preguntarse por la existencia de un desfase respecto de la práctica, en función del ser saber o del no saber, en el sentido del escolio de la proposición 21 de la *Ethica*. Las cuatro fórmulas que emergen son [1] saber que (se) sabe, [2] saber que no (se) sabe, [3] no saber que (se) sabe y [4] no saber que no (se) sabe. La primera conduce a la idea adecuada, la segunda no produce duda. Ambas remiten a una conciencia de aquello que se ignora y a la idea de que el conocimiento adecuado de la potencia implica a la vez el conocimiento de la propia impotencia, es decir, del límite de su potencia. La tercera es claramente contradictoria y por ello imposible. En fin, la cuarta consiste en la ignorancia.

Las cuatro fórmulas han de leerse según la *acquiescentia in se*²⁵, es decir, según la idea de que el individuo aspira a ser consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas, lo cual implicaría un aumento de

²³ Spinoza, B. *Éthique*, op.cit. 3P2S, etc.

²⁴ Spinoza, B. *Éthique*, op.cit. 4P39S.

²⁵ Spinoza, B. *Éthique*, op.cit. 5P39S.

la potencia, leído como una mayor aptitud del cuerpo para muchas cosas y una disposición de la mente equivalente.

El valor del conocimiento sirve, en cuanto implica la conciencia del conocimiento, como función del conocimiento de la potencia y de la impotencia. No se trata simplemente de verificar en el despliegue de un movimiento la adecuación del conocimiento implicado, pues, aunque eso es una condición resultante de la identidad intertributiva y de la prohibición del interaccionismo, debe emerger también una conciencia del límite de la acción, entendida como movimiento y como pensamiento. La conciencia del límite introduce la pregunta por el desfase entre un plano y otro, no en un sentido ontológico, sino axiológico y político. En Spinoza está claro que el conocimiento cumple también una función de articulación de la potencia propia: el individuo se esfuerza, sea imaginariamente, sea racionalmente, sea intuitivamente, en aumentar de potencia, y lo logra o no según el conocimiento con el cual opera. Es decir que la praxis no puede ser simplemente una conducta acompañada de un conocimiento, sino que implica una variación de la potencia, disminución o aumento. ¿El conocimiento debería entonces implicar un carácter transformador?

VIII. Metodología

La resolución del problema ha de contener, reunir, respetar las dos líneas demostrativas que se mencionaron al principio. Fungen como un criterio sobre las soluciones posibles. Por otra parte, se ha de tomar la *praxis* como punto de partida, concebida como lo dado (sea la historia, sea la política, sea la experiencia) y como la actualización de la potencia misma, individual o colectiva.

IX. Derivas

Llegamos así a varias derivaciones posibles que habría que investigar:

[a] *Theoria sine praxi*: parece corresponder a un caso de la ignorancia y abre las puertas al fatalismo.

[b] *Theoria cum praxi*: aquí podría seguirse la lectura de Robinet²⁶, donde el plano simbólico no difiere de la práctica.

[c] *Praxis sine theoria*: fórmula paradójica, donde no se alcanza la conciencia del límite de la potencia y se mostraría en cierto sentido una forma de fatalismo. Sin *theoria*, hay imposibilidad de transformar lo dado.

[d] *Praxis cum theoria*: es la expresión misma de Spinoza. La práctica implica una teoría. La *theoria* consistiría entonces en algo más que el conocimiento —adecuado o inadecuado— con el que se acompaña la práctica, sino que implicaría las condiciones de transformación. De otra manera, lo que es análisis se quedaría en una forma de descripción de los movimientos exteriores.

[e] Entre c y d: como una conciencia desdichada; es fundamental conocer la causalidad y *conformarse* a ésta, casi en el sentido de las expresiones *katá physin*, *katá lógon*, conforme a la naturaleza y conforme a la razón.

El conocimiento funge como la forma en que las condiciones se muestran como *no fatales*, precisamente porque implicaría el paso de una afección triste a una alegre, es decir, el aumento de la potencia del individuo y no simplemente como indicador del carácter de la afección. En cuanto poseedor o ejercitador de una técnica (un cierto complejo *theoria-praxis*), el individuo ha de superar el carácter *habitual* de ésta para construirla por sí mismo en los términos de la *acquiescentia in se*.

²⁶ Robinet, A. “Theoria et Praxis chez Spinoza et Leibniz”, *Studia leibnitiana supplementa*, XX, Bd.2, 1981, pp.20–30.

TRAYECTO IV

La filosofía de Spinoza y su pertinencia en la física contemporánea

Christian de Ronde (UBA, Vrije Universiteit Brussel, Conicet)

*Creo en el Dios de Spinoza que se revela asimismo
en el orden armónico de lo que existe,
no en un Dios que se preocupa por el destino
y las acciones de los seres humanos.*

Albert Einstein¹

Introducción

El llamado *mainstream* de la física contemporánea podría caracterizarse a partir de dos grandes grupos definidos según ciertas ideas fundamentales tanto de sus metodologías como de sus pareceres respecto del significado propio de la física. Un primer grupo que podríamos denominar ‘instrumentalista’ ha centrado sus preocupaciones respecto de los posibles desarrollos técnicos. Existe en este caso una lógica del cálculo² que llevada a su extremo más radical permite concebir a las teorías físicas en tanto meros algoritmos de cálculo sin relación alguna con la realidad física.³ Esta deriva anti-metafísica extremada a partir del desarrollo de la “big science” —originada con el proyecto Manhattan, que permitió el desarrollo de la bomba atómica a partir de la mecánica cuántica, y expresada hoy en el acelerador de partículas LHC— en la segunda mitad del siglo XX ha demostrado en Hiroshima y Nagasaki que, desde esta perspecti-

¹ Aquí como en el resto del trabajo las traducciones me corresponden.

² Referido a la ciencia y su devenir técnico: Heidegger, Martin, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, trad. E. Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, pp. 9–37.

³ En este sentido Christopher Fuchs Peres y Asher Peres señalan que: “[...] la teoría cuántica no describe la realidad física. Lo que hace es proveer un algoritmo para computar probabilidades de los eventos macroscópicos (“clics en el detector”) que son consecuencia de las intervenciones experimentales. Esta definición estricta del alcance de la teoría cuántica es la única interpretación necesaria, ya sea para los físicos experimentalistas o para los teóricos” (“Quantum theory needs no ‘interpretation’”, *Physics Today*, vol. 53, 2000, p. 70).

va, el poder de la física radica no sólo en su capacidad de pensar, sino también de afectar al mundo. Richard Feynman, muerto tras desarrollar distintos tipos de cáncer probablemente por la misma radiación que observó en las pruebas nucleares que dieron lugar a la bomba, nos relata la desventura de los físicos antes de la segunda guerra mundial al señalar que: “En ese tiempo nadie sabía lo que era un físico, y no existían posiciones de trabajo en la industria para los físicos. Ingenieros, puede ser; pero físicos –nadie sabía cómo usarlos. Resulta interesante que muy pronto, luego de la guerra, era exactamente lo opuesto: la gente quería físicos por todas partes.”⁴ Desde esta perspectiva pragmática, las preguntas que remiten a la justificación de las teorías físicas o la búsqueda de una comprensión de la relación teoría–mundo debe ser relegada al cálculo algorítmico de resultados experimentales. “¡Cállate y calcula!”, ése ha sido el grito que se ha escuchado por parte de esta visión utilitaria de la física y del mundo. Puesto que la pregunta por un justificativo metafísico ha sido dejada ya de lado, la física podría entonces considerarse como una pragmática subsidiaria de la *tecné*, un pluralismo técnico carente de fundamento, o como señalan las palabras de Vaihinger que resuenan hoy tal vez más actuales que nunca: como una mera “ficción útil”.⁵ No debería pasar desapercibida entonces, la vuelta, por parte de la filosofía de la ciencia, hacia tales nociones y movimientos deflacionarios.⁶ Por otra parte, como una reacción hacia esta posición eminentemente anti–metafísica encontramos hoy en la física contemporánea un segundo grupo, de poder insoslayable, que ha reconducido a la física, dentro de un esquema metafísico que muchos creían olvidado (después de Kant), hacia un realismo matemático en donde las simetrías gobiernan independientemente de la experiencia –donde la experiencia es lo dado. Los formalistas–matemáticos buscan comprender la escritura del Tigre,⁷ aquel lenguaje final que los conduzca a la teoría del todo –*the theory of everything*

⁴ *Surely You're Joking, Mr. Feynman!*, Londres, Vintage, 1992, p. 53.

⁵ Vaihinger, Hans, *The philosophy of 'as if': A system of the theoretical, practical and religious fictions of mankind*, trad. ing. C. K. Ogden, Londres, Lund Humphries, 1952.

⁶ Suárez, Mauricio, *Fictions in Science: Philosophical Essays on Modeling and Idealisation*, Londres, Routledge, 2009.

⁷ Borges, Jorge Luis, “La escritura del Dios”, *Jorge Luis Borges Obras completas I*, Barcelona, EMECÉ, 1989, pp. 596–599.

o T.O.E.—, la ecuación que les permita articular el Universo y de este modo concluir con la historia. Siguiendo esta metodología, tanto el presupuesto de una *jerarquía* en donde “lo que hay” es, en primer lugar, *superación* de una teoría (más primitiva) por otra más abstracta y general (e. g. la superación de la mecánica newtoniana por parte de la relatividad o de la mecánica cuántica); y en segundo lugar, la *unificación* (convergencia) de teorías aparentemente incompatibles (e. g. la unificación de la relatividad y la mecánica cuántica) que nos permitirá alcanzar “la teoría final”; esto es, una teoría que contenga aquellas verdades alcanzadas en las teorías anteriores, ahora unificadas en una ecuación última. Según este paradigma —como en aquel imperio donde “los Colegios de Cartógrafos levantaron un Mapa del Imperio, que tenía el Tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él”⁸— las teorías físicas aparecen como estructuras cada vez más abstractas, cada vez más formales y al mismo tiempo, cada vez más cercanas al mundo en tanto mundo; puesto que a partir del movimiento de superación—unificación, nos acercamos cada vez más a la *representación última* del mundo.⁹

Estos dos grupos, si bien aparentemente contrarios —uno platónico, el otro pragmático—, resultan ambos la contrapartida necesaria de una dialéctica que evita los cuestionamientos y problemáticas que se nos presentan hoy tanto en la física como en la filosofía contemporáneas. ¿Cómo hacer para volver sobre las problemáticas y preguntas eminentemente metafísicas —no dogmáticas— que contiene la física? ¿Cómo ensayar la posibilidad de volver a preguntarnos por el *absoluto* —sin volver en nuestros pasos— más allá de Kant? ¿Cómo desarrollar un nuevo modo *productivo—creativo* de hacer física? Sostendremos en este trabajo que la filosofía de Spinoza con-

⁸ Borges, Jorge Luis, “Del rigor en la ciencia”, *Jorge Luis Borges Obras completas II*, Barcelona, EMECÉ, 1989, p. 225.

⁹ Weinberg, Steven, *Dreams of a Final Theory: The Search for the Fundamental Laws of Nature*, Londres, Hutchinson Radius, 1993. Ya hemos criticado estos presupuestos aparentemente autoevidentes en: de Ronde, Christian, “El enfoque de descripciones complementarias: en búsqueda de un desarrollo expresivo de la realidad física”, *Perspectivas Metodológicas*, vol. 9, 2009, pp. 126–138; y en de Ronde, Christian, *The Contextual and Modal Character of Quantum Mechanics: A Formal and Philosophical Analysis in the Foundations of Physics*, Tesis Doctoral, Universidad de Utrecht, 2011 (véase especialmente el capítulo 4).

tiene elementos extremadamente ricos para pensar estas cuestiones que nos interpelan.

I. La filosofía de Spinoza y la física como expresión

Según nuestra perspectiva, existen dos problemas que revisten una importancia fundamental en la física contemporánea. Evidentemente, ya el delineamiento de tales “problemas” presenta una topología, una articulación de relaciones que debe ser considerada atentamente. El primer problema encuentra un campo de desarrollo bien conocido en la literatura y refiere a la interpretación de la mecánica cuántica. En términos generales: ¿Qué significa comprender una teoría física para la cual no se tiene un esquema metafísico adecuado?¹⁰ Tal cuestión se encuentra relacionada íntimamente con una pregunta anterior que guía y limita los alcances de ésta: ¿Cuál es el significado de la física? ¿Qué significa hacer física? Ya nos hemos referido a estas cuestiones en un artículo donde intentamos articular un conjunto de respuestas a partir de la filosofía de Spinoza y la noción de *expresión*.¹¹ El segundo problema, aquél que nos convoca en el presente trabajo, se encuentra íntimamente relacionado con el primero y nos remite a la cuestión que –como señala Foucault en *Las palabras y las cosas*¹²– se plantea claramente en la *Crítica de la Razón Pura* de Immanuel Kant:¹³ ¿Cómo dar cuenta, en una teoría física, de la relación entre *aparición* y *sentido*? ¿Qué objeto representan las ideas? ¿Cómo considerar la *referencia* de una teoría? ¿A qué remite el fenómeno?

¹⁰ Como señala Richard Feynman en su ya célebre frase: “Creo que es seguro mantener que hasta hoy nadie ha comprendido la mecánica cuántica” (*The Character of Physical Law*, Londres, Penguin Books, 1992, p. 129). En este sentido ver también para una discusión actual de diferentes posiciones respecto de la relación entre metafísica y teoría cuántica: de Ronde, Christian y Christiaens, Wim (Eds.), Special Issue: “For and Against Metaphysics in Quantum Mechanics”, *Philosophica*, vol. 83, 2010.

¹¹ de Ronde, Christian, “El enfoque de descripciones complementarias: en búsqueda de un desarrollo expresivo de la realidad física”, *op. cit.*

¹² *Las palabras y las cosas*, trad. E. C. Frost, Buenos Aires, Siglo veintiuno, 2008.

¹³ *Crítica de la razón pura*, trad. M. Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007.

En el siglo XVIII, el problema de la justificación de la física newtoniana como *episteme*, como conocimiento verdadero, fue reconfigurado por Kant en términos de la noción de *objetividad*. El precio a pagar fue la transposición de las filosofías del infinito por una nueva *filosofía de la finitud*, aparentemente más sobria, más humana. Así, la reubicación del sujeto en tanto fundamento condujo a la pérdida del pretendido acceso al *absoluto* y el fin de los sueños metafísicos que ahora debían continuar por el camino seguro de la ciencia. Quentin Meillassoux¹⁴ ha caracterizado este movimiento como una contra-revolución copernicana que, luego de esta herida narcisista, reubicaría al humano en su centralidad perdida. Hemos argumentado¹⁵ que ya a mediados del siglo XIX las críticas a la metafísica kantiana –a sus categorías y formas de intuición *a priori*– por parte de Nietzsche, en el campo de la filosofía, y de Mach, en el campo de la física,¹⁶ fueron capaces de producir luego de la crisis,¹⁷ una apertura en el pensamiento que tuvo como consecuencia la producción de nuevas determinaciones en el campo perceptual. Las variaciones en las condiciones de posibilidad de la experiencia permitieron entonces desarrollar, a comienzos del siglo XX, dos teorías físicas: la relatividad y la mecánica cuántica.

Aún hoy, la incompatibilidad entre teorías físicas plantea la cuestión de la *referencia* por parte de una multiplicidad de representaciones a un único mundo.¹⁸ ¿Cómo conciliar el mundo ‘determinista’ de la física clásica con el mundo ‘indeterminista’ de la mecánica cuántica? Como hemos señalado, las variaciones de la física se han

¹⁴ *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Editions du Seuil, 2006.

¹⁵ de Ronde, Christian, *The Contextual and Modal Character of Quantum Mechanics: A Formal and Philosophical Analysis in the Foundations of Physics*, op. cit.

¹⁶ Ver en este respecto el original trabajo de Cacciari, Massimo, *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo. De Nietzsche a Wittgenstein*, trad. R. Medina, México, Siglo veintiuno, 1982.

¹⁷ Aquí ‘crisis’ debe entenderse no como “una decadencia de los caracteres que definen un momento, sino una tendencia de esos mismos elementos a hacer estallar los límites del conjunto que los contiene” (Prólogo a la primera edición de Deleuze, Gilles *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, 2003, p. 8).

¹⁸ de Ronde, Christian y Fleisner, Ana, “Sobre teorías cerradas y paradigmas: un diálogo entre Werner Heisenberg y Thomas Kuhn”, *Actas del 1er Congreso de la Sociedad Filosófica Uruguaya*, 2012.

desarrollado a partir de dos vertientes: por una parte, un *pluralismo algorítmico* que explota al ser en tanto *tecné* y para ello propone un constructivismo relativista en donde la *ficcionalidad* se presenta como desfondamiento de la pregunta por la referencia; y por otra, una *unificación convergente* en donde el desarrollo formal concibe la posibilidad de acercamiento al ser *representado* en tanto ecuación.

¿Cómo escapar a estas derivas, a sus peligros demasiado humanos? ¿Cómo volver la física sobre una positividad extrema, sobre aquellas preguntas que la determinaron desde Tales y Anaximandro? Nos resulta evidente que, desde su comienzo la física ha intentado responder de una forma particular –ciertamente, de un modo inocente– la pregunta por lo existente. En este sentido la física parece no inscribirse en aquella pregunta que Heidegger consideró la más importante de la filosofía: “¿Por qué es más bien el ser y no la nada?”¹⁹ La física, como así también Spinoza, comienzan su interrogación aceptando la existencia. Como sostiene Tatián, “[en Spinoza] lo obvio, lo dado, es la existencia, no la nada. Se parte de la afirmación de la sustancia, de la producción infinita de todas las cosas por parte de una sustancia que posee, ontológicamente, una generosidad infinita de producción.”²⁰ Spinoza, y por qué no siguiendo sus pasos, también Deleuze, nos brindan elementos para pensar la física como el desarrollo creativo de una multiplicidad de modos del ser. Múltiples teorías incompatibles que *expresan* el ser en su especificidad (como los atributos lo hacen de la sustancia). La cuántica y la clásica como físicas que expresan el ser a partir de *singularidades* específicas.²¹ Donde lo que hay que entender, como bien señala Dardo Scavino es la relación entre ‘singularidad’ y ‘universalidad’:

¹⁹ Como señala Diego Tatián, existe “una tradición, que se remonta hasta Platón, para quien la filosofía es aprender a morir.” Spinoza es uno de los autores que rompe con esta tradición y desarrolla una filosofía que parte de la afirmación de la existencia. Según Tatián: “Esta preeminencia de la existencia sobre la no existencia, del ser sobre la nada, tiene una correlación muy importante, en el pensamiento de Spinoza, con la preeminencia de la vida sobre la muerte y de la filosofía como manera de vivir sobre la filosofía como manera de morir” (*Spinoza. Una introducción*, Buenos Aires, Editorial Quadrata–Biblioteca Nacional, 2009, p. 53).

²⁰ *Ibid.* p. 53.

²¹ Ver de Ronde, Christian, “El enfoque de descripciones complementarias: en búsqueda de un desarrollo expresivo de la realidad física”, *op. cit.*

Ya Spinoza decía que una opinión no es necesariamente ‘falsa’ sino más bien ‘inadecuada’, ya que ignora bajo qué condiciones sus proposiciones resultan verdaderas, es decir, a qué problema responde. Claro que el trozo de plomo cae más rápido que la pluma, pero afirmamos esto simplemente porque la experiencia nos lo dice: en realidad, no sabemos cuáles son las condiciones para que esto se produzca. Por eso solemos creer que esto se produce siempre. Si hay algo ‘falso’ en la opinión, es más bien su falsa universalidad. Por el contrario, la teoría de Galileo especifica bajo qué condiciones su enunciado es verdadero: *la verdadera universalidad está en el caso perfectamente determinado, es decir, en la singularidad concreta*.²²

Volviendo sobre la metafísica spinoziana, es la articulación entre la expresividad del ser, su principio de univocidad y su doctrina del paralelismo²³ la que permite remitir la multiplicidad singular a lo uno. “Los atributos son estrictamente independientes e iguales, por tanto, paralelos, y es la misma modificación la que se expresa en un modo o en otro.”²⁴ Análogamente, asumiendo que no existe superioridad (jerarquía) de una teoría por sobre otra, todas las teorías que expresan al ser adecuadamente son iguales. No existe jerarquía entre las teorías, cada una puede ser capaz de expresar al ser en términos de su propia arquitectónica.

Los atributos expresan diferentes modos del mismo ser. Pero si bien nosotros conocemos sólo el ‘atributo pensamiento’ y el ‘atributo extensión’, existen en principio otros modos que podrían también ser conocidos. Como señala Deleuze: “Allí está todo el dominio de una amplia ciencia ficción spinozista: ¿qué es lo que pasa en los otros atributos que no conocemos?” La *teoría de la expresión* spinoziana²⁵ nos permite evadir la relación representacional que implica, en el campo de las filosofías trascendentes, una relación problemáti-

²² *La filosofía actual*, Buenos Aires, Paidós, 2000, pp. 208–209, nuestro énfasis.

²³ Cabe destacar que el término ‘paralelismo’ no aparece explícitamente en Spinoza. Por otra parte, como bien señala Tatián: “tal vez la noción de ‘paralelismo’ no sea más indicada para dar cuenta de que en realidad es una *identidad* –pues la metáfora del paralelismo restituye la pluralidad y el dualismo, precisamente lo que Spinoza procura superar.” Tatián, Diego, *Spinoza. Una introducción*, p. 50, *op. cit.*

²⁴ Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza (segunda edición)*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 49.

²⁵ Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les éditions de Minuit, 1990.

ca –determinada por la noción de *correspondencia* o *verdad*– entre física y mundo, entre la aparición de lo que se da y el sentido categorial. Es la relación de *representación* que hemos discutido una y otra vez desde Kant la que nos convoca nuevamente. La misma noción que se discute hoy en la filosofía de la ciencia con asiduidad pero sin sistematización aparente.²⁶ Pero es justamente dentro de un *campo de inmanencia* –que Deleuze caracteriza como “un plano fijo”– que podemos afirmar, puesto que no es la intención de la física dar cuenta de un más allá, que *la física no representa nada*. Podemos sostener entonces, dentro de la metafísica de Spinoza, que *la física es ella misma expresión del ser*. Que es posible pensar a la física en términos de un despliegue productivo.

II. ¿Qué es lo que puede una teoría?

“No sabemos lo que puede un cuerpo” dice Spinoza, y Deleuze²⁷ agrega: “No sabemos, en efecto, las cosas prodigiosas que un bebé, un alcohólico o un sonámbulo pueden hacer cuando su razón esta adormecida, cuando sus conciencias están dormidas ¡Ni siquiera saben lo que puede un cuerpo! [...] Todavía hoy no podemos decir que sabemos nada de todo eso.” Un cuerpo es un modo de la extensión. Un alma es un modo del pensamiento. Evidentemente no sabemos qué es un cuerpo respecto de sus otros atributos. Pero, ¿sabemos qué es una teoría física? ¿Sabemos lo que puede una teoría? Desde Platón y Aristóteles, solo hemos pensado a la física bajo la categorización de ‘entidades con propiedades determinadas’, sólo hemos considerado una lógica clásica en donde los principios de *existencia*, *no-contradicción* e *identidad* han determinado unívocamente nuestra experiencia del mundo físico. Si todo parece apuntar en esta

²⁶ Según señala Mauricio Suárez: “Many philosophers of science would agree that a primary aim of science is to represent the world (Cartwright (2000), Giere (1988, 2000), Friedman (1982, chapter VI), Kitcher (1983), Morrison (2001, chapter II), Morrison and Morgan (1999), Van Fraassen (1981, 1987); a well known dissenter is Ian Hacking (1983)). What those philosophers understand by ‘represent’ is however a lot less clear. No account of representation in science is well established” (“Scientific representation: Against similarity and isomorphism”, *International Studies in the Philosophy of Science*, vol. 17, 2003, pp. 225–244).

²⁷ *En medio de Spinoza*, op. cit., p. 50.

dirección ¿por qué no pensar que otros principios son posibles?²⁸

Volviendo sobre un camino hilemórfico radicalizado²⁹ en donde los modos son ante todo expresiones del ser, más allá de Kant y de la representación, más allá de los modelos y el consenso, nos encontramos ante la posibilidad de pensar nuevamente la física en su radical relación con lo existente. Lo interesante de esta reconfiguración es que los problemas que se nos planteaban antes aparecen ahora disueltos, como *faux questions*. Sin el presupuesto de una convergencia, ya no resulta un problema la relación entre teorías (e. g. cuántica y clásica) en términos de un *límite*;³⁰ más bien debemos dar cuenta de la especificidad de cada teoría tomando en cuenta una *coherencia* interna respecto de las singularidades que estas expresan.³¹ Sin el presupuesto de la representación ya no debemos restringirnos a ciertas nociones caras a la metafísica clásica, sino que podemos adentrarnos de modo creativo dentro del desarrollo de nuevos conceptos que articulen el formalismo de cada teoría.

Evidentemente un proyecto tal nos reintroduce en la relación –olvidada por una escisión moral que atraviesa a la física desde Kant– entre física y ética. Como nos dice Simondon:³² la física es también ética; y tal vez, para pensar este problema, debemos sobre todo recordar que, como señala Deleuze, “la ética es la velocidad que nos conduce lo más rápidamente posible a la ontología, es decir, a la vida en el ser.”³³

²⁸ de Ronde, Christian y Bontems, Vincent, “La notion d’entité en tant qu’obstacle épistémologique: Bachelard, la mécanique quantique et la logique”, *Bulletin des Amis de Gaston Bachelard*, vol. 13, 2011, pp. 12–38.

²⁹ Simondon, Gilbert, *L’Individuation à la lumière des notions de forme et d’information*, Jérôme Millon, Paris, 2005. Hay edición en castellano: *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, trad. Pablo Ires, Buenos Aires, Editorial Cactus y La Cebra Ediciones, 2009.

³⁰ Por ejemplo, el llamado “límite cuántico-clásico” que tiene su origen en el *principio de correspondencia* de Niels Bohr resalta la necesidad considerar una continuidad entre la mecánica cuántica y la representación clásica del mundo.

³¹ de Ronde, Christian, *The Contextual and Modal Character of Quantum Mechanics: A Formal and Philosophical Analysis in the Foundations of Physics*, *op. cit.* (véase especialmente el capítulo 3.5).

³² *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, *op. cit.*, p. 139.

³³ *En medio de Spinoza*, *op. cit.*, p. 64.

Spinoza y la teoría de conjuntos de Cantor–Russell¹

Iván Sánchez y César Massri (UBA)

Introducción

Como es sabido, tras la muerte de Baruj Spinoza sus pocas posesiones fueron vendidas, incluyendo su modesta biblioteca. De la subasta de dichos libros, es interesante notar que, de un listado de 161 volúmenes, aproximadamente la cuarta parte eran obras matemáticas o científicas; entre ellas, libros de álgebra, geometría y trigonometría, así como de física y astronomía². Esto demuestra el claro interés del autor por la ciencia de su época. Spinoza se vio fuertemente influenciado por dos científicos anteriores, Descartes y Galileo, quienes defendían una visión mecanicista de la naturaleza, que podía ser descripta en términos matemáticos.

Es posible notar el carácter prioritario que posee la matemática en su obra. Un ejemplo claro aparece en el título “*Ética, demostrada según el orden geométrico*”³; otro se deduce de las propias palabras del autor en el apéndice de la primera parte de la *Ética*. Allí Spinoza critica a quienes afirman que todo se debe a los designios de Dios, y sostiene que esto hubiera sido “la única causa de que la verdad permaneciese eternamente oculta para el género humano, si la matemática « ... » no hubiese mostrado a los hombres otra norma de verdad”⁴.

Queda claro entonces, que gran parte de la obra de Spinoza ha sido influenciada por la matemática de la época. En la *Ética*, su sistema, su forma de explicación, su estructura mental misma, es evidentemente matemática, y en esa estructura utiliza axiomas, hipótesis deductivas de las que, obviamente, se derivan demostraciones y

¹ Quisiéramos agradecer a la Profesora Diana Cohen Agrest por las sugerencias a este trabajo y su recomendación bibliográfica. También a Victoria Sánchez por la lectura del trabajo y sus aportes.

² Parkinson, G–H–R., *Spinoza*, Universidad de Valencia, Valencia, 1984.

³ Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Ediciones Orbis, Madrid, 1983.

⁴ *Ibid.*, p. 92.

argumentaciones. El sistema de Spinoza es un argumento matemático, hipotético–deductivo, por lo que el contenido de su ética está ya implícito en sus primeras definiciones. En este trabajo, nos hemos centrado en un análisis comparativo de estas primeras definiciones con la teoría de conjuntos de Cantor y Russell.

Russell y Whitehead en “*Principia Mathematica*”, afirman que una definición es una declaración de que cierto símbolo o combinación de estos, ha de significar otra combinación ya conocida⁵.

Si concedemos que las palabras en Spinoza son símbolos, hemos reemplazado determinadas palabras de las definiciones del autor por símbolos de la teoría de conjuntos, logrando redefinir las primeras definiciones de Spinoza dentro de un marco matemático. Creemos que esto permitirá acercarse al autor de una manera alternativa y creativa que, tal vez, pueda explicar algunos aspectos discutidos sobre el trabajo del autor.

A continuación, abordaremos, en primer lugar, las definiciones de la parte primera de la *Ética*. Seguidamente, presentaremos una pequeña introducción a la teoría de conjuntos y finalmente, en la tercera parte describiremos el diccionario entre las definiciones del autor y la teoría de conjuntos. Para cada símbolo elegido, daremos una breve explicación de la elección. Finalmente, presentaremos algunas conclusiones y comentaremos sobre futuras líneas de desarrollo.

I. Definiciones spinozianas

A continuación presentamos las definiciones extraídas de la parte primera de la *Ética* de Spinoza⁶:

1. Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente.
2. Se llama finita en su género aquella cosa que puede ser limitada por otra de su misma naturaleza. Por ejemplo, se dice que es finito un cuerpo porque concebimos siempre otro mayor. De igual modo un pensamiento es limitado por otro

⁵ Russell, B.; Whitehead, A., *Principia Mathematica I*, Cambridge University Press., London, 1910.

⁶ Spinoza, B., *op. cit.*, p. 47.

pensamiento. Pero un cuerpo no es limitado por un pensamiento, ni un pensamiento por un cuerpo.

3. Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa.
4. Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la esencia de la misma.
5. Por modo entiendo las afecciones de una sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido.
6. Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa su esencia eterna e infinita. *Explicación:* Digo absolutamente infinito, y no en su género; pues de aquello que es meramente infinito en su género podemos negar infinitos atributos, mientras que a la esencia de lo que es absolutamente infinito pertenece todo cuanto expresa su esencia, y no implica negación alguna.
7. Se llama libre a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y es necesaria, o mejor compelida, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera.
8. Por eternidad entiendo la existencia misma, en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna. *Explicación:* En efecto, tal existencia se concibe como una verdad eterna, como si se tratase de la esencia de la cosa, y por eso no puede explicarse por la duración o el tiempo, aunque se piense la duración como careciendo de principio y fin.

II. Rudimentos de la teoría de conjuntos

Hagamos una breve introducción a la teoría de conjuntos. Esta teoría fue descubierta por Cantor a finales del siglo XIX y completada con los aportes de Russell quien introdujo la famosa Paradoja de Russell en el año 1901. Cantor fue el primero en descubrir la dis-

tinción entre los distintos tipos de infinitos. Por ejemplo, el infinito de los números naturales es menor al infinito de los números reales. Hoy en día, la teoría que se utiliza es la denominada Zermelo–Fraenkel–Choice. Es una teoría axiomática lo que le da su consistencia según la teoría de Gödel.

Dados objetos podemos formar un *conjunto*. Por ejemplo, podemos formar el conjunto de letras $\{a,b,c,d\}$. Los objetos que constituyen a un conjunto se los denomina *elementos*. En el ejemplo, a es un elemento del conjunto. Esto se denota

$$a \in \{a,b,c,d\}$$

El símbolo \in y \notin son usados para indicar que un elemento pertenece o no a un conjunto dado. Si X es un conjunto, la sentencia $p \notin X$ significa que el objeto p no es un elemento de X . La formación de un conjunto X implica la creación de un nuevo objeto X , luego ningún conjunto es elemento de sí mismo, en símbolos,

$$X \notin X .$$

Notar que un conjunto puede tener elementos que sean a su vez conjuntos, por ejemplo el siguiente conjunto consta de 4 elementos uno de los cuales es un conjunto,

$$\{a, \{b, c\}, c, d\}.$$

Se utiliza la palabra *colección* para distinguirla de la palabra conjunto. Cuando se tiene una colección de objetos y/o conjuntos, no es claro que esta colección sea un conjunto; se debe dar una demostración. En general es algo difícil de realizar. La demostración que daremos en este párrafo fue el aporte de Russell a la teoría. Consideremos entonces la colección de todos los conjuntos, U . Demostremos que U , no es un conjunto. Supongamos por el absurdo que U es un conjunto, luego, como dijimos, no pertenece a sí mismo, lo que da una contradicción ya que U contiene a todos los conjuntos (en particular a sí mismo). A la colección U se la denomina *Universo*. Dado que U no es un conjunto, la noción de pertenencia no es predicable sobre él, luego U no tiene elementos. Es un objeto indivisible. No es un conjunto. Cabe preguntarse, ¿por qué razón una colección no es un conjunto? La respuesta está relacionada con la infinitud de la colección (infinitud de infinitudes). Cualquier colección finita/numerable de objetos es un conjunto.

Mencionemos algunas construcciones descubiertas por el mismo Cantor, por ejemplo, la noción de subconjunto, denotada \subseteq (significa inclusión). Diremos que $X \subseteq Y$ si todos los elementos de X son elementos de Y . Otra construcción muy importante es la de igualdad entre conjuntos, denotada, $=$. Diremos $X=Y$ si $X \subseteq Y$ y $Y \subseteq X$. Podemos mencionar también a la unión \cup entre conjuntos, a la intersección \cap al producto \times , a la potencia \mathbf{P} , etc. Los conjuntos vienen naturalmente con estas operaciones llamadas *álgebra de conjuntos*.

III. Relación entre las definiciones Spinozianas y la teoría de conjuntos

En lo siguiente propondremos una relación entre las definiciones de Spinoza, que aparecen en la *Ética I*, y las nociones propias de la teoría de conjuntos. Daremos un modelo matemático para la comprensión de dichas definiciones, teniendo en cuenta la obra en su totalidad. La forma de presentarlas será una a una, entre las definiciones del autor y el modelo propuesto. En lo siguiente, lo llamaremos *diccionario*.

1. $=$. Tomamos la “causa de sí” como la igualdad en la sustancia, ya que la causa de sí iguala a la esencia con la existencia. Esta definición postula una identidad entre lo que es y lo que se concibe. Dos cosas son iguales, en la sustancia, si existen y si son la misma cosa. Identificamos esta definición con la igualdad “universal”; la igualdad entre objetos no concebibles dentro de otros. Notar que esta definición implica la existencia de los objetos en cuestión. Por otro lado, la existencia de un objeto no concebible dentro de otro, implica la existencia de la noción de igualdad. De aquí su íntima relación con U .
2. \subseteq . Un conjunto es finito en su género si es limitado (si está incluido) en otro conjunto. En otras palabras, todo conjunto A está limitado por otro. Basta con crear un nuevo conjunto B con un elemento extra, luego $A \subseteq B$. Hemos decidido representar a esta definición con el símbolo de inclusión, ya

que Spinoza llama finito en su género a aquella cosa que puede ser limitada por otra de su misma naturaleza, en este caso, un conjunto sólo puede ser limitado por otro que lo contenga, en caso contrario, no pueden ser comparados. Por ejemplo, el conjunto de pensamientos con el conjunto de cuerpos. En el caso del autor, un pensamiento es limitado por otro pensamiento, pero no puede ser limitado por un cuerpo y viceversa.

3. V . Denotamos por V a una colección de **todos** los conjuntos. Hemos hecho esta elección, debido a que se puede predicar de V (la sustancia), que es en sí y se concibe por sí, aquello cuya existencia es autónoma, no necesita de ningún concepto para formarse. En este caso particular, es toda la teoría de conjuntos, cualquier conjunto es un miembro de V , la colección de todos los conjuntos. Como hemos explicado previamente, V no es un conjunto, es un objeto. Es un átomo en la teoría de conjuntos, es indivisible. Esta es una propiedad fundamental del Universo que a la vez, es primordial en Spinoza, que se encargará de demostrarla en la proposición XII. El hecho de que se conciba por sí, nos dice que algo es una sustancia si al pensar en ello no necesitamos pensar en otra cosa. Si pensamos en V no necesitamos pensar en otra cosa, ya que V es la colección de todos los conjuntos, incluyendo todas las operaciones posibles que se puedan realizar sobre estos conjuntos.
4. X . Identificamos a un atributo con un conjunto infinito no contenido en ningún otro concebible. En otras palabras, si un conjunto está contenido dentro de otro concebible, entonces no es un atributo. Debe ser el *conjunto más grande concebible*. Por ejemplo, el conjunto de números naturales, si bien es infinito, no es un atributo dado que el conjunto de números reales lo contiene. Por otro lado, el conjunto de número reales tampoco es un atributo por estar contenido dentro de un conjunto concebible más grande. Ahora bien, el conjunto de los pensamientos sí es un atributo, cualquier conjunto imaginable está dentro de él. Análogamente se puede ver que el conjunto de los cuerpos (de la extensión) también es un atributo. Denotaremos con el símbolo X a los

conjuntos más grandes concebibles. El entendimiento percibe de X la infinitud, es decir, aquello que percibe de la sustancia, de V como constitutivo de su esencia. Percibe lo que lo constituye como colección; en otras palabras, su infinitud. Resumiendo, los atributos son los conjuntos infinitos que constituyen la esencia infinita de V . Más adelante en la *Ética*, Spinoza afirma que sólo nos es posible conocer dos atributos; dos clases de conjuntos infinitos, el atributo pensamiento (números, estructuras matemáticas, etc.) y el atributo extensión (los cuerpos, las personas, etc.).

5. x . En esta definición llamamos modo al elemento, de ahí el símbolo utilizado. Los elementos son en un conjunto. Un elemento es en otra cosa (en un conjunto) por medio de la cual es concebido. Notemos que un modo puede contener elementos, contener modos dentro de sí, pero siempre, al ser elemento, es concebido dentro de un conjunto, y este conjunto es concebido por medio de un conjunto mayor, y así en orden ascendente hasta ser concebido por medio de un atributo X y este, por medio de la sustancia.
6. U . En este caso identificamos a Dios con el universo U . Dado que U no es un conjunto, la noción de pertenencia no es predicable sobre él, en otras palabras, no tiene elementos. Es indivisible, un átomo. También podríamos dudar de su existencia (no es un conjunto), pero justamente por esto, Spinoza se encarga de demostrarlo en las sucesivas proposiciones que se desprenden de las definiciones y axiomas en la *Ética*. Por definición, U es una colección de todos los conjuntos, que se llama Universo. El Universo es absolutamente infinito, esto es, una sustancia V que consta de infinitos conjuntos (de todos), de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa su esencia infinita (y eterna).
7. \cup, \cap, \times, P . Esta definición la hemos relacionado con el álgebra de conjuntos. Este álgebra “es” con el Universo. Las operaciones existen en virtud de la sola necesidad de la naturaleza del Universo. La mera existencia del Universo determina a dos conjuntos, por ejemplo, a operar por sí solos, se los puede unir, intersectar, etc. Podemos remarcar aquí, la distinción entre la libertad y la voluntad. Cuando hablamos

de libertad, nos referimos a libertad de operaciones desde la óptica divina. Esta nos hace creer que se tiene la voluntad de operar entre los distintos elementos del conjunto (modos), pero en realidad, el conjunto ya está determinado a operar por la misma naturaleza de Dios (Universo). La sustancia es libre porque todo se sigue de su esencia sin que conciba posibles ni cree contingentes.

9. π . Cualquier predicado que uno haga en U es eterno pues la matemática es atemporal. Esto explica la razón por la cual cualquier atributo revela la esencia eterna de U que hemos mencionado en el ítem 6. La existencia por sí del Universo es eterna, todo lo que se dé en él es atemporal visto desde la perspectiva del Universo. Todos los desarrollos, las operaciones que se puedan dar en el tiempo (las relaciones entre los modos), ya están dadas desde la lógica eterna. El símbolo utilizado en este caso, no tiene una razón particular.

Conclusiones

A nuestro entender este diccionario sirve para poder acercarse al Dios de Spinoza a través de la teoría de conjuntos. También suponemos que profundizando en la teoría de conjuntos se puede profundizar en el trabajo de Spinoza. Esto podría ser una futura línea de investigación. Consideramos que pedagógicamente es útil conocer la teoría de conjuntos para poder dar ejemplos que ayuden en la comprensión del texto de Spinoza.

Respecto a la noción de infinito y las distinciones entre los diferentes tipos de infinitos descubiertos por Cantor, queremos remarcar que Spinoza 200 años antes ya tenía incorporado este concepto que resultó ser tan controversial en la matemática contemporánea. Podemos citar la Carta XII dirigida a Meyer donde distingue tres tipos de infinitos. El análisis de esta Carta respecto a este diccionario será un trabajo a desarrollar.

Utilizando el diccionario, es sorprendente que la demostración utilizada por Spinoza para mostrar que Dios existe y es único, se sigue de los argumentos utilizados en la teoría de conjuntos, para demostrar las propiedades del Universo, U . Este diccionario gene-

ra otro vínculo entre la filosofía y las matemáticas. Dicho de otro modo, este diccionario, no sólo sirve para entender a Spinoza sino también para entender la teoría de conjuntos a partir de Spinoza. Esto ayudaría a la difusión del autor en ámbitos de ciencias exactas (e incluso, tal vez, en ámbitos escolares).

Si aceptamos este diccionario, a nuestro entender, podemos aceptar que Spinoza no sólo escribe su filosofía en un orden matemático, si no, que su filosofía misma (por lo menos en la *Ética I*), es matemática, es matematizable. Spinoza abre las puertas, a través de su obra, a la concepción de una matemática aún inexistente para su época, adelantándose dos siglos en la historia del pensamiento.

El presente trabajo, pone a disposición algunas líneas de investigación que, creemos, merecen un desarrollo más amplio y profundo en futuras indagaciones. En este sentido, creemos que constituye una propuesta interesante para continuar avanzando en reflexiones que contribuyan a vincular nuestro ámbito de investigación con el campo filosófico.

Derivas spinozistas en la historia de la psicología: el constructivismo de James Mark Baldwin

José Carlos Loredó Narciandi (UNED, España)

Arthur Arruda Leal Ferreira (UFRJ, Brasil)

El estudio de la presencia de Spinoza como un personaje de la Historia de la Psicología ha sido trabajado por autores como Bernard (1972). Considerando que Spinoza (y la mayor parte de sus contemporáneos) no tiene ningún proyecto de psicología, cualquier aproximación al campo de este saber solo puede ser hecha retrospectivamente y a través de algunas mediaciones. Es posible servirse de conceptos tradicionales como los de “ideas psicológicas”, “precursor” o “influencia”, que son problemáticos en Historia de las Ciencias. Lo que estos conceptos albergan de extraño es la suposición de las ideas como mónadas conceptuales que se conservarían o que se insinuarían de forma potencial o incompleta concluyendo solo posteriormente. Más allá de reificar ciertas concepciones del presente, este modo histórico de pensar olvida la red de cuestiones, prácticas y conceptos en que una idea se ubica. Algo que Foucault (1982) denominó “dispositivo”. Pero el sentido en que Spinoza será aquí invitado a la historia de la psicología será más el de una apropiación a posteriori y una resonancia estratégica.

De modo más específico, este ejercicio estratégico será realizado a partir del trabajo del psicólogo funcionalista norteamericano James Mark Baldwin (1861–1934). Lo que torna interesante su trabajo es su posición en la encrucijada entre una psicología como teoría de las facultades (fuertemente presente en el siglo XVIII) y una concepción funcional y biológica de la mente, uno de cuyos primeros formuladores es precisamente él. Curiosamente lo que veremos es que Spinoza, como personaje conceptual, tiene una doble función en los escritos de Baldwin: 1) representa la herramienta de combate y el punto de escape entre un realismo y un idealismo iniciales, y 2) sirve de escalera para el mismo Baldwin a la hora de proyectar sus propios conceptos. La tesis que defenderemos es que aquí exactamente él se vuelve más spinozano.

Baldwin y Spinoza

Baldwin en sus trabajos se apropió de contribuciones genéricas y específicas. Las primeras las compartía con otros autores de la época. Entre ellas destacan el evolucionismo, la psicología experimental europea (la “nueva psicología”) y algunas ideas filosóficas pragmatistas; aparte, claro está, de la “vieja” psicología de las facultades mentales, que más que influir funcionaba como telón de fondo o padre al que matar. Por su parte, las apropiaciones específicas, al interrelacionarse con las otras, ayudan a entender la singularidad de la obra de Baldwin. Entre ellas destacan el nuevo espiritualismo francés (Henri Bergson, Victor Cousin), la nueva psicología francesa (Pierre Janet, Théodule Ribot) y la metafísica de Spinoza. En su *History of Psychology* publicada en 1913, Baldwin se refiere a Spinoza como “one of the heroic figures of philosophy” (Baldwin, 1913, p. 117).

La escuela escocesa del sentido común, imperante en Norteamérica desde finales del siglo XVIII, fue la matriz de la psicología de las facultades y la filosofía moral, que a su vez darían lugar a la psicología americana moderna, en parte por reacción a ella y en parte por el influjo de la psicología experimental y el evolucionismo. Baldwin fue uno de los funcionalistas en contacto con la filosofía del sentido común, aunque esta influencia ya estaba un tanto matizada, pues le llegaba de uno de sus representantes tardíos: el clérigo presbiteriano James McCosh (1811–1894), conocedor del evolucionismo y la nueva psicología, y muy sensible a la necesidad de conciliar la filosofía escocesa con ambas corrientes. McCosh fue el director de tesis de Baldwin y su mentor en la Universidad de Princeton.

Como buen representante de la escuela escocesa, McCosh (1867) defendía un realismo no materialista según el cual las intuiciones son innatas pero no imponen sus formas a los objetos, sino que éstos existen con independencia del entendimiento, y las intuiciones se limitan a servir de medios para descubrirlos. McCosh aspiraba a compatibilizar la vieja filosofía mental, ligada a una teoría de las facultades, con la concepción más funcional y menos sustancialista de la mente que parecían ofrecer la nueva psicología y el evolucionismo. El problema es que la nueva psicología y el evolucionismo iban

también acompañados de una sensibilidad materialista que McCosh rechazaba de plano.

Baldwin había oído hablar de Spinoza a McCosh y ello le había despertado el interés por su filosofía (Baldwin, 1926). Pero este interés se debía a lo mal que hablaba McCosh de Spinoza. Las dos bestias negras del reverendo eran Kant y Spinoza. El panteísmo spinoziano estaba en las antípodas del teísmo militante de McCosh.¹

Para Baldwin, en cambio, el panteísmo constituía un contrapunto del teísmo y deseaba conocerlo más en detalle. Tras graduarse, realizó una estancia en Europa, al igual que otros muchos psicólogos norteamericanos de la época, para quienes ese viaje era casi un rito de paso. Durante la estancia, en 1885, Baldwin asistió a un seminario sobre Spinoza impartido por Friedrich Paulsen en Berlín. Allí tuvo la satisfacción de encontrar en el filósofo holandés precisamente una justificación metafísica de aquello que McCosh buscaba: la conciliación entre el intelecto y la materia.

De regreso a Princeton, el entusiasmo de Baldwin era tan grande que quiso redactar su tesis doctoral sobre Spinoza, pero McCosh le disuadió y terminó escribiéndola sobre el materialismo. La leyó en 1888, con el título de *Refutation of Materialism*, y la publicó parcialmente dos años después (Baldwin 1890).

Sin embargo, Baldwin publicó también un artículo sobre Spinoza (Baldwin, 1889) que presumiblemente procede de su trabajo en el seminario de Paulsen. El título es “The Idealism of Spinoza”. Según Robert Wozniak (1982), salió tres años después de la celebración del seminario debido a las reticencias de McCosh, que explicarían también la inclusión del término “idealismo” en el título. En efecto, el realismo de McCosh pretendía mantenerse equidistante del idealismo (que ponía en duda la existencia del mundo externo) y el materialismo (que ponía en duda la existencia del intelecto). Puesto que difícilmente cabe calificarlo de materialista, sugerir que Spinoza era un idealista constituía un modo de dejar las cosas claras desde el principio.

Ahora bien, aunque Baldwin es un autor difícil de leer en general, en su artículo sobre Spinoza se muestra especialmente oscuro,

¹ “He [McCosh] poured out his invectives against the two systems, equally false to him, of Idealism and Materialism. *Spinoza and Kant were his bêtes noires on the idealistic side*” (Baldwin, 1926, p. 19).

quizá porque mantiene una ambigüedad entre la espada de su deuda intelectual con McCosh, que le impele a ser realista, y la pared del evolucionismo y la psicología experimental, que le muestran que la realidad no es algo dado sino cambiante y ligado siempre a la actividad orgánica. Además, en Baldwin acabarán pesando las interpretaciones antimaterialistas del evolucionismo procedentes del nuevo espiritualismo francés. En lo que tienen de antimaterialistas, estas interpretaciones casan con la sensibilidad de McCosh, pero en lo que tienen de idealistas –espiritualistas– se sitúan en las antípodas de la misma. De hecho, en su artículo Baldwin coquetea con la posibilidad de considerar a Spinoza un realista, dado que para él el conocimiento es por definición conocimiento de objetos reales: rechazado el dualismo –la separación entre intelecto y materia–, no cabe hablar de una realidad –cognoscible o incognoscible, tanto da– que se sitúe en un plano ontológico diferente al del sujeto cognoscente; sujeto y objeto se funden.

Baldwin subraya que, para Spinoza, los atributos de la sustancia –pensamiento y extensión– son tales porque así los percibe el intelecto. Es decir, no son realidades en sí. Aquí reside el idealismo de Spinoza. Así pues, no es la sustancia sino sus atributos lo único que cabe percibir, pues la sustancia es indeterminada. Claro que, en ese caso, el intelecto se encuentra a la vez dentro y fuera del mundo: dentro, porque forma parte del pensamiento, que es uno de los atributos de la sustancia; y fuera, porque el intelecto es el que percibe los atributos como tales, esto es, como especificaciones de la sustancia.

Si la sustancia fuera un punto –dice Baldwin–, los atributos (que, recordemos, son infinitos en número aunque sólo podamos percibir dos: la extensión y el pensamiento) serían algo que se expandiría radialmente a partir de ese punto en todas las direcciones, en diferentes planos, de manera que el conjunto de lo existente adoptaría la forma de una esfera y en cada plano habría inscritas figuras distintas cuyo origen sería común (todas procederían de la sustancia, o sea, del punto inicial). Ahora bien –se pregunta Baldwin–, ¿quién percibiría ese universo esférico? ¿Desde *dónde* lo haría, teniendo en cuenta que fuera de él no existe nada? Si no hay un observador externo, entonces la metafísica spinoziana da un giro realista: en cierto sentido, los atributos existen con independencia del intelecto que

los percibe. Sólo podría percibir la esfera un intelecto que estuviera dentro de ella: “the attribute intellect wraps its mighty folds around all substantial existence” (Baldwin, 1902b, p. 32). En ese caso diríamos que los modos de todos los atributos poseen su equivalente en modos del pensamiento, el cual —en consecuencia— lo impregna todo, porque cualquier atributo imaginable no es más que uno de los aspectos objetivos del pensamiento. Como Spinoza es idealista y no realista —concluye Baldwin—, mantiene que atributos y pensamiento van siempre de la mano; de ahí las dificultades de teorizar el pensamiento como algo que se halla al mismo tiempo dentro del mundo (dado que es un atributo) y fuera de él (dado que confiere existencia a los atributos en la medida en que los percibe).

Baldwin está señalando, por tanto, lo que a su juicio es una contradicción o un problema en la metafísica spinoziana: ¿cuál es exactamente el lugar de la actividad cognoscitiva? Aunque en el artículo de 1889 deja el problema abierto, a lo largo de su obra posterior intenta resolverlo mediante una especie de lectura evolucionista de dicha metafísica. Es llamativo, eso sí, que en sus libros Baldwin apenas cite a Spinoza, lo cual no obsta para que adivinemos su presencia difuminada en el fondo de prácticamente todos ellos.

Por lo demás, Baldwin termina viéndose a sí mismo como un idealista, y así lo declarará trece años después de publicar el artículo sobre Spinoza, en el prefacio a un libro donde éste se reedita: “My best thought of nature, my type of philosophy, is an Idealism which finds that the universe of science is, when all is said, a cosmos which is not only true but also beautiful, and in some sense good” (Baldwin, 1902a, p. ix). (Más abajo diremos dos palabras sobre esta última afirmación.) De hecho, huyendo del dualismo Baldwin encuentra en Spinoza un monismo idealista, alejado del monismo materialista de corte cientifista o positivista. Lo que rechaza Baldwin en el artículo de 1889 es la posibilidad de considerar a Spinoza como un idealista subjetivo, que es como la escuela escocesa solía considerar a Kant.

A finales de la década de 1880, Baldwin va aglutinando todas sus influencias (McCosh, Spinoza, el espiritualismo francés, el evolucionismo, la nueva psicología, etc.). En torno a 1894 ya posee una perspectiva teórica propia que intenta superar el dualismo de la filosofía mental y asumir, en un sentido spinoziano, el hecho de que las leyes naturales son homogéneas y no cabe separar la validez

del conocimiento y la realidad de las cosas (Baldwin, 1889, 1891, 1894). Toda la obra posterior de Baldwin –su perspectiva genética– puede leerse como un empeño por evitar el dualismo y mostrar que las dualidades (mente/cuerpo, interno/externo, sujeto/objeto, etc.) son fruto y no condición del proceso de génesis constante en que consiste la vida a todos los niveles: orgánico, psicológico, social, histórico... La génesis la entiende Baldwin en su genuino sentido etimológico, es decir, no sólo como origen de algo sino también como producción de novedades. Esa producción es constante a lo largo de las tres dimensiones que permiten entender la subjetividad humana: la filogénesis, la ontogénesis y la historiogénesis. A esos tres niveles, coordinados, se da una continua construcción recíproca de realidades subjetuales (nuevos organismos, nuevas formas de comportarse...) y objetuales (nuevos medios, nuevos artefactos...). No hay una auténtica “realidad real” –nouménica o sustancial– subyacente a ese proceso de construcción (Baldwin, 1911). La única realidad de la que cabe hablar es aquella que a lo largo de la filo, onto e historiogénesis ha sido objetivada –a través de las actividades de los sujetos a muy distintos niveles y en muy diversos contextos– en términos de nichos ecológicos, relaciones intra e interespecíficas, artefactos, objetos científicos, leyes, etc.

En lenguaje spinoziano diríamos que la vida consiste en el desarrollo indefinido de una tendencia o *conatus* que busca la autoconservación (los atributos no sólo son infinitos, sino que además cada uno de ellos puede desarrollarse infinitamente). En lenguaje baldwiniano, evolucionista, diríamos que la vida es esencialmente actividad y ésta es indefinida: no cesa de producir novedades. Igualmente, en lenguaje spinoziano diríamos que los atributos se expanden indefinidamente, sin límites (recordemos que, para Spinoza, toda determinación es una negación, y la sustancia, de la cual los atributos son expresión, no admite negaciones). Y en lenguaje baldwiniano diríamos que la proliferación genética de formas de vida y cultura es indefinida.

En suma, lo que hace Baldwin es distanciarse de las críticas realistas a Spinoza² y subrayar el idealismo del filósofo holandés,

² El artículo de 1889 es en gran medida una réplica al acercamiento realista a Spinoza que hace F. Pollock en *Spinoza: his Life and Philosophy* (Londres, 1880).

pero al mismo tiempo pone de manifiesto el problema básico del idealismo, que en cierto modo es un problema psicológico –o gnosológico– porque guarda relación con el lugar del intelecto en la ontología. A lo largo de su obra, Baldwin pasa a Spinoza por el filtro de la teoría de la evolución y plantea que el pensamiento está a la vez dentro y fuera del mundo, por así decir. Está dentro porque es natural, orgánico, lo que no significa mecánico o perteneciente al ámbito de lo inerte, pues recordemos que Baldwin asumía una concepción organicista de la evolución, procedente en buena parte de la filosofía francesa. Al mismo tiempo, el pensamiento está “fuera” del mundo en el sentido de que es motor de objetivación, de construcción de objetos, y en esa medida se disocia de tales objetos, aunque nunca se separe de ellos como si estuviera –al modo dualista– en otro espacio ontológico.

Baldwin es spinozano porque cree en una coordinación entre pensamiento y realidad; pero esta coordinación ya no es formalmente metafísica, sino científica, psicobiológica. El evolucionismo, la psicología experimental y el espiritualismo francés le sirven a Baldwin para “amarrar” empíricamente el racionalismo de Spinoza, es decir, para dinamizar su esquema ontológico, que deja de ser estático y se convierte en genético. La psicología experimental revela las actividades de los sujetos a una escala ontogenética y sociogenética, y el evolucionismo da cuenta de la dimensión filogenética de las mismas.

Otro modo de entender la relación de Baldwin con Spinoza se refiere al “monismo de doble aspecto”, es decir, a la idea que intelecto y materia o mente y cuerpo constituyen dos expresiones de una misma realidad subyacente. Según Baldwin (1902b), el monismo de doble aspecto al que apunta Spinoza supera tanto el paralelismo psicofísico de Leibniz como el ocasionalismo de Malebranche. Lo que hace Spinoza es llevar el racionalismo a sus últimas consecuencias y cancelar así el dualismo mediante su teoría de la sustancia y los atributos, como ya recordamos antes. Ahora bien, en sus escritos maduros Baldwin advierte que el monismo de doble aspecto se limitaría a postular, como si fuera algo estático, una coexistencia pacífica entre mente y materia. Y ya hemos señalado también que Baldwin *dinamiza* esa coexistencia ubicando las dualidades (cuerpo/mente, sujeto/objeto, apariencia/realidad, etc.) en una serie gené-

tica que incluye la filogenia, la ontogenia y la historia humana. Pues bien, cabría pensar que la perspectiva genética de Baldwin posee dos límites –superior e inferior– en medio de los cuales tiene lugar esa dinamización del esquema spinoziano, pero de manera que más allá de esos límites se mantendrían las dificultades conceptuales del monismo de doble aspecto, esto es, las dificultades que conlleva perder de vista la perspectiva genética y quedarse en un punto de vista estático que nos devolvería de nuevo a los problemas de la ontología de Spinoza indicados antes por el propio Baldwin.

El límite inferior nos remite al adualismo primario postulado por Baldwin (1894, 1906). Este adualismo constituye algo así como el punto cero de los dualismos, el momento en que sujeto y objeto aún no están disociados. En la ontogenia humana equivale al momento en que la experiencia del recién nacido es inseparable del mundo que lo rodea. Baldwin subraya que, desde un punto de vista auténticamente genético, el adualismo es sólo un límite, pues nunca hay un origen absoluto; siempre se puede ir más atrás en busca de antecedentes del estado actual de las cosas. No hay una realidad en sí esperándonos en algún punto cero de la génesis (de hecho, no hay un punto cero de la génesis). Sin embargo, desde el momento en que hay génesis el monismo se rompe y comienzan las dualidades (sujeto/objeto, experiencia/realidad, mente/cuerpo, etc.).

El límite superior nos remite a la ontología general de Baldwin (para más detalles *vid.* Loredó & Sánchez, 2004). Nuestro autor hacía girar su ontología en torno al concepto de “pancalismo” (Baldwin, 1915). El pancalismo es la perspectiva que mira la realidad estéticamente, *sub specie pulchritudinis*. El “cierre” de todo el esquema genético de Baldwin, una vez desplegadas todas las dualidades –de acuerdo con un esquema de inequívoco sabor hegeliano, sólo que naturalizado, evolucionista– adopta una apariencia estética. Desde el punto de vista del pancalismo, se contempla retrospectivamente toda la realidad construida como una totalidad armónica y, por ello, esencialmente bella. Los dualismos se cancelan y, de nuevo –al igual que en el límite inferior–, la génesis se detiene o se congela. Baldwin es consciente, también aquí, de que esa detención es un mero límite. O al menos es consciente de que, si bien tiene que postular algún tipo de totalización de la experiencia y la realidad para no caer en lo que él denomina pluralismo y quizá hoy denominaría-

mos relativismo, esa totalización vuelve a convertir en estático un esquema ontológico que era, por principio, dinámico. El pancalismo, en suma, puede entenderse como una especie de reversión del monismo donde el “doble aspecto” de lo real se reintegra en una suerte de sustancia unívoca y deja de ser doble. Dicho de otro modo: los diversos dualismos, los diversos “dobles aspectos” desplegados en las fases del desarrollo previas –y que constituyen, como hemos señalado, la filogenia, la ontogenia y la historia humana– se unifican en una totalidad que, por más que sea por definición provisional (es un puro límite), aparece como una necesidad teórica a los ojos de Baldwin. Aquí, curiosamente, Baldwin se haría más spinozano, apuntando dinámicamente a los dualismos como meros estadios pasajeros.

Referencias

Baldwin, J.M. (1889). *Handbook of Psychology*, vol. 1: *Senses and Intellect*. Nueva York: H. Holt.

Baldwin, J.M. (1891). *Handbook of Psychology*, vol. 2: *Feeling and Will*. Nueva York: H. Holt.

Baldwin, J.M. (1894). *Mental Development in the Child and the Race*. Nueva York: MacMillan.

Baldwin, J.M. (1889). The Idealism of Spinoza. *Presbyterian Review*, X (37), pp. 65–76.

Baldwin, J.M. (1890). Recent Discussions in Materialism. *Presbyterian and Reformed Review*, I (3), pp. 357–372.

Baldwin, J.M. (1902a). *Fragments in Philosophy and Science (being Collected Essays and Addresses)*. Nueva York: Charles Scribner's Sons.

Baldwin, J.M. (1902b). The Idealism of Spinoza. En: *Fragments in Philosophy and Science (being Collected Essays and Addresses)* (pp. 24–41). Nueva York: Charles Scribner's Sons.

Baldwin, J.M. (1906). *Thought and Things. A Study of the Development and Meaning of Thought, or Genetic Logic*, vol. 1. Nueva York: MacMillan.

Baldwin, J.M. (1911). *Thought and Things. A Study of the Development and Meaning of Thought, or Genetic Logic*, vol. 3. Nueva

York: MacMillan.

Baldwin, J.M. (1913). *History of Psychology. A Sketch and an Interpretation*, vol. 1. Londres: Watts.

Baldwin, J.M. (1915). *Genetic Theory of Reality*. Nueva York: G.P. Putnam's Sons.

Baldwin, J.M. (1926). *Between two Wars, 1861–1921 (being Memories, Opinions and Letters received)*, vol. 1. Boston: Stratford.

Bernard, W. (1972) Spinoza's influence on the rise of scientific psychology. In: *Journal of the History of the Behavioral Sciences*. Volume VIII, nº 2 (pp. 208–215).

Loredó, J.C. y Sánchez, J.C. (2004). El pancalismo de James Mark Baldwin. Estética, psicología y constructivismo. *Estudios de Psicología*, 25 (3), pp. 315–329.

McCosh, J. (1867). *The Intuitions of the Mind inductively investigated*. 2ª ed. Nueva York: Robert Carter & Brothers.

Wozniak, R.H. (1982). Metaphysics and Science, Reason and Reality: The Intellectual Origins of Genetic Epistemology. En: J.M. Broughton y D.J. Freeman-Moir (eds.), *The Cognitive–Developmental Psychology of James Mark Baldwin: Current Theory and Research in Genetic Epistemology* (pp. 13–45). Norwood: Ablex Publishing Co.

Spinoza y la psicología francesa del siglo XIX

Germán Díaz (UNC)

I. Quisiera exponer brevemente la importancia y el impacto que el pensamiento de Spinoza tuvo para la psicología francesa de la segunda mitad del siglo XIX, más puntualmente para Théodule Ribot e Hipolytte Taine. Para el historiador del pensamiento este tema tiene, digamos, un doble valor agregado. Taine y Ribot son los padres de la psicología experimental en Francia y de la psicopatología en general. Pero además de este no pequeño mérito, son recordados por los estudiosos de Nietzsche y de Freud, ya que son fuentes muy importantes de su pensamiento. Así esta pequeña investigación puede servir de puente para un tema por demás interesante, pero que no voy a abordar aún.

Antes, sin embargo, quisiera detenerme en el arribo de Spinoza a la Francia decimonónica. No es casual que el último discípulo directo de la escuela de Ribot, Paul Janet, se haya ocupado de este tema en 1919.¹ Janet dice que el siglo del filósofo de Holanda es el XIX, lo que no constituye para nosotros ninguna novedad. Como sabemos, lo anómalo del pensamiento de Spinoza determinó también los extraños modos de su difusión, desapareja, subterránea y desprolija durante al menos un siglo después de su muerte. Sabemos que durante el siglo en el que produjo y brevemente vivió, su recepción estuvo signada por el *caute* con que prudentemente lacra su correspondencia, y su lectura reservada a estrechos círculos de librepensadores heterodoxos. Sabemos también, por el estudio de Vernière,² que su influencia en el pensamiento de la Revolución francesa no fue precisamente filosófica y sufrió algunas distorsiones. Me arriesgo a decir que al menos buena parte de esta anomalía del pensamiento de Spinoza se cifra en la *Ética*, tanto en su forma hermética como en su contenido implícito. Si esta temeridad tiene algún valor, el estudio de la recepción propiamente filosófica de Spinoza tendrá que seguir

¹ Janet, P., "Le spinozisme en France", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. XIII, 1882, pp. 109–132.

² Vernière, P., *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Slatkine, Genève-Paris, 1979.

los avatares de la difusión de este libro capital. Si la presencia del pensamiento spinozista fue subterránea durante cien años, podemos decir que la disputa en torno al panteísmo (*Streit der Pantheismus*) procuró su exhumación. De esta manera Spinoza adquirirá gran relevancia de la mano de Goethe, Herder, Novalis y Schleiermacher a fines de un siglo durante el cual se prodigaron en las universidades europeas trabajos “anti-Spinoza” como decorosa conclusión de una formación universitaria en filosofía. El idealismo alemán y su enorme importancia en la cultura europea recibirá a comienzos del *ottocento* este legado spinozista. A un costado y despotricando contra Hegel, Schopenhauer también se nutrirá del pensamiento de nuestro filósofo y su fama póstuma a mediados del XIX procurará un segundo momento de interés europeo por Spinoza.

El responsable de la llegada de Spinoza a Francia es Victor Cousin, quien retomará en 1829 el interés de Goethe y sus contemporáneos. La de Cousin es la primera escuela de spinozistas franceses, y que incluye por lo menos a Th. Jouffroy y Emil Saisset, quienes se ocuparán, respectivamente, de ofrecer desde la academia una explicación sistemática y pormenorizada y de traducir su obra completa.³ Según Janet, a quien veníamos siguiendo, esta primera escuela realizó tres contribuciones al spinozismo francés. Cousin habría erradicado el prejuicio según el cual la filosofía de Spinoza es inherentemente atea, Saisset la ofrece al gran público francés al volcarla a su lengua y Jouffroy, desde su cátedra en la Sorbona, educaría la primera generación de académicos franceses lectores de Spinoza. Pero estos tres hombres mantendrán su independencia respecto de un tema específico en el que no acuerdan con el pensador de La Haya. Para ellos, lectores y seguidores de Maine de Biran, la personalidad humana, simple, atómica e indivisible, obtiene su esencia de la personalidad divina. Y Spinoza, como psicólogo y como “teólogo” niega cada una de estas cosas: Dios no es persona, y el alma humana no es simple ni es indivisible.

A mediados del siglo XIX emerge un nuevo enfoque en la psicología francesa, rabiosamente opuesta al espiritualismo, que era la postura oficial de la academia hasta la fecha y que encontraba en Maine de Biran a su representante más importante. No fue, por supuesto en la escuela francesa donde hubieron de formarse estos

³ El TP, sin embargo, será editado recién en la década de 1860.

psicólogos experimentales, sino en la lectura de alemanes como Helmholtz e ingleses como Mill y Spencer. Contra el lenguaje “escolástico y metafísico”⁴ de la psicología espiritualista, esta primera psicología positiva ofrecía una imagen naturalizada del alma humana, enfocándose en su génesis y desarrollo, comparándola con otros organismos naturales, frente a los cuales no tenía un privilegio intrínseco. El supuesto de esta naturalización es, de algún modo, el que el hombre no es un imperio dentro de otro imperio. Taine y Ribot son sin duda los más importantes exponentes de esta línea. Ellos tratarán el alma humana leyendo lo que Nietzsche denominará como “texto *homo natura*”, desde una perspectiva científica, desafectada, que tiene el conocimiento y la comprensión por referencias últimas, dejando de lado las valoraciones morales, la “burla y el vituperio”. La imagen que ofrecen es la de un yo habitado por la pluralidad, cuya definición y unidad es sólo un momento en un proceso. El cuerpo, fisiológicamente entendido, será la clave para indagar lo específico e irreductible del alma. En Spinoza, entonces, y contra la postura de sus primeros receptores y divulgadores, la psicología positivista francesa de la segunda mitad del XIX encontrará no sólo un estímulo y un aliciente, sino una base teórica y hasta un modelo heurístico para sus desarrollos empíricos.

II. Hecha esta breve reconstrucción histórica, me detendré ahora a resaltar y analizar algunas proposiciones de la *Ética* que permitan aclarar el enfoque psicológico de Spinoza y de mostrar el interés y la influencia que pudieran despertar en Taine y Ribot.

En este sentido, lo primero que llama la atención al lector de la segunda parte de la *Ética* puede ser el hecho de que ya en su título, se apunte a “La naturaleza y el origen del alma”, como si ésta no fuera un *datum* o un supuesto del que partir, sino un fenómeno complejo cuya génesis es necesario aclarar. Acerca de la relación del alma con el cuerpo, sobre la que hablaré un poco más adelante, no deja de resultarme sugerente que la primera definición de la parte que trata sobre el alma, sea la de cuerpo.

⁴ “De ahora en adelante hay que dejar a las escuelas de retórica las viejas tesis de Descartes y de Leibnitz (sic), más o menos rebarnizadas por la enseñanza oficial (...). Ni el espiritualismo ordinario ni el antiguo materialismo son hoy día posiciones sostenibles”. Taine, H. *Ensayos de Crítica y de Historia*, Aguilar, Madrid, 1953, p. 856.

¿Qué es, pues, el alma para Spinoza? Una idea, una modificación, una autoafección de la sustancia considerada desde el atributo del pensamiento. Así dicho, no se comprende el enorme alcance y la amplitud de las implicancias de definir la *mens* en estos términos. En primer lugar, y contra toda una tradición de larga data en filosofía, el alma *no es una sustancia*, no es en sí ni se concibe por sí, y con ello ha perdido de un momento a otro la posibilidad de una autonomía absoluta y de un autoconocimiento pleno e inmanente a su sencillez y simplicidad. ¿Cómo es entonces siquiera posible la psicología? ¿De qué manera puede tenerse conocimiento del alma humana? De ningún modo por “introspección” o por acceso a una interioridad. Si la *Ética* admite esta segunda parte es porque, en el plano del conocimiento del segundo género, que es el de la ciencia, hay que partir no del orden en que las cosas se nos presentan habitualmente, sino del orden natural según el cual es preciso comprender primero qué es la sustancia o la naturaleza, esa pura y plena potencia, para luego comprender sus distintos modos de autoafectarse, nuestra alma entre ellos. La vía de la interioridad de Plotino, Agustín y Descartes queda desde ya descartada.

Siguiendo los descubrimientos y desarrollos de la citología, la ciencia de la célula, la psicología francesa que representan Ribot y Taine cuestiona también este inveterado supuesto metafísico según el cual el sujeto es una sustancia.⁵ Otro aspecto del pensamiento de Spinoza que interesaría fundamentalmente a nuestros psicólogos franceses, cultores de la fisiología experimental inaugurada por Claude Bernard, es relación establecida en la *Ética* entre el estudio del alma y el estudio del cuerpo. Para Spinoza el estudio de aquella no puede prescindir del conocimiento de éste. Así, tras haber deducido en la prop. XIII que el cuerpo es aquello de lo que la *mens* es idea, concluye que “nadie podrá entenderla adecuadamente (...) si no conoce adecuadamente la naturaleza de nuestro cuerpo”,⁶ razón por la que el autor instala una breve física en medio de la segunda parte de la *Ética*. Esto no implica que la complejidad de la *mens* sea

⁵ Para una excelente reconstrucción histórica del desarrollo de esta ciencia, cf. Bodei, R., *Destinos Personales*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2006, pp. 81–108.

⁶ Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Orbis, Buenos Aires, 1983, p. 117.

reductible a la infinita complejidad del cuerpo. El carácter reflexivo de esta última, que le permite multiplicar *ad infinitum* el tener idea de que tiene una idea, hace *prima facie* imposible esta reducción. Quizá no por este motivo puntual, Taine y Ribot serán los impulsores de una consideración científica y naturalizada de la mente humana que manteniendo el cuerpo como “hilo conductor” evite la reducción completa de aquella a éste.

¿Qué muestra Spinoza como propio del cuerpo, y por ello propio del alma que de él es idea? Una inabarcable multiplicidad. El primer postulado de esta breve física afirma que “el cuerpo humano se compone de muchísimos individuos (de diversa naturaleza) cada uno de los cuales es muy compuesto”.⁷ De aquí podrá demostrar, en la proposición XV, que el alma “no es una idea simple, sino compuesta de muchísimas ideas”. Pero así el individuo ya no es tal, sino más bien su opuesto, un *dividuo*. La simpleza atómica que, con resonancias pitagóricas, fuera proclamado dramáticamente en el *Fedón* platónico, tenía por función garantizar de la indestructibilidad e inmortalidad del alma. El pluralismo spinozista, en el que a su vez, resuena la gestualidad estoica y la libertad epicúrea del espíritu, da por tierra con esta hipótesis. Y la psicología francesa extraerá de aquí, al hilo de su tiempo, las debidas consecuencias. Munida del bisturí del fisiólogo la psicología se plantea como “vivisección” del alma, como exposición de sus partes y aclaración de sus funciones, dejando de lado la vetusta práctica escolástica de enumerar facultades. La psicología, de aquí hasta Freud se plantea como análisis en sentido etimológico: desunión de un entramado complejo y exposición de sus elementos. Taine y Ribot comprenderán como Spinoza, al yo como una coordinación de esta multiplicidad, y, casi siguiendo la ambivalencia del término “composición” en lenguaje spinoziano, acudirán a metáforas políticas para describir al yo habitado por la pluralidad del cuerpo, que ellos entienden en términos de células, la unidad orgánica descubierta algunos años antes.⁸

Spinoza maneja un concepto de cuerpo como mera expresión de la naturaleza en el plano de la extensión. Los cuerpos son así indiferenciados y sólo pueden formar agregados identificables en la medida en que guardan cierta relación compuesta de movimiento y

⁷ *Ibid.*, p. 123.

⁸ Cf. Klein, M, *Histoire des origines de la théorie cellulaire*, París, 1937.

reposo. Pero así el alma humana no puede conocer la totalidad que la compone, el cuerpo es una multiplicidad que le es inefable. El único modo que tiene el alma de conocerse a sí misma y al cuerpo es a través de las ideas de las afecciones del cuerpo, no hay apercepción posible. Aún más, según la proposición XXIX y su escolio el alma, al menos en principio, no tiene un conocimiento adecuado de sí misma, ni del cuerpo ni de los cuerpos exteriores. ¡El alma misma considerada por sí sola, dista mucho de ser una idea clara y distinta! Ribot y Taine extraerán todas las consecuencias de esto, siendo los primeros en formular una idea psicológicamente fundamentada de inconsciente, un trasfondo biológico al que la conciencia no accede pero que es su fundamento orgánico y su condición de posibilidad. Taine dirá algo que resuena haciendo eco hasta la *Genealogía de la moral*: “la mayor parte de nosotros mismos queda fuera de nuestro alcance y el yo visible es incomparablemente más pequeño que el yo oscuro”.⁹

La importancia insoslayable de las pasiones en la constitución del alma es uno de los aportes de Spinoza más percibidos por la historia de la psicología. Taine, quien se formó directamente en la lectura del filósofo concluye su gran tratado de psicología *De l'intelligence* prometiendo un segundo libro sobre *Les émotions et la volonté*, postergación que Ribot critica por considerar la temática de los afectos como un capítulo fundamental de la psicología positiva y concreta.¹⁰ Él mismo comenzó su producción introduciendo en Francia al otro gran filósofo del deseo, Schopenhauer. A este tema volverá insistentemente sobre el final de su producción, entre la que cabe resaltar la *Logique des sentiments*.¹¹ En esta última Ribot pondrá la consideración de un género de conocimiento aparte del razonamiento lógico, que denomina “intuición” y que está relacionado con la comprensión inmediata de lo singular por vía afectiva.

Hay un punto –fundamental en toda psicología– en el que los caminos de Taine y Ribot se separan de Spinoza: el problema de la lo-

⁹ Taine, H., *La inteligencia*, Albatros, Buenos Aires, 1944, p. 12.

¹⁰ Ribot, Th., “M. Taine et sa Psychologie”, *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. IV 1877.

¹¹ Para un breve recorrido de la obra de Ribot, cf. Lenoir, R., «La psychologie de Ribot et la pensée contemporaine», *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 6, 1919, pp. 739–763.

cura. El filósofo había anotado en el escolio a la última proposición de la segunda parte de la *Ética*, que “no sé cómo ha de ser estimado el que se ahorca, o cómo han de ser estimados los niños, los necios, los locos, etc”.¹² Por el contrario Taine, pero sobre todo Ribot hacen de la anormalidad y la locura la base de sus estudios. Siguen en esto a C. Bernard, para quien la enfermedad era un experimento no construido, en el cual el crecimiento desproporcionado de una parte del organismo expone con claridad al investigador su función. Ribot fundará así la *psychologie morbide*, y sus trabajos *Les maladies de la personnalité*, *Les maladies de la memoire* y *Les maladies de la volonté* son pioneros de la psicopatología. Taine, por su lado, concibe la percepción del mundo como una “alucinación verdadera”, sin un mundo externo objetivo al que ajustarse y definida en su carácter de verdad por su sujeción a parámetros socialmente establecidos. Taine, sin embargo, parte del carácter potencialmente alucinatorio de toda imagen. Para él, como para Spinoza en la proposición XXVI, las imágenes que nos hacemos de los cuerpos externos tienden a hacernos concebir éstos como actualmente existentes. Taine supondrá la existencia de “reductores antagónicos”, un mecanismo orgánico-lógico que descarta dos imágenes contradictorias y evita la locura evidenciando el carácter “pasado” de una de ellas.¹³ Lo que quisiera resaltar es que en ambas, por llamarlas así: “epistemologías”, la diferencia entre verdad y error es una cuestión de grado y no un salto cualitativo.

Por último: Spinoza había sentado también otro punto fundamental para una psicología, y aún para una psicopatología, la posibilidad de explicar el “error”, la idea inadecuada. En efecto, recordamos que en la proposición XXXVI se demuestra que las ideas confusas se siguen unas de otras con la misma necesidad que las adecuadas y distintas. Son algo real y por tanto, un grado de perfección. Y no pueden ser estudiadas racionalmente, sino que una verdadera política no puede dejar de considerar este aspecto del alma humana, como se reitera en el T.P.

Estos elementos que enumero son sólo algunos –muy pocos– de toda la riqueza y complejidad psicológica que puede hallarse en la *Ética*, que en última instancia es siempre un libro sobre el espíritu

¹² Spinoza, B., *op. cit.* p. 163.

¹³ Taine, H., *La inteligencia*, Albatros, Buenos Aires, 1944, p. 73.

humano, sobre su alegría y su tristeza, su desarrollo y su impotencia. Pero también es un libro sobre el alma y sus pasiones desde una óptica científica, o, para no incurrir en anacronismos, digamos “geométrica”. Como dirá Paul Bourget, “La *Ética* figura entre las obras llamadas a permanecer en psicología”.

TRAYECTO V

Espinosa e Nietzsche: “A idêntica tendência geral”

Bárbara Lucchesi Ramacciotti (USP, Brasil)

Tenho um precursor e que precursor! Eu não conhecia quase nada de Espinosa: que eu agora ansiasse por ele foi uma ‘ação do destino’. Não só, que sua tendência geral seja idêntica a minha – fazer do conhecimento o afeto mais potente (...).

(Nietzsche)¹

Introdução

A presente pesquisa está delimitada pelo problema: qual o estatuto da “idêntica tendência geral” apontada por Nietzsche entre sua filosofia e a de Espinosa, na carta de 1881? Pretendemos verificar o que significa “fazer do conhecimento o afeto mais potente” na obra dos dois filósofos. Partimos da questão: O que significa definir o conhecimento como um afeto? Tal definição não reúne termos postos para a longa tradição filosófica e moral, que desde Platão e Aristóteles, separa e estabelece uma hierarquia entre: atividades mentais e cognitivas *versus* atividades afetivas e corpóreas? Para a tradição, a atividade mental implica na passividade afetiva e a atividade corporal implica na passividade ou no sofrimento da alma (mente). Contudo, para Espinosa e Nietzsche, as atividades mentais e corporais não são opostas e não podem ser compreendidas fora da relação de conexão mente–corpo, pois pensar, querer, sentir, desejar não são faculdades separadas.

Espinosa funda sua *Ética* sobre as bases da teoria da única causalidade imanente e, a partir dela, desdobra *more* geométrico uma física do corpo, uma teoria da mente, uma teoria dos três gêneros de conhecimento, uma ciência dos afetos. Chauí (*op.cit.* 2011, p.68) observa que Espinosa libera sua concepção ética de duas tradições

¹ NIETZSCHE. Carta a Overbeck, 30 de julho de 1881. In NIETZSCHE. *Sämtliche Briefe*, Walter de Gruyter, Berlim & Nova Iorque, 1986, vol. 6, p.111. Tradução Homero Santiago, in *Cadernos Espinosanos*, São Paulo–USP, nº XVI, 2007, p.137.

morais: a primeira, “da transcendência teológico-religiosa ameaçadora, fundada na ideia de culpa originária e na imagem de um Deus juiz”; a segunda: “da normatividade moral, fundada na heteronomia do agente, uma vez que este, para ser moralmente virtuoso, deve submeter-se a fins e valores externos não definidos por ele”. No *Prefácio* à Parte III, Espinosa critica as filosofias que condenam os vícios e as paixões como coisas antinaturais e esclarece que irá examiná-los à luz do método geométrico: “[...] agora quero retornar àqueles que preferem amaldiçoar ou ridicularizar os Afetos e ações humanos em vez de inteligi-los. Estes, sem dúvida, hão de admirar que eu me proponha a tratar dos vícios e inépcias dos homens à maneira Geométrica” (*Prefácio*, EIII).

Nietzsche, por sua vez, desenvolve sua filosofia crítica à tradição filosófica metafísica e a moral da transcendência com base no método da “filosofia histórica” (1878) e na obra tardia com o método da *Genealogia da Moral* (1887). Ao longo da obra, o filósofo examina a gênese dos valores, dos sentimentos morais e dos tipos de conhecimento através da análise da relação dinâmica de luta pelo domínio entre a multiplicidade de impulsos psicológicos e fisiológicos. Na obra tardia, Nietzsche desenvolve a teoria da vontade de potência como “afeto de mando”: “[...], a vontade não é apenas um complexo de sentir e pensar, mas, sobretudo, um afeto: aquele afeto de mando”.²

Deleuze, em *Nietzsche et la philosophie* (1988), destaca que o principal ponto de contato entre os dois filósofos da imanência é a questão do corpo, pois observa que Espinosa abriu para a filosofia uma nova via de investigação ao questionar “o que pode o corpo”, caminho também trilhado por Nietzsche ao criticar o primado da auto-evidência da consciência solipsista: Espinosa abriu para às ciências e para à filosofia uma nova via: não sabemos o que pode um corpo, afirma ele, falamos da consciência, do espírito, (...), mas não sabemos do que um corpo é capaz (Cf. EIII, P2 esc.). Nietzsche sabe que a hora chegou: “Estamos na época em que a consciência tornou-se modesta.”³

² NIETZSCHE. *Além do bem e do mal*. Tradução Paulo C. Souza. Cia das Letras: São Paulo, 1992, §19, p.24.

³ ESPINOSA. *Ética*. Tradução do GEE-USP. São Paulo: Edusp, 2012 (no prelo). Todas as citações da *Ética* serão identificadas pela Parte: EI, EII, EIII, EIV,

Pretendemos examinar como Espinosa inaugura e, dois séculos depois, Nietzsche retoma a perspectiva filosófica que busca compreender a gênese dos processos mentais, incluindo os tipos de conhecimento, com base na complexa relação mente–corpo. A “idêntica tendência geral” pode ser verificada, portanto, na proximidade dos seguintes pontos: 1) ambos recusam a filosofia da transcendência e fundam suas filosofias da imanência a partir da questão: o que é corpo e o que pode o corpo; 2) ambos recusam todo dualismo psicofísico, sobretudo, o dualismo cartesiano fundado na cisão entre *res cogitans* e *res extensa*.

Dividimos nosso trabalho em dois tópicos: Primeiro, examinaremos o significado do termo afeto nos vocabulários da tradição moral, em Espinosa e em Nietzsche tendo por foco a questão: o que significa fazer do conhecimento o afeto mais potente? Segundo, verificaremos o estatuto da “idêntica tendência geral” com base na seguinte hipótese: os dois filósofos ao adotarem a questão do corpo como guia para pensar os tipos de conhecimento e de atividades mentais, rompem com a longa tradição filosófica da transcendência e intelectualista, pois abrem um novo campo para a reflexão filosófica, o qual estabelece o nexo entre questões éticas, psicológicas, gnosiológicas com a física ou com a fisiologia do corpo.

I. “Fazer do conhecimento o afeto mais potente”

Definir o conhecimento como afeto, significa romper com o vocabulário da tradição moral de Platão a Descartes. Enquanto o termo “conhecimento” refere-se à atividade mental e racional; os termos “afeto” e “afecção” são usados para definir as emoções humanas ou a condição de sofrer uma ação, sendo sinônimos de paixão ou de passividade da alma. Afeto (*affectus*) designa as emoções positivas que trazem alegria (bondade, gratidão, ternura). Já a palavra afecção (*affectiones*) é usada como sinônimo de paixão (*passion*), para traduzir o termo grego *páthos*, que designa os estados de sofrimento ou as emoções que tornam a alma passiva, pois escapam ao controle da razão. As paixões são definidas como irracionais pelos estoicos,

EV e pela letra “P” para abreviar proposição, seguida pelo número arábico correspondente.

como atividade afetiva contrária a natureza racional, pois implicam no sofrimento ou na perturbação da alma.

Ao conceber o conhecimento como um tipo de afeto, Espinosa rompe com o vocabulário da longa tradição moral, instituído a partir das oposições metafísicas entre: inteligível e sensível, mente e corpo, razão e paixão, atividade e passividade, liberdade e necessidade, virtude e vício. Espinosa não traduz o termo *psikhé* por *anima* (alma), marca a originalidade de seu vocabulário com o termo *mens* (mente). Outra mudança central: o termo afeto passa a designar tanto as modificações da potência do corpo quanto às ideias dessas afecções: “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (*Ética*, EIII, def.3).⁴ Portanto, o termo afeto refere-se ao aumento ou à diminuição da potência do corpo e da mente: “O que quer que aumente ou diminua, favoreça ou coíba a potência de agir de nosso Corpo, a ideia desta mesma coisa aumenta ou diminui, favorece ou coíbe a potência de pensar de nossa Mente” (EIII, P11).

A proposição 7 da Parte II é central para compreender a relação de simultaneidade entre mente e corpo, pois apresenta a tese da mesma ordem e conexão entre as ideias e as coisas. Na Parte III, a teoria dos afetos é formulada para demonstrar como a mesma ordem e conexão manifesta-se entre as ideias e as afecções. O núcleo dessa teoria é constituído por três afetos elementares: alegria, tristeza e desejo. No escólio da proposição 11 (EIII) a alegria é definida como a passagem para uma perfeição ou potência maior, a tristeza é o contrário. O desejo é definido como a essência ou o próprio *conatus*, proposição 18 (EIV): “o desejo é a própria essência do homem, isto é, o esforço pelo qual o homem se esforça por perseverar no seu ser”. A proposição 7 (EIV) outra chave da original teoria espinosana dos afetos: “Um afeto não pode ser refreado nem suprimido, senão por um afeto contrário e mais forte que o afeto a refrear” (EIV, P7). Os afetos alegres são, portanto, mais fortes que os afetos tristes, pois os primeiros indicam um aumento da potência enquanto os outros

⁴ Póstumo de 1888, 14[79]; KSA 13, p.259. In NIETZSCHE. F. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe (KSA)*. Ed. Giorgio Colli e Mazzino Montinari, 15 volumes, Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1999. Utilizaremos a KSA para as citações dos fragmentos póstumos.

a diminuição. Disto se infere que o conhecimento racional só pode reprimir uma paixão por ser ele próprio um afeto mais potente e contrário.

Em Nietzsche, o termo afeto não possui um sentido técnico, pois as palavras afeto, paixão, instinto, impulso, vontade, afecção são usadas indistintamente para designar as atividades produzidas na relação entre mente e corpo. Todas as palavras usadas para definir as atividades mentais e corporais são catalisadas na obra da maturidade pela expressão *vontade de potência* (*Wille zur Macht*). Em nossa tese de doutorado (USP-2002) examinamos alguns aspectos da teoria nietzschiana da vontade de potência, aqui pretendemos apenas analisar o que quer dizer a fórmula: “fazer do conhecimento o afeto mais potente”. Nossa hipótese: esta fórmula núcleo da “idêntica tendência geral” é substituída na obra tardia pela teoria da vontade de potência. A expressão vontade de potência ganha centralidade nos textos nietzschianos a partir de 1882, marcando uma mutação em seu vocabulário.

Em um póstumo de 1888, Nietzsche emprega o termo *páthos* para definir a vontade de potência: “a vontade de potência não é um ser, não é um vir-a-ser, mas um *páthos*, – ela é o fato elementar de onde resulta um vir-a-ser e uma ação...”.⁵ O termo grego *páthos* é traduzido por: experiência, acontecimento, sofrimento, sendo empregado como sinônimo de paixão (*páschein*), isto é, como afecção passiva da alma na relação com o corpo.⁶ Ao usar o termo *páthos* como sinônimo de vontade de potência, o filósofo rompe com o sentido tradicional de paixão, pois demonstra que todo conhecimento, afeto ou paixão surge da relação entre mente e corpo, portanto, as atividades intelectuais não significam a atividade da mente nem os afetos passividade. A vontade de potência é “um fato elementar” – mas que fato é esse? Em outro póstumo de 1887, Nietzsche esclarece: “*não há fatos, apenas interpretações*”.⁷ O ato de interpretar é

⁵ Cf. PLATÃO. *Timeu*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 1986, 42a–b, 69c.

⁶ NIETZSCHE. *Op. cit.* Póstumo de 1887, 7[60]; KSA 12, p.315.

⁷ NIETZSCHE, F. *Humano, Demasiado Humano*. Trad. Paulo C. Souza. Cia das Letras: São Paulo, 2000. Para as citações usaremos a sigla em alemão e a sigla em português da obra, seguida do número do parágrafo e do número da página: MAI/HH, §1, p.15.

definido como a atividade elementar de todo ser, desde os impulsos até os órgãos, dos seres simples aos complexos. A gênese da interpretação como vontade de potência implica na relação entre impulsos mentais e corporais.

Essas observações iniciais nos servem de pista para examinar a hipótese da “idêntica” tendência geral das filosofias de Espinosa e de Nietzsche a partir de novo enfoque: os dois filósofos ao romperem com o dualismo psicofísico desenvolvem novos métodos filosóficos, cujo guia é o corpo, pois ambos questionam, por objetivos diversos, o poder absoluto da consciência solipsista no processo da produção do conhecimento.

II. “Idêntica tendência geral”

O exame do conhecimento como afeto mais potente é objeto da Parte V da *Ética*, que trata da potência do intelecto ou da liberdade humana. Contudo, no edifício da *Ética* *more* geométrico, a compreensão desta tese implica no exame das partes anteriores, sobretudo, na teoria dos afetos (Parte III). Para saber o que são os afetos é importante retomar as concepções de corpo, de mente e a relação de simultaneidade entre as ideias e as afecções (Cf. P7, EII). A tese da mesma ordem e da mesma conexão remete para a teoria da expressividade da substância única, tema da Parte I. Nesta pesquisa pretendemos apenas apontar o nexo entre algumas proposições chaves para compreender a questão: fazer do conhecimento o afeto mais potente.

O que significa esta fórmula na obra nietzschiana? Em 1878, Nietzsche publica *Humano, demasiado humano*, livro que marca várias mudanças em relação aos textos de juventude, pois além da ruptura com o romantismo de Wagner e com o idealismo de Schopenhauer, expõe um novo método filosófico: a “filosofia histórica”, que não pode mais ser concebida “*como distinta das ciências da natureza*”.⁸ Nesse contexto, Nietzsche entra em contato com a obra

⁸ JANZ (1984) comenta que, no ano de 1881, o filósofo alemão solicita a seu amigo Overbeck que retire da Biblioteca da Basileia o volume de Kuno Fischer sobre Espinosa: *Geschichte der neuern Philosophie*. Cf. JANZ, Curt Paul. Nietzsche, biographie. Paris: Gallimard, 1984, tomo II, p. 361.

espinosana, a partir da leitura da história da filosofia sobre Espinosa de Kuno Fischer.⁹ O novo método propõe examinar a gênese dos sentimentos e do pensamento desde a ótica da história natural. O filósofo observa que os conceitos fundamentais da metafísica, da lógica e da moral são em sua maioria “resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos”. Completa: “Todas essas concepções serão decisivamente afastadas pelo constante e laborioso processo da ciência, que enfim celebrará seu maior triunfo numa *história da gênese do pensamento*”.¹⁰

Espinosa e Nietzsche buscam, por conseguinte, compreender a gênese dos processos mentais desde a relação com o corpo. Em Espinosa, conhecer a natureza e a origem da mente e dos afetos implica examinar o corpo, pois o corpo é o primeiro objeto da ideia que constitui a mente, pela proposição 11 (EII): “o que, primeiramente, constitui o ser atual da mente humana não é senão a ideia de uma coisa singular existe em ato”. Essa coisa singular existente em ato é o corpo (Cf. EII, P13). Espinosa além de recusar o dualismo psicofísico, desmonta o primado da mente solipsista ou a auto-evidência do cogito, pois observa que a mente só pode ser conhecida na relação de união e não de cisão com o corpo:

Compreendemos não apenas que a mente humana está unida ao corpo, mas também o que se deve compreender por união de mente e corpo. Ninguém, entretanto, poderá compreender essa união adequadamente, ou seja, distintamente, se não conhecer antes, adequadamente, a natureza de nosso corpo (EII, P13 esc.).

A Parte I demonstra que todas as coisas são causadas pela substância única e infinita (EI, P8), que por definição (EI, P3) é isso —que é em si e é concebido por si—, operando como causa eficiente, natural e imanente (EI, P19) de todo existente. A substância única se expressa em infinitos atributos infinitos (EI, P11), destes conhecemos apenas: pensamento e extensão. Mente e corpo são modos finitos do pensamento e da extensão, atributos de mesma realidade e potência, por expressar a substância única: “a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora sob

⁹ NIETZSCHE. *Op. cit.*, MAI/HH, §16, p.26.

¹⁰ NIETZSCHE. *Op. cit.*, MAI/HH, §37, p.45.

um atributo, ora sob o outro” (escólio EII, P7). O corpo é definido como um modo finito do atributo extensão (EIII, def.1), uma coisa singular (dem. lema 3, EII, P13), composta por vários indivíduos, também constituídos de outros indivíduos (lemas 4,5,6,7, EII, P13).

Nietzsche parte da fisiologia do corpo orgânico para analisar a origem dos valores e sentimentos morais. Por isso, apresenta seu novo método filosófico como aquele que não se separa das ciências da natureza. No aforismo 37 de *Humano*, observa: “[...] no presente estado de uma determinada ciência, o ressurgimento da observação moral se tornou necessário, e não pode ser poupada à humanidade a visão cruel da mesa de dissecação psicológica e de suas pinças e bisturis. Pois aí comanda a ciência que indaga a origem e a história dos chamados sentimentos morais”.¹¹ Nos textos tardios, o método da filosofia histórica é substituído pelo procedimento genealógico, tal como exposto em *A Genealogia da Moral* (1887). No aforismo 23 de *Além do Bem e do Mal*, o filósofo marca a ruptura entre sua “fisiopsicologia”, desdobrada pela “teoria da evolução da vontade de potência” e a tradição da psicologia racionalista e moralista, que despreza e critica sem conhecer o que são os impulsos inconscientes.

Toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e teoria da evolução da vontade de potência, tal como faço – isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento (...). Uma autêntica fisiopsicologia tem que lutar com resistências inconscientes no coração do investigador.¹²

A questão do conhecimento verdadeiro como afeto mais potente, em Espinosa, é substituída em Nietzsche pela questão da gênese da verdade como “forma mais fraca de conhecimento”. Mesmo com todas as diferenças, Nietzsche partilha com Espinosa a perspectiva antidualista, genealógica e “naturalista” como via para compreender a origem dos tipos de conhecimento e a própria origem do pensamento, como atesta o aforismo: “[...] somente muito tempo depois

¹¹ NIETZSCHE. *Além do Bem e do Mal*. Tradução Paulo C. Souza. Cia das Letras: São Paulo, 1992, §23, p.29.

¹² NIETZSCHE. *A Gaia Ciência (FW/GC)*. Tradução Paulo C. Souza. Cia das Letras: São Paulo, 2001. §110, p.137.

apareceu a verdade, como a mais fraca forma de conhecimento. Parecia que não éramos capazes de viver com ela, que nosso organismo estava ajustado para o oposto dela; todas as suas funções mais elevadas, as percepções dos sentidos e todo o tipo de sensação trabalhavam com aqueles erros fundamentais, há muito incorporados”.¹³ O corpo e a fisiologia passam a operar como método ou “fio condutor” da teoria nietzschiana da interpretação, como em vários fragmentos póstumos: “[...] O corpo como fio condutor (Am Leitfaden des Leibes), uma prodigiosa diversidade se revela; metodicamente é permitido utilizar um fenômeno mais rico e mais fácil de estudar como fio condutor para compreender um fenômeno mais pobre.”¹⁴

Para Nietzsche, o estudo da consciência e do inconsciente só é possível com o exame da relação constitutiva com o corpo, por isso o corpo e a fisiologia tornam-se fios condutores para compreender a gênese dos sentimentos morais, a história do pensamento e a origem da consciência: “O problema da consciência (ou mais precisamente, do tornar-se consciente) só nos aparece quando começamos a compreender em que medida podíamos dispensar a consciência; a fisiologia nos coloca agora no início dessa compreensão.”¹⁵

Considerações finais

O exame do estatuto de idêntica “tendência geral” a partir da hipótese da gênese do conhecimento como afeto mais potente conduziu-nos à consideração de alguns pontos de contato entre as obras de Espinosa e de Nietzsche: 1. a posição crítica que ambos adotam em relação à tradição da filosofia da transcendência e à tradição moralista, dualista e intelectualista; 2. a originalidade da tese da gênese afetiva do conhecimento a partir da recusa da cisão e da oposição entre atividades mentais e corporais. Enquanto, Espinosa revoluciona a história da filosofia ao formular a questão: “o que pode um corpo”, ou seja, quando estabelece, nas palavras de Deleuze (2002), o corpo como um “novo modelo filosófico”; Nietzsche radicaliza esta via ao afirmar que seu método filosófico segue o “fio condutor

¹³ NIETZSCHE. *Op. cit.* Póstumo 1885–1886, 2[91]; KSA 12, p.106.

¹⁴ NIETZSCHE. *Op. cit.* Póstumo 1885–1886, 2[91]; KSA 12, p.106.

¹⁵ NIETZSCHE. *Op. cit.* FW/GC, §354, p.247.

do corpo” e da “fisiologia”. Deleuze observa que em razão da teoria da substância única e imanente, expressa como pensamento e extensão, Espinosa foi acusado em vida de “imoralista, materialista e ateu”; a filosofia de Nietzsche também foi rotulada de imoralista e irracionalista.

Não obstante, a teoria da gênese afetiva do conhecimento não pretende inverter o império da razão sobre as paixões, inaugurando o primado do corpo sobre a mente. Ao contrário, ambos, por caminhos distintos, demonstram que os fundamentos da moral tradicional, erigidos sobre a ideia de um Deus transcendente onisciente e onipotente ou sobre o império da razão como poder absoluto, autocentrado e incondicionado, não justificam nem permitem compreender a gênese da psicologia humana, ou seja, como são produzidos os afetos, os desejos, as paixões, as ideias confusas e inadequadas, os preconceitos, a imaginação, os sentimentos e valores morais. Por conseguinte, a “idêntica tendência geral” verificada com a tese da gênese do conhecimento como afeto e como vontade de potência marca a grande revolução iniciada por Espinosa na história da filosofia e depois retomada por Nietzsche, pois ambos lançaram nova luz sobre temas inquestionados e desprezados pelo debate filosófico até o século XVII e ainda pouco discutido até o fim do século XIX. Certamente, a pesquisa sobre a relação afetiva entre vida mental e corporal foi muito ampliada com a psicanálise de Sigmund Freud desde o início do século XX e, desde as últimas décadas do século XX, com o significativo desenvolvimento das neurociências. Contudo, a reflexão filosófica ainda tem muito a aprender com esses dois precursores.

Deleuze, Spinoza, a Filosofia e o Direito

Maurício Rocha (PUC–Rio)

Vivemos numa certa imagem do pensamento, ou seja, antes de pensar, temos uma vaga ideia do que significa pensar, dos meios e dos fins... Em Proust, por exemplo, encontramos a ideia de que todo pensamento é uma agressão, de que ele surge sob a coação de um signo, de que não se pensa a não ser coagido e forçado. E, conseqüentemente, que o pensamento não é mais conduzido por um eu voluntário, mas por forças involuntárias, por “efeitos” de máquinas... Sim, uma nova imagem do ato de pensar, de seu funcionamento, de sua gênese no próprio pensamento, é precisamente isso que buscamos (Deleuze, 1969–2002).

Desde seus primeiros textos, a obra de Gilles Deleuze (1925–1995) apresenta, ora implicitamente, ora explicitamente, uma contínua problematização das relações entre a Filosofia e o Direito – que se expressa de vários modos. O primeiro deles seria uma história crítica das relações entre pensamento e lei – que é convergente com a problemática da *imagem do pensamento*, tema constante em sua filosofia. As várias ocorrências do sintagma “imagem do pensamento” testemunham um gradual abandono do tema, bem como da pesquisa de um “pensamento sem imagem”, em favor da noção de *plano de imanência* – que emerge no final dos anos 70. Conforme Sasso e Villani¹, desde *Nietzsche e a filosofia* são destacados três traços principais do que Deleuze nomeia de “imagem dogmática do pensamento”: além da visada do verdadeiro, o pensamento cairia no “erro” sob a pressão de forças exteriores, mas supostamente escaparia disso ao seguir um “método”². Esses traços são retomados, precisados e completados, em *Diferença e repetição* (1968), com a análise dos oito “postulados” próprios desta imagem, cada um deles com suas duas figuras, uma filosófica, outra “natural”. É a linhagem que passa de Platão a Descartes, e deste a Kant (o qual poderia ter

¹ R. Sasso e A. Villani (dir.), *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Vrin, Paris, 2003, p. 181–193.

² G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Minuit, Paris, 1962, pp. 118–126.

“revertido a imagem do pensamento”, graças às noções de ilusão e de *eu* não substancial, se não tivesse se sacrificado ao pressuposto da natureza “reta” do pensamento).

Uma prospecção cuidadosa dos textos mostra a convergência entre esta imagem e a primeira figura das relações entre Lei e pensamento³, forjada na antiguidade e que prevalecerá no mundo cristão, e que supõe dois pontos de vista: o dos princípios – que diz que a lei não é primeira, mas derivada, como um poder delegado que depende de um princípio transcendente, que é o Bem; e o das consequências – que diz que a obediência à lei pode ser considerada como o melhor a fazer, solução que cabe a quem só pode ter do Bem, quando muito, uma imagem. Essa figura é platônica e supõe, portanto, a transcendência do Bem em relação à Lei (é ele quem a determina) e a avaliação que relaciona a Lei e o Bem na ação (o melhor a fazer). Para Deleuze, essa primeira imagem (clássica) seria matriz de um duplo registro cômico: de um lado, a ironia que esta imagem solicita, para ir das leis ao Bem absoluto, que é o fundamento necessário da Lei, de outro, o humor, que vai das leis ao melhor relativo ao Bem – sem o que não é possível obedecer. Nesta imagem se formula o direito natural que define a natureza de um ser por sua perfeição, conforme a uma ordem de fins (assim um homem é “naturalmente” razoável e sociável). Porém, o estado de natureza não precederia a sociedade, mas sim o que deveria ser uma vida conforme à natureza em um “boa” sociedade. Daí a primazia dos “deveres”, pois os poderes naturais são somente em potência, e não são separáveis de um ato da razão que os determina e os realiza em função de fins aos quais eles devem servir. Enfim, compete ao sábio ser o juiz da ordem e dos fins, dos deveres que deles derivam; dos ofícios e das ações que cabem a cada um realizar etc. Uma boa sociedade é a que motiva o desenvolvimento da essência de cada um dos indivíduos que ela abriga – o que não pode ocorrer sem um conjunto de leis justas, adaptadas às potencialidades dos indivíduos. A melhor obediência possível é que garante que correspondamos à nossa essência, que a cidade tem a tarefa de revelar para nós (e para o bem da coletividade). Deleuze lembra o quanto o cristianismo retiraria desta concepção de lei da natureza, inseparável da teologia natural e da revelação⁴.

³ Para as relações entre pensamento e lei em Deleuze, seguimos aqui Laurent de Sutter, *Deleuze, la pratique du droit*, Michalon, Paris, 2009.

⁴ G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris, 1968, cap.

A segunda figura seria a moderna, com Kant, que reverte a imagem clássica⁵. A lei deixa de precisar de uma instância transcendente para ser fundada – se ela deve ser fundada, será sobre si própria, sobre o que a especifica, *a forma da lei*. E a lei é tal por satisfazer as condições formais (conforme as exigências da moral kantiana) que fazem dela o que ela é. Lá onde os antigos conheciam leis (especificadas segundo o Bem e o melhor), Kant trata da *lei moral* – moral designando aqui a determinação do indeterminado: *a lei moral é a representação de uma pura forma, independente de seu conteúdo e de um objeto, domínio ou circunstâncias* – excluindo todo princípio exterior ou superior que possa fundá-la. E desde que a lei é sem conteúdo e sem objeto, as circunstâncias da ação perdem importância: a dependência da lei ao melhor (ou ao pior) dá lugar a um estado no qual a lei só pode ser dita *conforme* ou não a sua forma de lei, conforme ou não ao único bem possível: aquele do qual a lei é a encarnação (é a Lei que diz o Bem). Então, não é mais a “boa vontade do justo” que serve para sancionar a lei. E o *melhor*, que cabia ao sábio estimar (visto que era ele que conhecia o Bem), desde que o *melhor* se confunde com a lei (com a sua simples existência), deixa de fazer sentido. Daí em diante não há melhor nem pior possível – só há o dever. E à possível redenção de quem observa a lei se segue a lógica paradoxal na qual quanto mais a lei é pura, mais nos sentimos culpados; quanto mais observamos a lei, mais toda possibilidade de redenção é afastada. Pois esta imagem da lei se caracteriza não só pela produção de culpados, mas também, como razão de ser pensável, pela necessidade formal do castigo que ela permite enunciar. Por isso o remorso é legítimo e revelador: mesmo passada, a má ação foi/é escolhida intemporalmente, ou seja, atualmente. E as sanções são justificadas, como testemunha a consciência que tem o culpado de merecê-las...⁶

No entanto, esta segunda figura das relações entre pensamento e Lei envolve um devir do próprio conceito de direito natural – como indica o estudo sobre Spinoza, após as críticas das noções de

XVI, pp. 234–251.

⁵ G. Deleuze, “Sobre quatro fórmulas poéticas que resumem Kant” in *Crítica e Clínica*, Ed. 34, S. Paulo, 1997, pp. 36–44.

⁶ F. Alquié, prefácio de Kant, *Critique de la Raison Pratique*, Gallimard, Paris, 1983, p. 9–18.

Lei, Contrato, Instituição e Justiça que comparece nos livros sobre Hume, Nietzsche e Masoch. Trata-se de enfrentar a herança de Hobbes para Spinoza⁷: uma nova ideia de direito natural, na qual o ser não se define mais pelo que ele é, mas pelo que ele devém, ou se torna – um direito de natureza que não é contrário “nem às lutas, nem aos ódios, nem à cólera, nem ao engano, nem a nada absolutamente do que o apetite aconselha”⁸. Um ser, no estado de natureza, age por instinto, por necessidade/carência, pelo desejo. O que determina, faz e justifica sua existência são essas duas dimensões. É sua essência que será afirmada por seu devir – e não, como no direito natural clássico, em que seu devir é comprimido por sua essência⁹.

Pelo direito natural moderno, o ato do ser se vê sempre justificado, qualquer que ele seja. Estas teses reinventam a ideia de direito. A lei natural não é mais relacionada a uma perfeição final, mas ao “apetite” mais forte; dissociada da ordem dos fins, ela se deduz do apetite como de sua causa eficiente. Assim, a razão não goza de privilégio: o insensato não se esforça menos que o razoável em perseverar no seu ser, e os desejos e as ações que nascem da razão não manifestam menos este esforço do que os desejos ou as paixões do insensato (*ninguém nasce racional*). Se a razão utiliza e conserva a lei da natureza, em nenhum caso ela é o princípio ou o móvel dessa lei (*ninguém nasce cidadão*)¹⁰. Ocorre que o estado civil conserva o direito de natureza, mas o estado de natureza nele mesmo é pré-social, pré-civil (*ninguém nasce religioso*)¹¹.

Nesta concepção, o incondicionado se passa para o lado do poder e do direito, e os deveres passam a ser relativos à afirmação de uma potência, ao exercício de um poder, à conservação de um direito. Por isso não compete a ninguém decidir sobre o direito – cada um, no estado de natureza, sábio ou insensato, é juiz do bom, do mau e do que é necessário para se conservar. E se há renúncia ao direito natural, esta se dá não em favor da competência do sábio, mas por con-

⁷ G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., cap. XVI, pp. 234–251.

⁸ TP, 2, 8; *Ética*, IV, 37, e. 2.

⁹ S. Leclercq, “Deleuze lecteur de Sade” in B. Gelas et H. Micolet (dir), *Deleuze et les écrivains*, Editions Cécile Defaut, Nantes, 2007, pp. 237–248.

¹⁰ TP, 5, 2.

¹¹ TTP, 16

sentimento, temor de um mal maior ou esperança de um bem maior. Mas, se a Natureza dá ao ser um instinto e um desejo, ela também o dota de uma razão¹². E se todos podemos usar da razão, isso autoriza a pensar uma igualdade entre os seres – ainda que a razão seja apenas uma dimensão, entre outras, da existência. É um direito imanente às condições da aparição de uma coisa existente – o que pode ser resumido na fórmula “o que pode um corpo?” – questão endereçada às formações coletivas e às suas instituições jurídico-políticas:

A questão “O que pode um corpo?” tem um sentido nela mesma, porque ela implica uma nova concepção de indivíduo corporal, da espécie e do gênero. Sua significação biológica, como veremos, não deve ser negligenciada. Mas, *tomada como modelo*, ela tem de início uma significação jurídica e ética. Tudo o que pode um corpo (sua potência), é também seu “direito natural”. Se nós chegamos a colocar o problema do direito ao nível do corpo, nós transformamos toda a filosofia do direito, em relação às próprias almas. Corpo e alma, cada um procura o que lhe é útil ou bom. Se ocorre a alguém de encontrar um corpo que se compõe com seu sob uma relação favorável, ele procura se unir com este corpo. Quando alguém encontra um corpo cuja relação não se compõe com a sua, um corpo que o afeta de tristeza, ele faz tudo o que está em seu poder para descartar a tristeza ou destruir esse corpo, isto é, para impor às partes desse corpo uma nova relação que convenha com a sua própria natureza. A cada instante, portanto, as afecções determinam o *conatus*; mas a cada instante o *conatus* é procura do que é útil em função das afecções que o determinam. *É porque um corpo vai sempre tão longe quanto pode, em paixão quanto em ação*; e o que ele pode é seu direito. A teoria do direito natural implica a dupla identidade do poder e de seu exercício, deste exercício e do direito: “o direito de cada um se estende até os limites da potência limitada da qual ele dispõe”. A palavra *lei* não tem outro sentido: a lei da natureza nunca é uma regra de deveres, mas a norma de um poder, a unidade do direito, do poder e de sua efetuação. A esse respeito, não se fará nenhuma diferença entre o sábio e o insensato, o razoável e o demente, o forte e o fraco. Sem dúvida eles diferem pelo gênero de afecções que determinam seu esforço em perseverar na existência. Mas um e outro se esforçam

¹² *TTP*, IV, 4 e V, 1.

igualmente em se conservar, tem tanto direito quanto potência, em função das afecções que preenchem atualmente seu poder de ser afetado. Mesmo o insensato é da natureza, e dela não perturba sua ordem¹³.

Com Spinoza se dá a passagem das instituições e do direito ao das relações de poder como conteúdo imanente de um campo político. Relacionado às normas de vida imanentes, envolvidos nos modos singulares concretos de pensar, de ser afetado e de agir –o poder deve ser interrogado imediatamente sobre o plano modal, imanente às relações e composições de relações dos modos finitos existentes: ele não é uma propriedade de um sujeito dotado de vontade, interesse e intenção –não emana de uma instância eminente de interdição, recompensa e castigo– como também não está depositado em aparelhos institucionais especiais ou grupos sociológicos identificáveis. Não há outra realidade ou unidade que não seja a dos complexos de relações –relações complexas nessa existência modal¹⁴.

Aliás, esse é o sentido da recuperação do tema medieval da “univocidade do ser” no livro de 1968 sobre Spinoza: as diferenças entre os seres não ocorrem entre formas genéricas e específicas, pelas quais o ser se diz de vários modos. Em um ser unívoco (um ser que se diz absolutamente em um só e mesmo sentido de tudo isso de que ele se diz), a única diferença concebível é a de graus ou de gradação da potência. Deus e seus efeitos diferem pelo grau de potência na realização de um só e único ser: formas, funções, espécies, gêneros, tudo é secundário, pois podem haver mais diferenças entre dois indivíduos da mesma espécie, do que entre indivíduos supostamente de espécies distintas. Trata-se de saber em quais tipos de agenciamentos um ser é capaz de entrar (cada grau de potência correspondendo a seu poder de afetar e ser afetado etc.). E a potência não mais se distingue do ato, isto é, o poder de ser afetado é e será preenchido necessariamente, em virtude dos agenciamentos nos quais o ser entra e um grau certo e determinado de potência é sempre necessariamente efetuado, fazendo variar, para mais ou menos, a potência do indivíduo afetado de acordo com seus encontros.

¹³ G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op cit., cap. XVI, p. 236.

¹⁴ G. Sibertin-Blanc, *Politique et Clinique – Recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*, Université Lille, 2006, pp. 71–87.

Cabe notar que esta leitura é seminal na formação do *spinozismo político* que, desde os anos 60 atravessou os debates internos ao estruturalismo, à psicanálise e variadas referências heterodoxas ao marxismo. A perspectiva apresentada na terceira parte da obra de 1968 dá lugar a interpretações com ênfase nas relações sócio-políticas que marcam a ruptura com o que se considerava então o *fetichismo contratualista* do pensamento liberal-burguês –bem como forneceriam argumentos contra o monolitismo teórico da teleologia das dialéticas hegeliana, tal como era praticada por partidos, sindicatos e marxistas de cátedra. A compreensão conflitual das relações sociais, que recusa a ruptura absoluta entre o reino da lei e o reino da força –e compreende a mistura dos dois níveis que fazem da política uma guerra com outros meios– oferecia aos teóricos e militantes uma defesa da democracia que não caía na armadilha do respeito reificado à representação formal. Da teoria spinozana de uma democracia radical, da ideia do poder institucional como captura e apropriação da potência da multidão, derivaram também diagnósticos sobre os mecanismos complexos da individuação em uma sociedade de comunicação generalizada (como Balibar). Exemplar é a investigação a partir da noção de *estratégia*, que parte da consideração de que não há pacificação providencial imanente à natureza (como Laurent Bove). Aqui, os conceitos de *afirmação* e *resistência* permitem pensar as dinâmicas sócio-políticas e as tensões entre a pulsão interna de todo ser vivo (que face à necessidade de adaptar-se às modificações do meio tende a exprimir sua existência agenciando novas formas de vida) e a tendência que o faz resistir espontaneamente a toda forma de lei imposta do exterior. Outro índice dessa filiação é o prefácio de Deleuze ao livro de Negri, *Anomalia Selvagem*, quando ele ressalta o “antijuridicismo” do autor:

A idéia fundamental de Spinoza é a de um desenvolvimento espontâneo das forças produtivas, pelo menos virtualmente. O que quer dizer que não há necessidade, em princípio, de uma mediação para constituir as relações que correspondem às forças. Ao contrário, a idéia de uma mediação necessária pertence essencialmente à concepção jurídica do mundo, tal como é elaborada por Hobbes, Rousseau, Hegel [...]. Em Spinoza, as forças são inseparáveis de uma espontaneidade e uma produtividade que tornam possível seu desenvolvimento sem mediação, ou seja, sua *compo-*

sição. Elas são em si mesmas elementos de socialização, pois ele pensa imediatamente em termos de *multidão* e não de indivíduo, tratando-se de uma filosofia da *potentia* e não da *potestas*. O que o insere numa linhagem antijurídica, que passaria por Maquiavel e terminaria em Marx. Toda uma concepção de constituição ontológica, ou da composição física e dinâmica, que se opõe ao contrato jurídico.¹⁵

Este esforço de pensar o agenciamento modal envolve uma *clínica* (que é a outra face de seu procedimento *crítico*) que pretende liberar o direito da Lei e da própria Filosofia (isto é, do *juízo*)¹⁶, e que aparecerá em vários textos dispersos¹⁷. Esta relação entre pensamento e poder dá a tônica da problemática da *imagem do pensamento* e de seu vínculo com as formas de poder – estudo que Deleuze nomeia de *noologia*. Coube a Sousa Dias¹⁸ descrever esse vínculo *político* entre o pensamento e suas imagens, que envolve a condição prévia à obediência cidadã – pensar como todo mundo, ou ter idéias justas (requisito do indivíduo normal) – e a aspiração da *forma Estado* à imagem interiorizada de uma ordem do mundo. A esta, por sua vez, corresponderia uma concepção da filosofia como Estado puro ideal, ou parlamentarismo filosófico. No mundo contemporâneo, caberia à comunicação ocupar o lugar de formadora de opiniões majoritárias veiculando significações dominantes — com o consenso tendo a função de norma ideal da opinião. É desse modo que o Estado fornece ao pensamento uma imagem de interioridade, de transcendência, de autarquia – uma seriedade e um poder. Em contrapartida, a *forma Estado* se legitima como forma universal — outorgada de direito pelo pensamento. A entronização da filosofia, e sua oficialização como elemento da cultura estatal, decorrem desse vínculo íntimo entre o pensar e os poderes, pela determinação de uma imagem dogmática do pensamento modelada conforme o aparelho estatal – que extraiu, e extrai, da *forma Estado* seu modelo. E pelo desenvolvimento desse modelo no interior do pensamento — nas figuras do filósofo rei, na concepção da transcendência da idéia, no ideal da república dos espíritos, na idéia da crítica como tribunal da razão etc.

¹⁵ A. Negri, *Anomalia Selvagem*, Editora 34, RJ, prefácios.

¹⁶ François Zourabichvili, “Kant avec Masoch”, *Multitudes*, 2006/2, 25, p. 87–100.

¹⁷ G. Deleuze, “Para dar um fim ao juízo” in *Crítica e clínica*, op. cit., pp. 143–153.

¹⁸ Sousa Dias, *Lógica do acontecimento*, Afrontamento, Porto, 1995., pp. 113–136.

Nos textos de Gilles Deleuze é na interseção entre a noologia e a geofilosofia que podemos reconhecer um pensamento da política, um pensamento político e uma política do pensamento. A noologia seria o estudo das imagens do pensamento – das endocondições das formas e funções do pensar, e do espaço mental que o pensamento traça – do ponto de vista de um pensamento do pensamento. Estudo que se desdobra em uma geofilosofia – a descrição das exocondições do pensamento – que se abre enfim para a dimensão noopolítica, isto é, para o estudo dos nexos intrínsecos das imagens noológicas com os modelos efetivos ou eventuais de poder – os vínculos entre o pensamento e formas sociopolíticas. Cabe à noologia dar conta de como o exercício do pensamento se inspira em morfologias de poder – ou se apropria formalmente de modelos políticos que determinarão a imagem desse pensamento (suas finalidades e os territórios ideais de sua realização). Deleuze reconhece que a imagem do pensamento dominante na filosofia sempre manteve um nexo profundo com a forma Estado – relação que não decorre apenas da modernidade, que fez do filósofo servidor público. Toda atividade filosófica se sustenta em uma dupla relação com o poder: ela desterritorializa o poder de seu tempo (enquanto é crítica) e se reterritorializa em um contra-poder ideal (sob a forma de um Estado racional; do “espírito do povo”; de um estado democrático; dos direitos do homem, ou ainda de um estado futuro). Por outro lado, as formas políticas solicitam sempre um noomodelo, como demonstram a astronomia na antiguidade, a geometria na Pólis grega, a razão comunicacional na sociedade contemporânea.

Spinoza: filósofo de la frugalidad

Pablo Martín Méndez (UNLa)

I. ¿Qué cosa puede implicar la frugalidad para un filósofo? Deleuze sostenía que el filósofo se apropia de las virtudes ascéticas para ponerlas al servicio de fines completamente particulares e inesperados, de fines que, en última instancia, resultan muy poco ascéticos, puesto que se condensan en la conquista y la expansión de la potencia del pensamiento.¹ La vida ascética o frugal no obedece entonces a un objetivo moral ni tampoco aparece como el medio de acceso una vida ubicada más allá de este mundo; por el contrario, la vida frugal es el efecto del acto mismo de filosofar, es todo un esfuerzo capaz de organizar las condiciones de su propia subsistencia, todo un movimiento en donde la potencia del cuerpo y la potencia del pensamiento aumentan a la par. También Nietzsche ha querido señalar que el filósofo, al igual que cualquier otro animal, tiende a buscar instintivamente el *optimum* de condiciones en las que logre descargar su fuerza y alcanzar su *máximum* en el sentimiento de poder, huyendo despavorido ante toda perturbación que se le interpongan o llegue a interponérsele en el camino.² La pobreza, la humildad y la castidad no son más que las condiciones propias y naturales del filósofo; antes que negar la vida y la existencia entendidas en el sentido más general, ellas garantizan la existencia singular de un espíritu grande e inventivo, la afirman en su más bella fecundidad. Spinoza no parece ser ajeno a dichos principios, sobre todo desde el momento en que se dedica a celebrar el gozo del pensamiento, el gozo que no conseguimos por reprimir nuestras concupiscencias, sino que más bien reprimimos nuestras concupiscencias por gozar del pensamiento.³ La vida frugal es la condición y a la vez el efecto de la actividad filosófica: es la condición porque permite aumen-

¹ Cf. Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, Fabula Tusquets, Buenos Aires, 2004, p. 11.

² Cf. Nietzsche, F., *La Genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2005, p. 138 y ss.

³ Cf. Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, FCE, México, 2005, V, P XLII, pp. 272–273.

tar la potencia del pensamiento; es el efecto porque el pensamiento se satisface en sus propias condiciones de producción y no procura alcanzar otra cosa que el pensamiento mismo. Y a pesar de todo, sabemos que siempre ha sido difícil llevar adelante una vida frugal, que siempre ha costado bastante mantener en pie a aquello que Nietzsche denominara como “voluntad de desierto”. Las dificultades no residen tanto en las supuestas tentaciones que asaltarían el espíritu tranquilo del filósofo como en la serie de perturbaciones intrínsecas al medio en el que desarrolla su actividad. Cada medio social presenta dificultades específicas, cada filósofo intenta moverse y desplazarse a una velocidad tal que le permita transformar esas dificultades en las condiciones y los efectos de un pensamiento proliferante. Trabajo arduo y paciente del que no quedaremos exentos: será necesario moverse a la manera de un animal cuya fuerza e inocencia transforman continuamente a su medio; será necesario moverse en este mundo, evitando las tristezas y los resentimientos que suelen derivar en la simple reivindicación y la infructuosa añoranza de los tiempos pretéritos. Sólo un principio se tendrá presente: que “todo lo excelso es tan difícil como raro”;⁴ y sólo una pregunta guiará nuestros trabajos: ¿qué cosa puede implicar la frugalidad para *nosotros*, los que intentamos pensar desde Spinoza y también más allá de Spinoza?

II. Convengamos en el hecho de que un cuerpo se compone de una gran cantidad de partes o individuos que resultan a su vez sumamente compuestos; convengamos también en que esas partes mantienen entre sí cierta relación de movimiento y de reposo que distingue a cada cuerpo de los demás; convengamos por último en que las partes de un cuerpo son afectadas de muchísimos modos por cuerpos externos que también se componen de una gran cantidad de partes.⁵ Así pues, y al menos en principio, las conveniencias mencionadas no dejan de señalar la necesidad de que toda composición se produzca de una manera lenta y gradual, de que las numerosas partes de los cuerpos siempre tiendan a aproximarse y encontrarse *poco a poco*, hasta el punto en que las relaciones de uno de ellos subsuma a las relaciones del otro. En efecto, si es verdad que dentro

⁴ *Ibid.*, p. 273.

⁵ *Cf. Ibid.*, II, Lemas IV y VII; y Post. I y III, pp. 65–67.

del orden de la Naturaleza sólo hay composición de relaciones, si es verdad que al infinito los cuerpos sólo se componen, lo es igualmente el que dicha composición no tenga ninguna razón para producirse de acuerdo a las relaciones de los cuerpos que se encuentran. Más aún, los encuentros bien pueden implicar la modificación lenta y pausada de los cuerpos comprometidos. El caso de la alimentación da cuenta de un problema semejante: allí jamás realizamos un encuentro directo y sin mediaciones con el cuerpo que nos servirá de alimento; antes que nada, el alimento debe ser primero masticado y luego procesado por el aparato digestivo, debe ser modificado hasta que sus partes lleguen a componerse con las partes de nuestro cuerpo. Después de todo, no es casual que Spinoza y Nietzsche presten tanta atención al problema de la alimentación: “¿Cómo tienes que alimentarte tú para alcanzar tu máximo de fuerza (...), de virtud exenta de moralina?”.⁶ Problema de la alimentación comprendido en sus aspectos más diversos, problema de las digestiones buenas y las digestiones malas o insuficientes. Se trata de elaborar un procedimiento que nos permita digerir de la mejor manera posible, de obtener la máxima potencia de todo aquel cuerpo que nos sirva de alimento. Ello requerirá, sin lugar a dudas, de una relativa *lentitud de los encuentros*.

III. Es evidente que aquí hablamos de una lentitud relativa y no absoluta, una lentitud que se define como tal a partir de su relación con el ritmo y la velocidad general de los encuentros. Por lo demás, no dejaremos de seguir a Spinoza cuando sostiene que un cuerpo se mantiene en movimiento o en reposo al recibir la acción de otro cuerpo que también ha sido determinado a mantenerse en movimiento o en reposo.⁷ Este principio adquiere su importancia, pues nos permite suponer que las acciones de un cuerpo podrán desplegarse a través de un sinnúmero de cuerpos intermediarios para incitar así los movimientos de otro cuerpo que se encuentra muy alejado del primero. Piénsese consiguientemente en una inmensa cantidad de cuerpos esparcida a lo largo de un medio que sostiene y despliega sus acciones recíprocas, un medio que funciona como el elemento de circulación de una acción que se resuelve en causa y a

⁶ Nietzsche, F., *Ecce Homo*, Alianza, Madrid, 2005, p. 36.

⁷ Cf. Spinoza, B., *Ética...*, *op. cit.*, II, Lema III, p. 64.

la vez en efecto.⁸ Se advertirá de inmediato que esos cuerpos serían incitados a moverse de determinadas maneras, que sus encuentros llegarían a producirse siguiendo ciertos ritmos y velocidades. Y bien, a nosotros actualmente nos toca permanecer en un medio social que incita continuamente a establecer encuentros rápidos y vertiginosos, encuentros que en algunas ocasiones son perjudiciales y en otras simplemente insuficientes en lo que respecta al aumento de la potencia de un cuerpo.⁹ Los encuentros rápidos se vuelven perjudiciales porque suelen derivar en *intoxicaciones* o en *indigestiones*, es decir, en dos maneras de composición que disminuyen las fuerzas y la potencia del cuerpo. El punto de partida que conduce hacia las intoxicaciones y las indigestiones es siempre el mismo, a saber: si

⁸ Cabe mencionar que la presente sección de nuestro recorrido se apoya en un trabajo titulado “El poder a distancia: biopolítica y control virtual” (publicado en *6ª Jornadas de Jóvenes Investigadores*, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires – CLACSO, Buenos Aires, noviembre de 2011). Tal como su título lo indica, en aquel trabajo se abordó el problema de la “acción a distancia” y las implicancias que dicha modalidad de acción conlleva en referencia al ejercicio del poder. Para un acercamiento al problema del “medio” como superficie de agarre del poder a distancia, véase asimismo Foucault, M., *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977–1978)*, FCE, Buenos Aires, 2006, pp. 40–44.

⁹ No es este el lugar indicado para dedicarnos a especificar las razones que conducen hacia una aceleración en la velocidad de los encuentros. En cualquier caso, y a diferencia de lo que se suele argumentar comúnmente, sólo podemos señalar el hecho de que un fenómeno semejante obedece mucho más al modo en que actualmente se ejerce el gobierno sobre los individuos que a una simple transformación en los procesos económicos de producción y de consumo. La modalidad de gobierno en cuestión apunta a la construcción de un medio social en donde los individuos se encuentren continuamente incitados a desempeñar las diversas actividades que les permitan competir y mantenerse en el juego de una economía de competencia; mientras que las actividades así incitadas componen a su vez los aspectos de una conducta “oportunistas”, una conducta que por un lado implica la atención a las diferentes eventualidades que se presentan y, por el otro, la disposición a cambiar y moverse rápidamente hacia las posibilidades que se consideren más convenientes. Cf. Virno, P., *Gramática de la multitud*, Colihue, Buenos Aires, 2008, pp. 93–94. De ahí que la aceleración de la producción y de los hábitos de consumo parta de un conjunto de intervenciones gubernamentales y, al mismo tiempo, contribuya a incitar la consabida conducta oportunista; de ahí que el medio siempre aparezca como un elemento de circulación de acciones que se resuelven en causas y a la vez en efectos.

las leyes de composición no necesariamente se corresponden con las relaciones específicas de cada cuerpo, entonces las condiciones que podrían sernos favorables nunca aparecerán dadas de antemano, nunca estarán dispuestas de acuerdo a nuestra conveniencia y utilidad; lo cual, ciertamente, equivale a decir que la posibilidad de alcanzar un grado máximo de pasiones dichas siempre requiere de *un esfuerzo empírico muy lento*, de un esfuerzo capaz de organizar los buenos encuentros.¹⁰ Sin embargo, el necesario esfuerzo tiende a ser abreviado, e incluso sustituido por el azar, toda vez que el medio social nos incita a establecer encuentros demasiado rápidos, toda vez que aguijonea y empuja nuestros cuerpos hasta hacerlos entrar en una aturrida e imprudente velocidad. De modo que no hay, ni puede haber, oportunidad para detenerse o ir un poco más lento, más allá de que tropecemos una y otra vez con cuerpos que nos son contrarios y perniciosos. La velocidad deviene indefectiblemente en intoxicación, y la intoxicación en grandes odios y tristezas. Pero también sería lícito preguntarse qué ocurriría si tan sólo por azar encontrásemos cuerpos que resultan favorables a nuestra naturaleza. Aquí los encuentros rápidos ya no devendrían en intoxicaciones, sino más bien en indigestiones. Conviene notar las diferencias entre ambos casos, dado que cada cual reduce la potencia del cuerpo a su manera: mientras que la intoxicación se produce a partir de un mal encuentro, la indigestión se presenta como la consecuencia de un encuentro que en primera instancia debería ser bueno. El cuerpo encontrado posee algo que es común a nosotros y, a pesar de todo, la velocidad del encuentro impide que sus diferentes partes terminen de componerse con las nuestras. Hace falta más tiempo, hace falta un paso lento que nos permita modificar las partes del alimento; porque de lo contrario el cuerpo es conducido hacia una relación perjudicial, hacia una relación que lo debilita y lo mantiene en un bajo grado de potencia. La velocidad deviene entonces en indigestión, y la indigestión aparece, una vez más, como la reducción de las fuerzas del cuerpo.

Ahora bien, siempre aparecerá alguien que plantee la posibilidad de evitar las indigestiones sin la necesidad de disminuir la velocidad general de los encuentros. La condición consistiría en que cada en-

¹⁰ Cf. Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, Editorial Nacional, Madrid, 2002, p. 234.

cuentro favorable se realice de un modo dosificado –o, si se quiere, en recibir pequeñas cantidades de todos aquellos cuerpos que nos sirvan de alimento. De hecho, ésa es la solución propuesta por un sinnúmero de agentes que actualmente proliferan y se expanden a lo largo y a lo ancho de todo el medio social, de agentes cuyo accionar sólo asegura el fortalecimiento mutuo de las incitaciones. Nosotros no dejamos de observar que una incitación conduce casi irremediablemente hacia otra incitación: la velocidad de los encuentros nos incita a probar *un poquito de todo*, la exigencia de probar un poquito de todo nos incita a ser un poco más veloces. Combinación entre velocidad y dosificación, incitación a realizar varios encuentros en cortos lapsos de tiempo. Sea como fuere, el problema radica en averiguar hasta qué punto los encuentros breves y variables aumentan efectivamente la potencia de nuestros cuerpos. Según Spinoza, las pasiones dichas generan una nueva disposición en el cuerpo y en el alma, una disposición que volverá al individuo más apto para afectar y ser afectado por los demás cuerpos: “cuando imaginamos algo que nos suele deleitar con su sabor, deseamos disfrutar de ello, es decir, comerlo. Pero mientras lo disfrutamos así, el estómago se llena y el cuerpo se dispone de otra manera”.¹¹ Se busca obtener la máxima potencia del cuerpo que hemos encontrado, se busca que el encuentro nos brinde todo lo que es capaz de brindar. Parece dudoso que la velocidad y la dosificación de los encuentros permitan implementar una manera semejante de maximizar la potencia del cuerpo; ocurre más bien lo contrario, ocurre que interrumpimos continuamente los buenos encuentros sin que nuestros estómagos estén todavía llenos.

IV. Quizá se pueda suponer que jamás hemos sido tan incitados a afectar y ser afectados de muchísimos modos como ahora, y quizá se deba señalar también que jamás hemos permanecido tan lejos de dicho principio. Notoria paradoja: por un lado, el medio social incita continuamente a ejecutar acciones que requieren de una inmensa fortaleza de ánimo, por el otro, las mismas incitaciones impiden que los individuos maximicen su potencia. De ahí la generalización de una disposición fluctuante y ambivalente, una disposición que nos mantiene atrapados y demorados en un nivel de potencia que ni aumenta

¹¹ Spinoza, B., *Ética...*, *op. cit.*, III, P LIX, esc. p. 154.

ni descende. No sólo cabe advertir que aquí se trata de la disposición propia de un individuo gobernable, sino que además, y sobre todo, resulta imprescindible encontrar la manera de trazar una línea que atraviese y transforme tal disposición. Deleuze mencionaba que las pasiones dichas nos inducen a formar una idea clara y distinta, una *idea adecuada*, de aquello que es común entre nuestro cuerpo y los cuerpos externos: “Las pasiones dichas son las ideas de las afecciones producidas por un cuerpo que conviene con el nuestro; nuestro espíritu sólo forma la idea de lo que es común a ese cuerpo y al nuestro; *origina una idea de afección, un sentimiento que ya no es pasivo, sino activo*”.¹² Digamos que la línea o concatenación de pasiones dichas permite realizar el salto que nos pondrá en posesión de las ideas adecuadas; digamos asimismo que esta línea debe trazarse lenta y progresivamente, pues los encuentros breves y variables no harían otra cosa más que dejarla trunca y a medio acabar. Como sostiene Spinoza, se ha de procurar un conocimiento claro y distinto de cada afecto, se ha entender a cada afecto en la medida de lo posible, para que así el alma sea determinada por cada afecto a pensar en lo que percibe clara y distintamente.¹³ Pero la línea que conduce hacia el conocimiento de los afectos resulta bastante larga y puede fallar dos veces, puede fallar en el tramo de un encuentro que en principio debería aumentar la potencia de nuestros cuerpos, o bien en la unión de un encuentro y otro. Necesidad de maximizar los buenos encuentros y de enlazarlos entre sí hasta entrar en posesión del entendimiento; necesidad de que los encuentros se realicen con extrema lentitud y que también se concatenen hasta conformar una disposición en donde verdaderamente seamos capaces afectar y ser afectados de muchísimos modos. ¿Cómo aseguramos entonces el trazado de una línea de dicha que corre el peligro de interrumpirse en cualquier momento? ¿Cómo evitamos que una línea ascendente adquiera un sentido horizontal y un estado fluctuante? Las palabras de Spinoza nos indican un camino a seguir: “lo mejor que podemos hacer mientras no tenemos un conocimiento perfecto de nuestros afectos es concebir una recta norma de vivir o principios ciertos de vida, confiarlos a la memoria y aplicarlos de continuo a las cosas

¹² Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit., p. 244.

¹³ Spinoza, B., *Ética...*, op. cit., V, P IV, esc., p. 247.

particulares que salen al paso con frecuencia en la vida”.¹⁴ A estas alturas, y después de haber observado detenidamente el carácter de las incitaciones que se despliegan a través del medio social, debería quedar claro que la lentitud de los encuentros forma parte de aquellos principios; por lo cual ahora podría agregarse el hecho igualmente evidente de que los encuentros, además de lentos, deben ser *exhaustivos*. En efecto, mientras que el medio nos incita a probar un poquito de todo, nosotros creemos que se obtiene un mayor provecho, y se asegura un trazado ascendente de la línea de dicha, cuando el encuentro actual concede todas sus potencialidades y llega por lo tanto a una instancia final. Habiendo alcanzado tal punto, y sólo a partir del mismo, resultará lícito pasar al encuentro siguiente. Precisamente en eso debe consistir la moderación: en realizar un encuentro por vez, y no en probar un poquito de todo a la vez.

V. Antes que un mero disciplinamiento de los afectos, los principios de lentitud y de exhaustividad de los encuentros conforman una línea subterránea de frugalidad que fortalece nuestro ánimo, una línea que en cada ocasión evita las fluctuaciones que nacen de nuestros afectos. Parafraseando a Spinoza, podríamos decir que únicamente una singular potencia de ánimo permite que soportemos las incitaciones del medio y que nos abstengamos de seguirlas.¹⁵ De modo que la tarea primera y principal consiste en trazar una línea de frugalidad y en encabalgarse sobre ella para que las incitaciones del medio no afecten desmesuradamente a nuestros cuerpos y perjudiquen al mismo tiempo la capacidad de pensar propia del alma. Así, la lentitud y la exhaustividad de los encuentros no sólo nos vuelven más fuertes, sino que también, y bajo las condiciones del medio social en el que permanecemos insertos, nos acercan más rápida y más tangiblemente al conocimiento claro y distinto de las cosas. La lentitud gana velocidad y la exhaustividad adquiere amplitud, y todo ello porque la frugalidad es el efecto y la condición de un ánimo fuerte, de un ánimo que no hace otra cosa más que avanzar hacia la conquista y la expansión del pensamiento.

¹⁴ *Ibid.*, V, P X, p. 251.

¹⁵ *Cf. Ibid.*, IV, Cap. XIII, p. 235.

Corpo: uma potência que produz impotência

Cátia Cristina Benevenuto de Almeida (USP)

Ver o corpo como um produtor de impotência é também ter, certamente, a possibilidade de avaliar a superstição não apenas como um sistema de ideias imaginativas na mente dos homens, determinada segundo a constituição de um corpo, mas, sobretudo, como um conjunto de práticas, uma maneira de atuar, traduzida em ideias que são elas mesmas de alguma maneira remodeladas de acordo com as relações nas quais e pelas quais se disseminam: potentes ou impotentes. Podemos também dizer que é um duplo mecanismo de relações, de impressões dispostas pelo envolvimento interior com o exterior. Retomemos alguns pontos do Apêndice e do *TTP* a fim de nos situarmos. Primeiro em relação ao Apêndice: o homem como um ser desejante, a liberdade tomada como livre-arbítrio, a crença numa doutrina de fins; já no Prefácio do *TTP*, Espinosa diz que os homens *lutam por sua escravidão como se se tratasse de sua salvação*. Ora, quanto ao Apêndice, sabemos que Espinosa descreve uma teoria da relação imaginária que faz com que os homens mantenham, através de um conjunto de signos, numa certa ordem e sentidos as suas vidas. Percebemos que a ilusão causada pela crença finalista toma por completo o indivíduo, a ponto de parecer que esta mistificação seria necessária para a vida, e o indivíduo, em vez de afirmar-se, tende a destruir-se. Um corpo potente, mas que se torna impotente em sua busca pela ordem, se permite levar necessária e contrariamente numa ordem que perverte a si mesmo. Quanto ao Prefácio, Espinosa serve-se do vínculo necessário entre a superstição e o medo. A superstição é um prejuízo, sobretudo é o medo que se manifesta enquanto experimentamos uma natureza caótica, hostil e contrária aos nossos fins. Por assim dizer, ela é eficaz e completa, porque se torna um modelo de vida; é toda uma vida que passa a ser vivida através da debilidade e do medo, constituindo um estado servil. Mas como entender que a servidão da superstição possa ser algo desejável? Que o corpo esteja disposto a isso? Então perguntamos: é possível nos libertarmos da superstição? Afinal a superstição: uma impotência ou potência? A única hipótese é que a superstição, por

ser um objeto confuso do desejo, traz consigo um paradoxo: outro desejo de afirmar-se através da servidão.¹

[...], os homens são movidos mais pela opinião do que pela verdadeira razão, e porque o conhecimento verdadeiro do bem e do mal provoca perturbações do ânimo e leva, muitas vezes, a todo tipo de licenciosidade. Vem daí o que disse o poeta: Vejo o que é melhor e o aprovo, mas sigo o que é pior. Parece que o Eclesiastes tinha em mente a mesma coisa quando disse: Quem aumenta seu saber, aumenta sua dor. Não digo isso para chegar à conclusão de que é preferível ignorar que saber, ou de que não há nenhuma diferença entre o ignorante e o inteligente quando se trata de regular os afetos, mas porque é preciso conhecer tanto a potência de nossa natureza quanto a sua impotência, para que possamos determinar, quanto à regulação dos afetos, o que pode a razão e o que não pode. [...].²

A passagem acima também nos possibilita compreender as próprias palavras de Espinosa, quando diz que os *homens lutam pela servidão como se se tratasse de sua salvação*, isto é, buscam a salvação na servidão. Ou seja, a servidão que se configura como uma negação torna-se salvação, como se fosse uma afirmação da vida, porque, perturbados, os homens preferem ver através dos olhos alheios, e com isso ao se furtarem da verdade, furtam-se da dor: “a servidão é um objeto paradoxo porque implica, em sua negatividade, algo que é naturalmente desejado.”³ E isso inclui todos os prejuízos da superstição, pois a potência de afirmação, o *conatus* essencialmente visa afirmar-se, minimizar qualquer tipo de dor e sofrimento, ainda que se constitua para isso um paradoxo. A que isso nos conduz? Em verdade, o que se apresenta como negativo e alvo de críticas só é sob o âmbito racional; sob o âmbito da existência, em seu esforço de perseverança, não. Ou seja, o que queremos dizer é: a superstição é uma potência, é afirmação para o vulgo, ela só é vista como impotência para o indivíduo racional. Por esse motivo opera-se o terrível paradoxo entre salvação e servidão. Para o vulgo,

¹ BOVE, L. *Op. Cit.* p. 185.

² SPINOZA, B. *Éthica* III. Prop. 17, esc.

³ BOVE, L. *Op. Cit.* p. 186.

a difícil realidade da vida deve ser recoberta de uma imagem que lhe traga conforto e esperança de um futuro próspero. Porém, é certo que o vulgo também busque pela liberdade, a mesma que é pretendida pelo indivíduo racional. O fator diferencial e determinante nessa busca encontra-se tão somente no caminho a ser percorrido por um e outro. O supersticioso busca libertar-se, porém pelo caminho servil. Podemos então afirmar que há, de fato, uma impotência que se origina frente à impossibilidade de aceitarmos a realidade, ou a existência tal como é; uma necessidade de nos sentirmos seguros, isso nos faz construir uma leitura mutilada do real, um mundo ilusório. E, assim os prejuízos de uma doutrina finalista, de uma deturpada busca pela salvação que é pura servidão, traduzem um esforço de todo o nosso corpo que intenciona tão somente apropriar-se de sua individualidade. Já o homem racional não se contenta com as aparências, segue em busca de respostas através de caminhos que o levem a uma verdade que não seja aparente. O homem racional não teme o conhecimento. Então, ele irá buscar a liberdade em tudo o que não lhe aprisione, que não provoque sequer algum *vestígio* de servidão.

Todavia, a exposição do Apêndice confirma que a superstição pode romper-se. E a solução nos é dada, em princípio, através da noção de ordem. Porque o homem da superstição não busca pelas causas primeiras, ele sacia-se com os fins. De fato, o texto nos mostra duas vias: a matemática e a própria experiência. No que tange a matemática, temos também dois efeitos: o primeiro, liberador, afasta os homens do preconceito finalista oriundo da superstição e da ignorância das verdadeiras causas, pois ensina aos homens uma *outra norma de verdade*, possibilitando-lhes reordenar as coisas e vê-las através de uma nova ótica. Esse efeito liberador, quanto a *outra norma de verdade*, torna-se mais compreensível no momento em que Espinosa examina alguns dos efeitos da construtura finalista. Construtura essa que dá origem ao imaginário da ordem. Sabemos: o homem deseja a ordem, mas se satisfaz com o desordenado conferido pela imaginação, e, embora os homens a busquem, todo o problema se encontra na relação que é estabelecida entre eles e seu conceito de ordem. Problema esse que, de acordo com o Apêndice, pode ser sanado com o apelo à matemática, porém se nos atentarmos devidamente, vemos que esta não constitui uma única via quando o

próprio texto insinua: “Seria possível assinalar, além da matemática, ainda outras razões (seria supérfluo enumerá-las aqui) que podem ter levado os homens a tomarem consciência desses preconceitos comuns, conduzindo-os ao verdadeiro conhecimento das coisas.” Ora, e o que mais podem ser essas *outras razões*, senão um imenso descontentamento com suas práticas habituais, uma vez que veem os males por toda parte, males estes que afligem não só os ímpios, como também aos pios. É perfeitamente possível afirmarmos que o filósofo não atribui à via matemática o único caminho que poderia libertar o homem das marcas da doutrina finalista, bem como da superstição; mas também às práticas de vida, a experiência que confronta cotidianamente a contradição exposta por esta doutrina. Trata-se de uma reordenação daquilo que esta ordem comum instituiu e que é outorgada em sua maior parte pelas relações exteriores, marcada pela variabilidade dos acontecimentos. Por um lado é o protesto da nossa própria experiência que remete à insatisfação, à insaciedade com a ordem atual, não nos ensina *uma outra norma de verdade*, tal qual a matemática, mas nos remete à reflexão de que aquilo que fomos levados a acreditar tem algo contraditório. Saciarse com os fins já não é o suficiente; torna-se necessária uma procura mais acurada, uma busca por princípios e, para que isso ocorra, é fundamental não se contentar, não se dispor mais com o que lhe é prontamente ofertado pela experiência. Por outro lado, as marcas corporais deixadas pela relação entre os corpos, de um envolvimento que, em princípio, imprime o desordenado, o inadequado, permanecem nos corpos: as marcas não são mais um corpo, e sim são *do* corpo, constituem a essência mesma dos corpos.

Contudo, não há como negarmos: Espinosa vislumbrou a libertação, a cura para aquele que anseia pelo conhecimento e propõe-se a buscar pela verdade. E isso torna-se possível principalmente quando passamos a compreender as coisas de maneira abrangente, visando à totalidade e não apenas ao que é parcial; compreender que todos os corpos agem segundo uma ordem. Embora saibamos que não é possível conhecermos tal ordem, isto é, *conhecermos como realmente estão conectadas e como cada parte concorda com o seu todo, pois para isso seria necessário o conhecimento de toda a Natureza e suas partes*, no entanto, podemos entender as razões pelas quais a Natureza opera dessa e não de outra maneira. Sobretudo

existe um caminho, que também pode ser marcado pelo poder de reflexão e compreensão das marcas que produzem o preconceito, de maneira que emendar, corrigir tais preconceitos contribua para uma nova ordem, isto é, uma reordenação. O que também irá caracterizar uma via de acesso à potência infinita de engendramento da Natureza, ou seja, de todos os indivíduos e de suas relações necessárias, contudo, sem que deixem seus valores de uma só vez, mas que usufruam deles moderadamente; “os bens e as coisas não serão mudados, mas os valores a eles atribuídos que serão remensurados e reavaliados.”⁴ E como salientamos: a superstição constitui uma ambiguidade, impotência e potência. E por quê? Obviamente, Espinosa não relata a superstição como potência, mas como uma impotência da mente enquanto imaginativa, e, isso fica patente no momento em que é citado o exemplo de Alexandre, o Grande, que se tornara supersticioso porque começou a temer sua própria sorte, “a superstição, esse logro da mente humana.”⁵ Para o filósofo, a superstição é mesmo um *logro* da mente humana, porque está fundamentada nas condições de medo, ignorância e servidão, fazendo-se potência porque se utiliza da debilidade humana, ou seja, da impotência humana. De um lado, potência de persuasão, pois o vulgo vislumbra na crença supersticiosa a libertação para suas desventuras, um bálsamo para que sua dor doa menos. De outro lado, impotência, aos olhos do indivíduo racional, que concebe a crença supersticiosa como a maior fonte de aprisionamento da mente; uma alienação do próprio indivíduo que transfere a um ser sobrenatural o direcionamento de sua própria vida. No entanto, não sejamos iludidos: é o próprio corpo o produtor da superstição; a disposição para ela encontra-se alojada em suas raízes, estão em suas profundezas; assim os corpos enquanto potências são também produtores de impotências: corpos que produzem a superstição. Com isso, a superstição encaixa-se em um duplo significado, que se dá devido à condição de cada intérprete.

Todo indivíduo possui naturalmente suas marcas, sejam de superstições ou não, pois cada corpo nutre-se de signos e interpreta-os visando uma prática. Porém, existe a contradição do corpo mesmo, dessa potência que gera impotência, entre sua afirmação

⁴ SANTIAGO, H. “O filósofo espinosista precisa criar valores?” *Trans/Form/Ação*. São Paulo, vol. 30, no 1, 2007, p. 127–149.

⁵ ESPINOSA, B. Prefácio do *Tratado Teológico-Político*.

absoluta de existência e a preservação por meios diversos, isto é, um indivíduo que busca expressar-se através de uma necessidade intrínseca insuperável de existir, que é da própria condição humana. As práticas de vida fixam necessariamente uma afirmação pela via imaginativa, devido a muitas situações de impotência em que a experiência nos põe. Em verdade, é o corpo com sua mente encontrando em si mesmos os mecanismos de preservação, os quais não são única e simplesmente explicados pelas causas exteriores, mas que também só podem estar inscritos em infinitas impressões corporais que traduzem conjuntamente o interior e o exterior. Em outras palavras, permanecer ou sair do inadequado, seja pela via matemática, seja pela insaciedade outorgada por uma experiência que insiste em se contradizer, é de fato, um duelo. Porque constantemente somos permeados pelo confronto entre as relações que lhe são favoráveis ou desfavoráveis com o nosso esforço de autopreservação. E essas relações, nossas maiores mediadoras, implicam em situações que nos marcam significativamente como passivos ou ativos. É justamente nesse momento que a ordem do encadeamento e do engendramento das ideias pode se colocar de duas maneiras: uma que pode ser feita segundo a ordem do intelecto, onde “a mente percebe as coisas por suas causas primeiras, ou seja, adequadamente,”⁶ e a outra, seguindo-se apenas pela *concatenatio*⁷ das imagens que lhes traz uma maneira de entender parcial e confusa, ou seja, inadequada. No entanto, não temos sequer como identificar esse processo, quando a causa é de um movimento interno (intelecto) e quando se dá por um movimento externo (imaginação). Então, perguntamos: como promover a exclusão do inadequado? De nos tornarmos mais potentes do que impotentes? Justamente, isso só se dá através de nossa própria força que é capaz de excluir outra que lhe é adversa. Trata-se de um conflito entre forças mentais, que surge através do aparato fisiológico. E esse conflito, não tem nada a ver com a questão do verdadeiro, mas ele certamente propiciará uma nova ordem rumo à verdade. Uma reordenação ou reorganização de nossas prá-

⁶ SPINOZA, B. *Ethica* II, dem, esc. Prop. 18.

⁷ Segundo a análise de Vinciguerra, Espinosa utilizaria o termo *concatenatio* para referir-se a representação imaginativa. Para referir-se a ordem das ideias, Espinosa se utilizaria da *connexio* segundo a prop. 7 da SPINOZA, B. *Ethica* II. Cf. *Op. Cit. Spinoza et le Signe*, p. 194.

ticas e com isso de nossas marcas. Esse conflito entre as afirmações das ideias do intelecto e as ideias imaginativas, este desacordo que se institui é quase imperceptível. Mas o intelecto deve aplicar-se e esforçar-se para a compreensão das coisas, pois a mente tem a capacidade de afirmar ou negar o que é verdadeiro ou o que é falso, é o que Espinosa atribui à *vontade*. Podemos ainda completar com o fator saciedade, pois, quando um indivíduo sacia-se com ideias falsas e não duvida delas, não dizemos com isso que ele está certo, mas apenas que não duvida, não as nega, ou seja, sacia-se com tais ideias porque não existem outras causas que façam com que sua imaginação flutue.⁸ Contudo, o movimento da vida do indivíduo que está sujeito a todo e qualquer tipo de imaginação não tem nenhuma realidade menor que a do indivíduo racional, o homem de razão só é mais potente que o vulgo, porque se permite bem menos ser regido pela oferta da exterioridade. Paradoxalmente, a diversidade de maneiras pelas quais o vulgo trata os acontecimentos e as coisas exteriores formam, em verdade, uma inércia. Obviamente não identificada por ele, porque é ignorada. Espinosa afirma na quinta parte da *Ética*, “o ignorante é o inconsciente de si mesmo, de Deus e das coisas.”⁹ A ignorância diante de uma Natureza da qual o homem é apenas uma pequena parte, um modo existente finito e do qual ela pode e poderá renunciar perfeitamente, só pode acarretar e constituir uma mutilação de sua capacidade de autopreservação, capacidade essa que o indivíduo dispõe naturalmente. Nesse caso, autopreservar-se na existência significa dizer acerca de um movimento real e reordenador desse real. Porque somos todos corpos, qual seja sua diferença de graus de animação, somos corpos. Corpos que se reorganizam pela racionalidade, e graças a isso podem resistir às interferências funestas da exterioridade. E são esses mesmos corpos que, de acordo com suas relações mais ou menos complexas, irão desenvolver estratégias mais ou menos elaboradas, ainda que minimamente racionais, capazes de reconhecer tais relações que possam contribuir para o aumento ou diminuição de sua potência de afirmação, pois estarão mais aptos que outros a instituírem relações favoráveis para a preservação da vida, e que não estejam vinculadas ao medo, a tristeza, a esperança de algo que possa ou não acontecer

⁸ SPINOZA, B. *Ethica* II, prop. 49, esc.

⁹ SPINOZA, B. *Ethica* V, prop. 42, esc.

e da qual julgam depender sua felicidade.

Sem dúvida que ao refletirmos sobre a filosofia de Espinosa, compreendemos que todo corpo, da mesma maneira que se lança perante uma dificuldade, também se lança na busca incessante de uma possível solução, essa solução deverá ajustar-se a sua capacidade de autopreservação. Simplesmente porque a Natureza contém e dispõe para cada indivíduo em seus múltiplos confrontos, forças reais internas como também as externas, uma vez que é inevitável não buscarmos o auxílio que também vem de fora. E, se há o encontro é porque se está disposto à busca; ainda que a realidade ou a experiência nos constitua uma dificuldade, muitas vezes uma impotência, também pode nos constituir a solução, porque tal é o movimento real da experiência em um indivíduo, que esta lhe propiciará, utilizando-se de seu próprio mecanismo de interpretação e reordenação de suas impressões, o reestabelecimento de sua potência. Por isso, quando refletimos sobre a busca pela liberdade, encontramos nela também um paradoxo, porque em última instância a potência de autopreservação também busca seus subterfúgios através do imaginário, numa ordem teológica do mundo que mantém os prejuízos da superstição e todos os meios para que ela se perpetue. Mas, a afirmação de uma ideia adequada não é independente de uma lógica de persistir no inadequado. Não. Não podemos esquecer que estamos no âmbito dos corpos e uma ideia é sempre limitada por outra, porque não existe na Natureza nenhuma coisa que não esteja em relação com outra e que esta outra não possa ser mais potente ou mais forte, a ponto de destruir a anterior. E não podemos esquecer que, em toda a mente humana, as ideias adequadas não podem elaborar-se senão a partir das afecções do corpo, ou seja, necessariamente, as ideias adequadas elaboram-se das inadequadas, porque esta elaboração, rumo ao adequado, funda-se na insaciedade de uma certa maneira de existir e, por isso, a mente é forçada a pensar em que e por que alguns corpos convêm com o corpo de que ela é ideia ou não, ou seja, abre-se a oportunidade dos envolvimento passarem do inadequado para o adequado, ou atribuírem as suas marcas uma ideia adequada. Formar o adequado e excluir o inadequado obedece a um mesmo princípio entre forças, pois “o mesmo poder que necessitam (as coisas) para começar a existir, necessitam também para continuar existindo.”¹⁰

¹⁰ ESPINOSA, B. *Tratado Político*. Cap. II, § 2.

Podemos dizer que é o hábito do corpo que também luta contra os hábitos inventados e adquiridos através da experiência. Retomando a citação de Espinosa sobre o poeta Ovídio—*Metamorfose*, livro VI: *Vejo o que é melhor e o aprovo, mas sigo o que é pior*, vemos que perseverar em seu ser, obviamente também significa um esforço, uma produção individual diante da preservação de uma dada situação, que pretende ser conjunta com a individual, por isso muitas vezes surge a revolução natural entre potências, o antagonismo. Entretanto, se outravez nos atentarmos, veremos que tudo se faz visando a constituição de algo, assim, paradoxalmente, a superstição, impotência e potência é, também, um processo de constituição.

Não obstante, a constituição imaginária que possibilita a superstição é um artifício da realidade humana, um formidável mecanismo de resolução das dificuldades dos homens em sua história. E essa relação com o mundo, com a imagem de sua finalidade e necessidade é, certamente, uma relação “verdadeira,” porém abstrata, não podendo ser a relação adequada e real que o homem de razão mantém em sua autopreservação com a Natureza em sua totalidade, porque aos olhos da razão, uma maneira de relacionar-se com o mundo que privilegie a dinâmica do medo, do pavor e da servidão a uma autoridade sobrenatural outorgada pela superstição, jamais poderá prevalecer.

Em suma, é certo que o corpo, sob nenhuma condição, despoja-se totalmente de suas marcas. O corpo as modifica, através de um processo de reordenação, de reorganização de suas práticas, pois as marcas de cada corpo participam de *sua* definição memorial. E tudo o que circunda a memória, as imagens e que estão sob o domínio das marcas, contribuem efetivamente para a constituição de um sistema que produz tanto o adequado, quanto o inadequado, tanto o potente quanto o impotente. Entretanto, é também através desse mesmo sistema, que irão emergir, conduzir e manter os processos de emendas, de libertação ou de cura de todo e qualquer tipo de servidão.

La multitud otra o de la eterna tempestad De Spinoza a Calibán

Marcela Rosales (UNC)

*“Nada hay de bárbaro ni de salvaje
en esas naciones (...) lo que ocurre
es que cada cual llama barbarie a lo
que es ajeno a sus costumbres”.*

Montaigne, *De los caníbales*

En el Coloquio pasado recuperaba una afirmación formulada por Giorgio Agamben¹ según la cual el supuesto indiscutido de la teoría política moderna es el enlace entre el *factum loquendi* y el *factum pluralitatis*. Desde hace un tiempo he venido reflexionando sobre esto porque pienso que tal enlace pervive en el pensamiento contemporáneo a través de ciertas categorías dominantes provenientes de paradigmas político-cognitivos hoy en crisis, pero dentro de cuya sombra aún nos encontramos.

El camino que empecé me llevó hasta los textos de Hobbes y Spinoza, precursores de un modo de pensamiento sobre la libertad humana que imbrica discursivamente ficción, historia y deseo humano. Como considero que el elemento ficcional es un rasgo clave a la vez que distintivo de la razón moderna he utilizado en anteriores ocasiones algunas obras de Kafka como clave de lectura de los textos políticos porque creo que en ellas la tensión entre ficción y razón moderna alcanza un punto máximo de expresión, acaso deliberadamente buscado.

En una ponencia anterior² recordaba que en el TTP³ Spinoza afirma que “el verdadero fin del Estado es la libertad”, pero también que en “Informe para una Academia”, Kafka nos advierte a través de un mono devenido filósofo que “el sentimiento de la libertad es uno

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

² Rosales, M., “La idiotez de la política”, en Tatián, D. (comp.), *Spinoza. Séptimo Coloquio*, Brujas, Córdoba, 2011, pp.95–102.

³ Spinoza, B., *Tratado teológico político*, Alianza, Madrid, 2003, p. 415.

de los más sublimes y puede producir un engaño estúpido”⁴. Pedro “el Rojo”, el mono de Kafka, atrapado en una jaula construida por los hombres, llega a creer que la salida de su cautiverio depende de “imitar” a sus captores “en gestos y palabras”, vale decir, reproducir el lenguaje del amo. Salir de la jaula e ingresar en la sociedad exige incorporar el nomenclador humano, el código de signos. En la imaginación de Pedro la libertad va ligada al sentimiento de “lo sublime”, el cual –como señalaran Kant y Burke– es de naturaleza parcialmente contradictoria pues en él se dan cita dos afectos encontrados: la “esperanza de reparo” y el “temor al peligro”, que conducen al hombre a la sociedad política.

Esto mismo es percibido por Spinoza y Hobbes. Ambos están de acuerdo en que sólo habrá convivencia pacífica donde exista un código de signos común que permita realizar compromisos mutuos de no agresión y desarrollar en paz un conocimiento adecuado o cierto de las causas. En el caso de Spinoza, la exclusión de los mudos y de los extranjeros que no dominan la lengua nacional –quienes aun cuando tuvieran potestad para debatir sobre asuntos públicos serían de hecho “afásicos”– es explícita⁵.

Matheron considera que la exclusión de los mudos es fútil y la atribuye a que “sin duda Spinoza los asimila a simples de espíritu”⁶, i.e. a tontos o idiotas. Pero por mi parte –como sostuve en el Coloquio pasado– no encuentro para nada trivial y sí, por el contrario, bastante significativa la equivalencia que se ha trazado históricamente tanto a nivel de enunciado teórico como en las prácticas institucionalizadas de poder entre mudos e interdictos, dementes, servidores, extranjeros, mujeres y niños, pues todos ellos en su condición de *alterius juris* fueron durante mucho tiempo silenciados. De esta condición también formaron parte los pueblos americanos.

Pues bien, en esta oportunidad me pregunto qué representa para Spinoza esa multitud otra, silenciada por no autónoma. Pero no redundaré en un análisis –ya realizado con maestría por diversos estudiosos de su obra– sobre el sentido de términos como vulgo, plebe,

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

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

⁶ Matheron, A., « Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste », *Revue Philosophique*, N°2, 1977, p.182.

masa o el mismo ‘multitud’. Me interesa cómo Spinoza reflexiona sobre su imagen del Otro. Pienso en un texto en particular: aquella única carta que Bento le escribe a Pieter Balling contestando la que éste le enviara contándole un sueño profético sobre la muerte de su propio hijo. En su respuesta Spinoza relata la siguiente experiencia:

Cierta mañana al clarear ya el día, me había despertado de un sueño muy pesado, las imágenes que se me habían presentado en sueños se me imponían con tal viveza ante los ojos que parecían reales, especialmente la de cierto brasileño, negro y sarnoso, al que nunca había visto antes. Esta imagen desaparecía en su mayor parte cuando, para entretenerme con otra cosa, fijaba la mirada en un libro o en otro objeto. Pero tan pronto volvía a retirar la vista de ese objeto, dirigiendo los ojos a algo sin atención alguna, se me presentaba de nuevo, reiteradamente, la misma imagen del mismo negro con la misma viveza, hasta que se difuminaba poco a poco su cabeza⁷.

A continuación realiza una distinción entre el sueño de su amigo y su propia ensoñación. Según entiende, el primero es un efecto de la imaginación o de las imágenes originadas en la constitución del alma y, como tal lo considera un “presagio de un suceso futuro”. En el pensamiento del padre que ama tanto a su hijo que ambos son uno, hay una idea de las afecciones de la esencia del hijo y de las cosas que de ellas se siguen⁸; el alma del padre participa necesariamente de la esencia ideal del hijo, de sus afecciones y de lo que de ellas se deriva. Por eso puede imaginar a veces, cuando se dan ciertas circunstancias, algunas de aquellas cosas que se derivan de su esencia con la misma viveza que si la tuviera delante.

Aquí —como señala Diego Tatán— aparece una tensión que sustrae a la imaginación de una antinomia demasiado radical con la razón, pues Spinoza “no reduce el sueño anticipatorio del padre a meros signos, ni remite el hecho a la superstición, que concibe la naturaleza no según un orden de causas y efectos que conocer sino como conjunto de signos que interpretar”⁹.

⁷ Spinoza, B., *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988, c.17, p. 158.

⁸ Spinoza, B., *ibíd.*, p.159.

⁹ Tatán, D., “Introducción” en Spinoza, B., *Epistolario*, p. XXX–XXXI.

Pero Spinoza también sostiene que si bien los efectos de la imaginación surgen de la constitución del alma o de la constitución del cuerpo, los que proceden de este último no pueden ser jamás presagios de cosas futuras. Y este sería el caso de su imagen del hombre brasileño. Aquí sin duda sería posible reconstruir una serie de oposiciones que la distinción entre una experiencia y otra, la suya y la de su amigo, origina.

Una tiene su origen en el alma, la otra en el cuerpo. Una se funda en el amor, la otra, en la aversión. Una en la identificación (padre e hijo son uno), la otra en la diferencia (europeo–americano, blanco–negro, sano–enfermo, limpio–sucio). Por un lado, el libro, la tangible y triunfante civilización; por otro lado, el espectro de la barbarie. De una parte, la salud; de otra, la peste, la amenaza de contaminación, la muerte. Una torna presente un acontecimiento futuro; la otra ¿perpetúa una vivencia presente?

¿Ahora, de dónde proviene esa vivencia presente del filósofo? ¿Es una imagen que la visión del hombre Bento ha retenido de algún libro, de algún dibujo europeo sobre *esos pueblos americanos* que según Hobbes *permanecen aún en un estadio salvaje de multitud indiferenciable*? ¿Pero, tiene sentido atribuir estas dicotomías a un pensar que sostiene que el alma y el cuerpo (i.e. la idea del cuerpo y el cuerpo) son un solo y mismo individuo¹⁰?

Lo que sí dice Spinoza es que “cuando el alma considera los cuerpos exteriores por obra de las ideas de las afecciones de su propio cuerpo, entonces imagina y en cuanto los imagina, no tiene de ellos el conocimiento adecuado”. Si tomamos esta idea podría pensarse que las dicotomías que constituyeron el entramado argumental del paradigma europeo del progreso, en base al cual se trazaron las cartografías mundiales de la civilización y la barbarie, se fundan en un conocimiento inadecuado de los otros cuerpos o del cuerpo de los otros.

Para el pensamiento crítico latinoamericano la modernidad es fundamentalmente una determinada “geopolítica del conocimiento”¹¹ y de los cuerpos proyectada desde un paradigma

¹⁰ Spinoza, B., *Ética*, Orbis, Barcelona, 1983, p. 131.

¹¹ Mignolo, W., *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid, 2003.

que tomando como eje la categoría “tiempo” encuadra a las sociedades latinoamericanas –y a las poscoloniales en general– bajo el polo negativo de las oposiciones progreso–atraso, modernidad–modernización, desarrollo–subdesarrollo, Historia–Geografía, ciencia–mito, etc.

En esta línea argumental, hace ya casi tres décadas, otro holandés, Johannes Fabian¹² sostuvo que en el origen del capitalismo y de su expansión imperial–colonial se hallan las condiciones históricas de la emergencia de la Antropología como un discurso “alocrónico” que procede sobre supuestos evolucionistas, i.e. una ciencia del “Hombre otro” en un “Tiempo otro” que hizo posible situar a sociedades distintas que no compartían el mismo espacio, en una misma línea histórica pero en diferentes estadios de desarrollo.

La conformación del imaginario que llamamos “Occidente” habría requerido una determinada “geopolítica” con fundamento en una “cronopolítica” que adquirió la modalidad de expansión opresiva y agresiva del “espacio” y del cuerpo del “Hombre otro”, el cual fue convertido en objeto de un discurso “científico” que *redujo el tiempo a una sola forma de Historia: progreso, desarrollo, modernidad (y su reflejo de imagen negativa: estigmatización, subdesarrollo y tradición)*.

Pero Spinoza tenía claro que no es la naturaleza la que crea las naciones, sino los individuos, los cuales se distribuyen en ellas por la diversidad de lenguas, leyes y costumbres practicadas; y que es precisamente de estas dos últimas que provienen no sólo el talante especial de cada nación sino, sobre todo, sus prejuicios.

En tono spinoziano afirma el escritor francés Pascal Quignard¹³: *El lazo social está basado en esa exclusión de lo otro, de donde provenimos, de donde no queremos provenir, que de ninguna manera es ajeno y a lo cual se acusa de no ser en modo alguno humano, como tampoco lo humano lo es*. Ya que –agregaría Spinoza– el hombre respecto de la naturaleza no es *imperium in imperio*. Podría decirse, con Quignard y Spinoza, *que el mundo es una ciudad donde las*

¹² Fabian, J., *Time and the Other: How Anthropology makes its object*, Columbia University Press, New York, 1983.

¹³ Quignard, P., *Retórica especulativa*, El cuenco de plata, Bs. As., 2006.

naciones no son más que residencias temporarias de una eterna tempestad: la multitud.

A finales de la década del 50, en la tradición crítica de pensamiento latino y centro-americano la figura de Calibán, el personaje de la obra *La tempestad* de William Shakespeare, se convirtió en la metáfora del esclavo negro, del colonizado que debió asumir la lengua, las leyes y las costumbres del conquistador. El personaje, cuyo nombre es un anagrama de “caníbal”, pasó a constituirse en símbolo de la resistencia al imperialismo, desde la obra *Ariel* del argentino José Enrique Rodó¹⁴ (quien identificaba a Calibán con EE.UU.), pasando por los antillanos George Lamming¹⁵, Edward Kamau Brathwaite¹⁶, Franz Fanon y Aimé Césaire¹⁷, hasta encarnar al revolucionario cubano en los ensayos de Roberto Fernández Retamar¹⁸.

Spinoza pensaba que es más fácil mandar sobre las lenguas que sobre las almas. Pedro, el personaje de Kafka, cree que dominando el idioma del amo, imitando sus gestos e incorporando su cultura escapará a su cautiverio. Calibán, el de Shakespeare¹⁹, blasfema en la lengua del amo porque no puede hacer más: “¡Me habéis enseñado a hablar y el provecho que me ha reportado es saber cómo maldecir! ¡Que caiga sobre vos la roja peste, por haberme inculcado vuestro lenguaje!” – le grita Próspero, asumiendo para sí la percepción que su dueño tiene de él: un monstruo rojo y horrible, mala peste que amenaza el orden civilizado.

Sin embargo, si bien fue en la lengua donde quizá el amo aprisionó más exitosamente al esclavo, también –como señala Brathwaite– fue en el (mal)uso de ésta donde quizá el esclavo se rebeló más efectivamente. El escritor antillano piensa en la música, en la poesía, en la cultura que se levantan como una tempestad en las islas para

¹⁴ Rodó, J.E., “Ariel” en Obras completas, Madrid, 1957.

¹⁵ Lamming, G., *The Pleasures of Exile*, Michael Joseph, London, 1960.

¹⁶ Brathwaite, E.K., “Caliban”. *The Arrivants. A New World Trilogy (Rights of Passage, Islands, Masks)*, Oxford University Press, London, 1973. 191–195.

¹⁷ Césaire, A., *Une Tempête, d’après La tempête de Shakespeare: adaptation pour un théâtre nègre*, Seuil, París, 1969.

¹⁸ Fernández Retamar, R., *Todo Calibán* (Prefacio de Fredric Jameson), CLACSO, Bs. As., 2004.

¹⁹ Shakespeare, W., “La tempestad” en *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1960, pp. 2005–2047.

expresarse también políticamente: “Noventa y cinco por ciento de mi gente pobre/ noventa y cinco por ciento de mi gente negra/ noventa y cinco por ciento de mi gente muerta./Y el palo del limbo es el silencio ante mí./ Limbo/limbo/limbo igual a mí”.

Pero mucho antes de todas estas voces – acaso aquella misma mañana donde la vista de Spinoza erraba entre la imagen de un libro y la de un hombre – un brasileño, el poeta y novelista Oswald de Andrade²⁰ comenzaba a escribir un libro que se llamaría “Manifiesto Antropófago”. Allí la figura de Calibán asume una interpretación diferente: el canibalismo es una forma legítima de cultura. Inspirándose en la noción de canibalismo ritual presentada por Freud en *Totem y tabú*, De Andrade sostiene que toda cultura se basa en la asimilación, y que la única revolución posible es aquella que produce una transformación del mundo en todos los niveles, también en ciencia y erotismo, no solamente a nivel social o político.

Al atreverse a enfrentar el problema del canibalismo – afirma el crítico uruguayo Rodríguez Monegal²¹ – (e implícitamente, la imagen de Calibán, que de allí nace), no con vergüenza o evasivas, sino con desafío, De Andrade ha conseguido desplazar la discusión sobre la verdadera naturaleza de la cultura latinoamericana de la algo solemne y afrancesada atmósfera del *Ariel*, de Rodó y del *Calibán*, de Fernández Retamar, al contexto vivo e iconoclasta de una verdadera cultura latinoamericana.

Parodiando a Hamlet, De Andrade resume refiriéndose a los indígenas brasileños: “*Tupi or o not tupi, that is the question*”. La metáfora – dice Quignard – aunque no cura, alivia, traslada la carga de un hombro a otro, es ya una *relevatio*, un renacimiento. El futuro es de Calibán – augura Fernández Retamar – del esclavo negro y sarnoso, del colonizado, del monstruo rojo. Claro, Spinoza no podía preverlo porque los efectos de la imaginación que provienen de la constitución del cuerpo no pueden ser un presagio de futuro. Pero la naturaleza es *universitas*, metamorfosis tumultuosa, y además *quién*

²⁰ Andrade, O., *Obras Completas*, VI, Civilização Brasileira, Río de Janeiro, 1972, pp. 13–19.

²¹ Rodríguez Monegal, E., “Las metamorfosis de Calibán “ en *Vuelta*, México, v. 3, n° 25, dic. 1978, p. 23–26.

sabe lo que puede un cuerpo. No hay límites para la *Physis* transformada en voz: “ban/ban/Caliban/like to play/pan/at the Carnival”²², cantan los ya no más silenciados: ban/ban/Calibán/como golpear/las cacerolas/en el carnaval.

²² El Calibán de Shakespeare canta: “No haré más estacadas para los peces/ni buscaré leña para el fuego/cuando se me mande/ni fregaré la vajilla de madera/ni lavaré más platos/ban, ban, ca, calibán”. El Calibán de Brathwaite subvierte: “Ban ban Calibán/como golpear las cacerolas en el Carnaval/corcoveando/bailando en el limbo” (en doble referencia al “limbo” como ejercicio catártico de los esclavos inclinando la espalda hacia atrás para pasar debajo de un palo y librarse así del entumecimiento vivido en las galeras, y al “limbo” cristiano, “entre-lugar” de los inocentes en la historia, como metáfora del hombre americano caminando a tientas para encontrar el camino de su liberación).

Beatitude/Iluminação/Espinoza/Zen Budismo

Donati Canina Caleri (UFF / PUC–Rio)

Introdução

A minha proposta é discutir uma questão apresentada por Espinoza, o terceiro gênero de conhecimento, articulando-a com a ideia de iluminação, preconizada pelo Zen Budismo. Vou fazê-lo, ainda que, até onde sei Espinoza jamais se referiu a essa fonte de conhecimento oriental e, mesmo sabendo que o Zen Budismo também nunca se referiu a Espinoza.

Entretanto, para dar legitimidade a essa discussão, afirmo que, tanto Espinoza quanto Siddharta Gautama, o Budha, foram homens que viveram a experiência do que pode um corpo, no limite, e na radicalidade. Experiência essa que, traduzida nas suas respectivas filosofias, é resultante de um percurso ético e de um processo de autorealização.

Nesse contexto, recordo Deleuze, que é bem mais do que um comentador de Espinoza e, como tal, nos fala da confusão existente no Ocidente quando, por exemplo, se confunde a ideia de vazio com a de falta: Que curiosa confusão, a do vazio com a falta. Falta-nos de fato em geral uma partícula de Oriente, um grão de Zen... (Deleuze, 2004). Nessa mesma citação ele irá constatar, quase que com certa decepção, que falta um grão de Zen no Ocidente. Justamente por isso, decidi que nesse trabalho, o filósofo contemporâneo –Deleuze– será o fio condutor que legitima a aproximação dessas duas fontes de sabedoria.

Assim, vou sustentar a hipótese de ligação entre alguns conceitos espinosanos, principalmente o de terceiro gênero de conhecimento, com o que, no Zen Budismo, é compreendido como iluminação.

Procuo ainda, nessa breve introdução, dizer que entendo que a utilização desses conceitos deve se dar no registro da produção. Ou seja, devemos pensar nesses conceitos para produzir com eles, e não somente reproduzi-los. Utilizá-los como instrumentos de transformação do humano em direção ao próprio humano, naquilo que de mais longe ele pode ir.

Então, aqui apresento alguns princípios constitutivos do Zen Budismo, para em seguida trazer os conceitos de Espinosa, e, ao final, construir uma possível articulação entre esses dois caminhos de vida.

Zen Budismo

Siddharta Gautama nasceu em meados do século VI a.C., no sopé do Himalaia, atual território do Nepal. Era um príncipe de casta guerreira que deveria herdar o reino do pai, porém ao completar 29 anos, preocupado com o problema do sofrimento humano e desejoso de encontrar um método para subjugar-lo, abandonou a vida palaciana e tornou-se discípulo de ascetas, dissidentes do Hinduísmo. Exercitando-se na prática da yoga e da mortificação, ao final de seis anos, chegou à conclusão que tudo isso era inútil. Solitariamente criou um novo método para extinguir o sofrimento, passando a praticar a meditação. Com a meditação realizou a experiência conhecida como iluminação, que consiste em obter o conhecimento correto de si e de todas as coisas.

Para transmitir a sua experiência reuniu um pequeno número de discípulos, dando origem a uma comunidade de monges que cresceu e difundiu os ensinamentos do mestre, chegando também aos leigos, que recebiam instruções práticas no sentido de elevar o padrão ético da vida. O ensinamento original de Budha pensado por proeminentes filósofos indianos deu origem a diferentes escolas e correntes que se expandiram em diversas direções. Foi na China, ao encerrar do século V, que surgiu a vertente do Budismo, que passou a ser conhecida com o nome de Zen.

Na realidade, o Zen Budismo é fundamentalmente um caminho de autorealização, e não uma religião, ideia normalmente difundida. O Zen se orienta por três princípios fundamentais do Budismo e que interessam diretamente na nossa discussão: o princípio da insubstancialidade dos seres; o princípio da impermanência; o princípio do incondicionado.

Para o Zen, o entendimento da realidade se faz a partir da percepção de que os fenômenos são combinações circunstanciais de agregados, vazio de substância própria: *Forma é vazio e vazio é forma*. Tudo o

que existe, seja no aspecto sensível ou na pura intensidade, não se diferencia por uma substância própria. O que produz diferenças são agregados provisórios e impermanentes que nada dizem da origem essencial dos fenômenos.

Ora, nessa ideia inicial podemos identificar a situação na qual causa e efeito não se separam.

Forma e vazio se engendram constantemente na construção de mundo e numa relação inseparável, sem a primazia de uma sobre a outra.

Que vazio é esse nomeado pelo Zen? É o vazio pleno, onde latentes estão as formas.

Aquilo de que se compõem todos os fenômenos, as formas, originam-se completamente do vazio. O vazio, que é o campo informal, pré-individual, impessoal. O vazio que é forma condicionada, sem, contudo deixar de ser o incondicionado. Um campo de potência que irá afirmar o aqui e o agora, como sendo o momento, ou melhor, o único momento onde a vida acontece.

Estou falando desde já do princípio de insubstancialidade dos seres e, portanto, a insubstancialidade do eu. No Zen, não existe a ideia do ser como princípio de identidade, de um eu dotado de substância própria e estável. O que se concebe então é um fenômeno circunstancial, fluxo de um constante *vir a ser*.

O que também pretendo com essa discussão é sinalizar que no Zen não existe qualquer hierarquização qualitativa dos seres. Eles não se distinguem num campo de mais ou menos importância, mas sim, num campo de perfeições singulares. Outra questão fundamental para o Zen, é a questão do sofrimento humano. Esse se origina do entendimento inadequado, que projeta estabilidade onde só há mudança, e esse constante devir é a origem de todo sofrimento humano. Como as circunstâncias estão em constante transformação, não há nada que possa ser considerado permanente. Tudo é efêmero nessa rede que une todos os fenômenos.

Portanto, essa necessidade de estabilidade leva, inevitavelmente ao sofrimento, pois produz sentimentos tristes diante do que é, equivocadamente, compreendido como perdas, faltas, necessidades. Nesse momento, para o Zen, estamos no campo das ilusões, do mundo dual, eu e o outro.

Se o sofrimento é consequência de uma compreensão inadequa-

da da realidade, como ele pode ser erradicado? A experiência do incondicionado ou iluminação pode ser a resposta para essa questão. Nessa experiência passamos a uma compreensão não dual da realidade, através da vivência plena do conhecimento correto de si e de todas as coisas. Uma citação do Zen diz: Perceber o Zen é perceber a si mesmo, perceber a si mesmo, é esquecer de si mesmo, esquecer de si mesmo, é estar uno com todas as coisas (apud. Fernandes, 1995).

A iluminação é a liberdade suprema, no seu sentido mais radical. A libertação de uma compreensão inadequada de mundo. É o estado livre de constrangimentos. A experiência plena de que homem e Natureza são efetivamente uma só e mesma coisa. É despertar para a verdadeira natureza do ser que é impermanente, insubstancial, incondicionada.

Para finalizar essa primeira parte, vou sublinhar que o Zen aponta como o meio de acesso a experiência iluminada da realidade, o conhecimento intuitivo, direto, imediato, sem representação. Esse caminhar, para o encontro com a verdadeira natureza, que é o encontro com você mesmo, é um caminho trilhado, no Zen, pela meditação.

A meditação entra aqui como o meio hábil para a autorealização, o percurso ético, que enseja uma experiência clara e direta da insubstancialidade das formas. Uma percepção que a verdadeira natureza acontece também nesse eu efêmero e circunstancial.

Além disso, e o que pode ser visto como a sua mais expressiva contribuição, é que no Zen, o que conta, fundamentalmente é a prática, a experiência, a vivência cotidiana desses princípios.

Espinosa e o Terceiro Gênero de Conhecimento

Para iniciar a questão colocada por Espinosa, sobre a experiência da beatitude, vou trazer uma citação de Deleuze, extraída do texto *Espinosa e o problema da Expressão* “Dessa maneira, a eternidade da alma é o objeto de uma experiência direta. Para sentir e experimentar que somos eternos, basta entrar no terceiro gênero de conhecimento, ou seja, formar a ideia de nós mesmos tal como ela está em Deus” (Deleuze, 1968).

Podemos propor então algumas questões para pensar o conceito de terceiro gênero, que é o derradeiro momento da caminhada ética. Espinosa chega a dizer que um dos seus objetivos, ou melhor, o seu maior objetivo, é levar o homem pela mão ao conhecimento da mente humana, ou seja, a sua beatitude suprema. No escólio da prop. 23 da parte V da *Ética*, Espinosa diz:

“Assim, embora não nos recordemos de ter existido antes do corpo, sentimos, entretanto, que a nossa mente, enquanto envolve a essência do corpo sob a perspectiva da eternidade, é eterna, e que esta existência da nossa mente não pode ser definida pelo tempo, ou seja, não pode ser explicada pela duração” (Deleuze, 1968).

A eternidade é própria da Natureza. Aqui não tem antes nem depois. Essência e existência estão identificadas na eternidade, no infinito intensivo. Não estamos no campo da duração. A mente humana, no terceiro gênero de conhecimento, alinha-se à mente universal, que é a sua essência. Portanto, aí experimentamos uma verdadeira revelação. Uma revelação no campo da imanência é bem verdade. Uma revelação daquilo que sempre esteve e está aqui. Uma revelação de que somos eternos, na medida em que nossa mente se distancia da tirania do tempo, da duração finita, e passa a compreender a eternidade, como sendo a sua essência.

A beatitude então é esse arrebatamento. É o encontro.

A mente humana, a qual Espinosa se refere, é um modo do atributo pensamento alinhada, num encadeamento infinito, a mente universal.

O estado de beatitude parece implicar num alinhamento perfeito entre o que é intensivo, no humano, com o que é intensivo na Natureza. Esse alinhamento é a expressão do conhecimento daquilo que ele chamou de “sumo bem”. Partindo da ideia de que não existe falta a ser completada por um poder externo, entendemos, então, que essa liberdade, esse supremo bem, desde sempre habita e atravessa o humano.

E aqui quero lembrar que o sentido de conhecimento empregado por Espinosa é o sentido de estar de posse, sentir, viver plenamente a experiência.

Na beatitude, todas as coisas se compõem, umas com as outras. Beatitude é algo da ordem do afeto, o afeto ativo, mais incorporado do que o próprio termo terceiro gênero de conhecimento. Ali, a união entre homem e Natureza é total. Segundo Deleuze, temos então outra coisa: “aqui pensamos como Deus pensa, experimentamos os próprios sentimentos de Deus. Formamos a idéia de nós mesmos tal como ela está em Deus e, pelo menos em parte, formamos a idéia de Deus tal como ela está no próprio Deus”(Deleuze, 1968).

Aí então não existe mais constrangimento, dualidade, a ação é conduzida pela livre necessidade.

É o primado do conhecimento intuitivo, direto. Uma apreensão, e, ao mesmo tempo uma possessão. O que o humano experimenta no campo das intensidades puras é o rompimento com o território dual, representacional dos fenômenos. Na beatitude foi restabelecida a inseparabilidade entre a mente humana e a mente universal, num campo de pura intensidade.

Se quisermos outra forma de falar dessa experiência podemos dizer que aqui a vida flui como um rio, sem obstáculos, pois só há uma vida. Voltando a Deleuze: Naquele momento, o mundo inteiro é um só corpo, segundo a ordem das relações que o compõem. (Deleuze, 2002)

O Encontro

Tanto Espinosa quanto Siddharta Gautama, o Budha, estão referindo-se a uma experiência, a uma possibilidade do modo existente humano ir o mais longe possível. Mais uma vez evoco Deleuze: Ir o mais longe possível naquilo que podemos, essa é a tarefa propriamente ética. É isso que a Ética toma como modelo para o corpo; pois todo corpo estende a sua potência para o mais longe que ele pode. (Deleuze, 2002).

Trata-se, então de algo concreto, possível, vivo. Um verdadeiro desafio de viver a liberdade na eternidade. E esse desafio parece ser uma caminhada para si mesmo.

Espinosa, quando chega à última parte da Ética diz: Passo, por fim, à outra parte da ética, que trata da maneira, ou seja, do caminho que conduz à liberdade ou a beatitude. (E. V, pref.)

Para ele existe uma maneira de chegar à liberdade ou a beatitude. Sabemos também que esse caminho é possível a todos, mas que exige, nas suas palavras, esforço:

E deve ser certamente árduo aquilo que tão raramente se encontra. Pois se a salvação estivesse à disposição e pudesse ser encontrada sem maior esforço, como explicar que ela seja negligenciada por quase todos? Mas tudo o que é preciso é tão difícil como raro. (*Ética* V prop. 42, escólio)

Conclusão

Para concluir a minha exposição gostaria de chamar a atenção para aquilo que é bem conhecido de todos aqui, o fato de que a filosofia de Espinosa é essencialmente prática, e o Zen é prática pura.

Zen e Espinosa são: filosofias práticas. O jogo é que esse modo existente humano é puro poder de afetar e ser afetado, movimento e repouso num bailado constante. É potência condicionada/incondicionada, é modo finito/infinito. Nesse, a ilusão da dualidade produz ideias inadequadas. Paixões tristes. Sofrimento.

O encontro, a vida ética, a autorealização é tirar a poeira do espelho. É libertar-se de tudo que nos constrange na experiência mais plena da Natureza em nós.

Como se vê, a questão, talvez a principal, tanto para Espinosa quanto para o Zen, é a questão da liberdade. A liberdade é o projeto ético de Espinosa, que se expressa na beatitude, a liberdade, para o Zen, é a auto-realização, que se expressa na iluminação.

Espinosa era um homem de paixões alegres, experimentou, no limite, uma paixão alegre, a paixão alegre, que foi a beatitude. Experimentou Deus, ou se preferirem, a Natureza.

Siddhartha Gautama, o Budha, viveu a experiência da iluminação. Ambos viveram, a seu modo, uma experiência que não poderia ficar só com eles, só para eles. Ambos estavam preocupados em compartilhá-la com todos os seres, como coisas concretas, práticas, democráticas, acessíveis a todos.

Bibliografia

BOVE, L. – *Espinosa e a Psicologia Social: Ensaios de ontologia política e antropogênese*. Org. David Calderoni – Trad. André Menezes Rocha e outros. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

DELEUZE, G. GUATTARI, F. – *O Que é a Filosofia*. Trad. Bento Prado Jr. E Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, G. – *Espinosa filosofia prática*. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Editora Escuta, 2002.

DELEUZE, G. – *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda., 2006.

DELEUZE, G. – *Espinosa e o Problema da Expressão*, Tese de Doutorado, Paris, 1968.

FERNANDES, S. L DE C. – *Filosofia e Consciência: Uma investigação ontológica da distinção entre aparência e realidade*. Rio de Janeiro: Arete, 1995.

GONÇALVES, R.M – *Textos Budistas e Zen–Budistas*. São Paulo: Editora Cultrix, 1993.

HUMPHREYS, C. – *O Budismo e o Caminho da Vida*. Trad. Gilberto Bernardes de Oliveira. São Paulo: Editora Cultrix, 1969.

IGARASHI, R.T – *Psicologia Budista*. Rio de Janeiro: Editora Gryphus, 2002.

KAPLEAU, P. – *Os Três Pilares do Zen*. Trad. Abadia de Nossa Senhora das Graças. Belo Horizonte: Livraria Itatiaia Editora Limitada, 1978.

MACHEREY, P. – *Introduction à l’Ethique de Spinoza: La cinquième partie – les voies de la libération*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

SPINOZA, B. – *Tratado Político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

SPINOZA & NIETZSCHE – *O mais potente dos afetos*. Org. André Martins, revisão técnica: Danilo Bilate. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

SPINOZA, B. – *Pensamentos Metafísicos; Tratado da Correção do Intelecto; Tratado Político; Correspondências*. Trad. Marilena Chauí, Carlos Lopes de Mattos, Manuel de Castro. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

SPINOZA, B. – *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

SPINOZA, B. – *Tratado da Reforma da Inteligência*. Tradução, introdução e notas: Lívio Teixeira. São Paulo: Martins fontes, 2004.

SUZUKI, D.T – *Introdução ao Zen-Budismo*. Trad. Murillo Nunes de Azevedo. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A, 1973.

SUZUKI, D. T, FROMM, E. MARTINO, R. – *Zen-Budismo e Psicanálise*. Trad. De Octávio Mendes Cajado. São Paulo: Editora Cultrix, 1960.

TRAYECTO VI

Experientia non vaga

Fernando Mancebo (UBA)

Lo que desde Kant empezó a conocerse como «argumento ontológico»¹, a lo largo de la historia de la filosofía se ofreció bajo formas muy diferentes. Sin embargo, si tuviéramos que entregar la «forma de esas formas», podríamos describir este argumento de la siguiente manera: como uno cuya conclusión afirma que Dios existe y cuyas premisas se suponen derivadas de alguna fuente que no es la observación del mundo². O, en otras palabras: el argumento ontológico es una prueba que apunta a concluir la existencia del Ser divino y absolutamente necesario sólo desde el concepto de un Ser tal³. O también: el argumento ontológico establece que hay una esencia que implica la existencia de aquello de lo que es esencia⁴.

El primer registro que tenemos de la versión clásica del argumento, lo encontramos en *Proslogion*⁵, de San Anselmo. Y generalmente se admite que las versiones cartesianas y spinociana descienden de alguna manera de aquella. Y aunque se cuentan no pocos seguidores del prueba anselmiana a lo largo de los siglos, no menos detractores podemos reconocerle. Entre las principales críticas, encontramos las de Gaunilon, las de Santo Tomás de Aquino y las de Kant. Si bien las del aquel primero son objeciones en extremo agudas y potentes, a la vez no resultan directamente aplicables a la formulación del argumento que Spinoza presenta: en su versión, como en breve veremos, éste no emplea las nociones de *perfección* ni expresiones

¹ Cf. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, traducción, notas e introducción de Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007, A591–B619.

² Cf. Oppy, “Ontological arguments”, en *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edición online: plato.stanford.edu), *First published Thu Feb 8, 1996; substantive revision Fri Jul 15, 2011*, introduction.

³ Cf. Allison, H., *Benedict de Spinoza: an introduction* (revised edition). New Haven and London, Yale University Press, 1987, capítulo 3, p. 59.

⁴ Cf. Earle, “The ontological argument in Spinoza”, en *Spinoza: a Collection of Critical Essays*, 1973, editado por Marjorie Grene, Indiana, University of Notre Dame Press, p. 213.

⁵ Cf. San Anselmo, *Proslogion*, estudio preliminar, traducción y notas de Judit Ribas y Jordi Corominas, Tecnos, Madrid, 1998, capítulos II y III.

como “aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado”⁶. Por eso hoy vamos a enfocarnos sólo en las réplicas de los últimos dos, que, según entendemos, sí contemplan estas articulaciones dialécticas del filósofo holandés.

Tanto para Santo Tomás⁷ como para Spinoza⁸, esencia y existencia se identifican en Dios. Sin embargo, el primero dirá que la existencia del Ser Sumo para nosotros no es y *no puede* ser evidente, por el hecho de que nos es imposible captar inmediatamente Su esencia. Es decir, por ejemplo, desde el concepto de triángulo podemos concluir que el triángulo tiene tres lados, y eso nos resulta evidente, porque captamos la esencia de triángulo. Pero lo mismo no vale para Dios, del cual, según el doctor angélico, el entendimiento humano es incapaz de llegar a formar un concepto positivo, sino que sólo puede establecer meras orientaciones hacia él. De ahí que, para Santo Tomás, el argumento ontológico no funcione.

Unos siglos más tarde, y siguiendo el camino abierto por los empiristas, Kant sumará sus objeciones. De acuerdo con el filósofo de Königsberg, el argumento ontológico nace de “la confusión de un predicado lógico con uno real”⁹. Y es que, para él, la escisión entre la posibilidad lógica y la real es tan extrema como para que la necesidad incondicionada del juicio sea sólo una necesidad condicionada

⁶ Ibídem, capítulos II y III. Véase el capítulo XV, donde esta descripción se modifica sensiblemente: “mayor que todo lo que puede ser pensado”. Para una exposición de las críticas de Gaunilon, véase el estudio preliminar de Ribas y Corominas a su traducción anotada de *Proslogion*, II; también, de Kenneth E. Himma, “Ontological Argument”, en *The Internet Encyclopedia of Philosophy* (edición online: www.iep.utm.edu), 2.b.

⁷ Cf. Santo Tomás, *Summa theologiae*, traducción de Fr. Raimundo Suárez (edición bilingüe), introducción general de Fr. Santiago Ramírez, e introducciones particulares, anotaciones y apéndices de Fr. Francisco Muñiz, Madrid, Biblioteca de autores cristianos (BAC), 1957, I, q.3, a.4, por ejemplo; y *Del ente y de la esencia*, traducción de Mons. Luis Lituma P. y Alberto Wagner de Reyna, Barcelona, de editorial Losada para Ediciones Folio, 2007, V, página 40 y siguientes. Para una exposición de las críticas de Santo Tomás, véase mencionado estudio Ribas y Corominas, II; y también, de Himma, *op. cit.*, 2.c.

⁸ Cf. Spinoza, EIP20, por ejemplo. Empleamos la edición con introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1983

⁹ Cf. Kant, *op.cit.*, A598–B627. Para una exposición de las críticas de Kant, véase el estudio mencionado de Ribas y Corominas, II; y también, de Himma, *op. cit.*, 2.c.

de la cosa. Pues la posibilidad lógica halla su verdad en el *principio de no contradicción*, mientras que los juicios acerca de la existencia, en la *experiencia*. Volvamos al ejemplo del triángulo. Según Kant, los tres lados no existen de manera absolutamente necesaria, sino solamente bajo la condición de que un triángulo exista. Así, del concepto de Dios, definido como “aquel Ser cuyo no ser es imposible”, no se seguirá que Él existe necesariamente —a no ser que su existencia sea determinada. Pero el *ser* (o la *existencia*) no es un *predicado real*, es decir, el ser nada añade al concepto o a la cosa. Para determinar la posibilidad real de cualquier objeto, necesitamos “salir de”¹⁰ su concepto por la percepción, es decir, hacia la *experiencia*. Pues, según esto, es imposible determinar analíticamente la existencia de algo —mucho menos la del Ser absolutamente necesario, que, para Kant, es “objeto del pensar puro”.

Respecto de *Ethica*, la mayoría de los comentadores coinciden en que Spinoza ofrece su versión del argumento ontológico en IP-11Dem¹¹:

Si niegas esto [es decir, si niegas que Dios, o sea, una sustancia que consta de infinitos atributos cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente], concibe, si es posible, que Dios no existe. En ese caso (*por el Axioma 7*) su esencia no implicará la existencia. Pero eso (*por la Proposición 7*) es absurdo: luego, Dios existe necesariamente. Q.E.D.

Esta suerte de *reductio ad absurdum*¹² encubierta en un desafío

¹⁰ Cf. Kant, *op. cit.*, A601–B629.

¹¹ Cf. Allison, *op. cit.*, capítulo 3, p. 59. Según Bennett, es una conjunción de EIP7&11 (*Un estudio de la Ética de Spinoza*, traducción de José A. Robles García, en Sección de Obras de Filosofía, México, Fondo de cultura económica, 1990, p. 76). Para Garrett, no hay tal argumento ontológico en EIP11: “(...) Spinoza is best understood as offering four interrelated arguments which resemble ontological argument in being essentially a priori and relying on a definition of “God”, but which resemble cosmological arguments in depending on a version of the principle of sufficient reason”. (En “Spinoza’s ontological argument”, en *Spinoza: Critical assessments*, editado por Genevieve Lloyd, 2001, London and New York, Routledge, p. 3).

¹² Macherey, por ejemplo, la considera también así, sin importar el cruce de planos (discursivo–conceptual). Véase *Introduction à l’Éthique de Spinoza: La première partie. La nature des choses*, Paris, PUF, 2001, p. 101.

de aires aristotélicos y hobbesianos, nos recuerda al papel de insensato bíblico¹³ dentro del argumento anselmiano¹⁴: una cosa es decir, *negar*, y muy otra es entender, *concebir*. Tanto para San Anselmo como para Spinoza, no es imposible negar la existencia de Dios a un nivel discursivo, pero sí no es posible concebir su inexistencia.

Uno podría preguntarse por qué Spinoza no concluyó la existencia necesaria de la sustancia que consta de infinitos atributos, empleando sólo EIP7 —es decir, la proposición que afirma que *a la naturaleza de la sustancia pertenece el existir*. Hubiera sido un camino mucho más directo. Sin embargo, el recurso a este desafío parece quedar justificado por lo que Spinoza comenta en EIP8Esc2: si los hombres pudiéramos atender a la naturaleza de la sustancia, concebirla, EIP7 sería un axioma. Pero no lo es, porque toda una serie de prejuicios del orden de la imaginación nos impiden ver inmediatamente la verdad de la sustancia. Así, imaginamos muchas cosas respecto de ella (por ejemplo, que no existe). Sin embargo, imaginar no es concebir —y la verdad está en el entendimiento que concibe. El desafío, así, funcionaría como un nuevo ejercicio catártico. Nos queda ahora sólo concentrarnos, entonces, en los fundamentos de EIP7.

Esta proposición afirma que a la naturaleza de la sustancia pertenece el existir. Y su demostración procede así:

Una sustancia no puede ser producida por otra cosa (*por el Corolario de la Proposición anterior*); será, por tanto, causa de sí, es decir (*por la Definición 1*), que su esencia implica necesariamente la existencia, o sea, que a su naturaleza pertenece el existir.

El movimiento articulado en la demostración nos resulta oscuro: según Spinoza, como la sustancia no puede ser producida por otra cosa, tiene que ser *causa de sí* —algo así como que es producida por sí misma. Pero, ¿ser *causa de sí* es la única alternativa posible? ¿Es que no cabe contemplar la inexistencia de la sustancia? Si nos demoramos en la proposición en su conjunto, notaremos que, en efecto, lo que pretende demostrarse allí es la existencia *necesaria* de

¹³ Salmos XIII y LII.

¹⁴ San Anselmo, *op.cit.*, capítulo II.

la sustancia, y no meramente su existencia¹⁵. Sin embargo, si esto es así, entonces esa existencia en términos llanos ya estaría siendo su-
puesta –es decir, para que la demostración funcione, precisamos que
la existencia de la sustancia ya esté afirmada con anterioridad. Aho-
ra bien, ¿desde cuándo la existencia de la sustancia fue afirmada?

Si retrocedemos hasta EIP6Cor, leemos:

(...) nada hay en la naturaleza excepto las sustancias y sus afec-
ciones, como es evidente por el Axioma 1 y las Definiciones 3
y 5.

Si le concedemos a Spinoza que *en la naturaleza y fuera del en-
tendimiento* son “el mismo lugar”, entonces encontramos que aquel
cruce entre las Definiciones 3 y 5 y el Axioma 1, tuvo una primera
instancia en EIP4Dem:

Todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa (*por el Axioma 1*), esto
es, (*por las Definiciones 3 y 5*), fuera del entendimiento nada se
da excepto las sustancias y sus afecciones.

Este rastreo nos muestra que la afirmación de la existencia de la
sustancia se remonta, si no hasta EIAxI, sí al menos, explícitamente,
hasta EIP4Dem. Es lícito preguntarnos ahora: ¿qué naturaleza tiene
esta afirmación, qué compromiso ontológico establece con la posi-
bilidad real de la o las sustancias?

Para comenzar, notemos que aunque se ponga la existencia de
sustancias en términos meramente hipotéticos o no, es claro que
para Spinoza no se estaría estableciendo una contradicción, sino una
comunidad de posibles: de lo contrario, EIP14, por ejemplo, sería
falsa. Pero una cosa es (1) afirmar estrictamente la existencia de
esos posibles (donde lo que se estaría haciendo, de alguna manera,

¹⁵ Vemos que cuando se establece la relación de implicación entre esencia y
existencia de la sustancia, Spinoza agrega este “necesariamente” (*necessario*)
que no estaba en EIDef1. ¿De dónde sale? Parece estar apoyándose en EIP-
6Cor: la existencia de la sustancia no puede no estar implicada por su esencia,
porque ella, la sustancia, no puede ser producida, “en términos absolutos”, por
otra cosa. De esta manera, el “necesariamente” de EIP7 es una suerte de traspo-
sición de ese “en términos absolutos” en EIP6Cor, entendido como “excluyen-
do toda relación con otro” –e, incluso, “incondicionado”.

es afirmar que el mundo es *al menos* un conjunto de posibles –lo que no excluye “la posibilidad” de entes necesarios); y muy otra cosa es (2) afirmar una mera hipótesis de trabajo, por decirlo así, sin compromisos con la posibilidad real de la sustancia. Revisemos ambas alternativas.

(1) Comúnmente se admite que durante las catorce primeras proposiciones de *Ethica*, Spinoza está lidiando con diferentes pluralismos sustancialistas, y que la articulación final de su monismo los disuelve. En ese contexto, podríamos interpretar la afirmación de la existencia de sustancias como un supuesto a la manera de un punto de partida: Spinoza se comprometería al comienzo con un universo *à la manière* de Descartes, por ejemplo, para luego mostrar su inviabilidad. Y esto sería acorde con el uso que se hace de EIAx1 en esta afirmación de existencia. Pues Descartes, en su definición de ‘sustancia’, no incluye la independencia conceptual tal como lo hace Spinoza, sino sólo la existencial. De ahí que un cartesiano ortodoxo asentiría frente aquella suposición existencial.

Sin embargo, este hipotético cartesiano tal vez no aceptaría EI-Def3, y mucho menos las conclusiones de las seis primeras proposiciones de *Ethica* –que hacen un uso casi dominante de la independencia conceptual de la sustancia; y también, aunque de una manera más opaca, de la posibilidad de sustancias que tengan más de un atributo (algo impensable para el dogma cartesiano). Además de todo eso, si el punto de partida fuera meramente el universo tal como Descartes lo interpretó, ¿cómo hacer frente a los pluralismos sustancialistas no-cartesianos? Probemos con la segunda alternativa.

(2) ¿Qué sucede si la afirmación de la existencia de las sustancias es una mera hipótesis sin compromiso con la existencia efectiva, real? Si aceptamos esta otra vía, debemos también aceptar que, como vimos retrospectivamente, la situación no va a cambiar cuando se llegue a la demostración de la existencia de Dios (EIP11) ni tampoco cuando se establezca el monismo (EIP14). Es decir, esta última alternativa acarrea una consecuencia un tanto incómoda: que cuando se concluye la existencia necesaria de la sustancia, se lo haría condicionalmente, es decir, dentro de un condicional: *si hay sustancia, entonces ella existe necesariamente*. Al margen de que no resulta absurdo pensarlo así, notamos que este nuevo panorama no es otro sino el descrito por Kant hace un momento. Por este camino,

la cuestión que nos acomete es: ¿cuándo se volvería verdadero el antecedente aquel, o sea, el “hay sustancia”?

La respuesta que proponemos será: cuando alcancemos la posibilidad de afirmar que *hay* esencia de Dios —es decir, cuando se demuestra que Pensamiento y Extensión son atributos de Dios (EIIP1&2).

Podríamos arriesgarnos a pensar que lo que EI nos entrega es aquello que William Earle denomina “the epistemological fear within rationalism”¹⁶: ideas “claras y distintas”, adecuadas, pero sólo hipotéticamente relacionadas con lo real. Es decir, EI nos daría sólo un condicional, cuyo consecuente es una estructura vacía y a completar, y cuyo antecedente, una supuesto a la espera de confirmación: *si hay sustancia, entonces* (entre muchas otras cosas) *Dios existe necesariamente, es único, es y obra libremente en virtud de su sola naturaleza; es causa libre e inmanente de todas las cosas y ellas (modos infinitos inmediatos y mediatos) no pueden ser sino en Él; y, en particular, su esencia y existencia son uno y lo mismo*. El antecedente se tornará en afirmación estricta cuando entremos en contacto con la esencia de la sustancia única y podemos afirmarla, cuando logremos concebirla. Y, como cada ente debe *concebirse* bajo un atributo¹⁷, esto no es dable sino hasta EIIP1&2.

Estas dos proposiciones parten de la afirmación de que hay al menos un pensamiento singular y al menos un cuerpo. Y esta afirmación se basa en nuestra percepción y conciencia, es decir, en la *experiencia* que tenemos de lo corpóreo y de lo mental. Esa experiencia, que es manifiesta entre los axiomas II y V de esa parte, es, además, como en otro lado señalamos¹⁸, paradójica: porque es también *adecuada* (por EIIP13Lem2&P38) y no-discursiva; es decir, inmediata, *intuitiva*. De ahí que la denominemos *non vaga* —en oposición a la *vaga*: la única reconocida por Spinoza¹⁹.

¹⁶ Cf. Earle, “The ontological argument in Spinoza: twenty years later”, en *Spinoza: a Collection of Critical Essays*, 1973, editado por Marjorie Grene, Indiana, University of Notre Dame Press, p. 224.

¹⁷ Cf. EIP10Esc.

¹⁸ Véase nuestro artículo “Qué es un cuerpo”, en *Spinoza. Sexto coloquio*, Diego Tatián (compilador), Córdoba, Editorial Brujas, octubre de 2010, *in fine*.

¹⁹ Cf. EIP40Esc2. Earle, *op. cit.*, resuelve sus tesis en consideraciones similares a las nuestras (véase p. 222 y siguientes). Incluso aborda el conocimiento de Dios a través de una idea adecuada de Sustancia adquirida por la mente y el

Este conocimiento experiencial e intuitivo que nos permiten nuestros propios mente y cuerpo, nos lleva, a través de la *expresión* e *implicación*, desde la vivencia de singulares hasta la afirmación de la existencia de Dios: en tanto modos, la mente y el cuerpo *expresan* la naturaleza divina, y, por tanto, *implican* atributos que no sólo expresa la esencia eterna e infinita, sino que también, para el entendimiento que *concibe* la Sustancia, componen esa esencia divina. *Hay*, por lo tanto, una esencia que implica la existencia de aquello que es esencia.

De esta manera parece que las objeciones tomistas se disuelven. Pues, según EIIP56, el conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios que está implícito en toda idea (incluso en la idea que es nuestra mente, y en la idea de un cuerpo cualquiera), es adecuado y perfecto. Entonces, en virtud de la *experientia non vaga*, sí captamos la esencia divina.

¿Y qué sucede con las críticas kantianas? Si nos limitamos a EIP-11Dem, ya hemos encontrado una “piedra de toque” para el antecedente del condicional: *si Dios existe, entonces existe necesariamente* —aunque ella no sea legítima para el Dios kantiano (lo que aquí no nos importa: el suyo no es el Dios spinocista). En el contexto de estas objeciones²⁰, la siguiente pregunta es: la proposición “Dios existe”, ¿es analítica o sintética? Si su negación es contradictoria (como vimos que Spinoza pretende), entonces debe ser analítica —porque la contradicción es privativa de estos juicios²¹. Así, para Kant o bien estamos ante una mera tautología, o bien estamos tratando sólo del concepto en nuestra mente. Pero el paso de “Dios existe” desde la mera hipótesis hasta ser afirmación estricta de existencia, remitía en última instancia a cierta *experientia*. ¿Es entonces una proposición *a posteriori*? Eso resultaría un tanto absurdo —además, si lo fuera, el argumento ontológico ya no sería tal. Sin embargo, por otro lado, también mostramos que la implicación de esencia que sustenta esa experiencia se da desde un conocimiento “adecuado y perfecto”... entonces, ¿es *a priori*?²²

cuerpo en tanto modos. Sin embargo, él permanece en una noción de intuición intelectual o racional (*intellectual intuition*) que, si bien la identifica con la intuición que Kant le niega al hombre, no tiene el rasgo experiencial que nosotros le reconocemos.

²⁰ Cf. Kant, *op. cit.*, A597–B625.

²¹ Cf. *ibídem*, A598–B626.

²² Cf. EIIP41&44.

Vimos que porque existimos en acto como una mente y un cuerpo, tenemos un conocimiento adecuado de la esencia de Dios. Y no sólo eso: nuestra mente y nuestro cuerpo, *implican* esa esencia y la *expresan*. Ya en EII, cuando todo pluralismo sustancial fue refutado, cualquier atributo por el que concibamos sustancia, es un atributo divino —entonces, a esa altura, toda afirmación de esencia se referirá a la esencia de Dios. Es decir, simplemente porque somos *hay* una esencia que implica la existencia. Las dificultades de decidir si las bases de lo que identificamos como argumento ontológico, son juicios *a priori* o *a posteriori*, tal vez tengan su raíz en aquella distinción que luego debe ser negada: la separación entre esencia y existencia en el Ser absolutamente necesario. Pero es también sin llegar a sugerir una prueba cosmológica que decimos que, porque hay mundo, hay Dios: Él es la naturaleza de las cosas, su causa inmanente. Después de todo, *como ya intuimos*, para Spinoza la existencia no es un problema: *sub specie aeternitatis*, todo está dado. La génesis que la axiomática apunta no tiene tiempo, ni principio, ni fin: Dios (o la sustancia que consta de infinitos atributos) es, y nosotros en él. Desde siempre.

Considerações sobre a Ordem e o Método Geométrico em René Descartes

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE, Brasil)

Introdução: O objetivo de Descartes

Por volta de 1628, ao redigir as *Regulæ ad directionem ingenii*, Descartes introduz o termo latino *scientia* para indicar o tipo de conhecimento que busca: “Toda ciência é conhecimento [*cognitio*] certo e evidente;” (AT–X, *Regula* II, p. 362)¹. Essa *scientia*, entretanto, não é o conhecimento filosófico da escolástica, tido como certo e até então o único ensinado em todas as universidades, baseado na antiga lógica dedutiva de Aristóteles, a lógica da classificação, do conceito e do finito. É a postulação inicial do projeto cartesiano de reforma do conhecimento pelos seus fundamentos, baseado numa nova lógica, intuitiva, lógica da relação e do juízo que se fundamenta na primazia intelectual do infinito.

Esta nova perspectiva cartesiana vai incorporar a exigência de uma indubitabilidade completa, ao afirmar que se devem rejeitar os “conhecimentos apenas prováveis” e “[...] confiar apenas nas coisas perfeitamente conhecidas e das quais não se pode duvidar” (AT–X, *Regula* II, p. 362), pois no caso de juízos contrários sobre uma mesma coisa, “[...] decerto que pelo menos uma ou outra se engana, e nenhuma delas parece mesmo ter ciência; porque, se as razões de uma fossem certas e evidentes, poderia expô-las à outra de modo a finalmente convencer o seu entendimento.” (*ibid.*, p. 363). Onde, os eruditos, para demonstrar suas teses em suas discussões acadêmicas, reuniam um número de autoridades textuais que as sustentassem, e, os escolásticos, com sua “[...] máquina de silogismos prováveis, perfeitamente adequada as suas guerras” (*ibid.*, p. 363), não

¹ Para a citação das obras de Descartes, utilizamos Descartes, René. *Œuvres*, Publiées par Charles Adam & Paul Tannery, C.N.R.S. et J. Vrin, Paris, v. I (1987), v. II, III (1988), v. IV (1989), v. V (1974), v. VI, VIII–1, IX–1 (1982), v. VII (1983), v. VIII–2 (1987), v. X, XI (1986), v. IX–2 (1978), abreviada por AT, seguida de um número em algarismo romano correspondente ao volume, seguido pelo nome da obra citada em francês ou latim, conforme o caso.

fazem *scientia*, ou seja, os eruditos com seus argumentos baseados na autoridade e os escolásticos com seus argumentos fundamentados em premissas iniciais apenas prováveis não podem atingir um conhecimento certo e evidente, ou indubitável.

I. O Método

O termo “método” é originário do latim *methodus*, e tem um significado etimológico de “necessidade” ou de “demanda”. Por consequência, num sentido mais genérico, é definido como um modo de proceder, uma maneira de agir, um meio ou um caminho para se atingir um fim. Neste sentido, método não se distingue de investigação ou doutrina, podendo significar qualquer pesquisa ou orientação a ser seguida para um estudo. É a este significado que se referem, por exemplo, as expressões “método dialético” ou “método geométrico”.

Num sentido mais específico, o termo “método” é definido como um programa, um roteiro, que regularia previamente uma série de operações, ou um conjunto de determinadas ações, que se deve realizar em vista de um resultado determinado. Neste sentido, mais restrito, método se refere a uma técnica particular de pesquisa, indicando um procedimento de investigação organizado, passível de ser repetido e de se corrigir, que garanta a obtenção de resultados válidos. É a este significado que se referem as expressões “método silogístico” ou “método residual”, e, em geral, as expressões que se referem a métodos que designam procedimentos específicos de investigação e/ou de verificação.

I.1 O método e a ordem

Descartes considera o método em suas obras, ora obscuramente, sem distinguir nitidamente os termos por ele empregados, ora de forma mais clara quanto ao seu emprego, mas, ainda assim de maneira obscura². Basicamente, podemos afirmar que Descartes trata

² Cf. J. Berthet, “La Méthode de Descartes avant le Discours”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, tome IV, 1896, note 1, p. 404.

do método de duas maneiras, ou melhor, em dois momentos principais: nos escritos anteriores às *Méditations Métaphysiques* e nos escritos posteriores a esta obra. Tal divisão fundamenta-se no fato de que é nesta obra que se encontram juntos os principais elementos que irão compor o que será consagrado como o método cartesiano em sua forma mais definitiva: a ordem, a dúvida sistemática e a metafísica.

Nos escritos anteriores as *Méditations*, dentre as obras de Descartes em que o método é considerado sob a ótica da matemática universal, podemos citar as *Regulæ ad directionem ingenii*, o *Discours de la Méthode* e o ensaio intitulado *La Géométrie*. Nestes escritos, e em particular nas *Regulæ*, a ordem é afirmada como o próprio método, independente da metafísica, pois Descartes tem ainda a ilusão de poder contar com a universalização da matemática, a partir da consideração inicial da unidade da ciência, visto esta nada mais ser do que a própria sabedoria humana. Como escreve Martial Gueroult, acerca do método nas *Regulæ*: “O método se apresenta como tendo uma validade independente da metafísica, e como se fundando imediatamente sobre a certeza imanente à razão humana na sua manifestação autêntica original, a saber, as matemáticas.”³

Entretanto, ainda que as *Regulæ* representem uma valiosa e imprescindível fonte para o estudo do método, e, em particular, da ordem, restam inacabadas; das trinta e seis regras com desenvolvimento que deveria compreender só nos chegaram vinte e uma; dessas, somente dezoito possuem desenvolvimento e das três últimas só temos os enunciados.

Já no *Discours*, a dúvida Metafísica enquanto método já está em parte presente, mas não será plenamente desenvolvida, pois nesta obra, o método que será “[...] apresentado num parágrafo notavelmente conciso é o contorno de uma aproximação filosófica nova e muito mais dinâmica”⁴. Além do mais, o *Discours*, apesar do título, mantém os mesmos objetivos das *Regulæ*, isto é, “[...] alargar a todos os domínios uma análise do tipo matemático”⁵, apresentando tão somente as regras do método expostas nas *Regulæ* de forma

³ Gueroult, Martial, *Descartes selon l'Ordre des Raisons*, Aubier, Paris, 1991, v. 1, p. 31.

⁴ Cottingham, John, *A Filosofia de Descartes*, Edições 70, Lisboa, 1989, p. 48.

⁵ Alquié, Ferdinand, *A Filosofia de Descartes*, Presença, Lisboa, 1986, p. 54.

bastante resumida, “[...] não são mais do que um extrato do escrito póstumo. [*Regulæ*]”⁶, assemelhando-se muito mais a um epítome ou compêndio do que a um *Organum* aristotélico ou a um *Novum organum* baconiano.

Resta o ensaio *La Géométrie*, publicado em 1637, que não trata do método em teoria, mas consiste unicamente numa aplicação prática deste, demonstrando-o na solução de problemas específicos, aplicando-o e não o expondo ou explicando-o teoricamente. O próprio Descartes, em carta a Mersenne, datada de abril de 1637, escreveu que considerava essa obra própria para sobressair o valor de seu novo método⁷. O texto está constituído por três livros: o primeiro, intitulado *Dos problemas que se pode construir empregando somente círculos e linhas retas* (AT–VI, *La Géométrie*, p. 369); o segundo, tem o título *Da natureza das linhas curvas* (*ibid.*, p. 389); e o terceiro, *Da construção dos problemas que são sólidos ou mais que sólidos* (*ibid.*, p. 442). Segundo Zeljko Loparić, neste ensaio Descartes emprega o “[...] procedimento analítico/sintético generalizado tanto na resolução de problemas matemáticos não resolvidos pelos antigos [...] como no tratamento de problemas da Física, em particular da ótica e dos meteoros.”⁸.

Pela comparação entre as páginas introdutórias do tratado *La Géométrie* com as *Regulæ*, ou mais especificamente, com a sequência de regras que vai da XVIª até a XXIª, Boyce Gibson constata “[...] uma verdadeira união, união de duas faces na qual uma completa a outra: a união da regra anunciada e a da regra aplicada.”⁹. Além disso, Gibson conclui afirmando uma nova relação entre *La Géométrie* e as *Regulæ*: “Nós esperamos ter mostrado como é estreita a relação entre este último tratado e o tratado de *La Géométrie*, e em qual sentido profundo nós temos o direito de considerar este

⁶ Natorp, P. “La Métaphysique – Le Développement de la Pensée de Descartes”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, A. Colin, Paris, tome IV, 1896, p. 417.

⁷ Apud Gibson, Boyce, “La Géometrie de Descartes au Point de Vue de sa Méthode”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, A. Colin, Paris, tome IV, 1896, p. 386–387.

⁸ Loparić, Zeljko, “Sobre o Método de Descartes”, Manuscrito, Campinas, v. XIV, n. 2, out. 1991, p. 100–101.

⁹ *Op. cit.*, p. 387.

último como a *seqüência natural e imediata* do primeiro.”¹⁰.

Dos escritos posteriores as *Méditations*, dentre as obras de Descartes em que o método utilizado pelo autor já está consolidado, podemos citar a conhecida *Disposição Geométrica*, após as *Secondes Réponses*, em que a definição de método cartesiana assume uma nova feição: ele agora é definido como composto pela *ordem* e pela *disposição das matérias*. E é justamente esta *dupla ordem* que estará mais próxima da fecundidade e vivacidade creditadas à ordem cartesiana por Alexandre Koyré, bem como de sua função em relação à ordem da Lógica de Aristóteles: “[...] ordem dinâmica oposta à ordem estática dos gêneros e das espécies da Lógica aristotélica, ordem de produção e não de classificação, ordem na qual cada termo depende do que o precede, e determina, por sua vez, aquele que o segue.”¹¹.

1.2 O Método e a Geometria

É na única obra de Benedictus de Spinoza publicada em vida do autor e com o seu próprio nome que vamos encontrar uma análise do método cartesiano: os *Princípios de Filosofia de Descartes* (PPC), que por ter sido vista e revisada pelo autor, reveste-se de uma importância adicional para nossa análise. Mais precisamente, a análise sobre Descartes e o método encontra-se no *Prefácio* dos PPC. Neste, seu autor, Louis Meyer, cita e analisa as afirmativas de Descartes nas *Secondes Réponses* sobre a definição do método matemático em geral, do método matemático empregado por Descartes e do método geométrico, conforme os *Elementos de Euclides*, empregado pelo próprio Spinoza, bem como de uma comparação entre os dois últimos.

A ideia principal exposta por Meyer no primeiro parágrafo do *Præfatio*, é justamente a definição e a relevância do método matemático em geral, comparado ao método utilizado pelos peripatéticos para a procura e o ensino da verdade num grau mais elevado do que o habitual. Sobre o método matemático em geral, escreve Meyer:

¹⁰ *Ibid.*, p. 395, grifo nosso.

¹¹ Koyré, Alexandre, *Considerações sobre Descartes*, Presença, Lisboa, 1986, p. 57.

“[...] o método [*Methodum*] de investigação e de exposição científica dos Matemáticos, isto é, aquele que consiste em demonstrar as conclusões a partir de definições, postulados e axiomas, é a via melhor e mais segura para procurar e ensinar a verdade.” (PPCPref, SO1¹², p. 127). Quanto ao método empregado pelos aristotélicos, Meyer o define como aquele em que tudo se resolve “[...] mediante definições e divisões, entre si continuamente concatenadas, entre-meadas aqui e ali com questões e explicações.” (*ibid.*, p. 127–128), sendo “[...] quase totalmente diverso [...]” (*ibid.*, p. 127) do método matemático e aqueles que o utilizam “[...] não demonstram suas teses por razões apodícticas, mas se esforçam somente em sustentá-las por verossimilhança e argumentos prováveis [...]” (*ibid.*, p. 128).

Considerando a definição citada, cabe a questão: Qual é o elemento diferenciador presente no método matemático e ausente no método dos aristotélicos? Ou ainda: o que possibilita a Meyer afirmá-los como distintos e dota o método matemático de uma certeza apodíctica? A resposta que nos parece mais satisfatória é a presença no método matemático de uma determinada ordem nos processos demonstrativos, que ocasiona uma sucessividade entre as demonstrações, implicando numa interdependência entre elas, de tal modo que a demonstração seguinte sempre será feita com os elementos já demonstrados anteriormente, e nunca com elementos não demonstrados ou ainda por demonstrar. Esta ordem irá condicionar as conclusões, tornando-as evidentes ou necessárias, ou seja, dispostas numa ordem determinada, as demonstrações irão dotar as conclusões obtidas pelo método matemático de uma validade necessária; validade esta que é apenas provável no método utilizado pelos aristotélicos, devido a ausência da referida ordem. É por este motivo que Meyer no parágrafo seguinte, o segundo, irá associar o termo ordem num sentido que engloba os termos método e certeza matemática. Donde, podemos inferir que para Meyer, a ordem corresponde à demonstração com método e certeza matemática, e é exclusiva desta última.

No entanto, apesar da relevância do método matemático para as ciências e a verdade, Meyer ressalta neste segundo parágrafo que

¹² Refere-se ao volume 1 da *Spinoza Opera*, Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; 2. Auflage 1972.

quase nenhuma disciplina, excetuando as matemáticas, o utiliza. Em Filosofia é comum utilizarem o método dos aristotélicos, ainda que não unanimemente, pois Meyer reconhece no terceiro parágrafo, que houve quem se afastasse desta via comum, com o objetivo de transmitir à posteridade “[...] as outras partes da Filosofia, além das matemáticas, demonstradas com método [*Methodo*] e certeza matemáticas. Alguns redigiram segundo esta ordem [*ordinem*] a Filosofia já admitida e ensinada habitualmente nas escolas e a apresentaram ao mundo culto; outros redigiram assim e apresentaram uma Filosofia nova, inventada por seu próprio engenho.” (PPCPref, SO1, p. 128), ressaltando que, apesar desta tarefa ter sido empreendida por muitos sem êxito, surgiu René Descartes, que após “[...] tirar, com seu novo método [*nova Methodo*] das trevas e trazer à luz tudo o quanto havia estado inacessível aos antigos nas matemáticas e não podia ser descoberto pelos contemporâneos, erigiu os fundamentos irremovíveis da Filosofia que permitiam assentar, com ordem [*ordinem*] e certeza matemáticas, a maioria das verdades.” (*ibid.*, p. 128).

No quarto parágrafo, Meyer afirma que esse novo método utilizado por Descartes em sua Filosofia, é diferente do método comum aos Geômetras, ainda que seja matemático. No dizer de Meyer: “Ainda que os escritos filosóficos deste nobilíssimo e incomparável varão contenham as razões e a ordem demonstrativas das matemáticas, não estão elaborados segundo sua forma comum, conforme os *Elementos de Euclides* e os demais Geômetras, [...]” (PPCPref, SO1, p. 128–129). Como justificativa de sua afirmativa, Meyer compara o método empregado por Descartes e o método utilizado pelos Geômetras, escrevendo que neste último, “[...] as proposições e suas demonstrações se subordinam às definições, postulados e axiomas previamente expostos, [...]” (*ibid.*, p. 129). Ressalte-se que esta definição do método geométrico é em tudo coincidente com a primeira definição de Meyer para o método matemático em geral. Onde, pode-se depreender que o elemento que distingue o método geométrico dos outros métodos matemáticos, é a presença de determinados elementos, como por exemplo, as definições, os postulados e os axiomas, que irão condicionar as conclusões que a ele se seguirão de forma necessária e evidente, em estreita ordem.

Sobre o método matemático utilizado por Descartes, Meyer escreve que é um “[...] procedimento muito distinto deste, que ele cha-

ma de *analítico* e que considera a verdadeira e a melhor via [*viam*] para ensinar.” (PPCPref, SO1, p. 129, grifo do autor). Esta definição da análise em Descartes está por sua vez, fundamentada nas *Secundæ Responsiones* de Descartes e que é citada por Meyer ao fim do parágrafo, na qual o autor das *Meditationes* descreve aos seus contraditores, duas formas de demonstração apodíctica, o caminho da descoberta, ou a análise, “[...] que mostra o verdadeiro caminho pelo qual a coisa foi descoberta metodicamente e como que *a priori*; [...]” (*ibid.*, p. 129)¹³ e o caminho da exposição, ou a síntese, “[...] que se serve de uma longa série de definições, postulados [*petitionum*], axiomas, teoremas e problemas, suscetíveis de, se não se negam certas conseqüências que estão contidas em seus antecedentes, forçar o leitor, por oposto e obstinado que seja, a dar seu assentimento.” (*ibid.*, p. 129).

No quinto parágrafo, Meyer ressalta que apesar das duas formas de demonstração serem apodícticas e a certeza ocorrer nas duas, visto ambas compartilharem a ordem matemática, “[...] elas não são igualmente úteis e cômodas para todos.” (PPCPref, SO1, p. 129), pois devido à inexperiência nas ciências matemáticas e “[...] absolutamente ignorantes do método [*methodi*] em que foram escritas, o sintético, e inventadas, o analítico, são incapazes de compreender eles mesmos as coisas que se tratam nestes livros.” (*ibid.*, p. 129). Nesta passagem, claramente inspirada no texto latino das *Meditationes* de Descartes, Meyer está explicitamente reconhecendo que há uma distinção e uma especificidade para cada método: enquanto o método analítico presta-se à invenção, o método sintético presta-se à redação. A seguir, numa demonstração desta especificidade, Meyer acrescenta que devido à confusão reinante entre os cartesianos acerca do método das ciências matemáticas, ele sempre desejou que um perito “[...] tanto na ordem [*ordinis*]¹⁴ analítica quanto na sintética e familiarizado sobretudo com os escritos de Descartes e profun-

¹³ Pelo emprego dos termos “*a priori*”, nota-se que esta citação de Meyer teve por base o texto latino das *Meditationes de Prima Philosophia*. (AT–VII, Secundæ Responsiones, p. 155), e não a versão francesa de Clerselier, na qual os termos citados estão ausentes.

¹⁴ Atilano Domínguez em sua tradução dos PPC utiliza aqui o termo método (PPC, 1988, p. 130), enquanto no original latino está *ordine* (PPCPref, SO1, p. 129).

do conhecedor de sua filosofia, pusesse mãos à obra e se decidisse a redigir em ordem [*ordine*] sintética o que aquele havia escrito em ordem analítica, e a demonstrar como costumam fazer os Geômetras.” (*ibid.*, p. 129).

Pelo exposto, podemos observar que a cada uma das formas de demonstração irá corresponder uma forma de exposição ou de redação: à demonstração analítica, corresponde a exposição ou a redação analítica; à demonstração sintética, corresponde a exposição ou redação sintética. Ademais, notamos também que o método e a ordem são afirmados por Meyer como intercambiáveis, isto é, um tema não só pode ser demonstrado, exposto ou redigido em ordem analítica, quanto pode ser demonstrado, exposto ou redigido em ordem sintética, como também pode ser demonstrado em ordem analítica e exposto ou redigido em ordem sintética e vice-versa; como por exemplo, no caso de Descartes nas *Secondes Reponses*: a uma demonstração analítica é possível corresponder uma exposição sintética (*Disposição Géométrica*).

Este é o motivo pelo qual Meyer pode afirmar que Descartes utiliza o método matemático, mas não o Geométrico conforme Euclides, ou seja, a maneira característica dos Geômetras, segundo os *Elementos*, é a forma de demonstrar e expor (redigir) em ordem sintética. Descartes, ao contrário, demonstra e expõe (redige) em ordem analítica. Ora, se a ordem é o elemento comum ao método matemático, o que irá diferenciar o método euclidiano do método de Descartes será a ordem analítica e a ordem sintética, ou seja, o método é analítico quando os seus elementos estão dispostos numa ordem analítica; e é sintético quando, à semelhança dos *Elementos*, as proposições e suas demonstrações se subordinam às definições, postulados e axiomas previamente expostos.

Para Meyer, e por extensão, para Spinoza, Descartes ao demonstrar e expor ou redigir em ordem analítica está utilizando o método e a ordem demonstrativa das matemáticas, mas não geometricamente; ou ainda, não conforme a ordem específica dos Geômetras, segundo os *Elementos* de Euclides: a ordem sintética. Já Spinoza vai utilizar o método e a ordem demonstrativa das matemáticas, à maneira dos Geômetras, ou seja, vai demonstrar e expor, ou redigir, em ordem sintética, na ordem própria dos Geômetras, conforme os *Elementos*. Onde, por um lado, só poderemos aceitar como válida a afir-

mativa de que Descartes demonstrou e redigiu *Ordine Geometrico demonstrata* se negarmos que os Geômetras possuam uma ordem específica, a sintética; ou, utilizando o termo *Geometrico* de forma que abarque toda e qualquer demonstração e exposição ou redação matemáticas, isto é, a análise e a síntese. Ora, está claramente demonstrado, e inclusive o próprio Descartes reconhece que os Geômetras possuem uma ordem específica; logo, a primeira hipótese não é possível. Quanto ao uso abrangente do termo *Geometrico*, especificamente aplicado a Descartes, foi interdito por Meyer pelas razões que expomos acima. Por outro lado, só poderemos afirmar que Spinoza demonstrou e expôs ou redigiu *More Geometrico demonstrata*, se considerarmos o termo *Geometrico* como equivalente a Euclidiano. Porém, neste caso, teríamos que aceitar que o método utilizado por Descartes e por Spinoza não tem distinções. Tal afirmação também não é aceitável, pois como vimos, o método de Descartes não possui a especificidade que possui o método de Spinoza e de Euclides: a ordem sintética, ou seja, o método em Spinoza não é apenas geométrico, ele é geométrico/euclidiano. Nesta última consideração, temos uma exceção nas *Segundas Objeções*, na qual Descartes vai expor ou redigir em ordem sintética o que anteriormente demonstrou em ordem analítica: trata-se da *Demonstração Geométrica*, que tem por subtítulo *More Geometrico Dispositæ*, ou seja, Descartes reconhece com o termo *Dispositæ* que, a pedido de seu correspondente, está apenas expondo ou redigindo à maneira dos Geômetras, ou seja, em ordem sintética. Portanto, podemos afirmar que Descartes demonstra e expõe ou redige, *More Geometrico*, mas não *Ordine Geometrico*. Enquanto Spinoza demonstra e expõe ou redige, *Ordine Geometrico*.

Las reglas del saber y de la imaginación en el *Tratado de la reforma del entendimiento*

Eduardo Álvarez Mosquera (C.E.S., Montevideo)

Introducción

El *Tratado de la reforma del entendimiento* –de ahora en adelante TRE– es, como dice Appuhn, una obra breve e inconclusa del primer Spinoza a la que le cupo el honor de ser la más célebre y la más leída de ese período¹; y no fue por casualidad.

El TRE tenía y tiene todos los condimentos. La crítica a los padres de la modernidad, Descartes y Bacon, y la presentación sistemática de lo medular de una teoría novedosa del conocimiento y de un método para adquirirlo. Espantó al genio maligno, se negó a aceptar a la experiencia como criterio de verdad, y puso sobre la mesa el tema primero: conocer el poder de conocer.

Como afirma Margot, esto equivalía a proponer un modelo formal del poder de conocer que estaba subido a las ancas de la suposición de que en el entendimiento tenemos ideas verdaderas que nos permitirían saltar por encima de la imaginación². En otras palabras, a proponer reglas epistémicas referidas al puro saber y al saber de la imaginación.

No obstante agreguemos que Spinoza se había dado cuenta de otra cosa; no en vano en el TRE le dedica a la imaginación tanto espacio. Que debía poner en evidencia en qué consistía el poder de imaginar. Y para eso tenía que conocer cuáles eran sus reglas. Era la única forma de mostrar la diferencia entre las ideas verdaderas y las imaginadas. Así no habría confusión entre unas y otras. De otra manera: el programa epistémico de Spinoza requería del conocimiento de las reglas de la imaginación. Viejo planteo que viene de Platón,

¹ APPUHN, Charles. “Noticia sobre el Tratado de la Reforma del Entendimiento”, www.philosophia.cl Biblioteca de la Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, Santiago de Chile, p. 3.

² MARGOT, Jean-Paul, “Spinoza: Libertad y determinismo”. XV Congreso Internacional de Filosofía de la AFM, 2010.

doxa y episteme. Dos mundos diferentes y complementarios.

Sobre esa base me parece que puede ser de buen recibo referirme a ellos en los términos que siguen.

I. El saber

Lo primero que sobre el TRE voy a anotar, es que Spinoza no empieza por donde debe empezar. No sigue el “orden debido”. Afirma que tenemos una idea verdadera, y luego, como ejemplo de idea verdadera, habla de la idea de círculo; y por lo que dice de ella, termina hablando de la idea de Pedro. Pero ni la idea de círculo ni la idea de Pedro puede ser un punto de partida.

Ahora ¿de dónde debió partir Spinoza? De la idea de Dios. No obstante eso no es fácil y Spinoza lo advierte; tal cosa o no ocurre nunca o si ocurre, ocurre raramente. Para decirlo con palabras de Deleuze, Spinoza se da cuenta que él es uno de los tantos casos, de aquellos casos en los que lo frecuente es que “uno no pueda instalarse desde el comienzo en Dios”³. Luego, la idea de círculo y la idea de Pedro sería lo mejor que tiene a la mano antes de llegar a la idea de Dios. Ambas serán algo así como el puntapié inicial para empezar a razonar, que es el camino más fácil⁴. Por lo demás hay que reconocer que la idea de círculo y la idea de Pedro eran altamente funcionales, a partir de ellas explica qué es una idea verdadera. Ciertamente la idea de círculo le permite distinguir la idea verdadera de un objeto pensado del objeto pensado⁵, en tanto que la idea de Pedro le da la posibilidad de mostrar que una idea verdadera expresa una esencia singular y que ésta, siguiendo con el ejemplo, es tan real como Pedro mismo⁶.

Puestas las cosas así, Spinoza tenía ya delineada su concepción del conocimiento. Dado que tenemos una idea verdadera, entonces la verdad de la idea no depende de un objeto exterior concreto ni de una supuesta correspondencia entre la idea y tal objeto, ni tampo-

³ DELEUZE, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik Editores, Barcelona, 1975, p. 132

⁴ *Tratado de la reforma del entendimiento*, Ed. Bajel, Buenos Aires, 1944, [44]

⁵ *op. cit.*, [33]

⁶ *op. cit.*, [34]

co puede concebírsela como el resultado de un proceso por el cual se tiene la idea y luego se cae en que se le puede colocar el rótulo “verdadera”. ¿Y con qué se relaciona una idea verdadera si no hay objeto con el que relacionarla? Con dos cosas dirá Spinoza. Con su causa, como puede verse en la idea de círculo, y con Dios, o si se prefiere, con la esencia de Dios, la única cosa que garantiza que la idea verdadera sea real.

¿Qué implicaba esto? La aceptación de un conocimiento absoluto. Dicho de otra forma, entender el conocimiento en sentido fuerte. En efecto, si la verdad de la idea verdadera está garantizada por Dios, dudar de ella o concebirla como variable en el tiempo, sería inconsistente. Entonces hay que admitir que no puede haber argumento alguno, ni ahora ni en el futuro, capaz de ensombrecer o cambiar a una idea verdadera. De ahí es que sale la primera regla epistémica: si sé, sé que sé; una regla que estipula que el saber es condición necesaria para saber que sé. En ello estaba implicado que saber y saber que sé no son saberes equivalentes. Es que si fueran equivalentes Spinoza tendría que aceptar que saber que sé sería además condición del saber, cosa a la que no está dispuesto, ya que eso sería reconocer que el saber es dependiente del saber que sé⁷. ¿Y por qué esto es tan importante para Spinoza? Para dejar establecida la autonomía del saber.

Pero esto es una parte de la historia. El saber es para Spinoza más que tener ideas verdaderas sobre objetos singulares, tales como la idea de círculo, la idea de Pedro o la idea de alma. Saber es también saber qué estamos haciendo cuando lo estamos haciendo.

Estaba implícito en la regla anterior. Ésta decía que si sé, entonces sé que sé. Ahí el sujeto no tiene duda de lo que está haciendo. Y esto no puede ser el único caso. Por eso mismo Spinoza extiende el saber al saber que imagino. Él dice, no hay problema con la imaginación en tanto que sepamos que estamos imaginando. ¿Por qué? Porque la imaginación no excluye su intelección. En efecto, si sabemos qué son los hombres y qué son los animales, sabremos que estamos imaginando “si decimos por casualidad, que los hombres se han transformado súbitamente en animales”⁸. Es que el sujeto hombres no concuerda con el predicado animales.

⁷ *op. cit.*, [35]

⁸ *op. cit.*, [62]

De aquí se extrae la segunda regla: si sé e imagino, sé que imagino, una regla complementaria. Spinoza no podía sostener únicamente que cuando sabe, sabe que sabe, también necesitaba poder sostener que podía saber cuando pensaba o decía algo equivocado. Era la forma de conseguir defender epistémicamente al error como error.

II. El imaginar

No obstante a Spinoza aún le faltaba por averiguar en qué se diferencia la idea verdadera que tiene el entendimiento de la idea que tiene su origen en el cuerpo y por causas externas. Debía incursionar en la idea imaginada y conocer sus reglas.

Para conseguir esto Spinoza distingue: i) dos clases de ideas imaginadas, la idea imaginada que se refiere a la existencia de una cosa y la idea imaginada referida a la esencia de una cosa, y ii) el modo en que la cosa imaginada es comprendida, a saber, si como imaginada o como simple hipótesis, si como siendo tal y como se la imagina o como siendo distinta de lo que se la imagina. Y luego agrega, también hay que saber cuál es el status de una cosa. No todo es lo mismo. Difieren significativamente las cosas según sean posibles, necesarias o imposibles. Y lo más importante, de su naturaleza se sigue que puedan ser sabidas o imaginadas. En otras palabras, sabiendo cuál es el status de una cosa se cuenta con la posibilidad de correlacionarla con el saber o el imaginar.

Esta es la base; para saber cómo funciona todo esto, vayamos a los ejemplos que nos da Spinoza.

El primero se refiere a la idea imaginada sobre la existencia de una cosa que es posible y se la entiende como tal. A saber: “yo imagino que Pedro, a quien conozco, va a su casa, viene a visitarme u otras cosas semejantes”⁹. El caso es interesante. Spinoza dice aquí dos cosas: que imagina a Pedro yendo a su casa, yendo a visitarlo, etc., y que lo conoce. Lo imaginado son acciones posibles de Pedro, de acciones que Pedro podría estar ejecutando ahora, mientras Spinoza está imaginando. No obstante Pedro no está frente a Spinoza, se trata de la imagen que de Pedro tiene Spinoza en su memoria. Bien podría suceder que mientras Spinoza imagina a Pedro, el Pe-

⁹ *op. cit.*, [52]

dro real estuviese ya en su casa o estuviese muerto. ¿Y qué significa esto? Significa que al momento de imaginar a Pedro, Spinoza no sabe si lo que de Pedro se imagina en verdad está ocurriendo o es imposible que ocurra. Ahora agreguemos lo otro que indica Spinoza, que conoce a Pedro. Y aquí el punto es: ¿cómo es que Spinoza conoce a Pedro? La vía es empírica; en el pasado lo ha visto dirigirse a su casa o a la del propio Spinoza, por eso puede imaginarlo. Lo que Spinoza conoce de Pedro es el resultado de su encuentro fortuito con Pedro. Pero además ¿conocimiento de qué es esto? Es conocimiento de accidentes en Pedro, en modo alguno es una verdad eterna. Por lo tanto no hay idea verdadera. ¿Y cuál es la regla aquí? Que si imagino algo, no lo conozco. Spinoza establece así que lo que cae bajo la imaginación no cae en el dominio del conocimiento.

Pasemos a un segundo ejemplo, el de la idea imaginada sobre la existencia de una cosa que es posible y de la que se sabe que no es tal como se la imagina. Permítaseme citar a Spinoza: “aunque sé que la tierra es redonda, nada me impide, sin embargo, decirle a alguien que la tierra es la mitad de un globo o como media naranja en un plato, o que el sol se mueve alrededor de la tierra, etcétera”, y agrega, “yo no hago sino evocar en mi memoria el error, que, quizá cometí o que pude cometer, y luego imagino o pienso que aquél a quien se lo digo está aún en el mismo error o puede caer en él”¹⁰. Este es un caso bastante extraño. ¿Por qué? Porque todas esas proposiciones, la de la tierra como la mitad de un globo, etc., aunque posibles, son falsas. Porque no se entiende bien por qué Spinoza querría afirmar, por ejemplo, que la tierra es como la mitad de un globo sabiendo que la tierra es redonda, por más legitimado que esté para decirlo. Y también porque no queda claro qué beneficio habría en reforzar en otro un error de éste y que Spinoza tuvo o pudo tener, o convencer de un error a quien esté a punto de caer en él. No obstante lo relevante es otra cosa, el imaginar que alguien se equivoca o está a un paso de equivocarse. Esto es posible dice Spinoza. Ahora ¿por qué es posible que ocurra eso?

Es posible porque el error o la próxima caída en el error del otro no se lo pueden determinar ni como algo necesario ni como algo imposible. En efecto, aunque Spinoza lo imagine equivocándose, éste bien podría saber que la tierra es redonda y ante los dichos del filósofo

¹⁰ *op. cit.*, [56]

sofo acabara riéndose a mandíbula batiente. Imaginar la ignorancia de otro no convierte al otro en ignorante, aunque bien podría serlo. Además, la ignorancia del otro no es más que un accidente; luego, tampoco aquí hay una idea verdadera. Esta es la segunda fórmula doxástica: si imagino algo posible respecto a mí, entonces puedo imaginar que otro lo imagine respecto a él.

Tercer ejemplo, la idea imaginada sobre la esencia de una cosa, en la que Spinoza incluye las esencias que a su vez tienen alguna clase de existencia. A este tipo de imaginación pertenece la afirmación: “[el alma] es cuadrada”¹¹. Este es un caso útil para Spinoza. Le permite poner en evidencia que cuando se dice que imaginamos, no siempre imaginamos. ¿Por qué sucedería eso?, se pregunta Spinoza. Sucede porque no hay manera de tener la imagen de un alma cuadrada. Ni siquiera en el caso en que la ignorancia sea extrema. Para Spinoza se trataría de un hecho lingüístico en el cual no hay acuerdo entre sujeto y predicado; el alma cuadrada sería solo enunciable, aunque admite la posibilidad de imaginar un alma. Pero dice, si imagino un alma, no puedo imaginarla cuadrada¹², salvo que llegue a creer que soy Dios, lo cual es absurdo¹³. Tercera fórmula doxástica: si imagino algo imposible, no imagino.

III. Consecuencias

Lo que se acaba de decir no agota el tema ni del saber ni de la imaginación en Spinoza. A pesar de eso, lo dicho tiene rebotes interesantes a los que quiero referirme. A saber:

1) Con la segunda regla epistémica Spinoza está manejando una variante de socratismo que no se concilia demasiado con el resto del TRE. En efecto, mientras que en la mayoría de los pasajes del TRE se identifica imaginación con ignorancia, con ella está obligado a reconocer no solo que el imaginar no es malo per se, sino además que es muy fácil imaginar cuando se sabe. No sería malo porque epistémicamente es defendible, y sería fácil por cuanto bastaría con ponerle a un sujeto un predicado que no concuerde. ¿Y en qué ter-

¹¹ *op. cit.*, [58]

¹² *op. cit.*, [59]

¹³ *op. cit.*, [60]

mina todo esto? En un concepto inédito de imaginación. Me refiero a una imaginación que tiene como causa al entendimiento y que no depende directamente del cuerpo ni de las cosas exteriores, sino de la memoria y de las imágenes que allí hay.

2) La imaginación tiene límites. Por la primera regla se sabe que conocimiento es conocimiento de lo necesario; por lo tanto, no hay imaginación de lo necesario. Primer límite.

De lo posible sí hay imaginación; ya lo vimos en el ejemplo de Pedro. ¿Y lo imposible? Lo imposible no existe, de ahí que no haya una causa exterior que cause una imagen. ¿Y a qué equivale a tener una imagen sin causa exterior y sin concurso de un entendimiento que no desea caer en absurdos? A un hecho lingüístico dirá Spinoza. No hay imagen, hay palabras. El segundo límite. Esto también ya lo vimos con el alma cuadrada. No obstante hay otros casos, los de las hipótesis. Cuando se dice: “supongamos que [esta vela] arde en un espacio imaginario”¹⁴, se está suponiendo la existencia de algo imposible, una vela ardiendo en mitad de la nada. Una vela que no puede explicarse por cuanto debiéndose destruir mientras arde no hay causa de su destrucción.

IV. A modo de conclusión

Ahora dejemos esto por acá y démosle un cierre anotando lo siguiente:

1) Spinoza apeló al pronombre de primera persona: yo sé, yo imagino, sin decir por qué su planteo debía tener validez universal;

2) Cuando se refiere a los medios de alcanzar la perfección sin duda que está considerando el método introspectivo, cosa que lo hace sospechoso de utilizar más de un significado sobre todo para el término “saber”: como saber y como “darse cuenta de”.

3) Y la última. Del análisis de la imaginación que Spinoza hace, el que tiene que ver con la imaginación de cosas imposibles, queda sugerido una diferencia: imaginación y pseudoimaginación.

Eso es todo.

¹⁴ *op. cit.*, [57]

Temporalidad y crítica de la religión, o el itinerario filosófico de Spinoza en el *Tratado teológico-político*

Guillermo Sibilia (UBA/Ccincet)

Having set out to defend freedom of thought against theology, he had ended up writing an apologia for true religion (still conceived of as a revealed religion) which was also an attack upon philosophers!

Etienne Balibar, *Spinoza and politics*

El *Tratado Teológico Político*¹ constituye sin duda un momento, o mejor, un texto central del itinerario filosófico de Spinoza, de su proyecto de liberación, individual y colectiva. A primera vista podría parecer que el TTP, publicado anónimamente en 1670, es un texto cuya intención principal es ser una investigación puramente especulativa acerca de la relación entre la Escritura y la verdad filosófica; es decir, un texto cuyo compromiso principal es, por así decirlo, con la filosofía –y subsidiariamente con la política. El hecho de que el capítulo que trata de los fundamentos del Estado sea el número XVI quizás puede contribuir a confirmar esa creencia. Sin embargo, como veremos, el TTP y la exégesis spinoziana son ante todo un “acto político”, una intervención política, que se enmarca en el proyecto de su obra, al funcionar, como sostiene por ejemplo S. Visentín, como “elemento propedéutico de la *libertas philosophandi*”².

Dicho esto, lo que quisiera hacer es detenerme en algunos problemas relativos a la dimensión temporal de la crítica de la religión de Spinoza presentes en el TTP. Fundamentalmente me voy a referir a dos aspectos de estos problemas: por un lado, a la naturaleza del

¹ En adelante TTP. Indicaremos con números romanos el capítulo, con arábigos la paginación de la edición española de A. Domínguez y a continuación la paginación de la edición de Gebhardt.

² VISENTÍN, S., *La libertà necessaria*, Pisa, ETS, 2001, p. 44. Debe subrayarse el hecho que Spinoza haya decidido publicar en vida el TTP; eso, creemos, es ya un indicio importante de la voluntad de Spinoza de intervenir en su época, de formar parte del debate filosófico-político producido en el tiempo que vivió.

método de interpretación de la Escritura que emplea Spinoza (y que como veremos permite distinguir sus enseñanzas eternas de las adecuadas a un tiempo y lugar determinados); y por el otro, a la propia dimensión temporal del escrito de Spinoza, es decir a la coyuntura que justifica y explica su existencia material.

La relación de la dimensión temporal con la religión y con la crítica de la superstición que desarrolla Spinoza se torna evidente desde las primeras paginas del TTP. En el Prefacio, en efecto, Spinoza sostiene que “si los hombres pudieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme, o *si la fortuna les fuera siempre favorable*, nunca serían víctimas de la superstición”³. De este modo, nombrando ese concepto ya presente en Maquiavelo, el filósofo holandés condensa desde el inicio uno de los rasgos fundamentales de la condición humana: la –necesaria– variabilidad temporal⁴. Y es justamente este aspecto de la condición natural de todo ser finito el que opera como una de las causas de la superstición, en la medida en que los hace buscar, temerosos, una intención o designio en la historia. En este sentido, el Prefacio del TTP puede leerse en paralelo con el Apéndice de la primera parte de la *Ética*: en ambos casos el prejuicio teleológico, la *opinión* de la propia libertad, la ignorancia de las causas que determinan las voliciones, así como la mencionada variabilidad temporal, hacen que los hombres tiendan naturalmente a antropomorfizar a Dios, convirtiéndolo en el rector trascendente no sólo de la naturaleza sino también de la historia⁵. Desde ese punto de vista, la eternidad aparece como ese tiempo fuera del tiempo, y la historia sagrada como la narración de una *serie* de acontecimientos, cuyo comienzo y garantía es el Dios trascendente y creador *ex nihilo* del mundo⁶.

³ TTP, Prefacio, p. 61, G III 5. Subrayado nuestro.

⁴ Para la relación Fortuna–experiencia cf. MOREAU, Pierre–François, *L’expérience et l’éternité*, pp. 467–86.

⁵ Por este motivo Moreau dice que existe tanto un “finalisme dans l’espace” como un “finalisme dans le temps”; cf. *ibid.*, p. 471.

⁶ O como sostiene K. Löwith, “[d]entro de este esquema lineal pero ambivalente del tiempo, la historia bíblica es comprendida como un acontecer de salvación que progresa desde la promesa hasta la consumación, con Cristo en el centro”; LÖWITH, Karl, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz Editores, 2007, p. 224.

Ahora bien, este material de la imaginación, aunque necesario⁷, sólo es blanco del ataque de Spinoza cuando el mismo es utilizado como instrumento de dominación⁸. Desde el Prefacio del TTP, en efecto, Spinoza critica la superstición en tanto ésta opera como el instrumento del que se sirve la teología para legitimar su autoridad política. Citando a Quinto Curcio, afirma que “no hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición”⁹. Teología y superstición forman así un par indisoluble. Por eso la crítica histórico-política de Spinoza produce, al interior del imaginario religioso mismo, una distinción entre teología y superstición por un lado, y una religión de amor y obediencia (*vera religio*), emancipada relativamente de los efectos más delirantes de la imaginación, por el otro¹⁰. De un lado, la obediencia ciega; del otro, la obediencia por amor. En este sentido entonces, el sentimiento religioso de una comunidad no es íntegramente reductible a la superstición¹¹. Es decir,

⁷ “De lo que acabamos de decir sobra la causa de la superstición, se sigue claramente que todos los hombres son por naturaleza propensos a ella...”, TTP, Prefacio, p. 63, G III 6. Subrayado nuestro.

⁸ “Ahora bien, 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 luchan por su esclavitud, como si se tratara de su salvación...” (TTP, Prefacio, p. 64, G III 7); “Vemos, repito, cómo los teólogos se han afanado, las más de las veces, por hallar la forma de arrancar de las Sagradas Escrituras sus ficciones y antojos y avalarlos con la autoridad divina...” (TTP, VII, p. 191, G III 97. Subrayado nuestro). Sobre el rechazo por parte de Spinoza de toda forma de lectura canónica de la Escritura, cf. VISENTIN, S., *op. cit.*, p. 45.

⁹ TTP, Prefacio, p. 64; G III 6. Asimismo, en la Ética Spinoza afirma que “[l]os supersticiosos, que aprendieron a reprobar los vicios más que a enseñar las virtudes, y que se afanan, no en guiar a los hombres por la razón, *sino en controlarlos por el miedo*, de suerte que antes huyan del mal que amen la virtud, no buscan sino que los demás se hagan tan miserables como ellos. Y, por tanto, no es extraño que suelen ser molestos y odiosos a los hombres”, E IV, 63 esc. 1.

¹⁰ *Vera religio* no es idéntica a la filosofía, al conocimiento filosófico (de la Ética por ejemplo). En el capítulo sobre la doctrina de la Escritura Spinoza parece confirmar esto: “Nosotros hemos demostrado, en efecto, que el verdadero conocimiento de Dios no es un mandato, sino un don divino, y que Dios no pidió a los hombres otro conocimiento que el de la justicia y la caridad divinas; *ahora bien, este conocimiento no es necesario para las ciencias, sino tan sólo para la obediencia*”; TTP, XIII, p. 307, G III 172.

¹¹ En este sentido S. Visentin sostiene que “la conexión entre política justa y re-

en otras palabras, la superstición no es necesaria, no es el único registro imaginativo que pueden darse los individuos bajo el nombre de religión.

Como puede leerse en la carta 30 a Oldenburg, entonces, es la “excesiva petulancia” de los predicadores, que se arrojan el monopolio de la interpretación de las Escrituras, lo que incita a Spinoza a dar, como él mismo sostiene, sus “opiniones acerca de las Escrituras”¹². Y entre estas, ocupando un lugar central, se encuentra su método correcto de interpretar la Escritura, es decir, el método correcto de leer el imaginario religioso que ofrece la misma.

Este método, idéntico al método de interpretar la naturaleza, se presenta como una *historia sincera*¹³ (*sinceram historiam*), a partir de la cual se deduce “la mente de los autores de la Escritura como una consecuencia lógica”¹⁴; es decir, el método que emplea Spino-

ligión verdadera se contrapone a aquella entre superstición religiosa y el orden opresivo que se sostiene en ella; pero ambas posibilidades (...) se despliegan sobre el mismo terreno, el del conocimiento imaginativo. Cf. *op. cit.*, p. 124. Asimismo, Matheron sostiene que para Spinoza “*la religión change de caracteres en fonction des circonstances: elle peut être plus o moins superstitieuse...*”, MATHERON, A., “Politique et religion chez Hobbes et Spinoza”, *Anthropologie et Politique au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 1986, p. 120.

¹² Cf. la carta 30 a H. Oldenburg (1665), en donde Spinoza detalla los motivos que lo movieron a escribir un tratado sobre la Escritura y sobre el método correcto de interpretarla en consonancia con la libertad de pensamiento y expresión. Asimismo, como puede observarse si se las compara, las primeras páginas del capítulo VII del TTP se despliegan en coherencia con los motivos que Spinoza menciona a su amigo en la carta 30: en ambos casos, los adversarios principales de Spinoza son los teólogos, quienes se autoadjudican el monopolio de la interpretación de la Escritura.

¹³ Preferimos el adjetivo “sincera”, en vez de “verídica” tal como lo utiliza A. Domínguez en su traducción, puesto que creemos que en el primer caso se percibe mejor el elemento “humano” y manipulador, claramente presente en la crítica de Spinoza a la teología.

¹⁴ TTP, VIII, p. 193; G III 98. El pasaje completo, en el que Spinoza hace referencia a los adversarios que enfrenta y por los cuales se ve inducido a presentar su modo de interpretar la Escritura, dice: “Para desatendernos de esa turba, liberar nuestra mente de los prejuicios de los teólogos, y no abrazar temerariamente las invenciones de los hombres como si fueran doctrinas divinas, debemos abordar el verdadero método de interpretar la Escritura (...) Dicho en pocas palabras, el método de interpretar la Escritura no es diferente del método de interpretar la naturaleza, sino que concuerda plenamente con él. Pues, así

za consiste en la restitución de las Escrituras a su propia verdad¹⁵. Restitución puesto que esta verdad, como puede leerse al comienzo del capítulo VIII, fue alterada “con el paso del tiempo”, fundamentalmente por intérpretes que transmitieron con mala fe el escaso y ya defectuoso conocimiento de las Escrituras que tenían¹⁶. De ahí la importancia del capítulo VII del TTP, que permite, en caso de seguir las reglas que enumera, restituir el *sentido* y la *verdad* a la Escritura, y así evitar el peligro de equivocarse en su interpretación, o en otras palabras, el peligro de leer milagrosamente la Biblia —como sostiene H. Laux—¹⁷. Es decir, podemos agregar, se evita el peligro de leerla “mal”, de devenir teólogo o vulgo.

Imposible sería detallar aquí el procedimiento que propone Spinoza. Para lo que nos interesa basta con recordar que tiene como una de sus consecuencias más importantes la diferenciación de aquello

como el método de interpretar la naturaleza consiste primariamente en elaborar una historia de la naturaleza y en extraer de ella, como de datos seguros, las definiciones de las cosas naturales; así también, para interpretar la Escritura, es necesario diseñar una historia verídica (*sinceram historiam*) y deducir de ella, cual de datos y principios ciertos, la mente de los autores de la Escritura como una consecuencia lógica”. Muchos son los comentadores que han analizado esta *naturalización* de la interpretación de las Escrituras. Cf. por ejemplo ZAC, S., *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris, PUF, 1965; y LAUX, Henri, *Imagination et religion chez Spinoza. La potentia dans l'Histoire*, Paris, Vrin, 1993, especialmente las pp. 89–122.

¹⁵ Verdad que consiste en la historia de su producción y en la aprehensión de su enseñanza principal, la justicia y la caridad.

¹⁶ “En el capítulo precedente hemos tratado de los fundamentos y principios del conocimiento de las Escrituras y hemos probado que no son otros que la fiel historia (*sinceram historiam*) de éstas; pero que, aunque esta historia es sumamente necesaria, los antiguos la descuidaron o que, si acaso la transcribieron o transmitieron, pereció con el paso del tiempo; y que, por consiguiente, gran parte de los fundamentos y principios de ese conocimiento han desaparecido. Aún eso sería tolerable, si la posteridad se hubiera mantenido dentro de los justos límites y hubiera transmitido de buena fe a sus sucesores lo poco que había recibido o encontrado y no hubiera forjado con su cerebro cosas nuevas. El resultado fue que la historia de la Escritura no sólo siguió siendo imperfecta, sino que se hizo más defectuosa; es decir, que los fundamentos del conocimiento de las Escrituras no sólo son demasiado escasos para poder levantar sobre ellos el conocimiento completo de éstas, sino que son incluso viciosos”, TTP, VIII, p. 220, G III 117.

¹⁷ Cf. LAUX, H., *op. cit.*, pp. 93–97.

que constituye la verdadera doctrina eterna de la Escritura, de sus expresiones o enseñanzas particulares y temporales¹⁸ –diferenciación que, sin embargo, no se opera simplemente en desmedro de estas últimas. Spinoza sugiere que para “investigar la mente de los profetas y del Espíritu Santo” hay que comenzar por la cosas más universales y comunes, esto es, por aquello que está en la base de la Escritura y representa la utilidad de todos los mortales: la doctrina de la caridad y la justicia¹⁹. “Una vez conocida convenientemente esta doctrina universal de la Escritura –prosigue Spinoza–, hay que proceder a otras menos universales y que se refieren, sin embargo, a la forma corriente de vida y que brotan como riachuelos de esa corriente doctrina universal, como son, por ejemplo, todas las acciones particulares y externas de la verdadera virtud”²⁰.

La distinción de estas enseñanzas, gracias a la aplicación del método propuesto por Spinoza, permite entonces comprender el modo de articulación de las mismas²¹. Así, por ejemplo, el precepto

¹⁸ “Por otra parte, *si no queremos confundir las enseñanzas eternas con aquellas que sólo podían ser útiles por algún tiempo o para unos pocos*, conviene saber también en qué ocasión, en qué época y para qué nación o qué siglo fueron escritos todos esos documentos”, TTP, VII, p. 198; G III 102. Subrayado nuestro.

¹⁹ TTP, VII, p. 199, G III 102–3. Cf. asimismo el siguiente pasaje del capítulo XII, que versa sobre la “palabra de Dios”: “...nosotros percibimos *por la misma Escritura*, sin ninguna dificultad ni ambigüedad, que toda ella se resume en amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo (...) esta doctrina constituye el fundamento de toda la religión y, si éste se retira, se derrumba todo el edificio. (...) Dado, pues que hay que afirmar que este fundamento está incorrupto, hay que admitir eso mismo acerca de las demás verdades que, sin género de duda, *se derivan de él* y que también son fundamentales (...). Por idénticas razones hay que afirmar que las demás enseñanzas morales están incorruptas, por seguirse clarísimamente de este fundamento universal. Y así, defender la justicia (...) es algo que ni la malicia de los hombres ha podido corromper *ni el paso del tiempo destruir* (...) y sobre todo, la doctrina de la caridad que ambos Testamentos recomiendan por doquier con gran insistencia”, TTP, XII, p. 296–7, G III 165–166.

²⁰ TTP, VII, p. 199, G III 103.

²¹ Para un análisis más detallado de esta articulación y de su importancia en relación con la ontología de Spinoza, cf. JAQUET, Ch., *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de Temps, Durée et Éternité chez Spinoza*, Paris, Kimé, 1997, pp. 165–173.

o consejo cristiano de tender la otra mejilla ante un ataque, debe ser comprendida a la luz de la doctrina eterna del amor a Dios y al prójimo –fundamento de la *vera religio*–. A la luz de esta enseñanza eterna, de esta verdad necesaria y eterna, el precepto cristiano aparece como un precepto temporal (y por eso contingente) destinado tanto a corregir el ánimo de los hombres (en vez de sus acciones externas) como a preservar la justicia *allí donde* ésta es “despreciada y *en tiempo* de opresión”²². Como mencionamos antes, entonces, la diferenciación de doctrinas no se realiza en desmedro de lo temporalmente adaptado; al contrario, como afirma por ejemplo Ch. Jaquet, “es como si lo eterno no coincidiera consigo mismo sino a través de lo temporal y no a través de lo eterno [...] lo temporal lejos de ser una realidad venida a menos, salva de alguna manera lo eterno y lo realiza en la historia”²³. Cristo no contradice la ley de Talión de Moisés²⁴; al contrario, *al haber comprendido* que su doctrina sólo puede valer allí donde la justicia es conservada (es decir, allí donde la justicia retributiva es respetada como ley), ante la inminente ruina de la ciudad que lo acogía enseñó, cual docto, a poner la otra mejilla, a tolerar la injusticia y reparar de ese modo el ánimo.

La aplicación del método permite leer bien la Biblia, y adaptar de ese modo la propia vida a aquellos preceptos necesarios y destinados a la eterna utilidad humana. Enseña a no desvariar en el acto de lectura de la Escritura, de modo que la exégesis sirva como principio de una operación liberadora. En este sentido, la razón devenida exégesis de las producciones imaginativas –a través del método–, ayuda a la imaginación a criticarse, a rectificarse, a enmendarse. El TTP muestra que es posible, a través de una lectura *sincera* de la Biblia, una transformación del imaginario religioso sobre sí mismo. El método de interpretar la Escritura que propone Spinoza, entonces, lleva de esa religión milagrosa y puramente supersticiosa a otra, a la *vera*

²² TTP, VII, p. 201, G III 104.

²³ JAQUET, Ch., *op. cit.*, p. 171. Traducción nuestra.

²⁴ “Así lo hizo Cristo: sólo enseñó doctrinas universales, y por eso promete un premio espiritual y no corporal, como Moisés. Porque, como he dicho, Cristo no fue enviado para conservar el Estado y para dictar leyes, sino tan sólo para enseñar la ley universal. Por donde entendemos fácilmente que Cristo no abrogó la ley de Moisés, dado que no se propuso introducir ninguna nueva ley en el Estado, sino que puso su máximo empeño en enseñar doctrinas morales y en distinguirlas de las leyes del Estado...”; TTP, V, p. 153, G III 70–71.

religio, que constituye todavía un registro imaginativo en el cual, sin embargo, obediencia y amor coinciden. De este modo se demuestra, asimismo, que la Escritura puede ser el objeto de un saber, o mejor de un saber–imaginativo, que sirve de regulador en su capacidad de organizar el texto de las Escrituras y en la percepción de su verdadero sentido. La obediencia ciega al Dios que infunde miedo se convertiría así en obediencia por amor a un Dios “ético”, autor de una ley de caridad y justicia. Y correspondientemente, la solidaridad de la comunidad basada en el miedo compartido se transmutaría en una solidaridad por cierto todavía arraigada en la imaginación, pero expresiva de la potencia de esa comunidad. De esta manera, la crítica spinoziana dirigida al par superstición/teología opera en el TTP como principio de liberación, individual y colectiva.

Para terminar, una breve alusión a la importancia de la dimensión temporal presente en el TTP en tanto escrito, es decir en tanto texto que en su materialidad irrumpe en el tiempo. Como vimos, una de las enseñanzas fundamentales que arroja la crítica de la religión de Spinoza es que las circunstancias en que escribe un autor son necesarias para comprender correctamente el sentido de sus afirmaciones. La Biblia, recordemos, no es para Spinoza un libro inteligible a menos que se lo lea crítica e históricamente. De lo contrario se corren muchos peligros, entre ellos –si nos atenemos al método del capítulo VII– la incapacidad de distinguir entre las enseñanzas verdaderas y eternas de aquellas que sólo valen para un tiempo y lugar determinados. Teniendo esto presente, podríamos preguntarnos si lo mismo vale para el TTP. Es decir: ¿es necesario conocer la situación política y religiosa en que vivió Spinoza para comprender el *sentido* y la *verdad* del TTP? ¿La inteligibilidad del TTP suprime la necesidad del recurso al tiempo y a la historia para su comprensión?

A primera vista pareciera que el TTP, en tanto libro inteligible producto de un saber filosófico (el de Spinoza), excluye para ser leído y comprendido las reglas que el propio autor aplica a la Escritura. Sin embargo, como ha demostrado A. Tosel, esto no es así puesto que existen libros inteligibles que “no pueden exponer el orden de lo verdadero haciendo abstracción de su orden de producción empírica”²⁵. Y el TTP es uno de estos libros. La transformación del

²⁵ TOSEL, A., *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Paris, Aubier, 1984, p. 67.

imaginario religioso que contiene sólo es asequible si se comprende asimismo que es producto de una coyuntura específica: la de la lucha de Spinoza contra la utilización de la historia sagrada como elemento de legitimación de una política opresora cuyo dispositivo de cohesión social es la superstición y el engaño. En efecto, en la época de Spinoza la ortodoxia calvinista apela a la narración bíblica para reproducir en Holanda la estructura de poder teocrática del Estado hebreo²⁶. Fiel a su proyecto, entonces, Spinoza critica la autoapropiación por parte de la ortodoxia de la narración testamentaria y propone una visión distinta de la misma. La versión spinoziana, a través de la identificación de la *fortuna* con la *Dei directio* —es decir, a través de la asimilación de un concepto anti—teleológico con su aparente contrario—, produce tanto la desacralización de la historia cuanto la refutación de la teoría de la predestinación. De ese modo, Spinoza enseña que la singularidad —la esencia singular— del pueblo hebreo no respondió a una predestinación sino al desarrollo del *conatus* colectivo de esa comunidad específica. La elección del pueblo hebreo asume entonces un valor histórico, determinado exclusivamente por las circunstancias relativas al modo singular de su constitución imaginaria y política. En el capítulo III del TTP, dedicado justamente a la elección de los hebreos, Spinoza sostiene: “...lo único por lo que se distinguen las naciones entre sí, es por la forma de su sociedad y de las leyes bajo las cuales viven y son gobernadas. Y lo mismo, la nación hebrea no fue elegida por Dios, antes que las demás, a causa de su inteligencia y de su serenidad de ánimo, sino *a causa de su organización social y de la fortuna*, gracias a la cual logró formar un Estado y conservarlo durante tantos años”²⁷.

Al dismantelar la imagen del Dios trascendente, que interviene en el mundo y fractura con su acción el tiempo, así como al haber naturalizado la sacralidad de la historia, Spinoza produce una operación teórica que impide (a la ortodoxia) constituir una teoría política basada en ellas. Por eso, como ha destacado S. Visentín, una de las consecuencias más importantes de la crítica de Spinoza —tanto de la noción antropomórfica de Dios como de la dimensión temporal que esa imagen proyecta—, es que muestra que es posible establecer un Estado justo y bien ordenado (como el hebreo) a partir del orden

²⁶ Cf. VISENTIN, S., *op. cit.*, pp. 105 y ss.

²⁷ TTP, III, p. 121, G III 47. Subrayado nuestro.

imaginario o del complejo de ideas inadecuadas de una comunidad. En otras palabras, Spinoza enseña que el proceso constitutivo de una organización política no depende de una decisión racional, ni de una intervención divina, sino que nace de los mecanismos imaginativos de una colectividad, mediados por un sentimiento religioso que no necesariamente se reduce a la superstición.

En este sentido, podemos decir, el TTP es el producto de la voluntad de Spinoza de intervenir en el tiempo y en la historia con una interpretación, radical y novedosa, del tiempo, la historia y la política.

Algumas considerações sobre a condição das mulheres na teoria política de Spinoza

Maria Cecilia Lessa da Rocha (PUC, Rio)

Spinoza refere-se expressamente às mulheres no parágrafo quarto do capítulo onze do Tratado Político. Nesta passagem, sustenta que as mulheres não estão sob jurisdição de si próprias, devendo estar sob o poder dos homens. Logo nas primeiras linhas do referido parágrafo, o filósofo afasta a tese de que a tal sujeição decorreria das instituições, isto é, seria uma questão cultural, para afirma que se deve, de fato, à natureza mesma da mulher:

Talvez haja quem pergunte se é por natureza ou por instituição que as mulheres devem estar sob o poder dos homens. Com efeito, se for só por instituição que tal acontece, então nenhuma razão nos obriga a excluir as mulheres do governo. Porém, se consultarmos a própria experiência, veremos que isto deriva da sua fraqueza.¹

Chama a atenção o termo utilizado por Spinoza, “imbecillitas” aqui traduzido como fraqueza. O filósofo não especifica se esta fraqueza se refere ao corpo ou a mente. Mais adiante, recorrendo a experiência, sustenta não haver entre homens e mulheres o mesmo direito:

Se as mulheres fossem por natureza iguais aos homens e sobressaíssem igualmente pela fortaleza de ânimo e pelo engenho, que são aquilo em que acima de tudo consiste a potência humana e, por conseguinte, o direito, sem dúvida que, entre tantas nações, se encontrariam algumas onde os dois sexos governassem em paridade e outras onde os homens fossem governados pelas mulheres e educados de modo a terem, pelo engenho, menos poder. Como isso não aconteceu em parte alguma, é totalmente lícito afirmar que as mulheres, por natureza, não tem o mesmo

¹ Spinoza, B., *Tratado Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Revisão de Homero Santiago, Martins Fontes, São Paulo, 2009, p. 139.

direito que os homens e estão necessariamente submetidas, de tal modo que não é possível acontecer que ambos governem de igual modo e, muito menos, que os homens sejam governados por mulheres.²

As mulheres são, ademais, consideradas como perturbadoras da paz, capazes de fazer com que os homens tomem decisões políticas irracionais³:

Se além disso considerarmos os afetos humanos, ou seja, que os homens a maioria das vezes amam as mulheres só pelo afeto libidinoso e apreciam o seu engenho e a sua sabedoria só na medida em que elas sobressaem pela beleza, suportam com muita dificuldade que aquelas a quem amam se interessem de algum modo por outros, e coisas dos mesmo gênero, facilmente veremos que não é possível, sem prejuízo grave a paz, homens e mulheres governarem de igual modo.⁴

É de se notar que, justamente ao tratar do estado democrático, Spinoza se manifesta no sentido de que as mulheres devem ser excluídas da participação política, assim como os servos e as crianças:

O meu desígnio não é tratar de cada um dele [diversos gêneros de estado democráticos], mas só daqueles onde têm direito de voto e de aceder a cargos do estado absolutamente todos os que estão obrigados só às leis e que, além disso, estão sob a jurisdição de si próprios e vivem honestamente. [...] Acrescentei, além disso, que à parte o estarem sujeitos às leis do estado, no resto estão sob jurisdição de si próprios, para excluir as mulheres e os servos, que estão sob o poder dos homens e dos senhores, assim como os filhos que estão sob o poder dos pais e dos tutores.⁵

² *Ibid.* p. 139–140

³ Também no *Tratado Político*, ao tratar do governo monárquico, Spinoza refere-se ao papel da mulher sedutora: “Isto, para já não falar do rei que, submetido à libidinagem, gere muitas vezes tudo consoante o capricho desta ou daquela concubina ou favorito.” *Ibid.* p. 50.

⁴ *Ibid.* p. 140.

⁵ *Ibid.* p. 138.

A natural fraqueza da mulher indicada por Spinoza não deixa de nos causar perplexidade, em especial se levarmos em conta manifestações de outros pensadores da época, como Hobbes e Descartes.

Em que pese referir-se à propensão das mulheres ao choro à semelhança das crianças, Hobbes, em meio a discussão do domínio sobre os filhos, sustenta a igualdade entre homens e mulheres no estado de natureza, afastando, tanto pela razão quanto pelo costume, a preeminência do sexo masculino.

E o que alguns dirão – que neste caso torna-se senhor o pai, devido a preeminência de seu sexo, e não a mãe nada significa. Pois tanto a razão mostra o contrário, porque não é tão grande a desigualdade de suas forças naturais que o homem possa obter sem guerra domínio sobre a mulher, como também o costume. Pois houve mulheres as amazonas – que em tempos idos travaram guerra contra seus adversários, e dispuseram de seus filhos tal como quiseram. E hoje em dia, em diversos lugares, há mulheres investidas com a autoridade principal. Não são seus maridos que dispõem de seus filhos, porém elas mesmas, o que fazem, na verdade, por direito de natureza, uma vez que aqueles que detêm o poder supremo não estão, absolutamente, atados – como já se mostrou – pelas leis civis.⁶

Hobbes, diferente do que aparentemente faz Spinoza, não reconhece uma situação de inferioridade natural das mulheres, ao contrário, destaca o papel das instituições na constituição desta condição de subordinação, de modo que as mulheres devem obedecer aos homens, por serem estes, em geral, que fazem as leis do Estado.

Descartes, por sua vez, manteve frutífera correspondência com mulheres cultas de seu tempo. Embora seja perceptível em diversos momentos o tom ora galanteador, ora condescendente, podemos destacar a correspondência trocada com a princesa Cristina da Suécia e com a princesa Elizabeth da Boêmia pela relevância de seu conteúdo⁷.

⁶ Hobbes, T., *Do cidadão*. Tradução, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. Coordenação Roberto Leal Ferreira. 2 ed., Martins Fontes, São Paulo, 1998, p. 145.

⁷ “Sintomaticamente, foram duas mulheres que o levaram a explicar-se num domínio [a moral] em que, segundo as palavras do próprio filósofo, era habitu-

Analisando as cartas remetidas por Elizabeth, a filósofa portuguesa Maria Luísa Ribeiro Ferreira chega mesmo a sustentar a semelhança entre os questionamentos feitos por Elizabeth a Descartes e as críticas feitas por Spinoza ao filósofo francês⁸.

Como compreender, então, a recusa de Spinoza em aceitar a participação política das mulheres no estado democrático?

Num primeiro momento, seria possível atribuir tal posição de Spinoza em desfavor das mulheres à flagrante incompletude do Tratado Político, interrompido no capítulo XI, logo após referir-se a condição das mulheres, em razão da morte do filósofo. Antonio Negri refere-se a imprecisões e ambiguidades que podem ser encontradas nos capítulos VI ao XI desta obra.

Os cinco capítulos seguintes analisam as formas monárquica (caps. VI e VII) e aristocrática (caps. VIII–X) de governo. A obra é interrompida no capítulo XI, no começo da análise do governo democrático. Esta segunda parte é mesmo duplamente inacabada: é plena de ambiguidades e de incertezas, totalmente não habituais neste autor.⁹

Não resta dúvida que a condição feminina não foi objeto de pre-

almente reservado. [...] Daí dizermos que a provocação feminina foi essencial para o complemento do sistema cartesiano. Sem ela, ficaríamos circunscritos a um Descartes espartilhado em ideias claras e distintas.” Ferreira, M. L. R., “Descartes, as mulheres e a filosofia”, em Ferreira, M. L. R. (org.). *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*. Unisinos, São Leopoldo, 2010, p. 115–136.

⁸ A autora conclui que “Aunque en el Tratado político atribuye un valor inferior a la condición femenina que él considera profundamente marcado por la imbecillitas (TP 11/4), se constata no menos que, en razón de las críticas dirigidas a Descartes, las dudas de Elisabeth concuerdan con las de Spinoza. Podría decirse que ‘la debilidad natural de las mujeres’ que se constata en el nivel del gobierno político, del que Spinoza piensa deberían ser excluidas, no es igualmente visible en aquello que concierne a la capacidad de filosofar. Pues, de acuerdo con la tesis que hemos tratado de sostener en este texto, las críticas hechas por Spinoza a Descartes terminan por ser muy semejantes a las que fueron hechas por una mujer.” Ferreira, M. L. R., “Spinoza, Descartes y Elisabeth: una misma pregunta sobre el gobierno de los afectos”, em. Fernández, E.; Cámara, M. L. (eds.). *El gobierno de los afectos en Baruj de Spinoza*. Trotta, Madrid, 2007, p. 495–508.

⁹ Verbete Spinoza, Baruch. em Châtelet, F.; Duhamel, O.; Pisier-Kouchner, E., *Dicionário de obras políticas*.

ocupação do filósofo holandês, tendo ele se limitado a curtas referências às mulheres¹⁰. Contudo, a fortuna crítica da obra de Spinoza pode nos apontar algumas alternativas de interpretação da passagem final do Tratado Político.

Num tentativa de tornar compreensível a tese de Spinoza que exclui as mulheres da vida política, Matheron¹¹ sugere ter o filósofo holandês recorrido ao terceiro modo de conhecimento como descrito no *Tratado da Correção do Intelecto*¹². Sem nada conhecer sobre a essência da mulher, não podendo determinar quais das suas debilidades constatadas na vida em sociedade a tornariam inferior ao homem, Spinoza teria deduzido uma de suas propriedades, a fraqueza, por aplicação de um universal a um caso particular, remontando do efeito à causa.

Desta forma, seria possível a Spinoza afirmar que se a natureza tivesse provido igualmente homens e mulheres de *animi fortitudo e ingenio*, dentre as múltiplas sociedades historicamente conhecidas haveria aquelas em que os dois sexos disporiam dos mesmo poder ou aquelas onde as mulheres seriam superiores e educariam os homens de modo a lhes manter em posição de inferioridade. Como estas sociedades não existem, é porque a natureza proveu igualmente homens e mulheres de fortaleza e engenho. Logo, se as mulheres estão sempre submetidas aos homens, tal somente poderia resultar de sua fraqueza natural.

Indo do efeito a causa, seria possível afirmar haver “qualquer coisa” na natureza das mulheres que as colocariam em desvantagem nas relações de poder, jogo este que mantem a todos sob o regime da paixão. Matheron segue argumentando em favor da tese de Spi-

¹⁰ Spinoza refere-se, dentre outras citações, a piedade das mulheres (*Ética*, capítulo II, proposição 49, escólio), a mulher que fala demais (*Ética*, capítulo III, proposição 2, escólio), a propensão das mulheres ao choro (*Tratado Teológico Político*, prefácio).

¹¹ Cf. Matheron, A., “Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste”, em Matheron. A. *Antropologie et politique au XVII^e siècle: études sur Spinoza*, Librairie philosophique J. Verin, Paris, 1986, p. 189–208.

¹² Matheron se refere aqui ao parágrafo 19 do *Tratado da Correção do Intelecto*: “Existe uma percepção na qual a essência de uma coisa é tirada de outra, mas não adequadamente, o que acontece quando induzimos de algum efeito a causa ou quando se conclui de um universal que sempre é acompanhado de certa propriedade.”

noza: ampliado através das imposições culturais o poder do “sexo um pouco mais forte”¹³, as mulheres não teriam meios de escapar da dominação senão pelo que chama de regeneração filosófica.

Ainda na leitura de Matheron, Spinoza teria banido participação das mulheres da assembleia, pois não estando elas sob jurisdição de si próprias, mas sim sob o poder de seus maridos, votariam conforme a vontade destes últimos. E o que seria mais grave, interpretando-se as razões apontadas por Spinoza, as mulheres com sua beleza e sedução, conseguiriam para seus senhores também o voto de seus admiradores, criando condições para diversos conflitos com ordem sexual. Coerente, assim, por parte de Spinoza a exclusão das mulheres da vida política para manutenção da paz.

Margareth Gullan-Whur¹⁴, em tom diverso, critica a tese de Spinoza que nega ser a subordinação das mulheres uma condição cultural e propõe a justificativa empírica da crença de que as mulheres são sujeitas aos homens em virtude de sua natureza feminina. Sustenta que Spinoza se vale de uma falsa experiência, recorrendo a um único caso para justificar seu argumento, as Amazonas, utiliza-se ele de um silogismo¹⁵ que está em tensão com sua própria doutrina.

A pesquisadora inglesa pretende, então, demonstrar que contradição entre a passagem do *Tratado Político* e as proposições da *Ética*, valendo-se de quatro aspectos da doutrina de Spinoza. Aponta em primeiro lugar o princípio da mente como ideia do corpo, em que afirma que os corpos das mulheres não devem ser afirmados tão diferentes dos corpos dos homens de modo a excluir as mulheres da

¹³ “(...) le sexe un peu plus fort se servirait de son pouvoir pour amplifier démesurément par l’intermédiaire de l’éducation dont il se serait rendu maître, le petit inégalité originelle qui aurait rendu possible ce même pouvoir” Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste. *Ibid.* p. 204

¹⁴ Cf. Gullan-Whur, M., “Spinoza e a igualdade da mulher”, *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*, V 3, n 6, Dez 2009, p. 95–108.

¹⁵ “[1] Se a natureza fez as mulheres iguais aos homens [...] com tantas nações diferentes, seriam encontradas algumas em que os dois sexos mandam em termos iguais, e outras onde os homens eram mandados pelas mulheres e apresentada de tal maneira que eles tenham menos habilidades.

[2] Isto não aconteceu em lugar algum.

[3] [Portanto] as mulheres não tem o mesmo direito dos homens, por natureza, mas são necessariamente inferiores a eles (devem necessariamente ceder a eles).” *Ibid.*, p.98.

participação no esquema epistemológico que lhes garantiria igual consentimento e respeito. Neste ponto critica Matheron por aceitar a tese spinozana que reconhece haver “alguma coisa” na natureza das mulheres que as prejudica no jogo político. Gullan–Whur recorre em seguida ao princípio das noções comuns. Segundo ela, as noções comuns na doutrina spinozana são o fundamento da razão humana, sendo necessariamente verdadeiras as ideias que delas decorrem. E segundo afirma, embora Spinoza não diga que as mentes humanas tem poder mental igual, infere-se da *Ética* que os benefícios da razão estão, em princípio, disponíveis para todos. Desta forma, se Spinoza tivesse realmente a intensão de sustentar que as mulheres, ou seja, a metade da raça humana, não tem acesso às regras comuns da razão, a própria teoria das noções comuns ruiria.

O terceiro argumento invocado pela autora é o que chama de princípio das ideias adequadas implícitas. Sustenta que, para Spinoza, as noções comuns existem, pelo menos implícita ou latentemente, em todas as mentes, ainda que somente aqueles sem preconceito possam alcançar ideias claras e distintas. Desta forma, os tipos tidos por irracionais por Spinoza, tal como as mulheres, assim o seriam por lhes faltarem a prática do discurso racional, na medida inversa que o mais resoluto e honesto dos homens pode vacilar deixando-se dominar pelas paixões. Por fim, Gullan–Whur aponta o princípio da dependência mental pela paixão, segunda o qual para a doutrina spinozana nenhum ser humano é racional todo o tempo. Reconhecendo que todos os seres humanos estão necessariamente sujeitos às paixões, não teria Spinoza meios para justificar que as mulheres tendem mais que os homens a obscurecer os limites do pensamento racional.

A autora conclui que se Spinoza pode reivindicar de forma justificável que as mentes humanas expressam desigual poder mental, não pode ele deduzir daí que uma categoria inteira, as mulheres, esteja em condições inferior, em termos de intelecto, poder ou direito. É enfática ao afirmar que “o argumento da última página do *Tratado Político* é inconsistente com a doutrina geral da *Ética* e deve ser julgada como uma aberração filosófica embaraçosa e insignificante”¹⁶.

Uma terceira comentadora de Spinoza, Maria Luísa Ribeiro Ferreira, defende ser fundamental procurar uma linha de leitura que

¹⁶ *Ibid.*, p.107

leve a integração da passagem final do *Tratado Político* ao pensamento do filósofo¹⁷. Nesse intuito, a estudiosa leva mais longe a questão da condição da mulher na filosofia spinozana:

Será vedado à mulher o desafio, colocado a todos o ser humano dotado de razão, de “fruir eternamente de uma suprema e contínua alegria” (*Tratado da Reforma do Entendimento*, § 1)? Estarão as mulheres excluídas da salvação?¹⁸.

A filósofa portuguesa propõe uma leitura da última parte do *Tratado Político* em conjunto com o livro V da *Ética*.

Sustenta que na doutrina spinozana há três acepções de política: a prática política, que parte da experiência e recusa modelos prévios; a ciência política, que lida com as paixões e se orienta em função da utilidade; a filosofia política, que diz respeito ao pensar reflexivo sobre a própria política e traça a gênese e os fundamentos do Estado, quando os indivíduos tomam consciência da sua natureza racional. Partindo dessas diferentes acepções, a política que se vive e a que se exerce situar-se-iam no regime das paixões, exatamente o âmbito em que as mulheres estão em desvantagem.

Ora, é precisamente ao nível da paixão que a mulher é um objeto, algo que se possui e face ao qual se desencadeiam os mais diversos sentimentos. [...] É no registro da paixão que as mulheres são maltratadas. Nele é peremptoriamente afirmado que a prática política não convém à mulher pois a fraqueza que lhe é inerente a impede de participar no governo. Contudo, tal facto não implica que lhe estejam vedadas outras formas de realização.¹⁹

¹⁷ Cf. Ferreira, M. L. R., “Haverá salvação para as mulheres? A hipótese do livro V da *Ética* de Espinoza”, *Ethica – Cadernos Acadêmicos*, Rio de Janeiro, v. 6, n.1, p. 130–152, 1999. Cf. Ferreira, M. L. R., “Spinoza, Hobbes e a condição feminina” em Ferreira, M. L. R. (org.), *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*. Unisinos, São Leopoldo, 2010, p. 115–136.

¹⁸ Ferreira, M. L. R., “Haverá salvação para as mulheres? A hipótese do livro V da *Ética* de Espinoza”, *Ethica – Cadernos Acadêmicos*, Rio de Janeiro, v. 6, n.1 p. 130–152, 1999, p. 147.

¹⁹ *Ibid.* p. 149.

A comentadora recorre, então, à proposição 39 do livro V da *Ética*, para sustentar com Spinoza que os diferentes corpos humanos, incluídas aí as diferenças sexuais, permitem uma diversidade de percursos salvíficos. Sendo diversos os corpos da mulher e do homem as vias de salvação seriam diversas, cada qual a partir de um caminho de aprofundamento do seu ser. A mulher, em momento algum, teria sido excluída por Spinoza do projeto maior, alcançar o *amor intellectualis Dei*.

Alguma conclusão que se pretenda sobre o tema deve ter presente as palavras do próprio Spinoza: “*não rir; não chorar; nem detestar as ações humanas, mas entendê-las*” (TP, I, 4).

Mesmo que se compreenda, como defende Matheron, que a preocupação central de Spinoza no *Tratado Político* é fornecer instrumentos para a conservação do Estado, e que ao afastar as mulheres da vida política, o que pretende o filósofo é evitar os conflitos sexuais que poderiam ocorrer entre os homens, a estranheza que a passagem final do *Tratado Político* nos traz não pode ser evitada, haja vista a incompatibilidade com os princípios mesmos da doutrina de Spinoza como aponta Margareth Gullan-Whur.

Contudo, na busca de uma integração do texto em questão a partir do cenário mais amplo da obra do filósofo, é possível concluir que Spinoza não exclui as mulheres do projeto de salvação, sendo a liberdade de ânimo meta facultada a ambos os sexos. Assim, como nos chama atenção Maria Luísa Ribeiro Ferreira, superado o regime das paixões, podem as mulheres ingressar na comunidade dos sábios.

MESA

Afectados por Spinoza

Reflexiones acerca de la doctrina spinoziana de los afectos¹

Razones de la sinrazón

Mariano Cozzi

Nuestro protagonista aparece en escena frente a un auditorio repleto –de butacas vacías–. Adecuadamente peinado, con pantalón de vestir, camisa y traje, el orador comienza su discurso:

Disculpenme. Pero este domingo tengo que dar un discurso sobre un tal Spinoza... Yo no entiendo nada... (*Se encoge de hombros.*) Pero me pagan por esto. Así que, si no les molesta, voy a ensayarlo ahora.

(Se pone de pie y, de costado al público, se coloca una corbata fosforescente y tan ridícula como la nariz roja y payasesca que posa sobre su rostro. Entonces, como si le hablara a otro público, a uno imaginario, recommienza.)

Buenas buenas. Noto sus expresiones de asombro y he de suponer, sin duda alguna, que las mismas se deben a esta pequeña luna roja que llevo prendida a mi nariz. No se alarmen. Como dijo

¹ Los textos reunidos en esta mesa son el resultado del trabajo realizado en el marco del Proyecto de Reconocimiento Institucional de Equipos de Investigación de la FFyL, UBA (PRI 2011–2012) titulado “La noción de individuo como categoría central en la teoría política Spinoza”, dirigido por la Dra. María Jimena Solé.

Durante este año, nos dedicamos a leer y discutir la *Ética*, poniendo especial énfasis en la tercera parte, “Del origen y naturaleza de los afectos”. La lectura individual motivó en cada uno de los participantes diferentes inquietudes, ligadas a distintos aspectos problemáticos de la doctrina spinoziana de los afectos pero conectadas, sobre todo, con inquietudes personales de cada uno de los miembros del grupo. Los textos resultantes son, por lo tanto, una expresión de la fecundidad del pensamiento spinoziano para la reflexión filosófica. El debate grupal acerca de las propuestas individuales pulió y enriqueció los trabajos reunidos en esta mesa, que se encuentran de este modo atravesados por el esfuerzo conjunto. Se trata, pues, de una serie colectiva de ensayos individuales, que se propone pensar diferentes problemáticas a partir de la doctrina de los afectos de Spinoza.

Leibniz (cito): ‘Todo tiene una razón. Cada co-razón la tiene. E incluso cada nariz de payaso’. (Fin de la cita.) Sé, además, que es este un Congreso en el que se tratan asuntos serios y es por ello, precisamente, que llevo corbata. (*Se acomoda la corbata.*) Pero al mismo tiempo creo, firmemente, que incluso las más grandes tragedias deben tratarse con cierta ligereza y buen humor. Toda alegría no es, como diría Spinoza, sino un incremento en nuestra potencia de obrar. ¿Qué mejor, pues, que mi discurso provoque al menos algunas sonrisas en ustedes? Lo intentaré, al menos, y comenzaré con mi exposición.

En un primer momento pensé señalar tan sólo los puntos verdaderamente importantes y relevantes de mi hipótesis. Luego, sin embargo, comprendí que debía decir algo. (*Al público real.*) Aquí me han marcado una pausa debido a que la gente, supuestamente, se reiría... (*Se cruza de brazos y hace una pausa larga.*) Así, pues, me concentraré en la teoría de los afectos de Spinoza e intentaré probar que, en la misma, inserta en el sistema total de la *Ética*, una sensación encontrada, contradictoria, alegre y triste a la vez, sería prácticamente inconcebible. Aunque nuestro autor nombre y explique la fluctuación del ánimo creo, sin embargo, que dicha noción no puede ser tratada de modo consistente con el resto del planteo. A menos que, como me arriesgaré a concluir, comencemos a pensar en el *conatus* como una fuerza múltiple y diversa que englobara distintos y variados aspectos en su interior. Y no se preocupen si esta última frase los confundió un poco. Pues –como ustedes saben y Derrida se ha cansado de demostrar– el sentido de las palabras es como el champú: si no hay mucho por lo menos que haga espuma.

Hablando de pura espuma, entonces, creo que ya es hora de adentrarnos en mi trabajo. Pero –como dijo Jack, el Destripador– vayamos por partes.

Todos sabemos que...

Noten que, a la hora de plantear cualquier tema problemático del cual deseamos evitar toda posterior discusión, no hay mejor frase que esta: ‘Todos sabemos que...’ Intentaré, por lo tanto, evitarla.

Nadie sabe que, en Spinoza, las pasiones se definen a partir de la dinámica del ser humano. No se trata simplemente de representaciones sino, ante todo, de un aumento o una disminución en la potencia de obrar del individuo. Y lo que hace que sean precisamente

pasiones, en contraposición a las acciones, es el hecho de que sean sustentadas por ideas inadecuadas. Aquí ya encontramos un punto a favor de nuestro autor. En tanto producto de las ideas inadecuadas, inherentes a todo modo finito, Spinoza debe reconocer que las pasiones nos son inevitables. No puede —ni quiere— adherir a un ideal estoico según el cual el hombre, en principio, podría eliminar por completo sus pasiones. Hasta aquí estoy de acuerdo con Spinoza.

Enseguida, sin embargo, Spinoza olvida que debe estar de acuerdo conmigo y, sin dudarlo, sin siquiera pedirme permiso, afirma que estudiará las pasiones del mismo modo en que nosotros hemos estudiado Geometría. Es decir: copiándose del compañero de al lado. Y, además, de manera rigurosa. Aquí es donde me distancio de Spinoza porque creo que, de este modo, las pasiones se reducen hasta un punto en que dejan de ser tales y pierden, precisamente, su costado irracional e irracionalizable, su veta inconmensurable e ilimitada.

Veámoslo lentamente.

Dejando de lado el deseo, que en la *Ética* no es más que la conciencia del mismo *conatus*, podemos afirmar que toda pasión es o bien alegría o bien tristeza. ¿Por qué? Porque, como hemos adelantado, todo afecto se define como incremento o descenso de la potencia de obrar de un individuo. Si se trata de un aumento de dicha fuerza creadora nos encontramos, entonces, frente a una alegría. Si se trata de un decaimiento de esta misma potencia nos hallamos, por el contrario, ante una tristeza. Luego podremos rastrear las diversas causas de estas pasiones y, de acuerdo a ello, clasificarlas y nombrarlas como odio, amor, envidia, etc. Pero el fondo de la cuestión no habrá cambiado en absoluto. Sólo habrá dos clases de pasiones fundamentales: la tristeza y la alegría.

Y ahora, por fin, hemos llegado al grano. Así dijo un dermatólogo.

En este punto podemos preguntarnos si el sistema que propone nuestro autor admite que, en un mismo momento y respecto a una misma causa, un mismo individuo se sienta triste y alegre.

No hay dudas. (*Subrayando el inicio de la siguiente frase.*) Todos sabemos que Spinoza, en el Escolio de la Proposición XVII del libro tercero de la *Ética*, afirma la existencia de una disposición del alma tal que brota de dos afectos contrarios, a causa de un mismo objeto, y que se ha dado en llamar fluctuación del ánimo. Nada más claro, al parecer. Pero mi trabajo no podía reducirse a estas inútiles

mil palabras sino que, al menos, debía duplicarlas. Algo tenía que inventar. Entonces me pregunté si realmente todos sabemos que Spinoza admite estos sentimientos encontrados. ¿Y si tan sólo lo hemos leído, con esa autoridad que el holandés imprime a sus sentencias, y le hemos creído sin siquiera interrogarnos al respecto? Y entonces comenzó mi indagación.

No me detendré aquí a analizar cada uno de los pasajes en que Spinoza —no lo niego— admite, explícita o al menos indirectamente, el conflicto de ánimo como posibilidad y más aún como realidad inherente al ser humano.² Aquel trabajo exegético y académico, que

² Spinoza admite, explícita o indirectamente, la existencia de sentimientos encontrados en los siguientes pasajes de su *Ética*:

Parte III, Proposición XXIII, Escolio. Odiar a un semejante, de hecho, nos traería conflicto de ánimo. (Demostrado a partir de la conmiseración. Véase: Parte III, Proposición XXVII.)

Parte III, Proposición XXXI. Amar (u odiar) un objeto que un semejante odia (o ama), de hecho, nos traería conflicto de ánimo. (Demostrado a partir de la imitación o emulación de los afectos. Véase: Parte III, Proposición XXVII.)

Parte III, Proposición XL, Corolario. Amar a quien nos odia, sin duda, nos acarrearía conflicto de ánimo.

Parte III, Proposición XLI, Corolario. Odiar a quien nos ama, a la inversa, nos acarrearía conflicto de ánimo.

Parte III, Proposición L, Escolio. Dada la definición misma del miedo y la esperanza, no puede darse el primero sin la segunda ni, a la inversa, la segunda sin el primero.

Parte III, Proposición LIX, Escolio.

Parte III, Proposición LVI. Dada la diversidad de objetos que nos afectan y los complejos compuestos entre las distintas pasiones, no puede eludirse la existencia de una fluctuación del ánimo.

Nuestro autor, sin embargo, demuestra una de las afirmaciones más importantes de la *Ética* —i.e.: que no puede odiarse a un semejante— basándose en que, dado que sentimos conmiseración hacia ellos, odiarlos nos produciría tristeza. (Véase: Parte III, Proposición XXVII, Corolario.) Podría pensarse, entonces, que es posible odiar a un semejante únicamente cuando no se lo considera como tal. Continuar la senda de este razonamiento sería sumamente interesante. Pero también podría pensarse que, dado que Spinoza ha aceptado el conflicto de ánimo como una disposición real del alma humana, el hecho de que sintamos tristeza al odiar a un semejante no es prueba suficiente para demostrar que, entonces, no se lo puede odiar. Podría odiárselo al mismo tiempo que se lo ama. Podríamos sentir tristeza al mismo tiempo que alegría. Creo coherente, por tanto, admitir que, en relación a la fluctuación de ánimo y pese a las afirmaciones explícitas que haga al respecto, Spinoza, al menos, vacila.

muchos creerán genuinamente filosófico, quedará consignado en una extensa nota al pie que jamás leeré. Admitamos que las notas al pie no están para ser leídas. En este caso, además, hacerlo le quitaría espontaneidad e incluso vitalidad al discurrir de mis ideas. Discutir que, apartándose por un instante del tema que le concernía, ha comprendido que aquí no sólo se trata de hablar sobre Spinoza sino también, al mismo tiempo, de cuestionar el modo en que se hace Filosofía, el modo en que se cree que debe hacerse Filosofía.

No leeré la nota al pie, en fin, porque prefiero que crean que soy un payaso y no un erudito. Y porque prefiero, simplemente, que crean en mí al menos en este punto. Spinoza, de hecho, admite el conflicto de ánimo en numerosos pasajes. Cabe preguntarse, sin embargo, si dicha sensación encontrada, contradictoria, es posible en el sistema de la *Ética*.

Recordemos, en primer lugar, que Spinoza es claro respecto a la función que la razón puede llegar a ejercer en relación a los afectos. Es en vano intentar, por este medio, anular las pasiones. Como dijo Borges con su estilo característico (cito): ‘Al que madruga Dios lo ayuda. Pero no por mucho madrugar se ve a las vacas en camión’. (Fin de la cita.) Del mismo modo nuestro autor, siglos antes, podría haber afirmado que no por mucho razonar se nos quita el deseo de ver vacas en camión. Lo mismo, desde luego, para cualquier otro deseo o pasión. ¿Por qué? ¿Por qué la razón es tan ineficaz a la hora de erradicar un afecto? Porque, según Spinoza, sólo una pasión puede anular otra pasión.³ Retengamos esta última afirmación y recordemos, por otro lado, que las pasiones no son, en la *Ética*, sino el aumento o disminución del *conatus*. Todo esto me lleva a la conclusión de que, en el sistema de Spinoza, no puede existir una verdadera fluctuación de ánimo, entendida ésta como la existencia de una pasión simultáneamente triste y alegre.

Procuraré explicarme mejor.

Dado que todo afecto se reduce al incremento (i.e.: alegría) o descenso (i.e.: tristeza) de la potencia de obrar de un individuo, todo afecto será, por tanto, o bien lo uno o bien lo otro. Supuestos dos, tres o mil afectos, dado que los mismos combaten entre sí, siempre

³ Véase: Spinoza, B., *Ética*, Parte III, Proposición XLIII. Allí se afirma que el odio es combatido por el amor. Véase, ante todo: Spinoza, B., *Ética*, Parte III, Proposición XIII.

primará uno u otro y su consecuente aumento o disminución del *conatus*. No nos encontraremos frente a un conflicto de ánimo, frente a pasiones contrapuestas que conviven en un mismo individuo, sino frente al resultado de un proceso matemático de sumas y restas cuya respuesta final puede ser:

- (i) Positiva. Entonces se tratará de una alegría.
- (ii) Negativa. Entonces se tratará de una tristeza.
- (iii) Cero. Entonces no habrá pasión alguna.

El sistema que creo ver postulado por Spinoza, de este modo, no admite la posibilidad de que una persona esté, a la vez, apenada y feliz. Para nuestro autor se es lo uno o lo otro. Y supongo que no hace falta advertir la inmensa pérdida que conlleva una postura tal. La posición del holandés nos llevaría a plantear, sin ir más lejos, terribles disyuntivas como, por ejemplo, Fernet o Coca-Cola.⁴ O pizza o fainá. O lobo o cordero. O jamón o queso. O sexo o amigas. O café o leche. O alcohol étílico o gelatina... (*Mira sorprendido al público real.*) Y, para resumir, podemos decir que Spinoza hubiera abrazado la famosa frase que luego Carnap, para ejemplificar el uso de la disyuntiva excluyente, hizo suya (cito): ‘Cría cuervos y no criarás ornitorrincos’. (Fin de la cita.)

Nosotros, en cambio, sostenemos lo contrario. Nosotros. Sí. Nosotros. Les pido que me acompañen. Nosotros creemos que se puede tomar Fernet con Coca-Cola, que se puede comer un sándwich de jamón y queso, que en casa de herrero cuchillo de palo, que se puede ser lobo y cordero, que con las amigas bien se puede tener... (*Tose como si deseara aclarar su garganta.*) En fin. Creemos, en definitiva, que un mismo individuo, en un mismo momento, puede estar triste y alegre a la vez.

Intentaré ser más claro con la ayuda de un ejemplo.

Imaginemos a un pobre sujeto cuya pésima suerte lo hiciera vivir en un eterno martes trece. Una noche, hartó ya de su desgracia, decide jugárselo todo en las carreras. Su caballo no sólo no obtiene el primer puesto sino que, además, cae al suelo antes de haber alcanzado la meta, se fractura las patas traseras y debe ser sacrificado.

⁴ Sé que esta disyuntiva no es —como tampoco lo son las que presentaré a continuación— del mismo carácter que aquella que estamos tratando (i.e.: alegría o tristeza), puesto que sus elementos no son opuestos. Se trata, sin embargo, de ilustrar dicha disyuntiva con ejemplos, si no precisos, al menos cómicos.

El hombre, abatido por su destino, regresa a su casa y piensa en las inmensas deudas que jamás podrá saldar. Vislumbra seriamente el suicidio como una alternativa posible. En aquel preciso instante se abre la puerta de su hogar. La esposa lo recibe con una noticia aun más fea que su rostro. Le cuenta, sin rodeos, que su padre ha muerto. Nuestro protagonista, en un primer momento, es inundado por una honda pena. De inmediato, sin embargo, recuerda que no tiene madre ni hermanos con quienes compartir la herencia que, por cierto, asciende a unos cuantos millones de dólares. Una felicidad extraña lo embarga, lo acuna lentamente, incluso contra su voluntad, y el hombre repentinamente huérfano, con dos lágrimas que asoman a la cornisa de sus ojos, sonríe.

Spinoza, según hemos demostrado, no debería poder aceptar una situación tal. El sistema de nuestro autor debería postular que, dado que se trata de una pasión, con incremento o descenso del *conatus*, la batalla entre la alegría y la tristeza debe definirse. Una de las dos debe primar sobre la otra

Me pregunto por qué. ¿Por qué no puede el supuesto individuo sentir, a un mismo tiempo, a causa de la misma situación, alegría y tristeza? Entonces, ¿por qué no sólo nombrar esta contradicción sino, ante todo, involucrarse con ella y aceptar tanto sus consecuencias como las premisas que la posibiliten? ¿Acaso nunca hemos sentido, en nuestra propia alma, frío y calor, lágrimas y sonrisas?

Claro que ya no hablo de alegrías y tristezas, de odios y amores, que puedan anularse mutuamente. No. Hablo de sentimientos que conviven los unos junto a los otros, en una misma persona, en un desequilibrado equilibrio y en una perpetua tensión.⁵ Hablo de pasiones que ya no pueden comprenderse como se entienden las rectas, los ángulos y los puntos. Hablo –dirán– de un modo muy poco racional. Pero precisamente a eso me refería. ¿Acaso no intentábamos investigar la parte irracional del alma humana? ¿Por qué, entonces, habríamos de asirla completamente con la razón?

No olviden, además, que soy un simple payaso que prefiere cien

⁵ Me encantaría citar aquí, tan sólo como una pequeña perla, la siguiente frase de Freud: “Las leyes del pensamiento, sobre todo el principio de contradicción, no rigen para los procesos del ello. Mociones opuestas coexisten unas junto a las otras sin cancelarse ni debitarse...” (Freud, S., *Obras completas*, Conferencia XXXI.)

pájaros volando a uno en mano. No se alarmen por lo que diga un loco como yo. Pero piensen en ello.

Piensen que, si aceptamos la coexistencia de pasiones contrarias en el alma humana, habría que empezar a pensar que el *conatus*, esta fuerza creadora que nos impulsa hacia adelante, posee variadas y múltiples facetas y que, mientras decrece alguno de sus aspectos, otro, al mismo tiempo, aumenta. Y no se trataría de una mera duplicidad. De ninguna manera. Así como considero que muchos –quizás infinitos– afectos pueden convivir en el interior de una persona, en constante movimiento, así también creo que la potencia de obrar de un individuo se escinde en indefinidas direcciones, en innumerables aspectos que serán afectados por distintas sensaciones.

El desarrollo de una teoría que comenzara a indagar acerca de las distintas dimensiones propias del *conatus*, que es impulso, que es esencia humana y puro ímpetu dador de vida, sería simplemente maravilloso. No profundizaré aquí sus consecuencias por cuestiones de tiempo. Y, ante todo, porque sería aun más maravilloso que lo hiciera otra persona.

(Al público real.) Y así concluye. ¿Cómo salió?

Cae el telón.

[Las citas cuya fuente no se especifica en una correspondiente nota al pie son, desde luego, citas ficticias.]

En la trama de los sueños

Natalia Sabater

¿Conoces los invisibles /hiladores de los sueños? /Son dos: la verde esperanza /y el torvo miedo. /Apuesta tienen de quién /hile más y más ligero, /ella, su copo dorado; /él, su copo negro. /Con el hilo que nos dan /tejemos, cuando tejemos.

Antonio Machado, Proverbios y cantares

Siguiendo la reflexión del poeta, creo posible afirmar que de la amalgama de afectos que condicionan y motorizan el accionar humano, la esperanza y el miedo son aquellos que se revelan como los

hilos fundamentales que entretejen nuestros sueños, nuestros deseos más profundos. Ésta será mi máxima, y partiendo de las definiciones spinozianas de ellos espero poder mostrar la relación particular que los une y, así, su poderoso influjo, tal vez inevitable, sobre la vida de los hombres.

En el libro III de la *Ética*, Spinoza los caracteriza como dos afectos—la esperanza, una alegría inconstante, el miedo una tristeza también inconstante— que brotan de la idea de una cosa futura o pretérita de cuya realización dudamos⁶, definición que nos conduce inmediatamente a la dimensión de lo temporal. Lo que muestra Spinoza es justamente el carácter virtual que los determina, su relación con lo posible, con el futuro: ambos surgen de la idea de una cosa que no es presente ni efectiva, sino que se encuentra en el ámbito del porvenir, de aquello que no es real en este momento, de lo dudoso. Todos aquellos afectos que son pasiones del ánimo se asientan sobre ideas inadecuadas, confusas, mutiladas que, en tanto tales, no conducen al alma a actuar sino a padecer y que por eso nos resultan oscuros. Pero esta característica borrosa y difusa, se acentúa aún más con la esperanza y con el miedo pues su objeto ni siquiera está presente, no nos afecta directamente sino que remite a una cosa irreal, futura, volviéndolos todavía más opacos. Y es esta una particularidad fundamental de ambos que los hace únicos, que su objeto no puede vivenciarse nunca en el presente sino que remite indefectiblemente a una eventualidad, a un futuro, pero aun así desde aquella oscuridad y tiniebla, desde esa lejanía, ejercen mediante un hilo invisible, una influencia directa sobre nuestra conducta. Su virtualidad es tal que, como nos muestra Spinoza, en cuanto queremos asir estos afectos, en el momento en que podríamos hacerlos palpables, en el punto de su concreción, desaparecen: cuando la esperanza se concreta, cuando su objeto se efectiviza, este afecto como tal se esfuma, dando lugar a uno nuevo— la seguridad— y lo mismo ocurre con el miedo, que en la medida en que se concreta se convierte en desesperación. Son tan volátiles, que sólo existen si impera la duda, y cuando ésta se suprime ellos ya no son, nacen nuevos afectos que surgen de la imagen, ahora concretada, de aquella cosa que hemos temido o esperado. Nunca podemos, entonces, acceder a estos como tales, pare-

⁶ Spinoza, B., *Ética*, Parte III, Proposición XVIII, Escolio II, Alianza Editorial, Madrid, 2009.

cen alejarse a medida que nos aproximamos, como un horizonte que fija al mismo tiempo el rumbo que nos impulsa a seguir. Debemos preguntarnos frente a esto: ¿cómo puede afectarnos de tal manera la idea de algo que no se ha realizado? ¿Cómo puede determinarnos en el presente, un afecto sobre lo futuro? Y podemos responder que esto es posible porque justamente lo que nos hace actuar es aquello sobre lo que no tenemos una certeza inapelable. Si algo es totalmente seguro, nada podemos hacer para cambiarlo y por esto no nos interpela, no nos moviliza: la seguridad representa lo que es, lo dado, aquello sobre lo cual no podemos interceder y, así, no conduce a la acción, no repercute en nuestra conducta. Aristóteles en el libro II de la *Retórica* dice precisamente que “nadie delibera acerca de situaciones desesperadas”⁷ ni, podríamos agregar, totalmente seguras o inmodificables, sino que es la posibilidad, inaugurada por el miedo y la esperanza, por aquellos portadores del futuro, la que intercede en nuestras decisiones.

La verde esperanza es, entonces, aquella promesa que nos impulsa a buscar las cosas que deseamos, que queremos ver realizadas, es ese hilo dorado que mueve a la acción, la pulsión vital que nos invita a perseguir nuestros sueños. Escribe Pablo Neruda: “Mientras tanto,/ nosotros,/ los hombres,/ junto al agua/ luchando y esperando,/ junto al mar,/ esperando./ Las olas dicen a la costa firme: ‘Todo será cumplido’”⁸ y así nos muestra cuál es justamente la promesa de la esperanza: que todo será cumplido, que ya llegará el momento de ver concretados los deseos que tanto hemos aguardado. Nosotros los hombres, como dice Neruda, a pesar de tener que lidiar contra los infortunios de la vida, a pesar de vivir entre tantas desgracias, luchamos esperando; esperando que el futuro venga a anunciarnos el cumplimiento de aquello bueno. Queremos creer que lograremos lo anhelado, vivimos en esa dulce espera, en esa inocente ilusión que reforzamos cada día al despertar. Y Spinoza nos acerca esta idea cuando señala que por naturaleza estamos constituidos de tal modo que creemos fácilmente lo que esperamos, que afirmamos todo aquello que imaginamos nos afecta de alegría y negamos aquello que tememos, lo que nos afecta de tristeza⁹. Si bien sabemos

⁷ Aristóteles, *Retórica*, Libro II, 1383 a.

⁸ Pablo Neruda, *Obras Completas*, Oda a la Esperanza.

⁹ EIII, Proposición L, Escolio.

lo improbable que resulta la concreción de nuestras aspiraciones, seguimos esperando e intentando, creyendo que es posible. Pero al mismo tiempo, como en el reverso sombrío de una misma moneda, la esperanza, que reviste siempre la forma de una duda, de algo incierto, acarrea también la posibilidad de que esos sueños no sean cumplidos, de fallar en la concreción de los deseos; la esperanza conlleva en sí misma al miedo: al miedo de nunca poder cumplirse, de fracasar en su propósito. Si miramos bien de cerca a la esperanza, si tiramos un poco más fuerte de su frágil hilo, encontramos que está unida a su contrario— al miedo— por un entramado inseparable que, como recuerda Machado, los vuelve eternos compañeros: no puede existir uno sin el otro, se implican mutuamente, se necesitan para ser, pero al mismo tiempo se oponen, son dos hilos distintos de un mismo tejido que por ser virtuales, por ser inciertos, siempre que uno se anuncia, conlleva implícito al otro. Si esperamos algo es que no tenemos seguridad de su realización y que por lo tanto existe el peligro de que no se concrete. Como dice Spinoza, “quien está pendiente de la esperanza y duda de la efectiva realización de una cosa, se supone que imagina algo que excluye la existencia de la cosa futura, y, por tanto, se entristece en esa medida; por consiguiente, mientras está pendiente de la esperanza, tiene miedo de que la cosa no suceda”¹⁰. Entonces la esperanza, que contiene al miedo, puede revelarse también como un mal, y así conllevar la fatal desilusión propia de aquel que, por esperar algo vano, conoce la desesperación. En este sentido, a veces deseamos nunca haber tenido esperanza, y especialmente al sentir el miedo de su fracaso, deseamos liberarnos de ella y como dice Borges, rogamos: “Defiéndeme, SEÑOR. (El vocativo/ No implica a nadie. Es sólo una palabra/ De este ejercicio que el desgano labra/ Y que en la tarde del temor— les pido que reparen aquí en *temor*— escribo./ (...) Defiéndeme de ser el que ya he sido./ El que ya he sido irreparablemente./ No de la espada o de la roja lanza/ Defiéndeme, sino de la esperanza”¹¹. Ella misma se vuelve no deseable, se convierte en un mal, en una dolorosa burla, que contiene como su otra cara al torvo miedo. Éste por su parte, nos acecha en cada esquina de lo desconocido, acerca la promesa de que

¹⁰ E.III, Definición XIII.

¹¹ Borges, J. L., *El oro de los tigres*, Religio Medici, 1643, Ed. EMECÉ, Buenos Aires, 1972.

puedan materializarse las más temidas pesadillas y nos recuerda la finitud que caracteriza a los hombres, a quienes espera la muerte al final del camino; sin embargo, nuevamente, el miedo también implica la esperanza de escapar a él, implica la posibilidad aún abierta de evitarlo, pues como dice Aristóteles “para sentir miedo es, más bien, preciso que aún se tenga alguna esperanza de salvación por la que luchar”¹². Vemos, así, que por más que pueda parecer paradójica, es esta unidad, esta inseparabilidad entre ambos, la que nos motoriza a cada instante: la esperanza nos promete el bienestar, nos otorga la fuerza necesaria para perseguir aquellas cosas que soñamos, y esto al mismo tiempo se ve reforzado por la presencia amenazante del miedo que puede barrer con todo aquello que hemos construido pero que por eso mismo, y al mostrarnos también la fugacidad de nuestro propio ser, continúa impulsándonos a que aseguremos hoy lo más deseado. En el caso de estos afectos uno nunca prima sobre el otro, siempre se dan juntos, pero aun así, esta perpetua fluctuación entre ellos producto de su unidad no nos deja inmóviles, paralizados, sino que— todo lo contrario— modifica directamente nuestra conducta, nos moviliza.

La esperanza y el temor, como todos los demás afectos, pertenecen al universo de los hombres, al ámbito de los modos finitos, a nuestra dimensión humana. Esperamos y tememos pues como dice Spinoza somos ignorantes de las verdaderas causas; pensamos que con nuestras acciones podemos interceder en el curso real de las cosas, cambiar la necesidad de la naturaleza, y por eso nos dejamos llevar por la esperanza y nos abstenemos de actuar a causa del miedo, anhelando poder torcer aquello que ya está dado. Esto para Spinoza es negativo, nos encontramos dominados por los afectos y somos además impotentes para controlarlos. Pero me pregunto, ¿es posible vivir sin esperanza y sin miedo? ¿Cómo sería una vida así? Considero que en la medida en que somos modos finitos y nunca podremos conocer certeramente todas las verdaderas causas, es imposible vivir sin estar condicionados por ellos, sin sentir la influencia de estos dos afectos portadores de lo desconocido. Siempre seremos ignorantes de algo, nos quedará más por saber y esto traerá la duda y con ella la espera de aquello ignorado y también el temor de aquello incierto. Quizás una posibilidad diferente sólo pueda pensarse en el

¹² Aristóteles, *Retórica*, Libro II, 1383 a

caso de aquel hombre realmente sabio, que conoce más que cualquier otro el verdadero orden: en vistas de esta sabiduría, tal vez podría darse en él una esperanza activa, que consista en una tranquila confianza expectante (inevitablemente acompañada por un viso de duda, pero que en el caso de este hombre sabio será ínfima) y que, en tanto tal, esté desligada del miedo y pueda llevar efectivamente al alma a obrar.

El resto de los mortales viviremos influenciados a cada paso por la esperanza y el miedo. Se les puede imputar, como lo hace Séneca, que por su incansable referencia al porvenir nos arrancan cada día, nos quitan las cosas presentes prometiéndonos las futuras; que “el gran estorbo para la vida es la esperanza, que pende del mañana y pierde lo presente”¹³. Pero en mi opinión, a pesar de la oscuridad de ambos afectos y de la ignorancia de los hombres, la esperanza y el miedo son los que abren la posibilidad del mañana, en el que una situación diferente a la que ahora vivimos va a existir, en el que llegarán nuevas promesas y nuevos retos; posibilidad que permite una proyección hacia el futuro y posibilita un desanclarse del presente, de lo momentáneo, regalándonos por un instante la eternidad. A pesar de que nos dejamos llevar por ellos, que continúan siendo afectos que hacen padecer al alma, en mi opinión relumbra en ambos un aspecto positivo para la vida de los hombres.

En busca del cuerpo perdido. Bitácora de un largo viaje II

Valeria G. Rizzo Rodríguez

Una afirmación, una acción, algo elevado, algo puro, lo mejor de cada uno y cada una, lo que hay que cultivar, lo que hay que preservar, de lo que nos jactamos, lo que nos ubica en la cúspide de todas las pirámides, tan cerca de los dioses y los ángeles. Un sí. El alma.

Una negación, una pasividad, algo bajo, algo impuro, lo peor de cada uno y cada una, lo que hay que dominar, lo que hay que reprimir, de lo que nos avergonzamos, lo que nos acerca a la base

¹³ Séneca, *Diálogos I*, De la brevedad de la vida, IX.1., pág. 43, Ed. Losada.

miserable de cualquier pirámide, tan cerca de los demonios y las bestias. Un no. El cuerpo.

Mi pecado original (¿el de quién no?): que ésta, ésta que soy y dice yo, ésta que es mi alma, tenga un cuerpo. Lo peor: prisionera de mi carne. Bien me lo enseñaron desde pequeña: debo desprenderme, renegar de mi corporalidad, de esta piel y de estos huesos, que pesan como una roca viscosa, sucia y enfangada, que pesan toneladas. Unas toneladas que no me dejan ser lo más excelso de mí: un soplo, una luz, un viento, una inteligencia plena, ¿una diosa? ¿Un ángel, acaso?

¿O más bien nada?

Por todas partes, desde los más profundos arcanos del pensamiento, miles de almas claman por su libertad, luchan por sostener y expandir una conquista locuaz. Miles de almas: desde Platón hasta mi abuela, pasando por el cura del colegio en el que estudié, por mi amigo el arquitecto, que el otro día, tomando unas cervezas, me miró desencajado cuando le dije lo que estoy a punto de decir, y me contestó, con el sentido común visiblemente turbado: “Pero, para mí, bueno, está claro, o siempre pensé, que el cuerpo es un instrumento del alma.” Y yo, al escucharlo, casi caigo y muero. Por un momento creí que Descartes había resucitado. Imposible, pero bastante cercano a la verdad. Casi hasta me tienta decir que al final está hiper comprobado lo que él tanto buscaba, o al menos en parte así es. Digo, evidentemente (clara y distintamente) ¡SU alma sí que es inmortal!

Y una vez más, emprendo un viaje, porque yo me siento cuerpo, yo soy cuerpo también, yo cuerpo, cuerpo que no quiere negarse, cuerpo innegable, cuerpo presente. Cuerpo.

Y una vez más, en medio del arduo viaje, me encuentro con alguien, alguien que, a esta altura, ya me es tan familiar, pero que nunca deja de sorprenderme, y cosa rara, siempre gratamente. Alguien que también, pero una época donde quizás era aún más impensable, se afirma cuerpo tanto como alma. Spinoza. Spinoza una vez más, en la trama de este largo viaje.

El alma y el cuerpo son una sola y misma cosa. Terminar con las dicotomías. Con un mundo o ámbito ideal, que nada tiene que ver con y que en mucho supera al mundo o ámbito corporal; un alma que comanda un cuerpo, absolutamente obediente, pasivo. El alma

como la acción, el cuerpo como la reacción. Basta. Ni siquiera están unidos, son lo mismo.

Ya no más el cuerpo como fuente de todos los males de los hombres, como lo puramente pasional, en el peor sentido, como lo que hay que esconder, como lo que hay que reprimir e ignorar. Nadie sabe lo que un cuerpo puede... porque a nadie le interesó jamás saberlo.

Como un mismo texto, pero factible de ser leído en dos registros paralelos. El alma, como la idea del cuerpo existente en acto, no niega dicho cuerpo, más bien lo afirma.

Entonces me alboroto, me enciendo, me muevo. El trayecto se va volviendo más claro, sinuoso, pero disfrutable. Spinoza se me aparece como una nueva propuesta, como un camino adecuado; lo siento en mis pies y en mis manos, como cuando después de la lluvia, salís al campo y hundís esos mismos pies y esas mismas manos en el barro fresco, sucio y renovado. Es esto lo que buscaba, la frescura del filósofo maldito y su envidiable soltura para romper con todas las/sus tradiciones, cada vez que su convicción le dice que están equivocadas.

Pienso en y siento cómo se van actualizando en mí semejantes afirmaciones spinozistas. Ya no tengo que luchar por el imposible de negar este cuerpo, ya no tengo que cubrirlo con el manto del pudor, ya puedo empezar a no tener motivos para ser este cuerpo sede principal del mal y de la culpa. Ya no tengo porqué caer siempre en la misma paradoja: si es mi lastre, si es mi cárcel, por qué no puedo más que llevarlo siempre a cuestas, por qué muero (o desaparezco) si de él me deshago. Ya no tengo porqué sentirme condenada sin razón a cargar con un problema, que buscando que no me constituya, lo hace mucho más de lo que tantos quisieran. Simplemente, ya puedo empezar a vivir, siguiendo de cerca lo dicho por Spinoza en el Prefacio a la Tercera Parte de la *Ética*, sin el sello de “intrínsecamente viciada” estampado en el frente de mi naturaleza humana.

He aquí el punto álgido de mi viaje, el nudo vital de mi camino. Recuperar mi cuerpo perdido entre tanta tradición dualista, entre tanto lenguaje dualista, entre tanto sentido común dicotomizado y dicotomizante, entre tanta vida cotidiana escindida. Recuperar(me) cuerpo, sabiendo cuán difícil es correrse de esta concepción que nos fractura desde hace tanto ya.

Y justamente, con el recuerdo de esa fractura, aún abierta y difícilmente superada, irrumpe, en medio de la placidez de este viaje, la tormenta. Como un rayo, me atraviesa una paradoja y voy perdiendo la fe en el buen curso que esto parecía ir tomando ¿Cómo empezar a salir de esta paradoja? Cómo le sigo la huella a uno de los pocos filósofos modernos, sino el único (aunque también uno de los más olvidados), que se animó a decirnos que el cuerpo también puede, que nos constituye tanto como nuestra alma. Que a mí, en particular, me dice, me grita, cada vez que lo leo: “¿A ver, piba, a ver si te animás a indagar qué es lo que puede tu cuerpo?!”

Y la respuesta, tan simple, es la que, por costumbre (mala costumbre, diría yo) se me escapa. Y me enrosco, y pienso que no hay respuesta, y entonces creo que nada puede este cuerpo. Lo siento ajeno, inaccesible, casi hostil. Inabordable, porque lo pienso y justamente ese es el problema, sólo lo pienso, sólo puedo pensarlo. Y culpo al lenguaje, a la Gramática, a la “ideología del alma”. No encuentro salida, o entrada a este cuerpo. Y siento vértigo, porque me veo al filo de creer que todo está en mi mente, que el cuerpo verdaderamente es un problema, en el mal sentido, que nada puede, que mejor ser monja antes que esclava.

Pero, repentinamente, cuando estoy a punto de abandonar la caminata, cuando estoy a punto de cerrar el libro, la bitácora y callar, porque estoy casi convencida de que nada hay para decir. En ese momento, sentada en los escalones de una de esas escaleras por las que una sube y baja mil veces, como si nada, como si lo importante fuera el fin, la meta, la llegada, como si sentarse en esa misma escalera a conversar fuese perder el tiempo, una mujer, que suele defenderse de mis acusaciones de sabia, me invita a sentarme y me dice lo que en el fondo sabía, pero olvidaba: “En el fondo, Spinoza sabe lo que puede un cuerpo, la respuesta es simple, puede lo mismo que puede el alma” ¡Y claro! ¡Claro! Si son lo mismo.

Y en ese mismo instante siento como, en mí, la dicotomía se destraba, se desarma.

Sin embargo, aunque parezca que acá termina, este viaje no tiene un fin. Es largo y es un viaje, nada más. Un viaje que intenta seguir las leyes de su propia naturaleza.

Yo (y este es un yo nuevo, un *yocuerpoalama*) soy este viaje, tratando de autodeterminarme, de ser libre, esforzándome cuanto

está a mí alcance en conservar, como dice Spinoza, mi ser, mi utilidad. Y porque esto es lo que hago, o al menos intento hacer, es que busco deshacerme de esta idea de la dicotomía, tan inadecuada y tan arraigada, que me lleva, no sólo a mí, sino a todos nosotros, a ser tan causas inadecuadas de lo que sucede, ya sea dentro o fuera de nosotros. Esta idea tan inadecuada que atenta contra nuestra naturaleza, que la repugna y que nos aleja de la verdadera felicidad, que nos somete a un castigo eterno, perdonable solo por una divinidad inalcanzable, que siempre está más allá. Que nos impide formar una verdadera comunidad, donde mujeres y hombres, cada una y cada uno con sus almas y sus cuerpos no siendo más que una sola y la misma cosa, concuerden en su deseo y formen un solo individuo, cuya alma y cuyo cuerpo no sean más que una sola y la misma cosa.

Retener la huella en la geometría de los afectos

Claudia Aguilar

Las cosas exteriores nos afectan, puedo partir de ese *factum*, pero ahora, ¿qué sucede después de eso? ¿Qué nos pasa luego de una afección? ¿Cuánto tiempo nos afecta? Según Baruj el cuerpo puede padecer muchas mutaciones, sin dejar de retener las huellas de los objetos, y por eso las imágenes mismas de las cosas. Puedo pensar entonces que una huella es retenida por un tiempo indefinido y, puesto que cuerpo y alma son una sola y misma cosa, la huella corporal que deja un objeto vista desde el atributo de la extensión es la imagen de la cosa, desde el atributo pensamiento. Es así que si el cuerpo experimenta una afección, el alma considera dicho cuerpo exterior como existente en acto, hasta que otra afección excluya la existencia de ese cuerpo, es decir, el alma imagina a la cosa como presente.

Por tanto, no podríamos ser habitantes del planeta llamado Tlon, pues al describir al mismo Borges afirma: “Spinoza atribuye a su inagotable divinidad los atributos de la extensión y del pensamiento; nadie comprendería en Tlon la yuxtaposición del primero (que sólo es típico de ciertos estados) y del segundo, que es un sinónimo

perfecto del cosmos. Dicho con otras palabras. No conciben que lo espacial perdure en el tiempo” (Borges, J.L., *Ficciones*, Ed. Alianza, Buenos Aires, 2008, pp.24–25). La propuesta del holandés es la opuesta, la huella podría llegar a ser indeleble al paso del tiempo.

En segundo lugar, una podría pensar que hay una degradación de una afección pasada en comparación con una presente, que al mismo paso de la duración marcha la desintegración de la huella, que el tiempo sería esa ola nocturna que llega a la orilla borrando las marcas del día. En este caso una pasión triste sería pasajera, y eso me sería de gran consuelo; pero Spinoza me lo arrebató afirmando que el hombre es afectado por la imagen de una cosa pretérita con el mismo afecto de alegría o tristeza que por la imagen de una cosa presente. Parecería que la forma inadecuada de medir la duración, no tiene incidencias en este asunto, pudiendo las agujas del reloj dar tantas vueltas como quieran sin causar modificación alguna. Por lo tanto no hay una degradación del afecto por referirse a una cosa pasada, ésta me puede generar la misma alegría o la misma tristeza que una cosa que me afecte y esté verdaderamente existente en acto. Es como si habitara en un pasado siempre presente, como si se tratase de un vestigio actual independiente de nuestro arbitrio, una huella imperturbable al paso del tiempo.

Para darle más concreción al asunto tomemos un ejemplo, en el caso de una pérdida ésta impide considerar lo real de la duración, enfocándonos en aquel afecto a pesar de que disminuya nuestra potencia de obrar, a pesar de que nos entristezca, enfocándonos en la pérdida más allá del paso del tiempo. Me deja entonces como situada en un personaje de Dickens, aquella mujer de *Great expectations* que tras la pérdida de un ser amado no puede dejar de considerar como presente aquel momento, a pesar de que eso disminuya su potencia de obrar, a pesar de que la tristeza la carcoma en cuerpo y alma. Entonces, ¿así nos encontramos? ¿Como si el reloj hubiese parado a una determinada hora de un tiempo lejano? Al menos cabe la posibilidad de permanecer, al igual que Miss Havisham, en una habitación fuera del tiempo, inmersos en un pasado–actual que al igual que ella no podríamos superar. En este caso, este pasado no pierde su capacidad de afectarnos, y va tiñendo de un triste tinte amarillo nuestro blanco presente.

Ahora bien, esto me genera cierto conflicto, porque más allá de la

majestuosidad del holandés para exponer la geometría de los afectos hay que considerar que si las cosas que imagina el alma, si las huellas que retiene el cuerpo, en ciertos casos disminuyen la potencia de actuar, como en el caso ya mencionado de una pérdida ¿Cómo se concilia lo anterior con el hecho de que el alma se esfuerza, cuanto puede, en imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo? ¿Es un morbo absurdo entonces el hecho de retener una huella que disminuya la potencia de actuar? ¿No debería el alma esforzarse por acordarse de otras que excluyan la existencia de aquellas? Puesto que esto es lo que se afirma en la proposición XIII ¿Qué pasa si tales cosas que excluyen la existencia de lo que nos entristece no existen? Y esto es más fuerte todavía ya que siquiera la presencia de lo verdadero puede desvanecer la imagen de esa cosa que nos entristece, necesitamos sí o sí de imaginaciones más fuertes que excluyan la existencia de lo que nos produce tristeza. En este ámbito la razón no tiene jurisprudencia. ¿Debemos entonces comportarnos como un Funes memorioso, pero sólo en relación a lo que nos alegra? ¿Es esto posible sin postular una voluntad como facultad en sentido fuerte?

Pensándolo bien, es más que un conflicto es una paradoja, lo cual no tiene nada de terrible. Pues, ¿quién quiere un pensador sin paradojas? Yo, particularmente ¡No! Permítanme concederle a Kierkegaard que la paradoja es la pasión del pensamiento (aunque acá la palabra pasión tome un sentido distinto al spinozista), y además, un pensador sin paradojas es un mediocre, cosa de la que nuestro autor está muy lejos.

La posibilidad de retención de la huella se acentúa más aún si consideramos que la facultad de imaginar no es libre, en este caso no hay una voluntad libre otorgada por un Dios trascendente, una voluntad que me auxiliaría y decidiría no imaginar ese cuerpo como presente. No cae bajo la potestad del alma el acordarse u olvidarse de alguna cosa. Esto nos lleva a un nuevo problema, ya que, si bien se plantea que las huellas de los objetos no dependen de un libre arbitrio, y por consiguiente tampoco sus imágenes, ¿cómo es posible que luego simplemente se afirme que el alma tiene aversión a imaginar lo que disminuye o reprime su potencia y la del cuerpo? Como de hecho sucede en el corolario a la Proposición XIII. Sinceramente es un problema que me excede.

¿A qué nos lleva lo anterior? Si es que nos lleva a algo, ¿a desarticular la paradoja? No, y no pretendía eso, ni mucho menos. Es más, varias proposiciones de la cuarta parte de la *Ética* van atenuando el planteo, y habrá muchas maneras de mitigar la tensión, pero el hecho es que la tensión está. Incluso en esta parte cuando se afirma que a un objeto lo imaginamos a una cierta distancia del presente, aparece la posibilidad de que una pasión quede adherida al hombre.

Buscándole la otra cara al planteo, intento ver si esta luna tiene un lugar claro para poder habitar allí. En un momento mis compañeros me propusieron pensar la misma situación pero en un sentido positivo. Dado el ejemplo de la cosa pretérita que genera la misma tristeza que una cosa presente, ¿podríamos pensar un ejemplo para el caso opuesto? Es decir, si es posible que una cosa pretérita genere el mismo afecto de alegría que una cosa presente. Y paradójicamente esto me entristece porque todavía estoy en la búsqueda de ese ejemplo.

Por otro lado, considerando que varios individuos pueden conformar un único cuerpo, ¿cuáles podrían ser las consecuencias políticas del hecho de que la huella corporal pueda ser retenida por un tiempo indefinido? Si pensamos al Estado como un único cuerpo ¿cuál sería la eficacia de una herida que no subsana? Claramente no se seguiría, al menos de esta parte, una política del olvido.

Ética III, geométrica y al compás del 2x4

Laura Martín

I. El espíritu que anima el pensamiento ético-metafísico de Spinoza, tal como queda planteado en la *Ética*, lejos está de asemejarse al temple de la música del tango. Mientras que la propuesta spinoziana se caracteriza por ser una filosofía de la vida, de la alegría, de la libertad, de la felicidad; la serie de temáticas que suele abordar el tango encuentra en general su fuente de inspiración en la muerte, el odio, la nostalgia, la burla, el desamor. El tango, en palabras de Enrique Santos Discépolo es “un pensamiento triste que se baila”. O, como claramente ilustra Ernesto Sábato “un napolitano que baila la tarantela lo hace para divertirse; el porteño que se baila un tango

—en cambio— lo hace para meditar en su suerte (que generalmente es *grela*) o para redondear malos pensamientos sobre la estructura general de la existencia humana”¹⁴.

Spinoza podría haber tenido una visión pesimista del mundo si atendemos a los acontecimientos poco felices que enmarcaron su infancia y su juventud. Recordemos, por ejemplo, la muerte de la madre del filósofo en 1638, es decir, cuando éste tenía sólo 6 años de edad, posteriormente la pérdida de dos de sus hermanos, en 1649 su hermano Isaac y en 1651 su hermana Miriam, más tarde la muerte de su madrastra encargada de la educación y crianza de Baruch, dos años más tarde la de su padre, luego la excomunión de la sinagoga y la concomitante expulsión de la ciudad de Ámsterdam, el asesinato de sus amigos de Witt en 1672, etc¹⁵. A pesar de esta sucesión de eventos para cualquiera desgraciados, el autor cierra su *Ética* exclamando que, a diferencia del ignaro que vive zarandeado por las causas exteriores, el sabio, por saber que en la naturaleza operan leyes que lo superan, por ser “consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas (...) siempre posee el contento del ánimo” (EV, 42, esc)¹⁶.

Sin embargo, pese a lo dicho, considero que varias de las proposiciones que completan la tercera parte de la *Ética* bien podrían conformar todas juntas las estrofas de un tango. O mejor a la inversa, un tango cualquiera podría ser leído con la guía de un mapa trazado hace ya más de trescientos años: *Ética III*. La extrapolación es concedida por el propio Spinoza puesto que “la naturaleza es siempre la misma” y “son siempre las mismas, las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas” (*EIII*, prefacio). Pues bien, la sensación de este vínculo entre el tango y la ética spinoziana ha surgido en mí puntualmente al llegar a la proposición 38 de esta tercera parte. Con ella, un tango en particular ha resonado fuertemente en mi cabeza. Ese tango es *Rencor*, escrito por el poeta y cineasta Luis César Amadori en el año 1932. Y esta proposición dice: Si alguien

¹⁴ Ernesto Sábato, “Tango canción de Buenos Aires”, en Estudio Preliminar a Horacio Salas, *El tango*, Buenos Aires, Planeta, 1999, p. 15.

¹⁵ Véase, Carl Gebhardt, *Spinoza*, Losada, Buenos Aires, 2007.

¹⁶ Las citas de la *Ética* son tomadas de la versión española de Vidal Peña. Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico* (E), introd. trad. y notas Vidal Peña, Buenos Aires, Orbis Hyspamérica, 1983. Indico en números romanos el libro, en números arábigos la proposición, o bien si se trata de un axioma, definición, demostración, corolario, lema, etc.

comenzara a odiar una cosa amada, de tal modo que su amor quede enteramente suprimido, por esa causa la odiará más que si nunca la hubiera amado, y con odio tanto mayor cuanto mayor haya sido antes su amor (EIII, 38).

Pues bien, propongo en estas líneas llevar adelante un análisis de la obra musical desde la óptica spinoziana de los afectos humanos. De este trabajo quizás resulte, o bien una prueba de la adecuación del orden geométrico propuesto por el filósofo respecto al origen y naturaleza de las pasiones humanas en función del análisis de un caso preciso, o bien el hallazgo de una evidencia que nos conduzca al menos a sospechar acerca de la posibilidad de que Amadori se haya inspirado en *Ética III* para componer su *Rencor*.

El tango comienza así:

*Rencor, mi viejo rencor, dejáme olvidar la cobarde traición.
¡No ves que no puedo más, que ya me he seco de tanto llorar!
Dejá que viva otra vez y olvide el dolor que ayer me cacheteó...
Rencor, yo quiero volver a ser lo que fui... Yo quiero vivir...*

“El cuerpo humano –nos dice el filósofo– puede padecer muchas mutaciones, sin dejar por ello de retener las impresiones o huellas de los objetos, y, por consiguiente, las imágenes mismas de las cosas”¹⁷. El rencor en este caso es generado por el recuerdo o la imagen de algo que ha afectado al cantor en el pasado, provocando una disminución de su potencia. Y a pesar de que el alma se esfuerza cuanto puede en imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo (EIII, 12), él no puede dejar de recordar esa afección, que le produce un sentimiento triste, puesto que una huella sigue presente en su cuerpo. De ahí que una cosa pretérita afecte con la misma intensidad que una presente (EIII, 18). Sin embargo, el grito del final “yo quiero vivir” es la expresión palpable del *conatus*, del esfuerzo de cada cosa por perseverar en el ser (EIII, 6).

Ahora bien, la traición (cobarde) refleja una actitud de odio contra él, por tanto, siguiendo a Spinoza, este afecto deberá generar en nuestro hombre un odio recíproco.

La siguiente estrofa dice:

¹⁷ EIII, post II.

*Este odio maldito que llevo en las venas me amarga la vida
como una condena.
El mal que me han hecho es herida abierta que me inunda el
pecho de rabia y de hiel.
La odian mis ojos porque la miraron.
Mis labios la odian porque la besaron.
La odio con toda la fuerza de mi alma
y es tan fuerte mi odio como fue mi amor.*

Pues bien, como adelanté, el rencor se identifica con el odio. Aquello que ayer nuestro hombre amó intensamente, hoy odia con la misma intensidad. “El odio –según define el filósofo– es la tristeza acompañada por la idea de una causa exterior”¹⁸. Y puesto que “cualquier cosa puede ser, por accidente, causa de alegría, tristeza o deseo”¹⁹, la causa es aquí una mujer. Como vimos, según la mecánica de los afectos, construida sobre la mecánica de los cuerpos, la cosa afectante deja en el hombre una huella, que en este caso es semejante a una herida, que por permanecer abierta continúa causándole tristeza. Y este odio, es decir, la tristeza que amarga su vida, se ha vuelto una condena, una incapacidad de obrar, una disminución de su potencia. No sólo esta huella sino la misma idea o imagen de su propia impotencia es lo que entristece al cantor (EIII, 55).

Por otro lado, sabemos por *Ética* II, que el cuerpo humano está compuesto de muchísimos individuos de diversa naturaleza (EII, Lema 3). Según el relato, el objeto exterior –la dama– ha chocado contra varias de esas partes constitutivas del individuo (sus labios, sus ojos) dejando en cada una de esas partes la imagen de su afectación, causándole así antiguo placer, hoy dolor; mientras que, considerado este hombre en su conjunto, el placer de ayer fue regocijo, y el dolor de hoy, melancolía.

El tango continúa de este modo:

*Rencor, mi viejo rencor, no quiero vivir esta pena sin fin...
Si ya me has muerto una vez ¿por qué llevaré la muerte en mi ser?
Ya sé que no tiene perdón... Ya sé que fue vil y fue cruel su traición...
Por eso, viejo rencor, déjame vivir por lo que sufrí.*

¹⁸ EIII, 13, esc.

¹⁹ EIII, 15. Sin embargo, más adelante Spinoza aclara, cualquier cosa puede odiarse, excepto Dios (EV, 18).

La traición es el hecho que provoca que se comience a odiar aquello que se amaba, con odio tan potente como ha sido el amor. La misma mecánica de choque entre los cuerpos puede provocar que por accidente los hombres alteren sus sentimientos y pasen de amar a alguien a traicionarlo.

Luego de estas primeras estrofas en las cuales el poeta dedica sus versos al rencor, al odio, a la tristeza, el protagonista del tango emprende un esfuerzo por imaginar lo que aumenta o favorece la potencia de obrar de su cuerpo. Y puesto que se alegra aquel que imagina que aquello que odia se destruye (EIII, 20) o que es afectado de tristeza (EIII, 23), cambia el tono de su voz, frunce el ceño, levanta la mirada, y dice:

*Dios quiera que un día la encuentre en la vida llorando
vencida su triste pasado
pa' escupirle encima todo este desprecio que ensucia mi pecho
de amargo rencor.*

Como vimos, la traición es un mal que por odio se le ha inferido a nuestro hombre, lo cual provoca que él odie a su vez a quien lo lastimó. De ese odio, derivan toda una serie de afectos malos como ser la ira y la venganza, por los cuales desea devolver el mal que se le ha hecho (EIII, 40, esc; definición de los afectos 36 y 37). Pero, como advierte Spinoza, esto no hace más que conducir a nuestro hombre a una vida miserable (EIV, 46, esc). Puesto que la alegría surgida de imaginar que una cosa que amamos es destruida o afectada de otro mal, no surge sin alguna tristeza del ánimo (EIII, 47) dado el afecto de la conmiseración.

Finalmente, puesto que una sola cosa puede afectar de distintas maneras, es decir que puede ser causa de muchos y hasta contrarios afectos (EIII, 17, esc), aquí es la misma mujer la causa exterior que afecta a nuestro hombre de alegría, cuando éste la imagina correspondiéndole en su amor, y de tristeza, cuando imagina su traición. Ello explica por qué llegando al final del tango el poeta confiese:

*La odio por el daño de mi amor deshecho y por una duda que
me escarba el pecho.
No repitas nunca lo que vi' a decirte: rencor, tengo miedo de
que seas amor.*

Este sentimiento de reconcor solía ser amor; y quien es odiado por aquello que ama, padecerá conflicto entre el amor y el odio, es decir, amará y odiará a la vez (EIII, 40, corolario I), como claramente puede verse en este canto.

II. Ahora bien, el análisis que he intentado hacer en este trabajo me conduce a una serie de interrogantes que puedo ubicar en un doble registro. Por un lado, una inquietud surgida del interior del tango mismo, de su letra, y por otro, una problemática respecto a la relación entre el tango como obra musical y quienes disfrutaban de él.

En primer lugar, una respecto a la letra misma del tango, y si bien Spinoza sostiene que no hay una jerarquía entre los atributos de la Sustancia, muchos intérpretes suelen pensar en una superioridad del atributo pensamiento, al hacer foco tanto en la eternidad de las esencias singulares referida en EV, como por la reflexividad que caracteriza dicho atributo. Podemos tener ideas de ideas, pero no afectos de afectos, dicen. Sin embargo, considerando la trama misma que aquí se relata, me pregunto si no podemos pensar en la posibilidad de tener no sólo afectos de las imágenes de las cosas, sino afectos de afectos, incluso de aquellos que son contrarios entre sí.

Veamos: el protagonista dedica tres de las cuatro estrofas del canto a su rencor. ¿Será que experimenta cierto regocijo por el odio actual que siente por ese viejo amor? ¿Será que ama a su rencor –y ya no a la dama o a la imagen en su memoria de la dama– como “un cuasi–morboso alimento de la tristeza”²⁰?

Spinoza nos dice que el amor y el odio son los afectos mismos de la tristeza y la alegría (EIII, 37, dem) pero, ¿contempla en su estudio geométrico la posibilidad de que podemos odiar nuestra alegría o alegrarnos de nuestro odio?

En segundo lugar, si consideramos ya no el juego de pasiones que refleja este tango, sino mi propia relación (o la de cualquier persona que disfrute esta música) con el objeto artístico, surge otro interrogante, a saber: ¿cómo explica Spinoza la alegría que sentimos al escuchar p.e. la letra lastimosa de un tango, o al leer una tragedia de Esquilo, o al contemplar un cuadro de Munch, a pesar de la tristeza, la desesperanza, la angustia que expresan estas obras?

²⁰ Nota 2 de Vidal Peña, en Spinoza, *op. cit.*, p. 248.

¿Cómo se concilia la imitación de los afectos de la que Spinoza nos habla²¹ –esto es, la tristeza que experimentamos ante la tristeza de un cuerpo exterior que consideramos como semejante a la naturaleza de nuestro cuerpo, por ejemplo, el lagrimón que se panta ante las últimas palabras de Julieta frente al cuerpo muerto de Romeo– con la alegría y el placer que produce la lectura del conjunto de la obra artística?

¿Será que consideramos buena la música nostálgica, la literatura trágica, la pintura que grita, por ser nosotros “propensos a una suave tristeza o melancolía” (EIV, prefacio)? ¿O será que nos complace la debilidad de nuestros iguales por nuestra naturaleza, tan proclive al odio y la envidia (EIII, 55 esc)?

Unas palabras de Deleuze al respecto de la relación de un individuo con la música, puedan resultar clarificadoras:

“[h]ay sonidos hirientes que inspiran una inmensa tristeza. Lo que complica todo es que siempre hay personas que encuentran deliciosos y armoniosos esos sonidos hirientes. (...) «La música que me gusta» quiere decir «relaciones sonoras que se componen con mis relaciones». Pongo la música que amo, todo mi cuerpo compone sus relaciones con las relaciones sonoras. (...) Todo mi cuerpo y mi alma –va de suyo– componen sus relaciones con las relaciones sonoras. Eso es lo que significa «la música que me gusta». Mi potencia es aumentada”²².

Es decir que la complejidad del individuo humano y sus relaciones de composición y descomposición frente a aquellos cuerpos con los que constantemente se encuentra nos muestra que, bien pueden algunas de las partes del hombre ser afectadas de tristeza, a la vez que otras, pueden serlo de alegría.

Para finalizar, y más allá de cuál sea la respuesta a los interrogantes aquí planteados, es bueno recordar las palabras del filósofo holandés a propósito del sabio, quien tanto de la música, del teatro y de todas aquellas cosas similares que no implican perjuicio ajeno alguno, suele gustoso disfrutar (EIV, 55, esc).

²¹ Véase, EIII, 22, esc; EIII, 27.

²² Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, “Serie Clases”, Vol. I, Buenos Aires, Cactus, 2008.

¿Por qué «desear»?

Pablo Maxit

La vida es quemar preguntas.
Artaud.

Esta pregunta por el deseo carecería de sentido si no representase una cuestión fundamentalmente nuestra. Tanto se ha dicho, tantos anaqueles de libros (quizá olvidados) repletos de magistrales definiciones de *en qué consiste el deseo...* que no es, sino esto, lo que nos permite poner nuevamente al descubierto, el sentido de la pregunta:—¿por qué «desear»?—.

Propongo hacer una nueva reivindicación de ese interrogante que representa, y ha representado, el sentido de una actividad vital en la comprensión de nuestra experiencia intelectual. Recuperar una cuestión que compete primordialmente a un modo concreto de hacer las cosas, *un modo humano de hacer las cosas*.

No obstante, me pregunto sí al tomar el mismo título que la conferencia de *Jean-Francois Lyotard*, soy yo el que hace un plagio deliberado, o fue él, quien se apropió de un interrogante que nos incumbe a todos nosotros. (Volver a interpelar la pregunta por el deseo, —una y dos veces—, parece ser el modo en que sigue siendo posible la filosofía).

El filósofo francés ha interrogado este mismo enunciado en su propia letra, y en su discurrir descubre algo implícito... Subrepticamente hemos planteado el problema del deseo desde la “*dualidad entre quién desea y lo deseado*”: oscilamos entre un estado extremo, en el que los sujetos, encarnados en el deseo, constituyen *lo deseado* desde sus propias condiciones inmanentes; controlándolo mediante el “imperio” de su voluntad. (Recordemos sino el *cogito cartesiano*, en el cual el deseo se reduce únicamente a un modo del pensamiento; específicamente a una volición activa de la voluntad. *Ver primera meditación*). Y por otro lado, su contrapartida —un estado no menos extremo—, en el cual todas las cosas son atraídas invariablemente hacia su—objeto de deseo como a su “gran final”. Como una *Musa* encarnada en lo más particular: el oro, la virtud, una mujer, el cigarrillo, una madre. Como si en ello se encontrara lo que nuestro

apetito buscase. (Lo deseamos porque— allá afuera— hay algo que desear y *que quiere ser deseado*).

Dos dimensiones antagónicas dotadas con propiedades específicas que no han hecho más que lidiar en una lucha de *atracción y repulsión*; que las mantuvo siempre juntas, pero separadas. (¡*Sujeto sustantivo y objeto directo!*).

Nos hemos acostumbrado fácilmente a “*reducir la cuestión del deseo en una visión dualista de las cosas*”, que no sólo compromete nuestro modo de hacer filosofía, sino que, y fundamentalmente, pone al descubierto el sentido de nuestra experiencia del deseo como tal.

(Una experiencia que no debería ser recuperada, únicamente, como un estado psicológico ilusorio; del que fuera no sólo posible, sino conveniente, deshacerse. Pero tampoco, como ese modo del pensamiento, en el cual el sujeto quiere diferenciarse de su deseo y cree poder, así, controlarlo mediante “su imperio” racional).

Cómo esta cuestión afectiva ha de encontrar lugar en un *coloquio de Spinoza*, puede juzgarse por nuestra correspondencia constante con el pensamiento del filósofo. En efecto Baruch también plantea el problema de *la dualidad entre el deseo y lo deseado*, pero lo hace de un modo básicamente distinto a la dicotomía antagónica cuestionada en el texto de Lyotard...

Spinoza me ha remitido a esa pregunta, y al “¿por qué?” el sentido de su propuesta implicaría una superación de esas definiciones que han sido enmarcadas únicamente en dicha concepción pendular del Deseo; oscilantes en ese antagonismo dicotómico...

Vuelve a ser necesario que nos preguntemos qué hay que entender por deseo, y de qué hablamos cuando hablamos de él. Sigue siendo atinado interrogar esta cuestión y ahora, más que nunca, desde su *dimensión actual*: su «*desear*».

Se presenta nuevamente la posibilidad de redescubrir el potencial ilimitado de una *actividad* que ha sido valorada desde un lugar equívoco; pues no concierne al deseo ser juzgado únicamente desde esas “expresiones valorativas”.

No es sino en el «*desear*» donde se aloja el impulso de ese antagonismo entre *atracción y repulsión*. (*Pienso incluso en el antagonismo de los románticos: —“civilización y barbarie”*).

«*Desear*» se desenvuelve indefinidamente desde su movimien-

to. Como una *conciencia conática primordial* vinculada al *esfuerzo* de los hombres. La *esencia actual* –según Baruch–, se identifica con ese movimiento del deseo que no hace más que *esforzarse por perseverar en su ser...* Un *apetito* consciente de sí mismo que se reproduce constantemente en su *potencia de obrar*. Esencialmente inacabado en su perseverar, el *apetito* en la naturaleza humana responde a una «*dimensión horizontal*» en la cual convergen al mismo tiempo *pensamiento y extensión*; alma y cuerpo.

De ahí que el problema del deseo inscripto en la pregunta “¿por qué «*desear*»?” se vería resignificado por Spinoza. No se trata de un fenómeno que nos es contingente y, como dijo Lyotard, “*que admite a la vez la presencia real de la cosa interrogada y su ausencia posible...*”. Bajo el prisma de la *Ética*, la pregunta no puede más que encontrar una respuesta reflexiva: «*desear*» *porque somos deseo...* La posible *ausencia* del deseo no hace más que expresar nuestra ausencia posible. No hace más que remitirnos, impropriamente, a esa *otredad de lo externo* en la cual el *afecto* es una *pasión*.

Recuperar esa dimensión del «*desear*» presente en *Ética III* nos impulsa, casi obligadamente, a contorsionar el movimiento del deseo sobre sí mismo y elevar la potencia de su interrogación. Porque en la *doctrina de los afectos* propuesta por Spinoza, se pone al descubierto la reflexividad de esta *entelechia*.

Spinoza da una definición precisa de ese *afecto* en el punto I, en el apartado final de *Ética III*. Introduce la idea de *afección* y desdobla el sentido del deseo sobre sí mismo:

“*El deseo –dice–, es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella.*”²³

La disgregación de su actividad, en cuanto a la disminución de *potencia* se refiere, confronta el deseo a su *fluctuación* primordial. La grieta que lo fragmenta lo confronta con su diferencia.

En la medida que ese «*desear*» se vuelve reflexivo, en ese distanciamiento que implica diferenciarse del *otro*, los individuos reconocemos nuestro deseo como una propiedad y caemos en el equívoco de identificar el deseo con “*el que desea*”. También Lyotard parece entenderlo así: “*se produce ese movimiento del deseo –dice– que hace aparecer el supuesto objeto como algo que ya está ahí en el de-*

²³ EIII, “definiciones de los afectos”, I.

seo, sin estar, no obstante...”²⁴ –germen y creación de *lo deseado*–.

Pero al mismo tiempo, y con igual intensidad, el distanciamiento experimentado en el «*desear*» implicaría *el supuesto sujeto como algo indefinido, inacabado, que tiene necesidad del otro para determinarse...*”²⁵. Se da lugar así a esa *dimensión pasional*, presente en dicho antagonismo entre *atracción y repulsión* que ya no es “*conciencia del apetito primordial*” y se asemeja más a la figura *Eros*, “*el amor*”:

Remito, como Lyotard lo hizo, al mito narrado en *el banquete de Platón*, donde se relatan los acontecimientos causantes del nacimiento del *semidiós*. Pero lo hago con una diferencia fundamental respecto de la interpretación del filósofo francés. Pues para Jean-François, el deseo se confunde con el amor y son la misma cosa: –*Eros* es deseo y amor al mismo tiempo, en el mismo acto–. No tiene más que la cara pasional de este *afecto*.

No obstante vimos que Spinoza, en su imperante decisión de comprender todas las cosas por sus causas, logra diferenciar una *actividad* previa al movimiento de *Eros*. En el mito, no es sino *Poros*, hijo de *Zeus*, la expresión de ese *apetito primordial* recuperado en la *Ética* de Spinoza. *Poros* es ese «*desear*» como la *dimensión actual* del deseo.

Y *Eros*, su engendro –medio humano–, un *afecto pasional* de otra naturaleza... *Eros* desea ser como su padre y no lo consigue; no hace más que fallarse a sí mismo en el intento de *emulación*. Se reconoce como el sujeto que “encarna” el deseo y se pone “*al acecho de lo bello y lo bueno... es amante del conocimiento*”. Pero no es sino su naturaleza indigente –su carencia–, lo que detiene su movimiento continuo y lo enfrenta a la más profunda dualidad en su ser. Para *Eros* la sabiduría se vuelve siempre inabarcable, siempre sesgada y ausente. “*Constantemente perdida y constantemente por buscar*”. En la *dimensión pasional* habitada por *Eros*, “*el deseo no pone en relación una causa y un efecto... sino que es el movimiento de algo que va hacia lo otro como hacia lo que le falta a sí mismo.*”²⁶

Derivamos entonces, en la pregunta por el *philein* de la filosofía. Porque –como pensaban ya los griegos–, en la filosofía hay (*es*)

²⁴ J-F Lyotard, “¿Por qué desear?”, 1964, Paidós, Barcelona, pág. 81.

²⁵ *Ibid.*, pág. 82.

²⁶ *Ibid.*, pág. 81.

ese movimiento que *Eros* representa: ese “*amar, estar enamorado, desear*”:

–“*Con la filosofía el deseo se desvía, se desdobla, se desea.*”²⁷. Engendra su objeto de amor y se introduce en ese movimiento intermitente en el que sujeto y objeto se remiten constantemente desde sus polos opuestos... Por esa *fragilidad* de la naturaleza de *Eros*, los individuos somos introducidos en ese *desear* que se falla a sí mismo desde el momento de su constitución. En esa “grieta” que la indigencia habita, ya en los versos de *Diotima* “la hechicera”, *el desear fluctúa*... (Sólo en esa *diferenciación* de la imaginación, donde los antagonismos dicotómicos han regulado el poder de nuestras impresiones, puede encontrar lugar, ese paradójico *afecto* en el que *Eros* ha transitado su camino de *atracción y repulsión*).

Leo así la última reflexión que Spinoza nos da en el escolio de la proposición IX, y al parafrasear:–“*no deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos*”²⁸, creo nuevamente que es correcto el bautismo que ha tenido esta obra inédita en su tiempo. Pues a partir de esa expresión, vuelve a cuestionarse el papel que ha jugado el deseo en la *constitución del juicio*. Se vuelve a poner en juego la condición de la “*buen-cosa*”... ya no desde un nominalismo imperativo donde los objetos nos atraen como constelaciones maravillosas. Pero tampoco desde esa obstinada eliminación escolástica del deseo, como resabio de una “caída” al inframundo de la imperfección.

Recuperar –como hace Spinoza–, esa distinción entre el “*movimiento esencial*”, motor de la acción humana, y ese *afecto* (deseo) *pasional* en el que nos vemos inmersos en las impresiones de *causas externas*; deja en claro que la dimensión del deseo representa una intervención real, contundente, más allá de su adecuación o no a los mandatos de la sabia Razón. Ese *horizonte* potencial “atravesado” por *pensamiento y extensión*, no puede más que *perseverar en su ser*...

Incluso la *huella* que *Eros* ha dejado en su búsqueda indefinida, trasluzca resquicios de su actividad como ese movimiento incesante que atraviesa las experiencias humanas... “*Éste es el movimiento*

²⁷ *Ibid.*, pág. 98.

²⁸ (EIII, PIX).

que atraviesa la filosofía y sólo abriéndose a él y para abrirse a él se filosofa”²⁹. El llamado del *ethos* responde a ese carácter de un «desear» esencialmente nuestro.

– “Filosofar es obedecer plenamente al movimiento del deseo, estar comprendido en él e intentar comprenderlo a la vez sin salirse de su cauce”³⁰—. Incluso en su «desear el deseo», nuestro *afecto pasional* recupera, aunque para más no sea, toda la actividad de *Poros*. Y así, en su movimiento, *Eros se regocija*...

²⁹ J-F Lyotard, *op. cit.*, pág. 97.

³⁰ *Ibid.*, pág. 99.

EL RASTRO DE AGUA

Pasiones y política. Spinoza en Argentina 1910–2010

Miriam van Reijen (U. de Tilburg, Holanda)

Spinoza en Argentina

Después de haber estudiado durante varios años la teoría de las pasiones de Spinoza, con el resultado de las publicaciones que efectué sobre aquella faceta de su obra, nació en mí un creciente interés por su filosofía política. De allí que comencé en el año 2003 con la tarea de investigar cuán intrínsecamente, y bajo qué formas, estas dos partes fundamentales del sistema filosófico de Spinoza se relacionan entre sí. Estas dos partes de su filosofía, la teoría de las pasiones y la filosofía política, no llamaron la atención de los estudiosos de Spinoza, sino hasta tiempos relativamente recientes. Eso sucede a partir de finales de los años 60 del siglo pasado, especialmente gracias a ciertos estudios de intelectuales franceses. En su libro *Individu et communauté chez Spinoza*, Alexandre Matheron marca una relación explícita entre “*la vie passionnelle*” de los seres humanos por un lado, y el surgimiento de una comunidad y el desarrollo de diversas formas de estado por el otro.¹ Esta obra es considerada, en general, como el principio de un revivir del interés por Spinoza en Europa occidental. El “giro hacia la política” en los estudios spinozeanos franceses desde los años 60, fue de hecho recibido en los estudios spinozeanos argentinos desde los años 80. Voy a dar cuenta aquí de mi investigación, en la que busqué una explicación para esa recepción de Spinoza en Argentina. El objetivo de mi investigación fue hacer accesible para los investigadores y, en general, para los interesados en Spinoza de Holanda –el país natal de Spinoza– lo que se ha escrito en la Argentina sobre este filósofo, especialmente en lo relacionado con la pregunta por el lugar que ocupa en aquella recepción el tema “pasiones y política”. Mi estrategia para calibrar las dimensiones del objeto de investigación propuesto consistió en partir de lo que el mismo Spinoza ha escrito sobre esos dos temas

¹ Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969.

en tres de sus obras; a saber: el *Tratado teológico-político*, la *Ética* y el *Tratado político*. La decisión de comenzar el estudio de esa recepción en el año 1980, se justifica por aquella alusión de Diego Tatián sobre la creciente consideración de la filosofía de Spinoza, en el comienzo de su libro *Spinoza y el amor del mundo*, con un artículo de Margarita Costa.² Ese artículo no trata la cuestión de mi interés.³ Todas las publicaciones de mi interés son posteriores al año 1990.⁴ Muy especialmente me sorprendieron los libros de Kaminsky y Tatián. Su posición parecía más radical que la de los filósofos franceses que conocí. Spinoza es un “pasionalista absoluto” y no un racionalista, escribe Gregorio Kaminsky.⁵ La razón del anatema de Spinoza residiría en la visión que el poder tiene de una filosofía subversiva de las pasiones, sostiene Diego Tatián. Ambos filósofos desnudan los mecanismos a los que se refiere Deleuze en la cita que he elegido como introducción para mi trabajo: “*La devalorisation des passions tristes, la denonciation de ceux qui les cultivent et qui s’en servent, forment l’objet pratique de la philosophie*”.

En mi trabajo describo –demasiado breve y simplificada– la historia de la filosofía en general y de la filosofía de Spinoza en especial, en América Latina y en Argentina, desde 1492 hasta 1980. Una cosa que no sabía al comenzar mi investigación sobre la recepción de Spinoza después de los años 80 era que, en las primeras tres cuartas partes del siglo XX, hubo una huella no tan claramente nombrable de Spinoza, como escribe Tatián. Es decir, publicaciones breves sobre Spinoza, algunas menciones tangenciales en otras obras, o referencias implícitas a su filosofía. Sólo algunos pocos de los nombres concernidos pertenecen a filósofos académicos: Lisandro de la Torre, Alejandro Korn, Francisco Romero, Angel Vasallo, Carlos Astrada, Alvaro Yunque, Gregorio Bermann, Rodolfo Mondolfo y Augusto Furlán.

Lo más sorprendente e importante fue comprobar la existencia

² Diego Tatián, *Spinoza y el amor del mundo*, Buenos Aires: Altamira, 2004, p. 171.

³ Margarita Costa, ‘Un enfoque crítico de la metafísica de Spinoza’. *Revista de la Universidad* (La Plata, Argentina), 26(1980), 175–181.

⁴ Gregorio Kaminsky, *Spinoza; la política de las pasiones*, Buenos Aires: Gedisa, 1990.

⁵ Kaminsky (1998), p. 16.

de una recepción anterior y en parte simultánea a esa ‘huella’: una recepción de origen judío que tuvo lugar en las primeras tres cuartas partes del siglo XX. En lo que respecta al contenido, resultó ser extraño al tema “pasiones y política”. Un problema con el cual me topé fue la no disponibilidad de las fuentes primarias del período hasta 1977. La obra de cuatro volúmenes de León Dujovne de 1941–1945, por ejemplo, llamado “el libro más olvidado” por Atilano Domínguez, en Argentina es prácticamente inhallable.⁶ Esta recepción anterior es apenas conocida en Europa porque ninguna publicación está traducida – tampoco la obra de León Dujovne. Pero en Argentina, hasta 1977 prácticamente todas las ediciones y traducciones de las obras de Spinoza son judías, así como la literatura secundaria sobre Spinoza.

Podía vislumbrarse, entonces, la existencia de dos rostros argentinos de Spinoza: el judío y el pasional–político. ¿Cómo se explica esa ‘otra’ recepción? En el principio del siglo XX Argentina era el país más próspero y más europeo de Latinoamérica y se convirtió en el país por excelencia de inmigración. Entre los inmigrantes hubo muchos judíos de Europa del este, que sufrían bajo la persecución de los zares. Ellos trajeron a Spinoza a la Argentina y realizaron una primera recepción de Spinoza. La misma fue contemplada en mi investigación, aunque en cuanto al contenido resultara caer fuera de la temática específica de la relación entre pasiones y política. Esa primera recepción es, de hecho, de gran importancia para explicar el interés por Spinoza en Argentina –que no es exclusivo, pero sí llamativo. Y aunque yo había iniciado mi tesis con la pregunta por la recepción después de 1980, el dar a conocer la recepción general de Spinoza en Argentina formaba parte también de los objetivos de mi estudio. Además muestra que la recepción de Spinoza posterior a 1980 no cayó simplemente del cielo sino que puede afirmarse, incluso, una cierta continuidad.

Después abordó tres filósofos, que por mucho tiempo y con intensidad han publicado sobre Spinoza, entre los cuales está el ya nombrado Gregorio Kaminsky junto a Leiser Madanes y Diana Cohen. Además se abordan seis filósofos –Diana Sperling, Horacio González, Eduardo Grüner, Silvia Ziblat, Ricardo Forster y Tomás

⁶ Atilano Domínguez, ‘The forgotten book: León Dujovne, Spinoza, su vida, su época, su obra, su influencia, 1941–1945. *Studia Spinozana* 1 (1985), 462–469.

Abraham— que toman posiciones bien diferentes y para quienes el estudio spinozeano ha tenido un lugar, aunque menor, en sus obras y publicaciones. Para, al menos, la mitad de ellos hay una relación explícita entre Spinoza y algunos temas judíos en la filosofía. Otro capítulo está dedicado en gran parte al anteriormente citado Diego Tatián, a quien considero como la figura central en la investigación, publicaciones y actividades spinozeanas recientes. Sobre la base de diferentes criterios (edad, posición, estilo) hablo entonces de ‘una nueva generación’ de jóvenes investigadores y jóvenes doctorandos que desde 2004 conforman la mayoría en este coloquio sobre Spinoza. Si el contenido de su aporte a la investigación spinozeana realmente tiene un enfoque diferente, es algo que aún no se puede determinar.

Además describo —otra vez demasiado breve y simplificada— la historia del psicoanálisis en Argentina, que comienza el mismo año que la recepción de Spinoza: 1910. Eso porque la historia del psicoanálisis en Argentina forma también la tierra de cultivo de un aspecto de la recepción de Spinoza en dicho país. El psicoanálisis pareciera haber sido siempre, en Argentina (en relación con Europa y los Estados Unidos) menos exclusivo del ámbito de las carreras médicas y de la práctica médica, y más propio del ámbito de las carreras y prácticas filosóficas y psicológicas. El psicoanálisis, en la Argentina, toma un papel importante tanto en la psicología y la psicoterapia como en los medios de comunicación y la vida cotidiana. Esto explica que también los filósofos y los intelectuales en general en Argentina, tanto en sus publicaciones como en sus actividades, hicieran tantas conexiones cruzadas con el psicoanálisis y los psicoanalistas —lo que puede resultar llamativo para una mirada extranjera. El enlace más explícito de Spinoza con Freud y el psicoanálisis aparecían en las publicaciones de algunos psicoanalistas que escribían a partir de sus prácticas clínicas. Este aspecto de la recepción de Spinoza en Argentina resultó también relevante para el tema “*pasiones y política*”. En la introducción del ‘Libro negro del psicoanálisis’, originalmente en francés, editado en 2006, se lee que hay dos países en el mundo donde el psicoanálisis es aún importante, Francia y Argentina. Yo sabía que además del interés por la filosofía política de Spinoza, los investigadores spinozeanos franceses y argentinos, en general, compartían también el interés por el

psicoanálisis. Mi idea de que la confluencia entre *pasiones y política* es un enfoque típico argentino, fue confirmado también desde esta perspectiva.

Mi interpretación de Spinoza

Según la última frase de la *Ética* el sabio es alguien que escasea. Por eso el estado debería tener este hecho en cuenta, y por eso Spinoza escribe, ya en la primera frase del *Tratado político*, sobre las pasiones de las que todos los seres humanos son víctimas. Los filósofos, teólogos y teóricos creen en los cuentos infantiles, escriben sátiras o inventan fantasmas, sostiene allí, porque no ven a la criatura humana tal cual es, un ser pasional, sino como piensan debería ser, un ser racional. Spinoza quiere escribir una filosofía política realista que coincida de manera absoluta con la realidad.⁷ Esto implica, según él mismo señala, que no considera a las pasiones humanas como faltas, lo que sí hacen los filósofos y teólogos ya referidos. Ve a las pasiones como características humanas inevitables, así como “el calor, el frío, las tormentas, los truenos y otros fenómenos similares –que si bien resultan incómodos son también necesarios y poseen causas definidas– forman parte de la naturaleza del aire”. Por más que este pasaje hace pensar en el prólogo de *Ética III*, el desarrollo de ambos libros difiere notoriamente. En mi interpretación de Spinoza he defendido que Spinoza atribuye mucha importancia a la estabilidad del estado y opina que los afectos (y también las pasiones) humanos se pueden utilizar para eso. Así la relación intrínseca entre los afectos (la naturaleza humana) y la política (sobre todo la estabilidad deseada del estado) en Spinoza toma la forma de una teoría de la motivación, según la cual existen dos caminos. En la *Ética* delinea estos dos caminos como una motivación individual interna para actuar, frente a una motivación externa –según sea guiado por la razón o por las pasiones. En el *Tratado político* se desplazan estos dos caminos gracias al realismo político de Spinoza: su punto de partida explícito es, ahora, el hombre como ser pasional. La razón desde y sobre la cual Spinoza escribe la *Ética* no tiene mucha importancia en la política. La política no hace falta para aquellos

⁷ TP (1985), I, art. 4.

que viven bajo la dirección de la razón; solamente sirve a los sabios para ser protegidos frente al comportamiento de aquellos que siguen sus pasiones. Por eso aparece, al tratarse de una filosofía política, otra bifurcación en los mecanismos de motivación: una que implica dos formas de motivación externa. Los dos caminos hacia el comportamiento deseado –también la felicidad individual de la *Ética* se ha dejado de lado para dar lugar a algo menos difícil, es decir, un comportamiento deseado– aunque esos dos caminos aún se deriven de la teoría de los afectos en la *Ética*. Pero la distinción entre afectos activos y pasivos, basado respectivamente en las ideas inadecuadas (imaginación) o adecuados (razón) es sustituido por una distinción dentro de los afectos pasivos (*pasiones*), es decir entre pasiones alegres y pasiones tristes. Cuando Spinoza escribe en su filosofía política sobre el uso que se puede hacer de las pasiones, está pensando en ambas categorías, y no solamente en las pasiones tristes. Esperanza y miedo para Spinoza son las pasiones políticas por excelencia, y por eso llega a definir la democracia como esta forma de gobierno donde hay más esperanza que miedo. Esta característica de la democracia es lo contrario a la tiranía y de la guerra civil. Pero por eso la esperanza no es racional. Es, igual que el miedo, una pasión, y los dos son contrarios a la razón. Porque la esperanza es producto de la imaginación y puede ser el efecto de la religión y de la moral. Spinoza piensa que la razón, como instrumento del conocer, puede conocer la realidad, es decir, puede conocer la naturaleza y las leyes naturales que determinan todo. Como Juan Perón ha citado a Spinoza: la única verdad es la realidad. Pero la razón no es un instrumento para dominar o cambiar la realidad o las leyes naturales.

El motivo para criticar a Spinoza, para prohibir su *Tratado teológico-político* en 1674, fue en parte teológico: por su crítica de las religiones de revelación, por ateísmo, por ser profano y blasfemo. Más de 300 años más tarde, este aspecto de su filosofía ya no es subversivo. Yo defiendo que ahora es otro aspecto de su filosofía el que sale a luz y se vuelve difícil de aceptar para la mayoría de la gente. Ya no toca la imagen de Dios sino la imagen del hombre mismo como persona, como sujeto autónomo y libre, es decir toca a la ideología humanista y liberal moderna. Según Spinoza el hombre es parte de la naturaleza en la que todo es causado por leyes naturales – y no excluye nuestra conciencia de esas leyes naturales. Ciencia humana

es ciencia natural. La filosofía de Spinoza se deja caracterizar mejor como “naturalismo”. Este naturalismo lleva a la unidad de cuerpo y mente. Pero el hecho de que los neuro-científicos actuales estén de acuerdo con Spinoza no significa que Spinoza está de acuerdo con ellos. Contra aquellos que se autodefinen a partir de un materialismo eliminativo (eliminando la realidad de lo psíquico), el monismo de Spinoza es materialista de otra manera. La mente no depende de lo físico, ni lo físico de la mente. Para Spinoza, la mente (pensamiento) es, como el cuerpo (extensión), una manifestación de la realidad única y no se puede reducir la mente al atributo extensión.

Por esto mismo, el monismo naturalista de Spinoza no es tampoco un paralelismo, como a veces se dice. Spinoza mismo nunca ha utilizado la palabra “paralelo”, quizás porque eso presupone dos cosas –como dos líneas– separadas, y exige una difícil solución para su notoria interacción. Spinoza rechaza esa idea explícitamente porque “el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas” (EII, p7). No existe por eso causalidad entre uno y el otro (E III, p2) y excomulga la relación causal. Solamente hay un proceso, una serie de estados, que nosotros podemos experimentar de dos maneras.

Esa noción lleva Spinoza a la idea de la impotencia de la razón. En esto radica la diferencia más importante entre Spinoza y los estoicos y Descartes, a quienes él mismo se refiere varias veces: una diferencia que tiene que ver con la fuerza de los afectos. Mientras ellos creen en la fuerza mayor de la razón, y Spinoza critica esta idea con ironía en los prefacios de *Ética* III y V. Yo distingo entre un racionalismo epistemológico por un lado y, por otro lado, un racionalismo en el sentido de la creencia en el poder de la razón enfrente de las pasiones, referido a la acción. En lo que respecta al segundo, Spinoza no es racionalista, en absoluto.⁸

La regla de vinculación

No hace falta una vinculación de la razón y el actuar conforme el interés común. Entonces se trata de vincular una pasión (sea alegre o

⁸ Por eso un libro mío, una introducción en Spinoza, se llama: *Spinoza: la mente es de buena voluntad, pero la carne es fuerte*. Klement, Kampen, 2008.

triste) al actuar conforme al interés común. La regla de vinculación posibilita sacar ventaja de la imaginación y de las pasiones. En una buena política se vincula el estimado interés propio, aunque imaginario y visto de una manera no adecuada, al interés común. Spinoza parece entenderlo así recién en los últimos años de su vida, cuando comienza a escribir el TP, donde valora la importancia de la regla de vinculación. Quizás sea así por la naturaleza de esa obra. Ya en la *Ética* Spinoza tenía la idea de aplicar esa regla en gran escala, al poder soberano. Pero en el *Tratado político* concretiza la idea y la describe explícitamente.⁹ Las pasiones en la sociedad forman un factor de cohesión. Pueden ser tan constitutivas como la razón, a menos cuando se apela a ellas de una manera efectiva, es decir, cuando la apelación se dirige al estimado interés propio. También en el TTP Spinoza había dado una formulación de esta regla, cuando escribía sobre el poder del estado: "...el obedecer es importante, no importa que sea llevado por cualquier afecto". Aquí se ve claramente la bifurcación que, desde la perspectiva de la sociedad o de la comunidad, ya no tiene en cuenta la razón: se trata de castigo o recompensa, miedo o esperanza.¹⁰ Para la práctica del estado, la política y la economía no importa el motivo, sino el actuar y su efecto. Para el bienestar y la felicidad del individuo sí importa, y de esto trató Spinoza en la *Ética*. En el TP escribe desde la perspectiva de los gobernadores y no tanto de los súbditos. Pero a pesar de todo esto, Spinoza propone en el *Tratado político* la regla de vinculación, detallada para las tres formas de gobierno. Porque también aquellos que toman las decisiones para los demás y gobiernan serán siempre seres pasionales, las leyes y las instituciones tienen que ser de tal modo que fuercen a los gobernantes a actuar en provecho del interés común. No se puede confiar y contar con su buena voluntad y sus buenas intenciones, entonces la única manera efectiva para asegurarse de eso, será apelar a sus intereses propios. Spinoza describe en detalle cómo debe ser una medida específica para vincular el interés propio con el interés común. Así, un interés propio, pero no egoísta ni poco previsor, juega un papel importante y central en la idea del hombre en la filosofía de Spinoza. Una teoría política, y la misma práctica política, tiene que fundarse en esto, y la razón no

⁹ TP (1985), VI, art. 3.

¹⁰ *Ethica* IV y TTP, Cap. XVII.

tiene allí un papel decisivo. Es, como pensara Hegel, una “astucia de la razón”. Logra su objetivo, una sociedad pacífica, por el rodeo de las pasiones. El entendimiento filosófico y socio-psicológico de Spinoza sobre los hombres, que necesariamente buscan realizar lo que *estiman u opinan* en su interés propio, hace posible el uso de esa regla de vinculación.¹¹ La regla de vinculación es un mecanismo político que Spinoza ha descubierto gracias a su conocimiento socio-psicológico de los hombres en su funcionamiento en las relaciones humanas, sociales y políticas. Este es el hilo conductor del TP, que entre todas las maneras posibles de practicar política “tiene que tomar en cuenta sobre todo los afectos humanos y organizar los asuntos de tal modo que los participantes al juego político de cualquier modo prefieran el derecho y las leyes por encima de sus intereses particulares”.¹² Las pasiones humanas no solamente obligan a una política. Para Spinoza una política buena implica hacer uso efectivo de las pasiones en el cuadro del objetivo del estado, ya que no se pueden evitar.

Conclusión

La lectura de Gregorio Kaminsky de Spinoza como “pasionalista” es justificada. El conocimiento de la recepción de Spinoza en Argentina después de 1980 aporta entonces a una comprensión más completa y adecuada de la filosofía de Spinoza, sobre todo en cuanto a la relación intrínseca de su filosofía política y la filosofía de las pasiones. La lectura de Spinoza como pasionalista es realista, porque sus nociones fundamentales como *conatus*, poder y pasiones refieren a hechos, a la realidad. Esa idea es desafiante, y me parece justo que sea así. Y más: forma una alternativa adecuada para la bifurcación en la interpretación de Spinoza que hubo en Holanda en los años 30 y 40 del siglo pasado, entre una interpretación racionalista *versus* una interpretación mística o espiritual.

El “pasionalismo argentino” provee de una tercera interpretación

¹¹ Wim Klever, ‘Het koppelingsbeginnsel in Spinoza’s politicologie’, en *Acta Politica* (1988), 359–379. Y: ‘Power: Conditional and Unconditional’ en: *Spinoza’s political and theological Thought* (1984), p. 100.

¹² TP, cap. VIII, par. 24.

o lectura de Spinoza. Las otras dos me parecen ambas normativas, y por eso no-spinozistas. Tanto la interpretación racionalista como la interpretación mística están basadas en una idea del hombre ‘tal como tiene que ser, en vez de tal como es’. La interpretación argentina del hombre como “pasionalista” excluye esa posibilidad, y es más conforme a los textos del propio Spinoza, allí donde dicen cosas como estas:

– Que los hombres tienen en común y lo que es su esencia, es su naturaleza pasional, y no la razón.

– Es imposible que los hombres no sean movidos por sus afectos, pero sí es posible –y posible en sentido spinozista quiere decir que se realiza– que no sean movidos por la razón.

– La comparación de los afectos con hechos o datos geométricos (círculos, planos) en la *Ética*, o con hechos físicos (tempestad, granizo, viento) en el *Tratado político*.

– La vida guiada por la razón es rara y difícil a lograr.

Y con más derecho aún yo mismo puedo decir que Spinoza es un pasionalista porque en su filosofía política solamente quedan las pasiones, a las que toma en cuenta al analizar las motivaciones de los hombres, ya sean súbditos o gobernantes. Entonces, la conexión de pasiones y política pareció incluso más intrínseca de lo que inicialmente yo había pensado. Pasiones y política están unidas intrínsecamente; por el contrario, razón y política no lo están.

Spinoza en Argentina. 1910–2012

Miriam van Reijen, Gisel Farga y Diego Tatián

Ediciones / libros/ artículos/ traducciones

I. Obras de Spinoza

1. Spinoza, Baruch, *Obras completas* (5 volúmenes), prólogo de Abraham J. Weiss y Gregorio Weinberg, traducción de Mario Calés (*Los principios de la filosofía de Descartes* y las biografías de Lucas y Colerus) y Oscar Cohen (*Tratado de la reforma del entendimiento*, *Epistolario* y ‘*Spinoza*’ de Carl Gebhardt, introducción de las *Obras*). La traducción de la *Ética* es de Manuel Machado, la más antigua en castellano (Garnier, París, 1913). Cada una de las obras está precedida por una nota de presentación de Gregorio Weinberg. Buenos Aires, Acervo Cultural Editores Argentina, Colección Valores del Tiempo, dirigida por G. Weinberg, 1944, 1977.

2. *Obras escogidas*, prólogo de Otto Baensch (“Spinoza”): *Tratado teológico-político*, traducción del latín de Emilio Reus y Bahamonde, 1878; *Tratado de la reforma del entendimiento*, traducción de M. H. Alberti, de la edición de Ch. Appuhn; *Ética*, traducción de Manuel Machado, de la edición de C. H. Appuhn, Buenos Aires, El Ateneo, 1953.

3. Spinoza, Baruch, *Tratado de la reforma del entendimiento*, traducción de Oscar Cohan, introducción de Carl Gebhardt, Bajel, Buenos Aires, 1944.

4. Spinoza, Baruch, *Tratado de la reforma del entendimiento*, introducción y traducción de Alfonso Castaño Piñán, Aguilar, Buenos Aires, 1954.

5. Spinoza, Baruch, *Tratado de la reforma del entendimiento*, traducción de Oscar Cohan, introducción de Carl Gebhardt (1944), prólogo de Diego Tatián, Cactus, Buenos Aires, 2006.

6. Spinoza, Baruch, *Tratado de la reforma del entendimiento* (edición bilingüe), traducción, notas e introducción de Boris Eremiev y Luis Placencia, Colihue, Buenos Aires, 2008.

7. Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político*, prólogo de León Dujovne, traducción de Julián Vargas y Antonio Zozaya (Madrid, 1890), Colección Clásicos Fundamentales, dirigida por Manuel Sadosky y Gregorio Weinberg, Buenos Aires, Lautaro, 1946.

8. Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político*, traducción, introducción y notas de Atilano Domínguez, Altaya, Buenos Aires, 1997.

9. Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político*, Folios, Buenos Aires, 2002.

10. Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político*, Ediciones Libertador, Buenos Aires, 2005.

11. Spinoza, Baruch, *Ética*, traducción de Juan Carlos Bardé, prefacio y notas de V. E. Lollini, Librería Perlado, Buenos Aires, 1940.

12. Spinoza, Baruch, *Ética*, traducción y prólogo de Angel Rodríguez Bachiller, Aguilar, Buenos Aires, 1957.

13. Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Oscar Cohan, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.

14. Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Orbis-Hyspamérica, Buenos Aires, 1983.

15. Spinoza, Baruch, *Ética*, traducción y notas de Gustavo Sidwell, Terramar, La Plata, 2005.

16. Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geomé-*

trico, traducción y notas de Manuel Machado, Quadrata, Buenos Aires, 2005.

17. Spinoza, Baruch, *Tratado político*, traducción de Eric Fontanals, introducción y notas de Ernesto Funes, Quadrata, Buenos Aires, 2003.

18. Spinoza, Baruch, *Tratado político*, traducción de Alfonso di Severino, introducción y notas de Ernesto Funes, Quadrata, Buenos Aires, 2004.

19. Spinoza, Baruch, *Epistolario*, traducción y prólogo de Oscar Cohan, introducción de Carl Gebhardt, Sociedad Hebrea Argentina, Buenos Aires, 1950.

20. Spinoza, Baruch, *Epistolario*, traducción y prefacio de Oscar Cohan, introducción de Carl Gebhardt, Raíces. Biblioteca de cultura judía, Editor. Proyectos Editoriales, Buenos Aires, 1988.

21. Spinoza, Baruch, *Epistolario*, traducción y prólogo de Oscar Cohan (traducción de las cartas no incluidas en la edición de 1950 de Diego Tatián y Javier Blanco), presentación de Carl Gebhardt (1950), introducción y notas de Diego Tatián, Colihue, Buenos Aires, 2007.

22. Spinoza, Baruch, “Baruch Spinoza a Ludwig Fabritius” en *Cartas Filosóficas de Platón a Derrida*, selección, introducción y notas de José González Ríos, Quadrata, Buenos Aires, 2005.

23. Spinoza, Baruch, *Las cartas del mal. Correspondencia Spinoza / Blijenbergh*, traducción de Natascha Dolkens, comentario de Gilles Deleuze, edición al cuidado de Florencio Noceti, Caja Negra, Buenos Aires, 2006.

II. Artículos y libros

24. Abadi, Marcelo N., ““*Spinoza in Borges’ looking-glass*”, *Studia Spinozana*, vol. V, 1989, pp. 29–44.

25. Abdo Ferez, Cecilia, “Apuntes para una teoría de la historia en Baruch Spinoza” en Diego Tatián y Sebastián Torres (eds.), *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza*, Cuadernos de Nombres, n° 1, Centro de investigaciones, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2002, pp. 71–80.

26. Abdo Ferez, Cecilia y Salas Oroño, Amilcar, “¿De qué hablamos cuándo hablamos de decisión?” en Marcelo Matellanes, *Del maltrato social. Conceptos son afectos*, Ediciones Cooperativas, Buenos Aires, 2003, pp. 221–253.

27. Abdo Ferez, Cecilia, “El liderazgo de Moisés: tragedia y necesidad en la teoría política de Spinoza” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Segundo coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2006, pp. 133–148.

28. Abdo Ferez, Cecilia, *Die Produktivität der Macht. Eine Analyse der politischen Theorie von Baruch Spinoza*, Logos, Berlin, 2007.

29. Abdo Ferez, Cecilia, “Historias, experiencia, lenguaje” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Tercer coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2007, pp. 207–216.

30. Abdo Ferez, Cecilia, “El concepto de soberanía en Spinoza. Una lectura desde el barroco” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Cuarto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2008, pp. 161–170.

31. Abdo Ferez, Cecilia, “Individuo e individuación en Spinoza y Leibniz: La insalvable disputa” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Quinto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2009, pp. 55–65.

32. Abdo Ferez, Cecilia, “Alteridad y distinción en el pensamiento de Spinoza y Rousseau” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza*.

Sexto coloquio, Editorial Brujas, Córdoba, 2010, pp. 63–72.

33. Abdo Ferez, Cecilia, “El materialismo como ruptura epistemológica o el movimiento de la filosofía de Spinoza” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Séptimo coloquio*, Editorial Brujas, 2011, pp. 23–31.

34. Abecasis, Isaac, “Vidas paralelas: Baruch Spinoza y Sigmund Freud”, *Revista médica de Rosario*, vol. LXXVI, n° 1, 2010, pp. 34–39.

35. Abós, Álvaro, “La alegría sin fin” en *Merece lo que sueñas*, Alcalá Editores, Alcalá de Henares, 1994.

36. Abós, Álvaro, “Hola Spinoza (en torno a Borges)”, *Nexos*, noviembre, 1994, pp. 33–35 (también editado en *Lateral. Revista de cultura*, diciembre, 1998).

37. Abós, Álvaro, “Hola Spinoza, soy Borges” en *El cuarteto de Buenos Aires*, Colihue, Buenos Aires, 1997.

38. Abós, Álvaro, “La alegría sin fin” en *La baraja trece*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2004, pp. 45–50.

39. Abraham, Tomás, *La Guerra del Amor*, Planeta, Buenos Aires, 2002 (también editado en *Dilema*, 2006).

40. Acosta, Jazmín, “‘Sabiduría’ y política: Spinoza y el pragmatismo (una lectura rortyana)” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Quinto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2009, pp. 155–165.

41. Albizu, Edgardo, “*Sub specie aeternitatis*” en Salvador Kibrick (edit.), *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo Judío de Buenos Aires, Buenos Aires, 1976, pp. 27–34.

42. Amaya, Liliana, “Desobediencia y repetición en el sujeto de la crisis Argentina”, *Cambio Cultural*, Buenos Aires, septiembre, 2005.

43. Antonietta, Eduardo, “Spinoza y el antifinalismo”, *Revista latinoamericana de filosofía*, vol. III, Buenos Aires, 1977, pp. 237–249.

44. Arbelo, Evangelina, “Filosofía como meditación de la vida” en Diego Tatián y Sebastián Torres (eds.), *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza*, Cuadernos de Nombres, n° 1, Centro de investigaciones, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2002, pp. 125–129.

45. Ardinet Elorza, Edith, “La libertad y la causa de las afecciones en Spinoza” en *Actas del VII Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad de Río Cuarto, 1994, pp. 622–624.

46. Arese, Laura y Paccazochi, Cecilia, “Spinoza y el error” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Sexto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2010, pp. 209–218.

47. Astrada, Carlos, *Goethe y el panteísmo spinoziano*, Instituto Social de la Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, 1933 (también editado en *Ensayos filosóficos*, Universidad Nacional del Sur, 1963 y en Encuentro Grupo Editor, 2011).

48. Astrada, Carlos, “Spinoza y su aporte a la metafísica” en *El juego metafísico*, El Ateneo, Buenos Aires, 1942.

49. Bahr, Fernando, “‘Spinoza’ en el *Dictionnaire* de Pierre Bayle” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Primer coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2005, pp. 41–50.

50. Bahr, Fernando, “Spinoza; el miedo, la esperanza y la vida política”, *Magister. Revista miscelánea de investigación de la Universidad de Oviedo*, n° 21, 2005, pp. 43–56.

51. Bahr, Fernando, “Sobre el otro *Tratado de los tres impostores*” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Cuarto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2008, pp. 53–66.

52. Bahr, Fernando, “Spinoza, Newton y John Toland. Consecuencias políticas del movimiento” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Séptimo coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2011, pp. 171–179.

53. Balzi, Carlos, “La mirada sobre el vulgo, de Erasmo a Spinoza” en Diego Tatián y Sebastián Torres (edits.), *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza*, Cuadernos de Nombres, nº 1, Centro de investigaciones, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2002, pp. 41–50.

54. Balzi, Carlos, “Conocimiento, naturaleza y política, entre Hobbes y Spinoza” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Primer coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2005, pp. 129–137.

55. Balzi, Carlos, “Lo más absurdo de todo” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Segundo coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2006, pp. 227–233.

56. Balzi, Carlos, “La soledad de la razón” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Tercer coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2007, pp. 315–323.

57. Balzi, Carlos, “Variaciones sobre el ateo virtuoso” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Cuarto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2008, pp. 397–406.

58. Banchs, Enrique, “Apariencias – De un reloj de Edimburgo”, *Prosas*, Academia Argentina de Letras, 1983, pp. 390–393 (aparecido originalmente en *La Prensa*, Buenos Aires, 15 de julio de 1956).

59. Bermann, Gregorio, “Spinoza, teólogo y político”, *Judaica*, año I, nº 10, Buenos Aires, 1934, pp. 149–152 (aparecido originalmente en diario *El País*, 19 de octubre de 1930).

60. Bonvecchi, Alejandro, “En el nombre del nombre. Elementos para una sociología de las ceremonias” en Horacio González (comp.), *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*, Altamira, Buenos Aires, 1999, pp. 99–106.

61. Bordelois, Yvonne, *Etimología de las pasiones*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2006.

62. Borges, Jorge Luis, “Spinoza” en *El otro, el mismo*, Emecé, Buenos Aires, 1964 (también editado en *Davar*, n° 100, 1964).

63. Borges, Jorge Luis, “Spinoza”, *Davar*, n° 100, Sociedad Hebrea Argentina, Buenos Aires, 1964.

64. Borges, Jorge Luis, “Spinoza” (conferencia pronunciada en el Instituto de Intercambio Cultural y Científico Argentino-Israelí) en *Conferencias de Jorge Luis Borges*, I.I.C.C.A.I., Buenos Aires, 1967, pp. 17–29.

65. Borges, Jorge Luis, “El culto rendido por Borges” (grabación), en Salvador Kibrick (edit.), *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo Judío de Buenos Aires, Buenos Aires, 1976, pp. 49–52.

66. Borges, Jorge Luis, “Baruch Spinoza” en *La moneda de hierro*, Buenos Aires, Emecé, 1976 (también editado en *Obras completas (1975–1985)*, Emecé, 1989).

67. Borges, Jorge Luis, “*Spinoza, une figure pathétique*”, *Europe*, Paris, 1982, pp. 73–76.

68. Borges, Jorge Luis, “Baruch Spinoza” (conferencia pronunciada en la Sociedad Hebrea Argentina el 1 de abril de 1985) en diario *Clarín*, Buenos Aires, 27 de octubre de 1988.

69. Borges, Jorge Luis, “Baruch Spinoza” (conferencia pronunciada en la Escuela Freudiana de Buenos Aires el 16 de enero de 1981) en *Borges en la Escuela Freudiana de Buenos Aires*, Agalma, Buenos Aires, 1993, pp. 57–103.

70. Braicovich, Rodrigo, “Spinoza: deseo, conatus y akrasía” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Segundo coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2006, pp. 309–315.

71. Brandt, Carlos, *Spinoza y el panteísmo*, Kier, Buenos Aires, 1941.

72. Bruera, José, “Spinoza y las ideas jurídicas del siglo XVII”, *Imago Mundi*, año I, n° 1, Buenos Aires, septiembre, 1953, pp. 41–52.

73. Bullrich, Juan, *El laberinto y sus salidas. De Spinoza al Biopoder*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008.

74. Caimi, Mario, “El argumento ontológico en la *Ética* de Spinoza”, *Epimeleia*, año XI, n° 21–22, Buenos Aires, 2004, pp. 43–56.

75. Calderón, Paulina, “De la liberación a la libertad: Spinoza vs. La Boétie” en Diego Tatián y Sebastián Torres (eds.), *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza*, Cuadernos de Nombres, n° 1, Centro de investigaciones, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2002, pp. 51–59.

76. Calderón, Paulina, “¿Invitando al vicio? Spinoza–La Mettrie” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Primer coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2005, pp. 119–127.

77. Camargo, José, “El humanismo de Baruch Spinoza” en Salvador Kibrick (edit.), *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo Judío de Buenos Aires, Buenos Aires, 1976, pp. 53–54.

78. Cangí, Adrián, “Imágenes del horror. Pasiones tristes” en Horacio González (comp.), *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*, Altamira, Buenos Aires, 1999, pp. 107–121.

79. Carassai, Sebastián, “Apología de lo necesario” en Horacio González (comp.), *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*, Altamira, Buenos Aires, 1999, pp. 15–30.

80. Carpintero, Enrique, “La libertad está con los otros”, *Topía*, 23, Buenos Aires, 1998 (también editado en *La alegría de lo Necesario*, Topía, 2003, cap. 8).

81. Carpintero, Enrique, “Contra la guerra: afirmar la potencia del colectivo social”, *Topía*, n° 23, Buenos Aires, agosto, 1998 (también editado en *La alegría de lo Necesario*, Topía, 2003, pp. 121–128).

82. Carpintero, Enrique, “En el actual capitalismo las pasiones son tratadas con Prozac”, *Topía*, n° 30, Buenos Aires, 2000.

83. Carpintero, Enrique, “El giro del psicoanálisis”, *Topía*, vol. IV, n° 5, Buenos Aires, marzo, 2001.

84. Carpintero, Enrique, “El cacerolazo, según Baruch de Spinoza” en diario *Página/12*, Buenos Aires, 21 de febrero de 2002.

<http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-2083-2002-02-21.html>

85. Carpintero, Enrique, “La identidad de la alegría de lo necesario”, *Topía*, n° 46, Buenos Aires, 2006.

86. Carpintero, Enrique, “La tristeza del dios-prótesis”, *Topía*, n° 48, Buenos Aires, nov.2006– mar.2007.

87. Carpintero, Enrique, *La alegría de lo Necesario. Las pasiones y el poder en Spinoza y Freud*, prólogo de León Rozitchner, Editorial Topía, Buenos Aires, 2007 (segunda edición mejorada y ampliada).

88. Carpintero, Enrique, “Spinoza y Freud: ‘compañeros de incredulidad’”, *Topía*, n° 51, Buenos Aires, nov.2007– mar.2008.

89. Casabella Velazco, Laura, “Spinoza en Schelling. Distinción y conexión entre sustancia y unidad” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Quinto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2009, pp. 67–73.

90. Casabella Velazco, Laura, “Spinoza, Schelling: la oposición de necesidad y libertad” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Séptimo coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2011, pp. 181–187.

91. Cattaneo, Ricardo, “La exposición del Absoluto y lo inefable. Hegel y su recepción de Spinoza” en Diego Tatián, (comp.), *Spinoza. Segundo coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2006, pp. 45–53.

92. Cattaneo, Ricardo, “¿Enemigo íntimo? El Spinoza de Jacobi en su polémica con Kant” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Cuarto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2008, pp. 99–107.

93. Cattaneo, Ricardo, “¿Spinoza *sceptique malgré lui*? El lado libre de toda auténtica filosofía según Hegel” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Séptimo coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2011, pp. 189–197.

94. Ceballos Speranza, Laura, “Libertad de expresión en Hobbes y Spinoza” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Quinto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2009, pp. 45–54.

95. Cesere, Martín, “Una cuestión de interpretación” en Diego Tatián y Sebastián Torres (edits.), *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza*, Cuadernos de Nombres, n° 1, Centro de investigaciones, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2002, pp. 143–157.

96. Cherniavsky, Axel, “Vieja, muy vieja mercadería. Spinoza y Bergson” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Primer coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2005, pp. 109–118.

97. Cherniavsky, Axel, “Las arañas de Spinoza” en Erazun, F. y Mudrovcic, Ma. I. (edits.), *Actas del XII Congreso Nacional de Filosofía*, Editorial de la Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, 2005.

98. Cherniavsky, Axel, “Del aburrimiento divino” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Segundo coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2006, pp. 155–161.

99. Cherniavsky, Axel, “Spinoza y yo. Funciones de la primera persona del singular en la *Ética*” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza*.

Tercer coloquio, Editorial Brujas, Córdoba, 2007, pp. 247–255.

100. Cherniavsky, Axel, “La risa como práctica formativa vitalista” en *Configuraciones formativas II*, Universidad de Guanajuato, México, 2007, pp. 61–81.

101. Cherniavsky, Axel, *Spinoza para principiantes* (ilustraciones de Enrique Alcatena), Era Naciente, Buenos Aires, 2007.

102. Cherniavsky, Axel, “El amor intelectual por las piedras. Convergencia de los proyectos liberatorios de Spinoza y Deleuze” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Cuarto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2008, pp. 127–140.

103. Cherniavsky, Axel, “Envenenar al rey. El alcance de la interpretación deleuziana del mal en Spinoza”, *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, n° 50, octubre–noviembre, 2008, pp. 57–77.

104. Cherniavsky, Axel, “El problema del mal en Spinoza” en Cecilia Durán (comp.), *Actas de las VI Jornadas de Investigación en Filosofía*, Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, Buenos Aires, 2008.

105. Cherniavsky, Axel, “El doble filo del paralelismo. Rastros de Spinoza en la teoría deleuziana del concepto” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Quinto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2009, pp. 125–134.

106. Cherniavsky, Axel, “El Padre, el hijo y el padre. A partir de la lectura spinozista del mito de Abraham” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Sexto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2010, pp. 173–182.

107. Ciapuscio, Héctor, “Borges y la filosofía” [reseña de “Baruch Spinoza” de Jorge Luis Borges], en diario *Río Negro*, 16 de julio de 2007, pp. 12–13.

108. Cohan, Oscar, “En torno a Spinoza” en Salvador Kibrick (edit.), *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo Judío de Buenos Aires, Buenos Aires, 1976, pp. 63–65.

109. Cohen, Diana, s/t [reseña de *La potencia del entendimiento y de la imaginación en Spinoza* de Luis Rodríguez Camarero], en *Revista de Análisis Filosófico*, vol. VIII, n° 2, 1988.

110. Cohen, Diana, s/t [reseña de *Spinoza* de G. H. R. Parkinson], en *Revista de Análisis Filosófico*, vol. VIII, n° 2, 1988.

111. Cohen, Diana, s/t [reseña de Baruch Spinoza, *Korte Verhandelng*, edición crítica de Filippo Mignini.], en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XV, n° 3, 1989.

112. Cohen, Diana, s/t [reseña de *Spinoza's Earliest Publication? The Hebrew Translation of Margaret Fell's a loving salutation of the Seed of Abraham among the Jews wherever they are scattered up and down upon the face of the earth*], en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XVII, 1991, p. 178.

113. Cohen, Diana, “Matemática y biología en la *Ética* de Spinoza” en Porrini G.L. (comp.), *La vocación filosófica*, Rosario, 1996, pp. 57–62.

114. Cohen, Diana, “La mirada del gusano y el ojo de Dios: consideración acerca de los principios de individuación y de continuidad temporal en Spinoza” en Laura Benítez y José Antonio Robles (comps.), *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física*, Universidad Autónoma de México, México, 1999, pp. 81–94.

115. Cohen, Diana, “Spinoza y el mito del ateo amoral”, *Cuadernos de Historia de la Filosofía*, n° 2, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad de Buenos Aires, 1999–2000, pp. 8–12.

116. Cohen, Diana, “Spinoza y la imposibilidad del suicidio”, *Cuadernos de Historia de la Filosofía*, Instituto de Investigaciones

Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad de Buenos Aires, 1999–2000, n° 2.

117. Cohen, Diana, “El suicidio ¿condena o defensa? Los argumentos filosóficos en torno de la muerte voluntaria”, *Agora. Revista de la Universidad de Santiago de Compostela*, vol. XIX, n° 2, 2000, pp. 107–126.

118. Cohen, Diana, “La muerte según Baruch Spinoza: aproximaciones a una noción problemática”, *Dianoia*, n° 46, UNAM/FCE, México, 2001, pp. 41–64.

119. Cohen, Diana, “Spinoza y los modos infinitos o la tensión entre lo absoluto y lo singular”, *Cuadernos de Historia de la Filosofía*, n° 6, Buenos Aires, 2002.

120. Cohen, Diana, “El conatus en el sistema spinoziano: ¿un concepto fronterizo?” en Laura Benítez, Zuraya Monroy y José Antonio Robles (comps.), *Filosofía natural y filosofía moral en la modernidad*, Facultad de Psicología, UNAM, México, 2003.

121. Cohen, Diana, s/t [reseña de *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión* de Leiser Madanes], en *Dianoia*, vol. XLVIII, n° 50, 2003.

122. Cohen, Diana, “Universalidad del conato y actos suicidas en la filosofía de Spinoza”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXIX, n° 1, 2003, pp. 123–142.

123. Cohen, Diana, *El suicidio: deseo imposible, o la paradoja de la muerte voluntaria en Baruj Spinoza*, prólogo de Atilano Domínguez, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2003.

124. Cohen, Diana, “Spinoza y los modos infinitos o la tensión entre lo absoluto y lo singular” en José Antonio Robles y Laura Benítez (comps.), *La filosofía natural en los pensadores de la modernidad*, UNAM/IIF, México, 2004, pp. 125–135.

125. Cohen, Diana, “Identidad personal e intersubjetividad” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Primer coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2005, pp. 63–74.

126. Cohen, Diana, “Cuerpo e identidad” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Segundo coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2006, pp. 205–212.

127. Cohen, Diana, “Acerca de la posibilidad de un imposible: el suicidio en la lente de Spinoza” en Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara (comp.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 133–146.

128. Cohen, Diana, “El filósofo que inspiró a Freud y anticipó las neurociencias” en diario *La Nación*, Buenos Aires, 27 de octubre de 2007 (también editado en *Revista Literaria Azularte*, 28 de octubre de 2007).

<http://revistaliterariaazularte.blogspot.com.ar/2007/10/diana-cohen-agrest-el-filosofo-que.html>

129. Cohen, Diana, “La identidad personal: del cuerpo propio a la ética” en Julián Carvajal y María de la Cámara (comps.), *Spinoza: de la física a la historia*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, España, 2008, pp. 187–205.

130. Cohen, Diana, “Percepción alucinatoria o alucinación perceptiva” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Cuarto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2008, pp. 295–302.

131. Costa, Margarita, s/t [reseña de *Spinoza on knowing, being and freedom* de J.G. van der Bend (edit)], en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, n° 4, 1978, pp. 188–190.

132. Costa, Margarita, “Un enfoque crítico de la metafísica de Spinoza”, *Revista de la Universidad de La Plata*, Buenos Aires, 1982, pp. 175–181.

133. Cozzi, Mariano Javier, “El suicidio de Spinoza” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Séptimo coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2011, pp. 257–261.

134. D’Assunção, Lucía, “La concepción del mal en Spinoza”, *Actas del VII Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad Nacional de Río Cuarto, Córdoba, 1994, pp. 347–350.

135. De Gainza, Mariana, “Beatitud. Sobre la potencia del pensamiento” en Diego Tatián y Sebastián Torres (eds.), *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza*, Cuadernos de Nombres, n° 1, Centro de investigaciones, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2002, pp. 131–135.

136. De Gainza, Mariana, “Spinoza desde Brasil. A propósito de *A nervura do real*, de Marilena Chauí”, *El ojo mocho*, n° 17, Buenos Aires, 2003.

137. De Gainza, Mariana, “Espinosa versus Hegel. Motivos de uma confrontação”, *Cadernos Espinosanos*, vol. XIII, São Pablo, 2005, pp. 9–23.

138. De Gainza, Mariana, “Determinación y expresión. El problema de las esencias singulares en una confrontación de Spinoza con Leibniz” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Segundo coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2006, pp. 11–22.

139. De Gainza, Mariana, “La negatividad interrogada” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Tercer coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2007, pp. 33–42.

140. De Gainza, Mariana, “A negatividade interrogada: Espinosa entre Bayle e Hegel”, *Cadernos Espinosanos*, vol. XVII, São Pablo, 2007, pp. 9–40.

141. De Gainza, Mariana, “De metáforas, desequilibrios y esfuerzos compensatorios. Cuestiones de justicia teórica” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Cuarto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2008, pp. 209–218.

142. De Gainza, Mariana, “O pensamento do singular em Espinosa e Leibniz: entre a determinação e a expressão”, *Conatus*, vol. II, Fortaleza, Brasil, 2008, pp. 61–67.

143. De Gainza, Mariana, “O tempo das partes. Temporalidade e perspectiva em Espinosa”, *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, 2009, pp. 118–129.

144. De Gainza, Mariana, “¿Existe un ‘sistema absoluto’ spinozista? Disquisiciones sobre la lectura kojéviana de Spinoza” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Quinto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2009, pp. 97–103.

145. De Gainza, Mariana, “La modalidad de lo no existente en el orden del discurso” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Sexto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2010, pp. 259–267.

146. De Gainza, Mariana, “El tiempo de las partes. Temporalidad y perspectiva en Spinoza” en Morfino Vittorio y D’ana (eds.), *Ontologia e temporalità. Spinoza e i suoi lettori nell’età moderna*, Mimesis, Milano, 2011.

147. De Gainza, Mariana, “El tiempo de las partes. Temporalidad y perspectiva en Spinoza” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Séptimo coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2011, pp. 13–21.

148. De Gainza, Mariana, *Espinosa. Uma Filosofia Materialista do Infinito Positivo*, Edusp, São Pablo, 2011.

149. De la Torre, Lisandro, *Intermedio filosófico. La cuestión social y los cristianos sociales. La cuestión social y un cura*, Hemisferio, Buenos Aires, 1976 (también editado en Porteñas/YAHVE S.R.L., 1992).

150. Del Brutto, Bibiana Apolonia, “Profecías y lenguajes” en Horacio González (comp.), *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*, Altamira, Buenos Aires, 1999, pp. 123–131.

151. Delfa, Romina, “El modelo ético propuesto en la filosofía de Spinoza” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Primer coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2005, pp. 85–97.

152. De Olaso, Ezequiel, “Spinoza y nosotros” en Salvador Kibrick (edit.), *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo Judío de Buenos Aires, Buenos Aires, 1976, pp. 179–198.

153. De Olaso, Ezequiel, “Feijoo lecteur de Spinoza”, *Spinoza entre Lumières et Romantisme*, Actes du colloque de Fontenay-aux-Roses, 19–24 septembre de 1983, Fontenay-aux-Roses, 1984.

154. De Olaso, Ezequiel, “*Spinoza et l'Espagne éclairée*” en *Kant und sein Jahrhundert. Gedenkschrift für Giorgio Tonelli*, Editorial Peter Lang, Francfort, 1993, pp. 29–49.

155. Di Filippo, Luis, “Spinoza, un clásico de la tolerancia”, *Davar*, n° 126, Buenos Aires, pp. 53–60.

156. Domínguez, Atilano, “The forgotten book: León Dujovne, Spinoza, 1941–1945” [reseña de *Spinoza. Su vida. Su época. Su obra. Su influencia* de León Dujovne], en *Studia Spinozana* 1, 1985, pp. 462–470.

157. Dri, Rubén, “Razón política y religión en el camino de la libertad. Análisis bíblico y proyecto político en Spinoza” en Horacio González (comp.), *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*, Altamira, Buenos Aires, 1999, pp. 31–48.

158. Dujovne, León, *Spinoza. Su vida. Su época. Su obra. Su influencia* (4 volúmenes), Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1941–1945.

159. Dujovne, León, *Baruj Spinoza*, Ejecutivo Sudamericano del Congreso Judío Mundial, Biblioteca popular judía, n° 44, Buenos Aires, 1969.

160. Dujovne, León, “Baruj Spinoza y el judaísmo” en Salvador Kibrick (edit.), *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo Judío de Buenos Aires, Buenos Aires, 1976, pp. 77–82.

161. Dujovne, León, “Santayana, Spinoza y los judíos”, *Davar*, n° 57, Buenos Aires, 1995, pp. 66–72.

162. Dussel, Enrique, “Las Provincias Unidas en torno a Amsterdam: Baruch Spinoza” en *Política de la liberación. Historia Mundial y crítica*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 255–268.

163. Dussel, Enrique, “De la *potentia* a la *potestas*: ¿un concepto ontológico positivo de poder?” (pp. 59–66) y “El Principio material de la política” (pp. 453–454), en *Política de la liberación. Arquitectónica*, vol. II, Trotta, Madrid, 2009.

164. Espinosa, Francisco Javier, s/t [reseña de *Mesianismo, nihilismo y redención: de Abraham a Spinoza, de Marx a Benjamin* de Ricardo Foster y Diego Tatián], en *Boletín de bibliografía spinozista*, n° 8, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. XXIII, 2006, pp. 340–344.

165. Espinosa, Mario, s/t [reseña de *Del deseo. Tratado erótico-político* de Diana Sperling], en *Boletín de bibliografía spinozista*, n° 8, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. XXIII, 2006, pp. 369–372.

166. Espinoza, Enrique, “Spinoza y Heine” en Salvador Kibrick (edit.), *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo Judío de Buenos Aires, Buenos Aires, 1976, pp. 83–86.

167. Espinoza, Enrique, *Spinoza. Águila y paloma*, Babel, Buenos Aires, 1978.

168. Espinoza, Enrique, *Spinoza*, Babel, Buenos Aires, 1979.

169. Espinoza, Enrique, “Spinoza y Góngora”, *Repertorio Americano*, n° 15, San José, Costa Rica.

170. Epelbaum, Jacobo, “Lo infinito, según Spinoza, Pascal y Alexander” en *Homenaje a Domingo Faustino Sarmiento en el cincuentenario de su muerte*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de la Plata, Buenos Aires, 1938.

171. Esquisabel, O. M., s/t [reseña de *Spinoza* de H.G Hubbe-ling], en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, CIF, vol. VII, Buenos Aires, 1981, pp. 84–85.

172. Estrella, Jorge, “Spinoza y los teólogos” en Salvador Kibrick (edit.), *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo Judío de Buenos Aires, Buenos Aires, 1976, pp. 87–88.

173. Farrán, Roque, “Desplazamientos de lectura. Spinoza, Badiou, Lacan” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Cuarto coloquio*, Editoril Brujas, Córdoba, 2008, pp. 149–158.

174. Farrán, Roque, “La problemática circularidad de todo (re) comienzo. Spinoza, luego Badiou” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Quinto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2009, pp. 143–154.

175. Farré, Luis, “La religiosidad de Spinoza y los contemporáneos” en Salvador Kibrick (edit.), *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo Judío de Buenos Aires, Buenos Aires, 1976, pp. 89–94.

176. Fernández, Eugenio, s/t [reseña de *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión* de Leiser Madanes], en *Boletín de bibliografía spinozista*, n° 5, 2002, pp. 319–322.

177. Fernández, Eugenio, s/t [reseña de *El suicidio: deseo imposible, o la paradoja de la muerte voluntaria en Baruj Spinoza* de Diana Cohen], en *Boletín de bibliografía spinozista*, n° 7, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 21, 2004, pp. 222–226.

178. Fernández Vega, José, “La esencia del ser social. Excepcionales en el contexto de la filosofía argentina, dos libros reinterpretan a Baruch Spinoza” en diario *Clarín*, Buenos Aires, 15 de diciembre de 2001.
<http://edant.clarin.com/suplementos/cultura/2001/12/15/u-00611.htm>

179. Ferrás, Graciela, “La ley del deseo. Libertad y necesidad en Thomas Hobbes y Baruch Spinoza” en Horacio González (comp.), *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*, Altamira, Buenos Aires, 1999, pp. 133–144.

180. Ferreyra, Julián, “El esquizoanálisis, o la formación de nociones comunes como tarea política” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Tercer coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2007, pp. 183–190.

181. Ferreyra, Julián, “El capitalismo, el arsénico, un perro, una especie de paté, y yo” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Cuarto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2008, pp. 141–148.

182. Ferreyra, Julián, “Sobre la relación de producción característica del capitalismo” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Quinto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2009, pp. 135–142.

183. Ferreyra, Julián, “Deleuze, Strauss y una brecha en medio de Spinoza”, *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, n° 42, enero–junio, 2010, pp. 247–263.

184. Ferreyra, Norberto, “Lacan y Espinoza” en AA.VV., *Jacques Lacan y los filósofos*, Escuela Freudiana, Buenos Aires, 2004.

185. Fonti, Diego, “La desafección” en Diego Tatián y Sebastián Torres (eds.), *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza*, Cuadernos de Nombres, n° 1, Centro de investigaciones, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2002, pp. 159–176.

186. Forster, Ricardo, “La ficción marrana: claves para una lectura a contrapelo de la subjetividad moderna” en *Crítica y sospecha. Los claroscuros de la cultura moderna*, Paidós, Buenos Aires, 2003, pp. 133–170.

187. Forster, Ricardo y Tatián, Diego, *Mesianismo, nihilismo y redención: de Abraham a Spinoza, de Marx a Benjamin*, Altamira, Buenos Aires, 2005.

188. Forster, Ricardo, “Entre Spinoza y Hobbes o el miedo, la inseguridad y la política” en diario *Pagina/12*, Buenos Aires, 13 de noviembre de 2008.

<http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-114939-2008-11-13.html>

189. Franco, Luis, “Benedicto Espinosa” en Salvador Kibrick (edit.), *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo Judío de Buenos Aires, Buenos Aires, 1976, pp. 101–105.

190. Frondizi, Risieri, “Adhesión al homenaje a Baruch Spinoza” en Salvador Kibrick (edit.), *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo Judío de Buenos Aires, Buenos Aires, 1976, pp. 107–109.

191. Furlán, Augusto, “Idea y concepto en Spinoza y Santo Tomás”, *Sapientia*, 24, 1969, pp. 23–48.

192. Furlán, Augusto, “Logic according to Spinoza” en J.G. van der Bend (edit), *Spinoza on knowing, being, and freedom*, Van Gorcum & Comp., Assen, 1974, pp. 61–68.

193. Furlán, Augusto, “Spinoza. Presencia de la tradición en la modernidad”, *Sapientia*, 47, 1992, pp. 45–64.

194. Galdopórpora, Natalia, “Suicidio: aplicación de Spinoza en las terapias actuales” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Primer coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2005, pp. 201–211.

195. Galfione, Verónica, “Sátira y utopía en Spinoza” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Primer coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2005, pp. 153–164.

196. Galfione, Verónica, “Ciencia e ideología en Althusser: una lectura marxista de la obra de Spinoza” en Diego Tatián (comp.),

Spinoza. Segundo coloquio, Altamira, Buenos Aires, 2006, pp. 85–93.

197. Galfione, Verónica, “Spinoza y la crisis de la estética del efecto” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Tercer coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2007, pp. 237–245.

198. Galfione, Verónica y Juárez, Esteban Alejandro, “Los anhelos de la razón. Spinoza en la obra de Max Horkheimer” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Cuarto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2008, pp. 117–126.

199. Galfione, Verónica, “Poesía y naturaleza” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Quinto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2009, pp. 267–277.

200. Galfione, Verónica, “El conflicto del panteísmo y los orígenes de las ciencias de la vida” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Sexto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2010, pp. 251–258.

201. García, Enrique V., *Características, limitaciones y anfibologías en torno del conato spinociano*, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Buenos Aires, 2007.

202. García Bazán, Francisco, “Adhesión al tricentenario de Baruch Spinoza” en Salvador Kibrick (edit.), *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo Judío de Buenos Aires, Buenos Aires, 1976, pp. 111–112.

203. García Venturini, Jorge, “Spinoza en el recuerdo” en Salvador Kibrick (edit.), *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo Judío de Buenos Aires, Buenos Aires, 1976, pp. 113–115.

204. Gerchunoff, Alberto, *Los amores de Baruj Spinoza*, Babel, Buenos Aires, 1932.

205. Gómez, Florencia, “El racionalismo disonante. Acerca de las pasiones en Spinoza” en Diego Tatián y Sebastián Torres (eds.), *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza*, Cuadernos de Nombres, n° 1, Centro de investigaciones, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2002, pp. 137–142.

206. Gómez, Florencia, “Léon Dujovne: una lectura de Spinoza en clave judía”, *La Biblioteca*, n° 2–3, Buenos Aires, 2005, pp. 216–221.

207. Gómez Torrente, Mario, “La teoría de los modos infinitos de Spinoza”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXIII, n° 2, 1997, pp. 295–318.

208. González, Horacio, “La filiación del arrepentimiento”, *Coloquio Internacional Spinoza*, Dolmen, Santiago de Chile, 1996, pp. 107–114.

209. González, Horacio, “*La filiation du repentir*” en Humberto Giannini, Pierre-François Moreau y Patrice Vermeren (eds.), *Spinoza et la Politique, Actes du Colloque de Santiago du Chili, mayo 1995*, L’Harmattan, Paris, 1997, pp. 119–126.

210. González, Horacio (comp.), *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*, Altamira, Buenos Aires, 1999.

211. González, Horacio, “Locura y matemáticas”, *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*, Altamira, Buenos Aires, 1999, pp. 49–57.

212. González, Horacio, “Un libro sobre Spinoza” en Diego Tatián y Sebastián Torres (eds.), *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza*, Cuadernos de Nombres, n° 1, Centro de investigaciones, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2002, pp. 199–206.

213. González Ríos, José, “La coincidencia de los opuestos: *actus et potentia* en Nicolás de Cusa y Baruch de Spinoza”, *Principios*.

214. González Ríos, José, (edit.), *Cartas Filosóficas, de Platón a Derrida*, Quadrata, Buenos Aires, 2004.

215. Gristelli, Juliana, “El resumen materialista de Spinoza en el *Abrégé des systèmes de La Mettrie*” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Cuarto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2008, pp. 77–85.

216. Grüner, Eduardo, “El Estado: pasión de multitudes. Spinoza versus Hobbes, entre Hamlet y Edipo” en Atilio Borón (comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Eudeba–CLACSO, Buenos Aires, 2000, pp. 143–165.

217. Grüner, Eduardo, “Las multitudes están en marcha”, *Rebelión Internacional*, Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, Buenos Aires, octubre, 2001.

<http://www.pagina12.com.ar/2001/suple/Madres/01-09/01-09-28/index.htm>

218. Guibourg, Edmundo, “El sentido de este homenaje” en Salvador Kibrick (edit.), *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo Judío de Buenos Aires, Buenos Aires, 1976, pp. 229–234.

219. Henríquez Ureña, Pedro, “Las teorías sociales de Spinoza”, *Trapalanda. Un colectivo porteño*, Buenos Aires, 1933, pp. 79–87.

220. Hilb, Claudia, *Leo Strauss; el arte de leer: una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005.

221. Hunziker, Paula, “Filosofía y Política: en torno a Spinoza y Arendt” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Segundo coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2006, pp. 95–108.

222. Hunziker, Paula y Rivera, Marcela, “Deseo y Superstición: La génesis de la ‘ilusión teológica’ en Spinoza y Freud” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Tercer coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2007, pp. 367–377.

223. Iglesias, Agustina, “¿Quién te entiende, Spinoza?” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Séptimo coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2011, pp. 274–277.

224. Ipar, Ezequiel, “*Omni determinatio negation est*. Aproximaciones a una teoría del límite en Spinoza” en Diego Tatián y Sebastián Torres (eds.), *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza*, Cuadernos de Nombres, n° 1, Centro de investigaciones, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2002, pp. 87–104.

225. Ipar, Ezequiel, “Las sendas perdidas del realismo ético” [reseña de *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza* de Diego Tatián], en *El ojo mocho*, n° 17, Buenos Aires, 2003, pp. 116–119.

226. Ipar, Ezequiel, “La dialéctica de las pasiones. Adorno lector de Spinoza” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Segundo coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2006, pp. 69–76.

227. Ipar, Ezequiel, “Movimiento, acción e individualidad en la experiencia estética moderna” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Tercer coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2007, pp. 227–235.

228. Ipar, Ezequiel, “Ontología y estética: la *otra* discusión de Hegel con Spinoza”, *Conatus*, vol. II, n° 3, Fortaleza, 2008, pp. 27–33.

229. Ipar, Ezequiel, “¿Existe en el mundo contemporáneo una dimensión ideológica del spinozismo?” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Quinto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2009, pp. 337–352.

230. Isaacson, José, *Cuaderno Spinoza*, Marymar, Buenos Aires, 1977.

231. Kahan, Lisandro, “*Post-scriptum*: Escrito que envuelve otro escrito (arrepentido)” en Horacio González (comp.), *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*, Altamira, Buenos Aires, 1999,

pp. 145–165.

232. Kaminsky, Gregorio, *Spinoza: la política de las pasiones*, Gedisa, Buenos Aires, 1990.

233. Kaminsky, Gregorio, “Spinoza peligroso: pasiones, imaginario y subjetividad” en Humberto Giannini y otros (edits.), *Coloquio internacional Spinoza*, Dolmen, Santiago de Chile, 1996, pp. 97–106.

234. Kaminsky, Gregorio, “Destino de escritura”, *Topía*, n° 21, noviembre, 1997.

235. Kaminsky, Gregorio, “*Sed perseverare imaginarium*” en Horacio González (comp.), *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*, Altamira, Buenos Aires, 1999, pp. 59–68.

236. Kaminsky, Gregorio, “La sociedad de los hombres torcidos” en Diego Tatián y Sebastián Torres (edits.), *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza*, Cuadernos de Nombres, n° 1, Centro de investigaciones, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2002, pp. 9–18.

237. Kaminsky, Gregorio, “Spinoza en el mundo de la frágil seguridad” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Primer coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2005, pp. 99–108.

238. Kaminsky, Gregorio, “*Securitatem, inter metum et desperatio*” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Segundo coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2006, pp. 285–293.

239. Kaminsky, Gregorio, “El miedo, un atavar de Spinoza”, *Ñ, Revista de cultura*, diario *Clarín*, Buenos Aires, 22 julio de 2006, p. 14.

240. Kaminsky, Gregorio, “Resentimiento y rencor en los arrabales del mundo” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Tercer coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2007, pp. 307–312.

241. Kaminsky, Gregorio, “Ontología y enfermedad. Spinoza, la vida y sus desarreglos”, *Pensamiento de los Confines*, Fondo de Cultura Económica, n° 23–24, Buenos Aires, 2009, pp. 39–46.

242. Kaplan, Yosef, “Nueva información sobre la estancia de Juan de Prado en Amberes”, *Sefarad. Revista de estudios hebraicos y sefardíes*, año XXXV, n° 1–2, Madrid, 1975, pp. 159–163.

243. Kaplan, Yosef, “*A propos de la signification historique du phénomène hétérodoxe dans les communautés séfarades occidentales au XVIIIe siècle*”, *Bulletin de l’association des amis de Spinoza*, n° 4, Paris, 1980, pp. 1–14.

244. Kaplan, Yosef, *Minatsrut lihadut. Hayav upoalo shel Isaac Orobio de Castro* (From Christianity to Judaism. The life and work of Isaac Orobio de Castro), Magnes Press, Jerusalem, 1982.

245. Kaplan, Yosef, “*Spinoza scholarship in Israel*” en C. e Deugd (edit.), *Spinoza’s political and theological thought*, North–Holland Publishing Company, Amsterdam, Oxford, New York, 1984, pp. 19–22.

246. Kaplan, Yosef, “On the relation of Spinoza’s contemporaries in the Portuguese Jewish community of Amsterdam to Spanish culture and the marrano experience” en C. de Deugd (edit.), *Spinoza’s political and theological thought*, North–Holland Publishing Company Amsterdam, Oxford, New York, 1984, pp. 82–94.

247. Kaplan, Yosef, s/t [reseña de *Spinoza’s Earliest Publication? The Hebrew translation of Margaret Fell’s ‘A Loving Salutation’* introducción y material preparado por Richard H. Popkin y Michael A. Singer], en *Studia Rosenthaliana* XII, n° 1, 1988, pp. 73–75.

248. Kaplan, Yosef, *Judíos nuevos en Amsterdam. Estudios sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí en el siglo XVII*, Gedisa, Barcelona, 1996.

249. Kaplan, Yosef, “*On Conversos, Spinoza and other scholars*” [reseña de *Des Marranes a Spinoza* de I.S. Rèvah], en *Ha'aretz Se-farim*, nº 201, París, 1997, pp. 4–12.

250. Kaplan, Yosef, *An alternative Path to Modernity. The Western Sephardi Diaspora in the Seventeenth Century*, Leiden, Brill, 2000.

251. Kibrick, Salvador (edit.), *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo Judío de Buenos Aires, Buenos Aires, 1976.

252. Kibrick, Salvador, “Ante el Tribunal de la Posteridad”, *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo Judío de Buenos Aires, Buenos Aires, 1976, pp. 9–25.

253. Kogan, Jacobo, “La imaginación en la filosofía de Spinoza” en Salvador Kibrick (edit.), *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo Judío de Buenos Aires, Buenos Aires, 1976, pp. 125–134.

254. Kogan, Jacobo, “Actualidad de Spinoza” en *Temas de filosofía*, Biblos, Buenos Aires, 1996, pp. 347–359.

255. Koremblit, Bernardo, “Dimensiones del panteísmo: el Dios de Spinoza”, *El grillo*, nº 27, noviembre–diciembre, 2000.

256. Korn, Alejandro, “*Spinoza*” (1925), en *Obras*, vol. III, Universidad Nacional de La Plata, parte II, 1938–1940, pp. 25–31. (también en *Obras completas*, Claridad, Buenos Aires, 1949).

257. Korstanje, Maximiliano, “Imperios: Del orden social a la legitimidad del poder en Hobbes, Spinoza, Luhmann y Foucault”, *Psikeba. Revista de Psicoanálisis y Estudios Culturales*, Buenos Aires, 2005.

258. Lascano, Victor, “Benedicto de Spinoza visto por un contemporáneo”, *Notas & comentarios*, Talleres gráficos de Porter hermanos, Buenos Aires, 1936.

259. Lascano, Víctor, “Spinoza por un contemporáneo” en *Paseos bibliográficos*, Editorial Eslava, Buenos Aires, 1947.

260. Lerussi, Natalia, “Sobre la perfección de lo sin-finalidad” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Primer coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2005, pp. 191–200.

261. Lerussi, Natalia, “Contingencia y política en Spinoza” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Segundo coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2006, pp. 175–185.

262. Lerussi, Natalia, “Sobre la noción de cuerpo en la *Ética* de B. Spinoza” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Cuarto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2008, pp. 285–294.

263. Lewin, Boleslao, “Situación legal de Spinoza después de la excomunión (Jerem)” en Salvador Kibrick (edit.), *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo Judío de Buenos Aires, Buenos Aires, 1976, pp. 135–136.

264. López, María Pía, “Elogio de la sociedad” en Horacio González (comp.), *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*, Altamira, Buenos Aires, 1999, pp. 167–179.

265. López Resende, Diego, “Consideración breve sobre los argumentos por regreso al infinito en la filosofía de Spinoza”, *Cuadernos de Historia de la filosofía*, n° 6, Buenos Aires, 2002, pp. 9–12.

266. Lukin, Liliana, “La *Ética* de Spinoza” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Cuarto Coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2008.

267. Lukin, Liliana, “Poemas de la *Ética* de Spinoza demostrada según el orden poético (2005–2006)” (separata) en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Quinto Coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2009.

268. Madanes, Leiser, “Spinoza y la libertad de expresión”, *Revista de Filosofía y de Teoría Política*, n° 26–27, La Plata, 1987, pp. 279–283.

269. Madanes, Leiser, “Sustancia, naturaleza y Dios como términos de masa en la filosofía política de Spinoza”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XV, n° 2, Buenos Aires, 1989, pp. 183–199 (luego incorporado en *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión.*, Eudeba, 2001).

270. Madanes, Leiser, “‘Nature’, ‘Substance’ and ‘God’ as Mass Terms in Spinoza’s Theological–political Political Treatise”, *History of Philosophy Quarterly*, University of Illinois Press, vol. VI, n° 3, 1989, pp. 295–303.

271. Madanes, Leiser, “La paradoja de la libertad de expresión”, *Cuadernos de filosofía*, n° 20, Buenos Aires, 1989, pp. 25–35.

272. Madanes, Leiser, “How to undo things with words; Spinoza’s criterion for limiting freedom of expression”, *History of philosophy quarterly*, University of Illinois Press, vol. IX, n° 4, 1992, pp. 401–408.

273. Madanes, Leiser, “Moral y muerte: examen de algunas referencias de Unamuno a Spinoza” en Atilano Domínguez (edit.), *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significados*, Ediciones de la Universidad de Castilla–La Mancha, Ciudad Real, 1992, pp. 445–464.

274. Madanes, Leiser, “Wie man Dinge mit Worten rückgängig macht : Spinozas Kriterium der Begrenzung der Ausdrucksfreiheit” en *Freiheit und Notwendigkeit. Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-) Spinozismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1994, pp. 99–107.

275. Madanes, Leiser, “Los límites de la libertad de expresión según Spinoza” en Humberto Giannini y otros (edits), *Coloquio internacional Spinoza*, Dolmen, Santiago de Chile, 1996, pp. 13–22 (también editado en *Spinoza et la politique*, L’Harmattan, Paris, 1997, pp. 59–67).

276. Madanes, Leiser, “Substancia clásica y moderna: los casos de Descartes y Spinoza”, *Kriterion*, vol. XXXIX, n° 97, 1998, pp. 80–101.

277. Madanes, Leiser, “El optimismo racionalista del siglo XVII” en Jorge J. E. Gracia (edit.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. XVII: concepciones de la metafísica, Trotta, Madrid, 1998.

278. Madanes, Leiser, “Un recorrido por los límites de la razón moderna: Spinoza” en Javier Echeverría (edit.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía: Del Renacimiento a la Ilustración II*, vol. XXI, Trotta, Madrid, 2000, pp. 121–145.

279. Madanes, Leiser, *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*, Eudeba, Buenos Aires, 2001.

280. Madanes, Leiser, “Spinoza y los escepticismos” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Primer coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2005, pp. 9–40.

281. Madanes, Leiser, “Hobbes, Spinoza y el pusilánime Quijote” en Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara (edits), *El gobierno de los afectos*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 555–575.

282. Madanes, Leiser, “Spinoza y los escepticismos” en Juan Carvajal y María Luisa de la Cámara (coords.), *Spinoza: de la física a la historia*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla–La Mancha, 2008, pp. 221–243.

283. Maliandi, Ricardo, “Spinoza y el culto a la verdad” en Salvador Kibrick (edit.), *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo Judío de Buenos Aires, Buenos Aires, 1976, pp. 143–144.

284. Mancebo, Fernando, “Qué es un cuerpo” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Sexto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2010, pp. 229–238.

285. Marchesino, César, “Castoriadis–Negri: lecturas cruzadas” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Segundo coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2006, pp. 77–83.

286. Marchesino, César, “La relación cuerpo–alma, un intento de elucidación” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Tercer coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2007, pp. 91–100.

287. Marcote, Ignacio, “Una lectura de Spinoza en clave dialéctica” en Diego Tatián y Sebastián Torres (edits.), *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza*, Cuadernos de Nombres, n° 1, Centro de investigaciones, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2002, pp. 105–113.

288. Marcote, Ignacio, “Una lectura de Spinoza en clave dialéctica”, *Cuadernos de Historia de la filosofía*, n° 6, Buenos Aires, 2002, pp. 13–16.

289. Marín Medina, Claudio, “Individuo, conatus y política” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Cuarto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2008, pp. 181–190.

290. Martín, José Pablo, “Traducciones de filósofos judíos en la bibliografía argentina”, *Pensamiento*, vol. XLV, n° 178, Madrid, 1989, pp. 207–222.

291. Martín, Laura Romina, “‘La vida es sueño’. Spinoza posible lector de Pedro Calderón de la Barca” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Sexto Coloquio*, Córdoba, 2010, pp. 23–32.

292. Martín, Laura Romina, “Con las gafas de Spinoza” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Séptimo coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2011, pp. 252–256.

293. Masci, Miguel Omar, “Spinoza y el conocimiento problemático de las pasiones”, *Eidos*, n° 9, 2008, pp. 282–311.

294. Maxit, Pablo Alejandro, “La forma inconclusa del ser individuo” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Séptimo coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2011, pp. 268–273.

295. Méndez, Pablo Martín, “La filosofía de Spinoza y la biopolítica: cuerpo, potencia y libertad” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Quinto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2009, pp. 245–251.

296. Méndez, Pablo Martín, “Spinoza y Deleuze: el amor, la pasión, la fuga” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Séptimo coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2011, pp. 207–215.

297. Mondolfo, Rodolfo, “Gérmenes de Bruno, Bacon y Espinosa del concepto marxista de la historia”, *Dialéctica*, año I, n° 2, 1936, pp. 59–68 (luego incorporado en *Marx y el marxismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1960).

298. Mondolfo, Rodolfo, “Spinoza y la noción del progreso humano”, *Babel*, n° 52, Buenos Aires, 1949.

299. Mondolfo, Rodolfo, “La contribución de Spinoza a la concepción historicista”, (texto leído en el Primer Congreso Argentino de Historia de la Ciencia – 11/13 de septiembre de 1969), *Boletín de la Academia Nacional de Ciencias*, tomo XLVIII, Córdoba, 1970, pp. 21–28 (también editado en *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo Judío de Buenos Aires, 1976).

300. Mondolfo, Rodolfo, “La contribución de Spinoza a la concepción historicista” en Salvador Kibrick (edit.), *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo Judío de Buenos Aires, Buenos Aires, 1976, pp. 163–175.

301. Monteserin, Héctor, “Nietzsche y Spinoza”, *Cuadernos de Historia de la filosofía*, n° 6, Buenos Aires, 2002, pp. 17–20.

302. Narváez, Mario A., *El problema del lenguaje en Spinoza: Crítica del lenguaje natural, paralelismo y posibilidad del lenguaje de expresar conocimiento filosófico*, Facultad de Humanidades y

Ciencias de la Educación, Universidad de La Plata, Buenos Aires, 2009.

303. Negri, Antonio, Cocco, Guiseppe, Altamira, César y Horowicz, Alejandro, *Diálogo sobre la globalización, la multitud y la experiencia argentina*, Paidós, Buenos Aires, 2003.

304. Noceti, Florencio, “Spinoza militante” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Tercer coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2007, pp. 175–182.

305. Olmo, Patricia, “Otro e infinto en Spinoza” en Diego Tatián y Sebastián Torres (edits.), *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza*, Cuadernos de Nombres, n° 1, Centro de investigaciones, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2002, pp. 115–124.

306. Osswald, Eduardo, “Lo finito en Spinoza” en *Actas del VII Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad Nacional de Río Cuarto, Córdoba, 1994, pp. 205–207.

307. Pac, Andrea, “Spinoza: Propuesta de una ética de la vida interhumana” en *Primeras Jornadas Internacionales de Ética No Matarás*, Escuela de Filosofía, Facultad de Historia y Letras de la Universidad del Salvador, Buenos Aires, 17–20 de mayo, 2000.

308. Pac, Andrea, s/t [reseña de *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza* de Horacio González, (comp.)], en *ADEF Revista de Filosofía*, vol. XVI, n° 1, Buenos Aires, mayo, 2001, pp. 169–178.

309. Pac, Andrea, “Las ‘normas de vida’ del *Tratado de la Reforma del Entendimiento* como guía provisoria de la sociabilidad humana” en *Actas del XI Congreso Nacional de Filosofía*, AFRA – Facultad de Humanidades Universidad Nacional de Salta, Salta, 2004 (CD–Rom).

310. Pac, Andrea, “Interés ético e interés político: Estado y sociedad civil en la filosofía de Spinoza” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Primer coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2005, pp. 51–62.

311. Pac, Andrea, “La ambigüedad de la democracia: deslindando conceptos en el terreno político” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Segundo coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2006, pp. 163–173.

312. Pac, Andrea, “Spinoza y la trama de la libertad: disposición y alienación de la potencia en la sociedad política”, *El pensadero. Revista de Filosofía*, año II, nº 3, 2006, pp. 17–20.

313. Pac, Andrea, “Spinoza: la honradez, una ética de la amistad”, *Signos Universitarios Virtual*, año IV, nº 6.
www.salvador.edu.ar/vrid/publicaciones/revista/pac.htm

314. Pac, Andrea, s/t [reseña de *Spinoza. Segundo coloquio* de Diego Tatián (comp.)], en *Boletín de Bibliografía Spinozista*, nº 9, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. XXIV, 2007, pp. 391–394.

315. Pac, Andrea, “La escritura del Dios: Tzinacán–Borges–Spinoza”, *Revista Espacios*, año XIII, nº 32, diciembre, 2007, pp. 6–11.

316. Pac, Andrea, s/t [reseña de *Spinoza. Tercer coloquio* de Diego Tatián (comp.)], en *Boletín de Bibliografía Spinozista*, nº 10, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. XXVI, 2009, pp. 438–442.

317. Pac, Andrea, “La paz después de la paz. Conflicto social y felicidad política desde una perspectiva spinoziana” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Quinto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2009, pp. 221–232.

318. Pac, Andrea, “El placer entre el regocijo y el exceso. Petronio en la biblioteca de Spinoza” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Sexto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2010, pp. 13–22.

319. Pac, Andrea, “El ingenio en Gracián y Spinoza: el común habitar en el tiempo” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Séptimo coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2011, pp. 161–169.

320. Pennisi, Ariel, “Ñu. Breve ensayo sobre el deseo a partir de una experiencia vital” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Sexto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2010, pp. 149–157.

321. Peña, Javier, s/t [reseña de “Un recorrido por los límites de la razón moderna: Spinoza” de Leiser Madanes], en Javier Echeverría (edit.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía: Del Renacimiento a la Ilustración II* de Leiser Madanes] en *Boletín de bibliografía spinozista*, n° 6, 2003, pp. 402–403.

322. Pérez Carrasco, Mariano, “La virtud de los impíos. Hacia una interpretación materialista del sistema de la Sustancia” en Diego Tatián y Sebastián Torres (edits.), *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza*, Cuadernos de Nombres, n° 1, Centro de investigaciones, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2002, pp. 177–187 (también editado en *Cuadernos de Historia de la filosofía*, n° 6, 2002).

323. Pucciarelli, Eugenio, “Tiempo y eternidad en Spinoza” en Salvador Kibrick (edit.), *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo Judío de Buenos Aires, Buenos Aires, 1976, pp. 199–205.

324. Pucciarelli, Eugenio, “Seguridad social y libertad individual en la filosofía política de Spinoza”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. III, n° 3, Buenos Aires, 1977, pp. 213–221.

325. Puccio, Eugenia, “El miedo en el *Tratado político*” en Diego Tatián y Sebastián Torres (edits.), *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza*, Cuadernos de Nombres, n° 1, Centro de investigaciones, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2002, pp. 81–86.

326. Pugliarello, Tamara, “El cuerpo y su nombre” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Primer coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2005, pp. 213–218.

327. Pugliarello, Tamara, “El significante Dios en Spinoza. Una interrogación acerca de la violencia” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Segundo coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2006, pp. 235–240.

328. Pugliarello, Tamara, “El simulacro en la experiencia de la Ética” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Tercer coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2007, pp. 101–111.

329. Pugliarello, Tamara, “El jardín de las delicias: la instancia de la letra en Agustín y Spinoza” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Cuarto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2008, pp. 357–368.

330. Pugliarello, Tamara, “*Sotto voce*: El oído encantado, la rebelión de la pureza” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Quinto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2009, pp. 287–294.

331. Raffin, Marcelo, “Democracia y legitimidad” en Horacio González (comp.), *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*, Altamira, Buenos Aires, 1999, pp. 181–186.

332. Raggio, A. H., “Desarrollo de algunos problemas gnoseológicos. De las ‘Reglas para la dirección del espíritu de Descartes al sistema de Spinoza’”, *Descartes*, Buenos Aires, 1937.

333. Ramos Marín, Luis, “De la concepción (geométrica) genética a la concepción estética de la vida: Spinoza y Nietzsche”, *Cuadernos de Historia de la filosofía*, n° 6, Buenos Aires, 2002, pp. 29–37.

334. Ravagnan, Luis María, “Spinoza” en Salvador Kibrick (edit.), *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo Judío de Buenos Aires, Buenos Aires, 1976, pp. 207–209.

335. Ricca, Guillermo, “La risa de Spinoza” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Primer coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2005, pp. 165–173.

336. Ricca, Guillermo, “Ilustración radical y drama intelectual: Spinoza, Feijoo y las matrices diversas de lo moderno”, *A Parte Rei, Revista de Filosofía*, n° 55, 2008. <http://serbal.pntic.mec.es/AParte-Rei>

337. Ricca, Guillermo, “Spinoza y Funes, el memorioso” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Cuarto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2008, pp. 337–346.

338. Ricca, Guillermo, “Apto para muchas cosas. Cuerpo humano y cuerpo político” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Quinto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2009, pp. 233–243.

339. Rinesi, Eduardo, *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*, Colihue, Buenos Aires, 2003.

340. Rizzo Rodríguez, Valeria Giselle, “Spinoza. Bitácora de un largo viaje” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Séptimo coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2011, pp. 262–267.

341. Rodríguez, M. del Carmen, s/t [reseña de *El suicidio: deseo imposible, o la paradoja de la muerte voluntaria en Baruj Spinoza* de Diana Cohen], en diario *La Nación*, 27 de junio de 2004.

<http://www.lanacion.com.ar/613268-perseverar-en-el-ser>

342. Rojo, Roberto, “La idea del hombre en Spinoza (resumen)” en Salvador Kibrick (edit.), *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo Judío de Buenos Aires, Buenos Aires, 1976, pp. 215–216.

343. Romero, Francisco, “Descartes, Spinoza y Leibniz. Reflexiones y confrontaciones”, *Entregas de la Licorne*, Montevideo, 2ª época, vol. I, n° 1–2, 1953.

344. Romero, Francisco, “Spinoza” en *Historia de la filosofía moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1959, pp. 137–149.

345. Romero, Francisco, “Descartes, Spinoza y Leibniz. Reflexiones y confrontaciones” en *La estructura de la historia de la filosofía*, Losada, Buenos Aires, 1967, pp. 257–274.

346. Rosales, Marcela, “El *factum loquendi* como criterio de inclusión/exclusión social. El uso de la palabra del amo como ser-

vidumbre voluntaria” en Natalia Lorio y Andrea Torrano (comps.), *Servidumbres voluntarias*, Cuaderno de Nombres, Córdoba, n° 7, 2010, pp. 63–69.

347. Rosales, Marcela, “La idiotez de la política” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Séptimo coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2011, pp. 95–102.

348. Rosanovich, Damián, “Imaginación y política en Hobbes y en Spinoza” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Quinto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2009, pp. 35–44.

349. Ruiz Daudet, Jorge, “El Tratado teológico–político” [reseña de *Tratado teológico–político* de Baruch Spinoza], en *Davar*, n° 13, Buenos Aires, 1947, pp. 95–99.

350. Santiago, Gustavo, “Spinoza” en *Intensidades filosóficas. Sócrates/Epicuro/ Spinoza/Nietzsche/Deleuze*, Paidós, Buenos Aires, 2008, pp. 81–131.

351. Santucho, Marcos, “Profecía en Spinoza” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Segundo coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2006, pp. 149–154.

352. Schuster, Marcelo, *Contorsión. Spinoza en la frontera*, Ediciones sin nombre. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008.

353. Schuster, Marcelo, “*S–crypta*” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Sexto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2010, pp. 183–195.

354. Sibilía, Guillermo, “El problema de los signos en la crítica político-ontológica de Spinoza” en *Actas VIII Coloquio Internacional Bariloche de Filosofía*, Río Negro, 2006 (CD–Rom).

355. Sibilía, Guillermo, “Una aproximación al problema de la legitimidad en Spinoza” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Segundo coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2006, pp. 219–226.

356. Sibilia, Guillermo, “La prudencia del filósofo y el Spinoza de Leo Strauss” en Soledad Croce y Emmanuel Biset (comps.), *Exceso y prudencia*, Cuadernos de Nombres, Editorial Brujas, Córdoba, 2009, pp. 127–137.

357. Sibilia, Guillermo y Volco, Agustín, “¿Abismo o armonía entre la imaginación y la razón? Una aproximación crítica a la *Religionskritik* Spinozas de Leo Strauss”, *Revista Foro Interno*, n° 9, 2009, pp. 87–110.

358. Soich, Matías, “La formulación de la ética en Spinoza y Lao Tsé” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Cuarto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2008, pp. 347–355.

359. Soich, Matías, “Lo que no cierra (o también: *esto* no es Todo)” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Quinto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2009, pp. 279–286.

360. Soich, Matías, “Naturaleza y Potencia. Una lectura ontológica del *Tao Te King* a través del lente spinoziano” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Sexto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2010, pp. 139–148.

361. Soich, Matías, “Hacer o no hacer: esa es la virtud. Resonancias ético–ontológicas entre Spinoza y el taoísmo filosófico” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Séptimo coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2011, pp. 217–225.

362. Solé, María Jimena, “Conocimiento y felicidad en Baruch Spinoza – la filosofía como una meditación para la vida”, *Actas de las Primeras Jornadas de Adscriptos del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras*, Buenos Aires, 30–31 de octubre, 2003 (CD–Rom).

363. Solé, María Jimena, “Ontología de la finitud y de la infinitud en Baruch Spinoza”, *Actas del XII Congreso nacional de Filosofía* (AFRA), Neuquén, 3–6 de diciembre, 2003.

364. Solé, María Jimena, *Individuos y totalidad en Spinoza: de la tensión metafísica al problema político*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2004.

365. Solé, María Jimena, “Lobos o dioses: la experiencia del otro en Hobbes y Spinoza”, *El Pensadero. Revista de Filosofía*, año I, nr.1, 2005, pp. 4–9.

366. Solé, María Jimena, “Imaginación y finitud, —ética y ontología en Baruch Spinoza—” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Primer coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2005, pp. 75–84.

367. Solé, María Jimena, “Herder en la Querrela del Panteísmo: interpretación y defensa de Spinoza” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Segundo coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2006, pp. 35–44.

368. Solé, María Jimena, “‘¡Usted es un forjador de sueños, pobre Spinoza!’ La novedosa interpretación del spinozismo por F.H. Jacobi y sus inesperadas consecuencias” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Cuarto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2008, pp. 87–97.

369. Solé, María Jimena, “Spinoza y la acusación de ateísmo” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Quinto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2009, pp. 325–336.

370. Solé, María Jimena, “Spinozismo en acción o La tarea de leer la *Ética* de Spinoza en equipo” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Séptimo coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2011, pp. 247–251.

371. Solé, María Jimena, *Spinoza en Alemania (1670–1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*, Editorial Brujas, Córdoba, 2011.

372. Sperling, Diana, *Del deseo. Tratado erótico-político*, Biblos, Buenos Aires, 2001.

373. Sperling, Diana, “Las espinas de la ley” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Primer coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2005, pp. 219–237.

374. Sperling, Diana, “Amor y temor” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Segundo coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2006, pp. 267–276.

375. Sperling, Diana, “Del cuerpo” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Tercer coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2007, pp. 277–289.

376. Sperling, Diana, *Filosofía de Cámara*, Mármol Izquierdo, Buenos Aires, 2008.

377. Sperling, Diana, “*Allegoreo*” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Cuarto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2008, pp. 381–395.

378. Suskovich, Salomón, *Likht un shatn in Spinozas lebn un shafn in shayn fun hayntikn wisn (Light and shadow in Spinoza's life and work in view of modern knowledge)*, Buenos Aires, 1977.

379. Suskovich, Salomón, *Spinoza. Luz y sombras*, Biblioteca Popular Judía del Congreso Judío Latinoamericano, Buenos Aires, 1983.

380. Sztulwark, Diego y Benasayag, Miguel, *Política y situación; de la potencia al contrapoder*, prólogo de Rubén Dri, De Mano en Mano, Buenos Aires, 2000.

381. Tatián, Diego, “Anomalía Italiana: Antonio Negri lector de Spinoza”, *Nombres*, año IV, n° 4, Córdoba, 1994, pp. 145–153.

382. Tatián, Diego, “Geometría y amistad. Borges lector de Spinoza”, *Nombres*, año VIII, n° 11–12, Córdoba, 1998, pp. 171–184.

383. Tatián, Diego, “Spinoza, impolítico y político”, *Nombres*, año IX, n° 13–14, Córdoba, 1999, pp. 161–179.

384. Tatián, Diego “Una política de la cautela” en Horacio González (comp.) *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*, Altamira, Buenos Aires, 1999, pp. 69–87.

385. Tatián, Diego, “Spinoza, más allá del mérito”, *Pensamiento de los Confines*, n° 8, Buenos Aires, 2000, pp. 114–118.

386. Tatián, Diego, “Spinoza y el epicureísmo”, *Nadja*, n° 3, Rosario, 2001, pp. 119–134.

387. Tatián, Diego, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2001.

388. Tatián, Diego y Torres, Sebastián (eds.), *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza*, Cuadernos de Nombres, n° 1, Centro de investigaciones, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2002.

389. Tatián, Diego, “La eternidad de los peces” en Sebastián Torres y Diego Tatián, (eds.), *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza*, Cuadernos de Nombres, n° 1, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2002, pp. 189–198.

390. Tatián, Diego, “Imaginación y política en Spinoza” en AA.VV., *Deseo de ley*, Biblos, Buenos Aires, 2003, pp. 221–231.

391. Tatián, Diego, “Prudencia y melancolía en Spinoza”, *Descartes*, n° 18, Buenos Aires, noviembre, 2003, pp. 97–110.

392. Tatián, Diego, *Spinoza y el amor del mundo*, Altamira, Buenos Aires, 2004.

393. Tatián, Diego, “Spinoza, pasajes argentinos”, *La Biblioteca*, n° 2–3, Buenos Aires, 2005, pp. 108–119.

394. Tatián, Diego, “Spinoza y el judaísmo” en Ricardo Forster y Diego Tatián, *Mesianismo, nihilismo, redención: de Abraham a Spinoza, de Marx a Benjamin*, Altamira, Buenos Aires, 2005, pp. 207–334.

395. Tatián, Diego, “*Acquiescentia* en Spinoza”, *Spinoza. Primer coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2005, pp. 239–253.

396. Tatián, Diego “Spinoza hedonista”, *Spinoza. Segundo coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2006, pp. 325–335.

397. Tatián, Diego, “Intermedio político. Conjetura sobre el spinozismo de Lisandro de la Torre”, *Spinoza. Tercer coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2007, pp. 379–388.

398. Tatián, Diego, “Ontología de la generosidad”, *Spinoza. Cuarto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2008, pp. 455–467.

399. Tatián, Diego, “El don de la filosofía. Formas de reconocimiento en Spinoza” en Montserrat Galcerán Huguet y Mario Espinoza Pino (comps.), *Spinoza Contemporáneo*, Tierradenadie, Madrid, 2009, pp. 229–242.

400. Tatián, Diego, “*Aliquid*. Conjetura sobre una eternidad por la práctica”, *Spinoza. Quinto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2009, pp. 353–370.

401. Tatián, Diego, *Spinoza; Dünya Sevgisi* (traducción de *Spinoza y el amor del mundo*), Editorial Dost, Estambul, Turquía, 2009.

402. Tatián, Diego, “Spinoza y la paz”, *Conatus*, vol. III, nº5, Fortaleza, 2009, pp. 45–51.

403. Tatián, Diego, “La vida de Spinoza” [reseña de *Lebensgeschichte Spinozas*. Zweite, stark erweiterte und vollständig neu kommentierte Auflage der Ausgabe von Jakob Freudenthal 1899. Mit einer Bibliographie herausgegeben von Manfred Walther unter Mitarbeit von Michael Czelinski, Frommann–Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt, 2006, 2 vols. (vol I: XXVI + 425 pp.; vol II: VIII + 482 pp.)] en *Spinoza. Sexto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2010, pp. 269–271.

404. Tatián, Diego, “Potencia de lo arcaico. Spinoza y los chinos”, *Spinoza. Séptimo coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2011, pp. 227–244.

405. Tatián, Diego, *Spinoza. Una introducción*, Quadrata, Buenos Aires, 2012.

406. Tatián Diego, *Baruch*, La Cebra, Buenos Aires, 2012.

407. Tatián Diego, *Spinoza, el don de la filosofía*, Colihue, Buenos Aires, 2012.

408. Tiempo, César, “Spinoza y la intolerancia” en Salvador Kibrick (edit.), *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo Judío de Buenos Aires, Buenos Aires, 1976, pp. 217–221.

409. Torres, Sebastián, “Contra pax: Maquiavelo–Spinoza”, en Diego Tatián y Sebastián Torres (eds.), *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza*, Cuadernos de Nombres, n° 1, Centro de investigaciones, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2002, pp. 19–39.

410. Torres, Sebastián, “Algunas consideraciones en torno de la relación entre Maquiavelo y Spinoza” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Primer coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2005, pp. 139–151.

411. Torres, Sebastián, “*Securitas*: retracción y expansión de la potencia democrática spinoziana” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Segundo coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2006, pp. 295–308.

412. Torres, Sebastián, “Utilidad y concordancia en la política spinoziana” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Tercer coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2006, pp. 141–152.

413. Torres, Sebastián, “Machiavelli y Spinoza: entre *securitas* y *libertas*”, *Conatus*, vol. I, n° 1, Fortaleza, 2007, pp. 87–103.

414. Torres, Sebastián, “Tiempo, memoria e historia en Machiavelli y Spinoza” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Cuarto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2007, pp. 41–52.

415. Torres, Sebastián, “La soledad de Spinoza” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Sexto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2010, pp. 107–117.

416. Torres, Sebastián, “La presencia de Machiavelli en el *Tratado político* de Spinoza. Conjeturas en torno al gobierno aristocrático”, *Conatus*, vol. IV, n° 7, Fortaleza, 2010.

417. Torres, Sebastián, “Spinoza y la venganza. Notas sobre ‘El deseo (*desiderium*) de venganza como fundamento del cuerpo político’ de Chantal Jaquet” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Séptimo coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2011, pp. 295–303.

418. Torres, Sebastián, “‘Mirarse a la cara’: venganza, memoria y justicia, entre Hobbes y Spinoza”, *Anacronismo e Irrupción*, vol. II, n° 2, 2012.

419. Trosman Nora, “Lacan con Espinoza: Al final la beatitud” en AA.VV., *Jacques Lacan y los filósofos*, Escuela Freudiana, Buenos Aires, 2004.

420. Vainer, Nicolás, “Spinoza y el problema de las cosas, los modos, los atributos y la substancia”, *Analogía filosófica. Revista de filosofía, investigación y difusión*, vol. XVIII, n° 1, 2004. pp. 125–144.

421. Vainer, Nicolás, “Sobre la existencia de la substancia, los atributos, los modos y las cosas” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Primer coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2005, pp. 175–190.

422. Vainer, Nicolás, “El mal en Spinoza” Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Segundo coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2006, pp. 255–263.

423. Vainer, Nicolás, “La política como remedio de la melancolía” en Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 463–482.

424. Vainer, Nicolás, “Spinoza, el miedo, el peor de los males” en Beatriz von Bilderling (comp.), *Tras los pasos del mal. Una indagación en la filosofía moderna*, Eudeba, Buenos Aires, 2009, pp. 99–122.

425. Vassallo, Ángel, “Una introducción a la ética. Excurso histórico: la ética de Spinoza”, *Cursos y conferencias, revista del Colegio Libre de Estudios Superiores*, nº 5, Buenos Aires, 1934, pp. 471–481.

426. Vassallo, Ángel, “El secreto de Spinoza” en *Nuevos Prolegómenos a la metafísica*, Losada, Buenos Aires, 1938, pp. 197–214.

427. Vassallo, Ángel, “El secreto de Spinoza” en *Retablo de la filosofía moderna*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1968, pp. 45–59.

428. Vassallo, Ángel, “Consideraciones sobre la idea de libertad en Spinoza”, *Cuadernos de filosofía*, nº 18, Buenos Aires, 1978, pp. 169–178.

429. Vazquez, Guillermo, “La dimensión política de la esclavitud en la filosofía de Spinoza” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Cuarto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2008, pp. 191–197.

430. Vazquez, Guillermo, “Amsterdam, Jerusalem y Atenas: un problema spinoziano en la filosofía de Leo Strauss” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Quinto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2009, pp. 105–113.

431. Vélazquez, Alejandra, “Tolerancia y libertad de expresión, ¿aspectos compatibles?” [reseña de *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión* de Leiser Madanes], en *Cuader-*

nos de Historia de la filosofía, n° 6, Buenos Aires, 2002, p. 39.

432. Volco, Agustín, “La irrupción de la escritura en el tiempo” en Diego Tatián y Sebastián Torres (edits.), *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza*, Cuadernos de Nombres, n° 1, Centro de investigaciones, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2002, pp. 61–69.

433. Volco, Agustín, “Libertad individual y libertad política en Spinoza” en Claudia Hilb (comp.), *Cuando el pasado ya no alumbra el porvenir*, El Molino, Buenos Aires, 2004, pp. 147–177.

434. Volco, Agustín, “Tiempo, imaginación y política. Una lectura sobre el problema de las pasiones en la obra de Spinoza” en *Actas VIII Coloquio Internacional Bariloche de Filosofía*, Río Negro, 2006 (CD–Rom).

435. Volco, Agustín, “Obediencia: miedo, esperanza, razón” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Segundo coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2006, pp. 277–283.

436. Volco, Agustín, “El compendio de todas las cosas” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Sexto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2010, pp. 121–130.

437. Von Bilderling, Beatriz, “Non bene, veneno (o el mal en Baruch Spinoza)”, *Revista de Filosofía y Teoría Política* – Anexo actas de las V Jornadas de Investigación en Filosofía del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, Buenos Aires, 2005 (CD–Rom).

438. Weinstein, Marcos, “Una biografía suramericana de Spinoza”, *Davar*, n° 4, Buenos Aires, 1946, pp. 68–82.

439. Wiszniewer, Matías, “Resonancias. Ecos e indicios cruzados entre la filosofía de Heráclito y el pensamiento de Spinoza” en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Segundo coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2006, pp. 55–65.

440. Wiszniewer, Matías, *Vericuetos del espanto. Filosofía de la tragedia y la revolución*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2007.

441. Yunque, Álvaro, “Sabio Spinoza...”, *Judaica*, n° 169–170, Buenos Aires, 1948, pp. 11–14.

442. Ziblat, Silvia, “Imaginación, profecía y salvación” en Horacio González (comp.) *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*, Altamira, Buenos Aires, 1999, pp. 89–96.

443. Ziblat, Silvia, “La racionalidad moderna en el pensamiento de Baruch Spinoza” en Rubén R. Dri (edit.), *Los caminos de la racionalidad; mito, filosofía y religión*, Biblos, Buenos Aires, 2002, pp. 87–116.

444. Ziblat, Silvia, “Sustancia, sujeto y el conocimiento de lo religioso en Spinoza y Buber”, *Diaporías, Revista de Filosofía y Ciencias Sociales*, n° 3, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2004.

445. Ziblat, Silvia, “De sustancia a sujeto: lo teológico político entre Spinoza y Buber”, *Diaporías, Revista de Filosofía y Ciencias Sociales*, n° 3, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, mayo, 2004.

<http://www.temakel.com/texmitspinozabuber.htm>

446. Zito Lema, Vicente, “Diálogo del poeta y la Parca. (Hay un pensar, tras Spinoza, y hay una voz: la de Gardel)”, *Topía*, n° 40, Buenos Aires, abril, 2004.

III. Traducciones de artículos y libros

447. Bali Akal, Cemal, “Del derecho de comunicación al derecho a la ciudadanía universal (de Vitoria a Spinoza), traducción de Emmanuel Biset, en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Segundo coloquio*, Editorial Altamira, Buenos Aires, 2006, pp. 23–34.

448. Bali Akal, Cemal, “La filosofía de Spinoza sin Spinoza”, traducción de Emmanuel Biset, en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Tercer coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2007, pp. 153–161.

449. Bali Akal, Cemal y Ergün, Reyda, “Los derechos de los migrantes como mito político”, traducción de Cecilia Paccazochi, en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Séptimo coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2011, pp. 77–85.

450. Bali Akal, Cemal y Ergün, Reyda, “Sobre la incompatibilidad entre el TP y el TTP”, en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Cuarto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2008, pp. 407–416.

451. Bali Akal, Cemal y Ergün, Reyda, “*Algunas notas sobre las traducciones del Tratado teológico-político*”, en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Quinto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2009, pp. 307–314.

452. Balibar, Étienne, *De la individualidad a la transindividualidad*, traducción de Anselmo Torres, Encuentro grupo editor, Córdoba, 2009.

453. Balibar, Étienne, *Spinoza y la política*, traducción de César Marchesino y Gabriel Merlino, prefacio de Diego Tatián, Prometeo, Buenos Aires, 2011.

454. Bayle, Pierre, “Spinoza”, en *Diccionario Histórico y Crítico. Primera antología*, traducción, estudio preliminar y notas de Fernando Bahr, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2003, pp. 315–385.

455. Bayle, Pierre, “Spinoza”, en *Diccionario Histórico y Crítico. Selección*, selección, traducción, prólogo, notas y diccionario del editor por Fernando Bahr, El cuenco del plata, Buenos Aires, 2010, pp. 333–408.

456. Chauí, Marilena, “Spinoza: poder y libertad”, en Borón A. (comp.), *La filosofía política moderna*, Eudeba–Clacso, Buenos Aires, 2000, pp. 111–141.

457. Chauí, Marilena, *Política en Spinoza*, traducción de Florencia Gómez, prólogo de Diego Tatián, Gorla, Buenos Aires, 2004.

458. Deleuze, Gilles, “Spinoza y las tres ‘Éticas’”, traducción de Diego Tatián, *Nombres*, n.º. 4, Córdoba, 1994, pp. 95–108.

459. Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, versión: equipo editorial Cactus, Cactus, Buenos Aires, 2003 (segunda edición aumentada y corregida, 2008).

460. Deleuze, Gilles, “Clase XV. La univocidad del ser y la diferencia como grados de potencia. Sobre Spinoza. 14 de enero de 1974”, en *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, versión: equipo editorial Cactus, Cactus, Buenos Aires, 2005.

461. Diderot, Denis (*Encyclopédie*), *Spinoza/Spinosista*, traducción de María Ernestina Garbino, prólogo de Diego Tatián, Encuentro Grupo Editor, Córdoba, 2010.

462. Gebhardt, Carl, *Spinoza*, traducción de Oscar Cohan, Losada, Buenos Aires, 1940.

463. Gebhardt, Carl, *Spinoza*, traducción de Oscar Cohan, prefacio de Carl Gebhardt, Bajel, Buenos Aires, 1944, (reeditado en 1977 en Obras, I).

464. Gebhardt, Carl, “El Epistolario de Spinoza”, traducción de Oscar Cohan, *Davar*, n.º 29, Buenos Aires, 1950, pp. 50–56.

465. Gebhardt, Carl, *Spinoza*, traducción de Oscar Cohan, prefacio de Diego Tatián, Losada, Buenos Aires, 2008.

466. Goethe, Johann Wolfgang, *Estudio sobre Spinoza*, traducción y prólogo de Diego Tatián, en Carlos Astrada, *Goethe y El panteísmo spinoziano / Johann Wolfgang Goethe, Estudio sobre Spinoza*, Encuentro Grupo Editor, Córdoba, 2011.

467. Henry, Michel, *La felicidad de Spinoza*, traducción de Axel Cherniavsky, La Cebra, Buenos Aires, 2008.

468. Hess, Moses, “Cristo y Spinoza”, en *Davar*, n° 95, Buenos Aires, 1962, pp.31–45.

469. Horn, J. Shreyber, s/t [reseña de *Likht un shatn in Spinozas lebn un shafn in shayn fun hayntikn wisn (Light and shadow in Spinoza's life and work in view of modern knowledge)* de Salomón Suskovich], en *Tribune* 8, Buenos Aires, 1978, pp. 17–18.

470. Jaquet, Chantal, “Deleuze y su lectura conjunta de Spinoza y de Nietzsche”, traducción de Axel Cherniavsky, *Instantes y Azarés*, año VII, n° 4–5, Buenos Aires, 2007, pp. 47–52.

471. Jaquet, Chantal, “El rol positivo de la voluntad en Spinoza”, traducción de Axel Cherniavsky, en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Tercer coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2007, pp. 13–31.

472. Jaquet, Chantal, *Spinoza o la prudencia*, traducción de Axel Cherniavsky, Tinta Limón, Córdoba, 2008.

473. Jaquet, Chantal, “El deseo (*desiderium*) de venganza como fundamento del cuerpo político”, traducción de Anselmo Torres y Cecilia Paccazochi, en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Séptimo coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2011, pp. 381–394.

474. Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, versión de María del Carmen Rodríguez, Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires, 2006.

475. Mauthner, Fritz, *Spinoza: un bosquejo de su vida y de su influencia*, traducción de Luciano Elizaincín, estudio preliminar y notas de Fernando Bahr, Grupo Encuentro Editor, Córdoba, 2011.

476. Mendelssohn/Lessing. *Debates sobre Spinoza* (Moses Mendelssohn, *Diálogos filosóficos*, 1755 y *Extracto de una carta a Lessing*, mayo 1763; Gotthold Ephraim Lessing, *Dos Fragmentos sobre Spinoza enviados a Mendelssohn*, 1763), estudio preliminar,

selección de textos, traducción y notas de María Jimena Solé, Encuentro Grupo Editor, Córdoba, 2010.

477. Mignini, Filippo, *¿Más allá de la idea de tolerancia?*, traducción de Silvio Mattoni, revista *Nombres*, N° 4, Córdoba, 1994, pp. 111–143.

478. Mignini, Filippo, *¿Más allá de la idea de tolerancia?*, traducción de Silvio Mattoni, Encuentro Grupo Editor, Córdoba, 2009.

479. Morfino, Vittorio, *Relación y contingencia*, traducción de Sebastián Torres, Encuentro Grupo Editor, Córdoba, 2010.

480. Scheler, Max, *Spinoza*, introducción y traducción de Carlos Astrada, *Trapalanda: Un colectivo porteño*, Biblioteca Babel Argentina/Porter, Buenos Aires, 1933, pp. 57–78.

481. *Tratado de los tres impostores*, manuscrito clandestino anónimo del siglo XVIII, edición, prólogo, traducción y notas de Diego Tatián, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2006.

482. Van Reijen, Miriam, “Spinoza y la libertad de pensar, hablar y publicar”, en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Tercer coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2007, pp. 163–173.

483. Van Reijen, Miriam, “El tema de *Medea* en la *Ética* de Spinoza”, en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Cuarto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2008, pp. 369–378.

484. Van Reijen, Miriam, “Spinoza como *Mercator sapiens*”, en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Quinto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2009, pp. 295–305.

485. Van Reijen, Miriam, “Spinoza–Blijenbergh: una amistad fracasada”, en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Sexto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2010, pp. 43–52.

486. Van Reijen, Miriam, “Marx, lector anómalo de Spinoza”, en

Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Séptimo coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2011, pp. 199–205.

487. Virno, Paolo, *Gramática de la Multitud*, traducción de Adriana Gómez, Colihue, Buenos Aires, 2003.

488. Visentin, Stefano, *El movimiento de la Democracia: antropología y política en Spinoza*, traducción de Agustín Volco, Encuentro Grupo Editor, Córdoba, 2011.

489. Windelband, Wilhelm, “En memoria de Spinoza”, en *Preludios filosóficos*, Santiago Rueda, Buenos Aires, 1949.

490. Wolfson, Harry Austryn, “Spinoza y la religión”, en *Davar*, n° 45, Buenos Aires, 1953, pp. 32–54.

491. Zudiker, Y., “Baruch Spinoza. 300 yor nokh zain misteriezn toit” (Baruch Spinoza. 300 years after his misterious death), *Tribune* 6, Buenos Aires, 1977, pp. 11–14.

492. Zweig, Arnold, *El pensamiento vivo de Spinoza*, versión de Francisco Ayala, Losada, Buenos Aires, 1959.

Impreso por Editorial Brujas • octubre de 2012
Córdoba–Argentina