



# *Spinoza Maledictus*

---

SPINOZA 13° COLOQUIO

Ana Leila Jabase - Carmela Las heras Pronello

Alejandra Meriles - Francisco Rivera

(COMPILADORES)

# *Spinoza Maledictus*

---

SPINOZA 13° COLOQUIO

Ana Leila Jabase

Carmela Las heras Pronello

Alejandra Meriles

Francisco Rivera

(*COMPILADORES*)

**Spinoza Maledictus: Spinoza Treceavo Coloquio** / Gonzalo Ricci Cernadas...[et al.]; compilado por Ana Leila Jabase ... [et al.]- 1ª ed. – Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2018.  
Libro digital, PDF.

Archivo Digital: descarga y online  
ISBN 978-950-33-1473-9

1. Ética. 2. Filosofía. 3. Filosofía Política. I. Ricci Cernadas, Gonzalo. II. Jabase, Ana Leila, comp.  
CDD 190

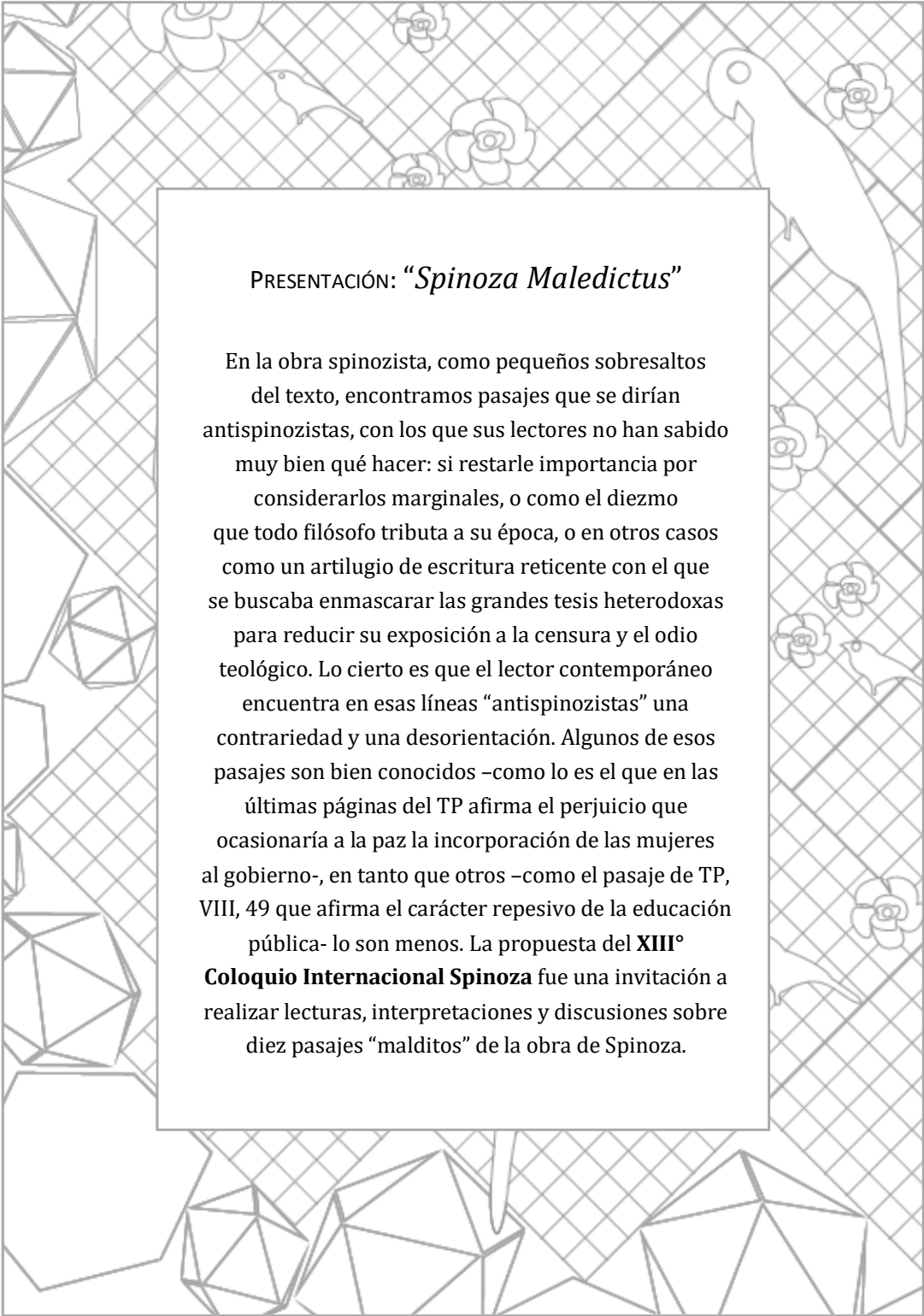
DISEÑO y DIAGRAMACIÓN: Alejandra Meriles.

Se han manipulado y reproducido obras de *Jan van Huysum*,  
de *Maria van Oosterwijk* y de *Willem van Aelst*.

Este libro ha sido producido en el marco del proyecto SeCyT-UNC  
“*Spinozismo contemporáneo. Ontología, realismo, democracia*”.

LICENCIA CC BY-SA 4.0  
(Atribución-Compartir Igual)





PRESENTACIÓN: “*Spinoza Maledictus*”

En la obra spinozista, como pequeños sobresaltos del texto, encontramos pasajes que se dirían antispinozistas, con los que sus lectores no han sabido muy bien qué hacer: si restarle importancia por considerarlos marginales, o como el diezmo que todo filósofo tributa a su época, o en otros casos como un artilugio de escritura reticente con el que se buscaba enmascarar las grandes tesis heterodoxas para reducir su exposición a la censura y el odio teológico. Lo cierto es que el lector contemporáneo encuentra en esas líneas “antispinozistas” una contrariedad y una desorientación. Algunos de esos pasajes son bien conocidos –como lo es el que en las últimas páginas del TP afirma el perjuicio que ocasionaría a la paz la incorporación de las mujeres al gobierno-, en tanto que otros –como el pasaje de TP, VIII, 49 que afirma el carácter repesivo de la educación pública- lo son menos. La propuesta del **XIII° Coloquio Internacional Spinoza** fue una invitación a realizar lecturas, interpretaciones y discusiones sobre diez pasajes “malditos” de la obra de Spinoza.



## ÍNDICE

		/ PASAJE 1
10	<i>Gonzalo Ricci Cernadas: ¿Spinoza utilitarista?</i>	
20	<i>Lucía Gerszenzon: Sobre la noción de unión, los seres humanos y el resto de la naturaleza (Análisis de un fragmento de Ética IV)</i>	
		/ PASAJE 2
29	<i>Bárbara Lucchesi Ramacciotti: Sobre o escólio 1 da Proposição 37 da Ética IV de Espinosa</i>	
40	<i>Julián Ferreyra: Malditos animales</i>	
45	<i>Viviane Magno: Direito à natureza versus direito da natureza, e a natureza dos direitos no pensamento de Espinosa</i>	
		/ PASAJE 3
59	<i>Cecilia Abdo Ferez: Gobernar a las mujeres. La proposición XI, 4 del Tratado Político, de Spinoza, o los problemas de la relación naturaleza e historia</i>	
71	<i>Claudia Aguilar: Spinoza maledictus, o de cómo no justificar a un filósofo</i>	
81	<i>Lucía Gambetta y Cristiana Pósleman: Spinoza después de Artemisia Gentileschi</i>	
89	<i>Luiz Gibier de Souza: A Clínica das Interfaces: a questão da violência nas cartas de Blyenbergh para Espinosa – Cartas do Mal - e utilização de alguns conceitos espinosistas no Grupo de Homens que foram condenados por episódio de violência contra a mulherem Juiz de Fora, MG, Brasil</i>	
100	<i>Ricardo Caporali: Las mujeres y lo siervos (y lo mudos y los dementes) (Sobre el capítulo XI del <i>Tractatus politicus</i>)</i>	
		/ PASAJE 4
110	<i>María Jimena Solé: Algunas reflexiones acerca del vínculo entre el Estado, la libertad de expresión y el desarrollo de las ciencias y las artes</i>	

- 120 *Silvia Ziblat*: Acerca de la declaración de Baruj de Spinoza sobre la función de las academias del Estado
- 134 *Thais Florencio de Aguiar y Pablo Pires Ferreira*: Razão spinozana individual e social: o caso do doente, do sadio e do juiz
- 143 *Valentín Brodsky*: Heidegger y Spinoza: tiempo y barroquismo
- / PASAJE 5
- 159 *Daniel Santos da Silva*: Breves considerações sobre a assimilação política: Maquiavel e Espinosa
- 169 *Sebastián Torres*: Spinoza. Imperium coloniae
- / PASAJE 6
- 184 *Antonieta García Ruzo*: Salvación, conocimiento y revelación en Spinoza
- / PASAJE 7
- 191 *Natalia Sabater*: ¡Sapere aude!
- 200 *Leila Jabase*: Spinoza Maledictus
- / PASAJE 8
- 210 *Marcela Rosales*: La inocencia de la multitud. Condena a muerte y Salvación del pueblo: entre el absurdo y la barbarie
- 220 *Raúl de Pablos Escalante*: "Vestigios del futuro": imágenes, huellas y afectos
- / PASAJE 9
- 231 *Andrea B. Pac*: De amor y presagios. La Carta 17 de Spinoza a Balling
- 241 *Cátia Cristina Benvenuto de Almeida*: Dos vestígios- sob a perspectiva da carta XVII
- / PASAJE 10
- 248 *Cemal Bâli Akal*: Sobre el Calvinismo y el positivismo jurídico de Spinoza

257 *Sergio Rojas Peralta*: "No salvarse debe ser horrible." Entre razón y obediencia

[VARIA]

268 *Arthur Arruda Leal Ferreira, Beatriz Sancovski, Jerusa Machado Rocha*: Na trilha da materialidade de nossas emoções: as leituras de Lev Vigotski de Baruch de Spinoza

279 *Daniela Cápona González*: Teología, superstición y fetichismo en Spinoza y Marx

289 *Luz Helena Di Giorgi Fonseca*: "Las ilusiones de la multitud" y sus efectos en la consideración de la diferencia

300 *Roque Farrán*: Spinoza posfundacional: ¿Puede el nudo borromeo lacaniano ayudarnos a pensar la causalidad inmanente, la contingencia de la necesidad?

311 *Stefano Visentin*: Libertas vs Securitas. Una falsa contraddizione che nasconde un vero problema

322 *Vittorio Morfino*: Combinación o conjunción: Althusser entre Leibniz y Spinoza



PASAJE 1 / E4, c26:

*“Fuera de los hombres, no conocemos en la naturaleza ninguna cosa singular de cuya alma podamos gozar, uniéndola a nosotros por la amistad o por algún otro género de asociación. Por ello, no exige la regla de nuestra utilidad propia que conservemos todo lo que hay en la naturaleza, aparte de los hombres, pues tal regla nos enseña, bien a conservarlo para usos diversos, bien a destruirlo o adaptarlo a nuestras conveniencias de cualquier manera.”*



## ¿Spinoza utilitarista?

Gonzalo Ricci Cernadas \*

La palabra latina *utile*, junto con sus declinaciones, aparece 92 veces en la *Ética*. Precisamente, la primera vez que Spinoza la utiliza es en el Apéndice a la primera parte, donde se menciona que “los hombres lo hacen todo por un fin, es decir, por la utilidad que apetecen”<sup>1</sup>, esto es, la situación inicial de hombre sumido en la experiencia vaga en la que desea algo porque lo considera bueno. Pero en un sentido bien particular que define esta posición inicial: los hombres son conscientes de sus deseos pero ignorantes de sus causas: queremos o deseamos algo, pues, porque lo juzgamos bueno: “fin” y “utilidad” como sinónimos. “Utilidad”, entonces, como un fin inscripto de antemano en la cosa con el cual nos topamos cuando buscamos satisfacer nuestras necesidades: conociendo así las cosas no como son en sí, por razón de la causalidad eficiente que rige su concatenación, sino que adjudicándole un fin exterior a ellas.

¿Pero esta concepción finalista nos obliga a desechar las categorías de lo bueno y malo? No, ciertamente. Spinoza nos brinda su propia definición de lo bueno, ahora ya despojada de todo finalismo, en la definición 1 de la cuarta parte de la *Ética*: “Por bien entenderé aquello que sabemos con certeza que nos es útil”<sup>2</sup>. Ahora, la noción de utilidad parecería referir a todo aquello que aumenta la potencia. De hecho, ya en la tercera parte Spinoza se había referido a esta cuestión: en el escolio de la proposición 9 se había mencionado que “no nos esforzamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno, porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y

---

\* Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

<sup>1</sup> Spinoza, Baruch, *Ética*, Madrid, Trotta, 2000, p. 68.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 186.

deseamos”<sup>3</sup>. Inversión ahora de los términos que elucidábamos en el párrafo anterior: las cosas no son intrínsecamente buenas sin razón alguna, sino que es bueno porque lo deseamos primero.

Semejante importancia de la utilidad dentro del pensamiento de Spinoza podría llevar a concluir que propugna por una ética utilitarista, esto es, que lo moralmente correcto es aquello que maximiza la suma de las utilidades, que aumenta la alegría o la potencia. Estas inquietudes son avivadas por ciertos pasajes en los que, por ejemplo, se menciona que “cuanto más se esfuerza cada uno en buscar su utilidad, (...) más dotado está de virtud”<sup>4</sup>, para, finalmente, afirmar de forma categórica que “el primer y único fundamento de la virtud o fundamento de la norma recta de vida es buscar la propia utilidad”<sup>5</sup>. Si interpretamos esta cita, la anteúltima proposición de toda la *Ética*, categóricamente y sin ningún tipo de miramientos, parecería ir de suyo que es la utilidad el basamento inconcuso e incuestionable de la virtud: el obrar ético o virtuoso sería así el actuar utilitaristamente. Bajo esta concepción algunos autores han ubicado a Spinoza dentro de las siguientes vertientes principales de la tradición utilitarista: el holandés se encuadraría dentro del bienestarismo en tanto sus planteos éticos versan en torno al bienestar y a su cultivo en la vida humana; consecuencialista, puesto que una acción se justifica por sus resultados, esto es, la utilidad, si asegura o garantiza la conservación de su ser o aumenta su potencia; agregativa, ya que cree que es posible sumar las utilidades individuales en un todo que englobe la utilidad total; maximizador, al considerar racional producir siempre un bien más grande en comparación a otro menor<sup>6</sup>; y universalista, al abogar por la alegría del mayor número<sup>7</sup>.

En lo que sigue del presente trabajo buscaremos restituir algunos argumentos de aquellos exégetas que leen a Spinoza como formando

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>6</sup> “Según la guía de la razón, perseguiremos de dos bienes el mayor y de dos males el menor”. *Ibid.*, p. 227.

<sup>7</sup> Tomo las distintas variantes del utilitarismo en las cuales Spinoza podría ser encasillado de la enumeración realizada por Geoffrey Scarre en el primer capítulo de su *Utilitarianism*, London & New York, Routledge, 2002, pp. 1-26.

parte de esta tradición utilitarista, para, luego, buscar impugnar esta interpretación de la ética spinoziana.

## I

El punto clave para argüir que Spinoza es un representante del utilitarismo es la imbricación sumamente estrecha que puede avistarse entre dos conceptos: el de lo bueno y el de lo útil. Si entendemos por utilitarismo aquello que John Stuart Mill había ya afirmado en su opúsculo de 1863 homónimamente intitulado *El utilitarismo*, donde se lee que “[p]or felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad el dolor y la falta de placer”<sup>8</sup>, entonces podemos descifrar esa relación tan cercana que habría entre estos dos elementos de la filosofía spinoziana. Esta propinquidad se cifraría en las primeras dos definiciones de la cuarta parte de la *Ética*: “Por bien entenderé aquello que sabemos con certeza que nos es útil. Por mal, en cambio, lo que sabemos con certeza que nos impide poseer algún bien”<sup>9</sup>. En esta vinculación de lo bueno respecto de aquello que satisface los apetitos, apetitos que tendrían por fin conservarnos en nuestro ser, esto es, ser útiles a nosotros, en tanto que lo malo es aquello que nos priva de esta satisfacción, Ricardo Sandoval Barros<sup>10</sup> encuentra un índice que da cuenta de cierto utilitarismo en la doctrina de Spinoza. La de Spinoza sería así una “ética de la felicidad”<sup>11</sup>: si su ética se basa desde su cimiento mismo en el hecho de que las afecciones son el soporte mismo de las acciones humanas, nos encontramos entonces con que son denominadas como alegres aquellas afecciones por las cuales aumentamos nuestra potencia, y tristes aquellas por las cuales disminuimos nuestra potencia. Siguiendo el razonamiento, para Spinoza el placer es idéntico a la alegría, como así también el dolor a la tristeza. Es por un interés vital que el hombre mismo se entabla en la

---

<sup>8</sup> Mill, John Stuart, *El utilitarismo*, Madrid, Alianza, 2014, p. 60.

<sup>9</sup> Spinoza, Baruch, *Ética*, *op. cit.*, p. 186.

<sup>10</sup> Sandoval Barros, Ricardo, *Utilitarismo clásico en la teoría política contemporánea*, Barranquilla, Editorial Universidad del Norte, 2010.

<sup>11</sup> Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza: La quatrième partie – La condition humaine*, Paris, PUF, 2012, p. 141.

búsqueda de aquello que aumente su potencia, lo que, en términos afectivos, se traduce en una experimentación de alegría.

Y esto remite a otra serie de reflexiones. Tal como lo dice en la proposición 18 de la cuarta parte: “El deseo que surge de la alegría, en igualdad de circunstancias, es más fuerte que el deseo que surge de la tristeza”<sup>12</sup>. Efectivamente, hay aquí, para usar otra expresión de Pierre Macherey, “una inclinación a actuar por placer”<sup>13</sup>; ése es el fundamento primero del cual se deriva toda la trama afectiva que busca favorecer aquellas afecciones alegres que aumenten nuestra potencia. Pero el interés que surge de tal reconocimiento es uno muy específico: aquí podríamos ubicar las coordenadas de aquellas hermenéuticas que bregan por una concepción de Spinoza que, aparte de utilitarista, tendría además un fuerte componente egoísta. ¿En qué sentido puntual? El hombre todo lo hace por su propia utilidad, esto es, para conservarse, ya lo dice la proposición 19 de esta misma parte: “cada uno apetece o rechaza necesariamente lo que uno juzga que es bueno o malo”<sup>14</sup>. Parafraseando a otro renombrado comentarista de Spinoza, nos encontramos aquí con el momento del “egoísmo biológico”<sup>15</sup> de la filosofía spinoziana. Ya Spinoza había aclarado al final del escolio de la proposición 18 de esta misma parte de la *Ética* que el egoísmo no es el fundamento de la impiedad, sino de la virtud y la piedad<sup>16</sup>. Estas declaraciones serían suficientes para Jean-Marie Guyau como para concluir en su *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines* que el egoísmo es el basamento de la ética de Spinoza<sup>17</sup>.

---

<sup>12</sup> Spinoza, Baruch, *Ética*, op. cit., p. 197.

<sup>13</sup> Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza: La quatrième partie – La condition humaine*, op. cit., p. 105.

<sup>14</sup> Spinoza, Baruch, *Ética*, op. cit., p. 198.

<sup>15</sup> Matheron, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1988, p. 247.

<sup>16</sup> “Estos son los dictámenes que me había propuesto mostrar brevemente aquí, antes de comenzar a demostrarlos según un orden más prolijo. Y lo he hecho así, a fin de granjearme, si fuera posible, la atención de quienes creen que este principio, a saber, que cada uno tiene que buscar su propia utilidad, es el fundamento de la impiedad, y no de la virtud y de la piedad”. Spinoza, Baruch, *Ética*, op. cit., p. 197.

<sup>17</sup> Guyau, Jean-Marie, *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Paris, Encre Marine, pp. 232-233.

Para él, el egoísmo es la fuente tanto de la sociedad como de la simpatía. ¿Cómo? Porque el interés propio coincidiría con el interés de los otros, y esto a través de dos alternativas: “podemos someter las pasiones de los hombres a la unidad por la potencia de una pasión superior, el miedo, o por la potencia de la razón. Tales son los dos grandes resortes del orden social: la ley del miedo o la ley de la razón”<sup>18</sup>. Precisamente, si hay algo como un utilitarismo en Spinoza, se trata de un utilitarismo racional<sup>19</sup>. El “metafísico del utilitarismo”<sup>20</sup>, eso es lo que Spinoza sería para Guyau, y se cifraría en la proposición 24 de esta parte cuatro: “Actuar absolutamente por virtud, en nosotros no es otra cosa que actuar, vivir, conservar su ser por la guía de la razón, y esto según el principio de buscar la propia utilidad”<sup>21</sup>: aquí se hallarían los pilares fundamentales que permitirían calcular en forma certera la utilidad de nuestras acciones, sólo de esta manera se podría satisfacer el impulso fundamental a la conservación. Así, por mor de la ley de la razón, la utilidad particular se esforzaría por identificarse con la moral universal. Todo esto desembocaría en una concepción de la política en términos liberales, que conduce a ubicar el interés más grande en la libertad de pensamiento más grande posible, es decir, en la unión más grande del interés posible por el interés universal de la razón. Esta sería la democracia de Spinoza, meramente agregativa: es el régimen político más poderoso puesto que en éste la potencia racional es la más grande al englobar al mayor número de individuos.

Por otra parte, también encontramos exégetas consecuencialistas de Spinoza. Este es el caso de Michael LeBuffe: “Lo que es útil es un medio para aproximarse al modelo de la naturaleza humana que existe delante de nosotros”<sup>22</sup>. Se trataría, en efecto, de un consecuencialismo

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>19</sup> Spinoza se contrapone así a la mayor parte de la corriente utilitarista egoísta, cuyas preferencias “son por lo general irracionales y están basadas en la falta de información”. Kymlicka, Will, *Filosofía política contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1995, p. 52.

<sup>20</sup> Guyau, Jean-Marie, *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, *op. cit.*, p. 227.

<sup>21</sup> Spinoza, Baruch, *Ética*, *op. cit.*, pp. 199-200.

<sup>22</sup> LeBuffe, Michael, *From bondage to freedom*, New York, Oxford University Press, 2010, p. 100.

que además es compatible con un principio de virtud ético. De forma similar encontramos a Don Garret, quien en su artículo “Spinoza’s ethical theory” afirma que “las evaluaciones éticas más importantes o fundamentales son evaluadas por las acciones en términos de sus consecuencias. La fundamentación de la virtud es la auto-preservación; y parece entonces que la virtud debe ser deseada sólo instrumentalmente, como medio para lograr la auto-preservación –e incluso, quizás, como medio para lograr los estados afectivos de alegría”<sup>23</sup>. El valor del estado de la alegría sería sólo instrumental en tanto que es una mera indicación de una transición de un estado de perfección a otro más grande y de una mayor capacidad de acción: la virtud más grande sería apenas un medio para asegurar la propia conservación. ¿Pero cómo dilucidar la extraña paradoja que suscitaría el escolio de la proposición 72 de esta cuarta parte en términos utilitaristas, se pregunta Garrett? Allí Spinoza introduce el hipotético caso de un hombre que podría librarse de su propia muerte a través de cometer traición<sup>24</sup>. ¿Acaso podría mandar la razón que todos los hombres traicionen a otras personas antes que entregar sus propias vidas? El camino de la traición es, para Spinoza, absurdo en toda manera. Sin embargo, un agente utilitarista escogería la traición antes que su muerte, la cual no asegura utilidad alguna. Una explicación de esta opción por la que Spinoza brega podría entenderse a la manera de un utilitarismo de la regla, el cual tiene por objeto hallar las reglas que desempeñen el máximo de utilidad. Sacrificarse a uno mismo traería mayor utilidad en términos totales, siguiendo una regla que no admite excepciones.

Para no extenderme más con este *racconto*, me gustaría, antes de concluir el trabajo, realizar unos breves comentarios respecto de cuáles

---

<sup>23</sup> Garrett, Don, “Spinoza’s ethical theory”, en D. Garret (ed.), *The Cambridge companion to Spinoza*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 297.

<sup>24</sup> “Si ahora se pregunta qué hacer, si un hombre pudiera con perfidia librarse de un peligro presente de muerte: ¿acaso la razón de conservar su ser no le aconseja plenamente que sea pérfido? Se responderá de la misma manera: que, si la razón aconseja eso, entonces lo aconseja a todos los hombres; y por consiguiente, la razón aconseja plenamente a los hombres que sólo con dolo malo pacten unir sus fuerzas y tener derechos comunes, es decir, que no tengan realmente derechos comunes, lo cual es absurdo”. Spinoza, Baruch, *Ética, op. cit.*, p. 231.

serían las dificultades de considerar la filosofía entera de Spinoza desde un enfoque utilitarista.

## II

La dificultad de una consideración consecuencialista y universalista se basaría en la concepción instrumental y neutral que comporta el utilitarismo. Como argumenta Matthew Kisner, “mientras que los utilitaristas conciben la autonomía como solo un bien que debe ser ponderado entre otros, Spinoza concibe la autonomía como un aspecto esencial de todos los bienes”<sup>25</sup>. Dos recaudos entonces: me parece que es necesario enfatizar que, precisamente, en Spinoza no todo se reduce a un mero cálculo utilitarista del aumento del bienestar y la felicidad: la utilidad no es el parámetro. Con esta advertencia quiero evitar la siguiente conclusión: si es verdad que “nada hay más útil para el hombre que el hombre”<sup>26</sup>, entonces una mirada utilitarista mandaría a considerar las relaciones y acciones humanas en función de si éstas aumentan o no la utilidad, haciendo, a la postre, que no resulte una hipótesis no digna de considerar el hacer dispensable personas y las relaciones que mantenemos con ellos por mor de buscar otras más útiles, esto es, sacrificar una porción de la sociedad si esto redundaría en una mayor utilidad global. Por ello encontraba interesante la cita que nos reúne aquí: “todo cuanto existe en la naturaleza, aparte de los hombres, la razón de nuestra utilidad no nos exige conservarlo”<sup>27</sup>. Ese “aparte de los hombres”, que Spinoza interpone a modo de advertencia, es un llamado a considerar que al menos las relaciones humanas no son reductible a un cálculo utilitarista que las jerarquiza de acuerdo a la felicidad o utilidad que conlleven<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> Kisner, Matthew J., *Spinoza on human freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 85.

<sup>26</sup> Spinoza, Baruch, *Ética, op. cit.*, p. 197.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>28</sup> En este sentido, la razón no dictaría lo mismo para los animales, de naturaleza distinta de los hombres: “De aquí se sigue que los afectos de los animales, llamados irracionales (pues, después de haber conocido el origen del alma, no podemos en absoluto dudar que los brutos sienten), difieren de los afectos de los hombres tanto cuanto difiere su naturaleza de la naturaleza humana”. *Ibid.*, p. 166.



Y en el mismo sentido va el otro recaudo que mencionaba recién: la neutralidad del utilitarismo parecería desestimar toda relación especial que pudiera existir entre los hombres. Esta faceta es resaltada por Will Kymlicka en particular: “El utilitarismo interpreta la igual consideración en términos de la configuración de preferencias preexistentes”<sup>29</sup>. No importan las amistades, no importan las causas, el utilitarismo barre con ellas por igual. De vuelta, contra esta interpretación Spinoza parecía volver advertirnos en la presente cita: “Aparte de los hombres, no hemos conocido en la naturaleza ninguna cosa singular de cuya alma podamos gozar y que podamos unir a nosotros con amistad o con algún tipo de costumbre”<sup>30</sup>. Al menos en estos términos es muy difícil concebir al hombre spinoziano como un agente utilitarista (agente-u, para retomar el concepto de David Brink<sup>31</sup>), como un agente que asume que todos los individuos tienen la misma relación moral entre sí. Resalta aquí la noción de la amistad, el tipo de ligazón afectiva más fuerte que nos une con otros pares semejantes.

No queremos decir con esto que el sistema de Spinoza sea utilitarista y con ciertos límites fijados, antes bien, queremos decir que la de Spinoza no es una filosofía utilitarista en absoluto y, si en él encontramos presente la figura de la utilidad, ésta no comporta en mismo sentido que con la tradición utilitarista elucidada al comienzo del trabajo. Pongamos por caso a la amistad: ésta no es algo así como un coto que se interpone al carácter egoísta del hombre para estabilizarse en la comunidad, es, en todo caso, el resultado de “esa potencia por la que cada uno busca su propia utilidad [y] tiene su medio de expansión en una ‘generosidad’ más amplia”<sup>32</sup>, mediado por el amor intelectual, cuyo objeto es la singularidad de todas las cosas. La amistad evidencia que efectivamente es posible, y de hecho es lo más estimable para Spinoza, aquello que la razón manda, esto es, mantener relaciones de amistad con otros hombres, e incluso derivar en comportamientos que

---

<sup>29</sup> Kymlicka, Will, *Filosofía política contemporánea*, op. cit., p. 57.

<sup>30</sup> Spinoza, Baruch, *Ética*, op. cit., p. 237.

<sup>31</sup> Cfr. Brink, David, “Utilitarian morality and the personal point of view”, *Journal of philosophy*, núm. 83, pp. 417-438.

<sup>32</sup> Tatián, Diego, *La cautela del salvaje*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001, p. 79.

no son motivados por utilitarismo de raigambre egoísta: esto es precisamente la *generositas*, “el deseo por el cual uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirlos a sí mismo por la amistad”<sup>33</sup>.

Ahora bien, un utilitarista indirecto podría argumentar que estas relaciones de amistad se sostienen precisamente porque los agentes son más propensos a actuar de una manera no utilitarista. Ciertamente. Y creo que esto nos obliga a repensar la filosofía de Spinoza entera y en qué sentido éste comprende la noción de utilidad. De hecho, la amistad misma está empapada de la noción de utilidad. De la última cita que leímos de Spinoza podríamos derivar que el comportarse de una manera generosa es una actitud racional y no utilitarista. Empero, en la demostración de la proposición 71 de la cuarta parte, Spinoza escribe que “sólo los hombres libres son utilísimos unos a otros y se unen entre sí con un vínculo de máxima amistad”<sup>34</sup>. Habría una redefinición del concepto de utilidad operando en el pensamiento de Spinoza.

Al fin y al cabo, esto nos permite dilucidar que la noción de utilidad permea por toda la filosofía de Spinoza: la noción de utilidad es desarrollada en referencia al interés vital que se desprende del movimiento natural del *conatus*, un *conatus* racional que tiene por objeto aumentar la potencia y asegurar el perseverar en el ser. Perfección, realidad, utilidad, virtud y potencia no se oponen. Y esto porque la noción de utilidad de Spinoza no se reduce al interés propio y al egoísmo (en todo caso la oposición de éstos con el ámbito de la sociedad es algo que no es dado, sino a lo sumo posible, y que puede ser salvado por la vía de la razón). La *utilitas* de Spinoza reenvía a “la co-pertenencia de los seres humanos en comunidad de los vivientes”<sup>35</sup>, con

---

<sup>33</sup> Spinoza, Baruch, *Ética, op. cit.*, p. 168. Téngase incluso en cuenta otro corolario desarrollado por Frank Lucash a propósito de la amistad: “Lo que cuenta en un vínculo emocional no es solamente pasar tiempo junto sino ser afectado por objetos externos en forma similar. Esto es, éstos pueden atravesar altibajos. Las personas persisten en una relación incluso cuando no hay incremento en el poder o cuando no hay posibilidad de un aumento. Ellos la mantienen porque su apego emocional es muy fuerte”. Lucash, Frank, “Spinoza on friendship”, *Philosophia*, núm. 40, 2012, p. 314.

<sup>34</sup> Spinoza, Baruch, *Ética, op. cit.*, p. 230.

<sup>35</sup> Bodei, Remo, *Geometría de las pasiones*, Ciudad de México, FCE, 1995, p. 296.

resonancias de la *oikosis* estoica, tal como lo marca Remo Bodei. Ahí radica la potencia del emparentamiento de la noción de utilidad con la de la amistad: puesto que así puede constituirse como el fundamento de un orden político a partir de la comunión de las potencias singulares, un orden político en el que no sería legítimo despotenciar a una minoría para potenciar a otra mayoría, un orden político útil en el que nadie sobra y en donde todos están incluidos en un vínculo amistoso.

**Sobre la noción de unión, los seres humanos y el  
resto de la naturaleza  
(Análisis de un fragmento de *Ética* IV)**

Lucía Gerszenzon \*

Fuera de los hombres, no conocemos en la naturaleza ninguna cosa singular de cuya alma podamos gozar, uniéndola a nosotros por la amistad o por algún otro género de asociación. Por ello, no exige la regla de nuestra utilidad propia que conservemos todo lo que hay en la naturaleza, aparte de los hombres, pues tal regla nos enseña, bien a conservarlo para usos diversos, bien a destruirlo o adaptarlo a nuestras conveniencias de cualquier manera. (E IV, Capítulo XXVI)

Sobre la base de este fragmento, me interesa trabajar la noción de “unión” y analizar por qué Spinoza establece que, de las cosas singulares, solamente podemos unirnos, gozando de sus almas, a los seres humanos y no a otras entidades. La idea de la unión aparece presente en otras obras de Spinoza, e incluso parece tener un lugar central en su proyecto ético-filosófico tal como aparece anunciado en el *Tratado de la reforma del entendimiento*. Allí el autor establece que el bien supremo para el ser humano consiste en gozar de la *unión del espíritu con toda la naturaleza*; si es posible, junto a otros individuos. Dice Spinoza que el hombre, al no poder abarcar todo el orden natural – en el cual nada puede ser llamado con propiedad perfecto o imperfecto – con su pensamiento, imagina una condición humana más poderosa que la propia y se siente incitado a buscar los medios que conduzcan a ella.

---

\* UBA-CONICET

Todo lo que puede ser medio para alcanzar este fin se llama bien verdadero, y bien supremo es alcanzarlo y gozar de esa condición, si fuera posible, con otros individuos. En su debido lugar, mostraremos cuál es esa condición, o sea, *el conocimiento de la unión del espíritu con toda la Naturaleza*. Este es el fin que busco, es decir, adquirir esa condición y tratar de que otros muchos la adquieran conmigo, pues también atañe a mi felicidad que muchos otros comprendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y sus deseos coincidan enteramente con mi entendimiento y mis deseos. Para que esto ocurra, es necesario tener de la Naturaleza un conocimiento suficiente para adquirir tal condición y además formar una sociedad tal como sería de desear para que el mayor número llegue, tan fácil y seguramente como sea posible, a esa meta.<sup>1</sup>

Por otro lado, la noción de unión también es central en el *Tratado breve*. En primer lugar, Spinoza establece allí que no podríamos existir sin gozar de algo a lo que estemos unidos.<sup>2</sup> En segundo lugar, expresa que estamos por naturaleza tan unidos con la Naturaleza o Dios, que no podemos existir ni ser entendidos sin él.<sup>3</sup> Y, por su parte, dado que toda la naturaleza no es más que una sola sustancia y que su esencia es infinita, “*todas las cosas están unidas mediante la naturaleza y unidas en una sola*”,<sup>4</sup> a saber, en Dios.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Spinoza, B., *Tratado de la reforma del entendimiento*, §13-14. Citamos según la siguiente traducción al castellano: Spinoza, B., *Tratado de la reforma del entendimiento*, trad. O. Cohan, Buenos Aires, Cactus, 2006.

<sup>2</sup> Cf. Spinoza, B., *Tratado breve*, II, 62. Cito según la siguiente traducción al castellano: Spinoza, B., *Tratado breve*, trad. A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1990.

<sup>3</sup> Cf. *op.cit.*, II, 101.

<sup>4</sup> *Ibidem*. Subrayado nuestro.

<sup>5</sup> Mientras que en el *Tratado breve* la noción de unión está totalmente ligada con la de amor (ya que “el amor no es nada más que gozar de una cosa y unirse con ella” [II, 62]), en la *Ética* Spinoza se ocupará especialmente de romper con esta identificación entre ambos conceptos. La unión entre amante y cosa amada va a ser simplemente una propiedad del amor, y ya no su característica definitoria. La voluntad de unirse, dice Spinoza, no expresa la esencia del amor (cf. Spinoza, B.,

Ahora bien, por el contrario, en el fragmento arriba citado de *Ética* IV, Spinoza establecerá que, de las cosas singulares –por lo menos, de las que conocemos- sólo podemos unirnos con otros seres humanos. Entonces, ¿qué se entiende por esta “unión”? ¿Por qué expresa el filósofo que sólo podemos gozar de las almas de aquéllos y no de las de otras cosas?

Analicemos primero qué debe entenderse por “cosas singulares”. Según la definición 7 de *Ética* II, este término refiere a “las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada; y –dice Spinoza- si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular.”<sup>6</sup>

Los cuerpos simples, por ejemplo, pueden unirse de modo tal de comunicar sus movimientos unos a otros según una relación determinada; y, en este caso, decimos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, distinguido de los demás, precisamente, por dicha unión.<sup>7</sup> En el lema VII de la digresión física de *Ética* II, Spinoza introduce una noción según la cual puede haber una composición de cuerpos al infinito, hasta concluir que podemos concebir que “toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes –esto es, todos los cuerpos- varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total.”<sup>8</sup> Es decir que, en principio, el cuerpo humano es posible de unirse a otros cuerpos, y, de hecho, “necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, y es como si éstos lo regenerasen continuamente”.<sup>9</sup> Acá Spinoza no parece referirse exclusivamente a otros cuerpos humanos, sino a todo tipo de cuerpos; y, en este sentido, en el libro IV establece que la utilidad principal de las cosas que están fuera de nosotros (por ejemplo, las que cumplen la

---

*Ética*, III, def. de los afectos, VI. Cito según la siguiente traducción al castellano: Spinoza, B., *Ética*, trad. V. Peña, Madrid, Editora Nacional, 1980)

<sup>6</sup> *Ética*, II, def. 7.

<sup>7</sup> Cf. *Ética*, II, dig. física, def. después de ax. II.

<sup>8</sup> *Ética*, II, dig. física, lema VII.

<sup>9</sup> *Ética*, II, dig. física, post. IV.

función de alimentarnos) está relacionada principalmente con la conservación de nuestro cuerpo.<sup>10</sup>

Sin embargo, en el esolio de la proposición 37 de *Ética* IV Spinoza va a decir claramente que la búsqueda de nuestra propia utilidad nos enseña a unirnos con otros hombres, no así con bestias o cosas cuya naturaleza es distinta de la humana. Esto es así porque, a pesar de que los animales tienen alma y sienten, sus afectos son por naturaleza distintos de los humanos, ya que Spinoza asume que son individuos con esencias diferentes a la nuestra. Al ser el *conatus* (esfuerzo por perseverar en el ser) identificado con la esencia de cada cosa singular (que en el caso del hombre se da acompañada de conciencia, es decir, bajo la forma del deseo), los afectos derivados de éste varían proporcionalmente a la diferencia entre las esencias. Por eso dice Spinoza que no puede equipararse la lujuria humana con la equina, la de los insectos, la de los peces, etc.<sup>11</sup>

Hasta aquí, parece ser que, a diferencia de lo que ocurre con otros seres humanos, a quienes nos conviene unirnos si buscamos nuestra propia utilidad, cuando se trata de otro tipo de seres (por ejemplo, animales) la unión ya no es favorable, ya que éstos tienen naturalezas o esencias diferentes de las nuestras. Pero Spinoza no se queda ahí: a su vez expresa que hay una gran diferencia no sólo entre la lujuria humana y la equina, sino también entre “el gozo que domina a un ebrio y el gozo de que es dueño un filósofo”.<sup>12</sup> Aquí parece implicar que ambos –el ebrio y el filósofo– difieren en sus esencias, siendo ésta la causa de que tengan distintos afectos.<sup>13</sup> Entonces, sabemos que al sabio no le conviene unirse a un animal o una planta, ya que las esencias de aquellos difieren de la suya. Pero, ¿le es útil, por el contrario, unirse al borracho, cuya naturaleza –aparentemente– se halla igual de distante?

Ahora bien, la justificación de que, de las cosas singulares, sólo podemos unirnos y gozar del alma de otros hombres, parece requerir cierta noción de la naturaleza humana según la cual, en principio, hay

---

<sup>10</sup> *Ética*, IV, cap. 27.

<sup>11</sup> Cf. *Ética*, III, 57, esc.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Cf. *Ética*, III, 57: “Un afecto cualquiera difiere del afecto de otro, tanto cuanto difiere la esencia de uno de la esencia del otro.”

algo que tenemos en común por el hecho de pertenecer a una misma especie.<sup>14</sup> Entonces, ¿existe alguna cosa que pueda hallarse exclusivamente en los seres humanos, sean ebrios o sabios, por la cual se privilegie este tipo de unión por sobre otros? En este sentido, Spinoza expresa lo siguiente:

Nada puede concordar mejor con la naturaleza de una cosa que los demás individuos de su especie; por tanto (...), nada hay que sea más útil al hombre, en orden a la conservación de su ser y el disfrute de una vida racional, que un hombre que se guíe por la razón. Además, dado que entre las cosas singulares no conocemos nada más excelente que un hombre guiado por la razón, nadie puede probar cuánto vale su habilidad y talento mejor que educando a los hombres de tal modo que acaben por vivir bajo el propio imperio de la razón.<sup>15</sup>

Por lo tanto, hay algo común en lo cual pueden concordar las naturalezas de los seres humanos. Y aquello común parece estar compuesto más bien por la racionalidad y la sabiduría... y no tanto por la borrachera.

Intentaremos desarrollar brevemente esta idea. Dice Spinoza en el libro IV que, de las cosas externas a nosotros, las más útiles son las que concuerdan por completo con nuestra naturaleza. Y la única forma en que los hombres pueden concordar necesariamente es si viven bajo la guía de la razón. Esto se explica porque el conocimiento racional es siempre uno y el mismo: lo que juzgamos bueno o malo según la razón es bueno o malo *necesariamente* para la naturaleza humana, y, por lo tanto –dice Spinoza– para cada hombre.<sup>16</sup> Nótese que esto sólo es

---

<sup>14</sup> Sin embargo, esto no implica una postura según la cual habría una esencia universal del hombre que estaría instanciada en los individuos particulares (posibilidad explícitamente desterrada por la refutación nominalista que realiza Spinoza de los universales [cf. *Ética*, II, 40, esc. I])

<sup>15</sup> *Ética*, IV, cap. 9.

<sup>16</sup> “(...) puesto que cada cual, en virtud de las leyes de su naturaleza, apetece lo que juzga bueno y se esfuerza por apartar lo que juzga malo (...), y como, además, lo que juzgamos bueno o malo según el dictamen de la razón es bueno o malo



válido si se considera que hay algo en la naturaleza humana que es común a todos los hombres. Y esta naturaleza común estará identificada con el aspecto racional del hombre; no con sus pasiones, que –según el caso- pueden ocasionar que los individuos sean más bien contrarios entre sí. En este sentido, Spinoza expresa:

El hecho de que el supremo bien del hombre sea común a todos no nace de un accidente, sino de la naturaleza misma de la razón, pues ello *se deduce indudablemente de la esencia humana misma, en cuanto definida por la razón*, y el hombre no podría ser ni concebirse si no tuviera la potestad de gozar de ese supremo bien.<sup>17</sup>

Así, en *Ética* IV Spinoza nos presenta una ética de la virtud, que está vinculada principalmente con la amistad y la unión entre seres humanos; unión privilegiada por darse entre seres que concuerdan en naturaleza. Lo común en los seres humanos, lo que los hace coincidir y unirse aumentando sus respectivas potencias, es la razón, que es –según el filósofo- la misma para todos.

Por medio de esta última, percibimos lo común entre nuestra naturaleza y la de otros hombres. En tanto seres humanos, podemos conocer adecuadamente y, en esa medida, coincidir (las ideas verdaderas son las mismas para todos los individuos). Podemos unirnos formando una segunda naturaleza más potente que la de cada uno por separado. Esta unión “racional”, relacionada con lo común, está muy ligada con la especificidad de lo humano como potencia cognoscitiva. Es por eso que Spinoza declara que el hombre es un Dios para el hombre y se opone con fervor a quienes desprecian la naturaleza humana y admiran a las bestias.

---

necesariamente (...), resulta que sólo en la medida en que los hombres viven según la guía de la razón obran necesariamente lo que necesariamente es bueno para la naturaleza humana y, por consiguiente, para cada hombre, esto es (...), lo que concuerda con la naturaleza de cada hombre. Y, por tanto, los hombres también concuerdan siempre necesariamente entre sí en la medida en que viven bajo la guía de la razón.” (*Ética*, IV, 35)

<sup>17</sup> *Ética*, IV, 36, esc.

Ahora bien, ¿esto significa que, en sentido estricto, sólo podemos unirnos con seres de nuestra misma especie (y no cualquiera, sino aquellos en los que prima la racionalidad)? ¿Significa que el fin ético-filosófico de unir nuestro espíritu con toda la naturaleza, tal como fuera planteado en el *Tratado de la reforma*, debe ser abandonado? ¿Significa que la dimensión planteada en el *Tratado breve*, según el cual “todas las cosas están unidas mediante la naturaleza” deja de ser válida?

Ante todo, es necesario distinguir dos niveles de análisis. Hay un tipo de unión entre las cosas singulares, que podríamos llamar “ontológica”, que está ligada al hecho de que éstas expresan una misma esencia, que es la de la sustancia infinita. Así, por ejemplo, todos los cuerpos convienen en algo por el simple hecho de pertenecer al mismo atributo, el de la extensión. Lo mismo sucede con las ideas. En este sentido ontológico, la unión o conveniencia entre seres no aparece necesariamente restringida a la especie humana.

Un segundo tipo de unión es el que podríamos llamar “ético-gnoseológico”. Como ya mencionamos, la razón es lo que permite que los hombres puedan concordar en naturaleza y unirse unos con otros. Y, en este sentido, al menos de los seres que conocemos, el filósofo supone que los únicos racionales son los humanos. Pero, como sabemos, además del conocimiento por nociones comunes, Spinoza postula la existencia de un género de conocimiento denominado “ciencia intuitiva”. Éste consiste en un progreso, a partir de la idea adecuada de la esencia de los atributos divinos, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas.<sup>18</sup> Es este conocimiento el que dará lugar a un amor y una unión con Dios.<sup>19</sup> Pero esta ciencia intuitiva lejos está de darnos la idea de un ser trascendente y separado de las cosas singulares. Según dice Spinoza, “cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios”,<sup>20</sup> dado que éstas son modos por los cuales los atributos de Dios se expresan. Por lo tanto, no sólo en el nivel ontológico sino también bajo esta dimensión podría pensarse en algún tipo de unión del hombre con las cosas singulares, cuando la esencia de las mismas es entendida como expresión de la naturaleza

---

<sup>18</sup> Cf. *Ética*, II, 40, esc. II.

<sup>19</sup> Cf. *Ética*, V, 36.

<sup>20</sup> *Ética*, V, 24.

divina, que es la misma que expresan los individuos humanos en su carácter de modos finitos de Dios. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la unión entre seres humanos, según Spinoza, conserva, evidentemente, un carácter privilegiado. No deja de ser problemático el hecho de que este carácter esté fundado principalmente en una dimensión de lo común identificada con una razón que se asume, en principio, que debiera ser la misma para todos. ¿Qué sucede entonces con individuos humanos cuyas potencias cognoscitivas difieren de las propias? ¿Es exclusivamente la (misma) racionalidad lo que nos hace unirnos en tanto seres humanos?

En el contexto de esta discusión, el desafío es, entonces, evaluar la posibilidad de una ética de lo común que no implique las exclusiones y violencias involucradas en determinadas normativas preestablecidas como "lo racional". El sistema inmanente y la ontología no jerárquica de la filosofía de Spinoza son, seguramente, un escenario favorable para la solución exitosa de estos problemas.

PASAJE 2 / E4, p37, e1:

*“En su virtud, es evidente que leyes como la que prohibiera matar a los animales estarían fundadas más en una vana superstición, y en una mujeril misericordia, que en la sana razón. Pues la regla según la cual hemos de buscar nuestra utilidad nos enseña, sin duda, la necesidad de unirnos a los hombres, pero no a las bestias o a las cosas cuya naturaleza es distinta de la humana. Sobre ellas, tenemos el mismo derecho que ellas tienen sobre nosotros, o mejor aún, puesto que el derecho de cada cual se define por su virtud, o sea, por su poder, resulta que los hombres tienen mucho mayor derecho sobre los animales que éstos sobre los hombres. Y no es que niegue que los animales sientan, lo que niego es que esa consideración nos impida mirar por nuestra utilidad, usar de ellos como nos apetezca y tratarlos según más nos convenga, supuesto que no concuerdan con nosotros en naturaleza, y que sus afectos son por naturaleza distintos de los humanos.”*



## Sobre o escólio 1 da Proposição 37 da *Ética* IV de Espinosa

Bárbara Lucchesi Ramacciotti \*

### **Introdução**

Esse trabalho tem por objetivo examinar uma das passagens consideradas “malditas” da *Ética* de Espinosa, especificamente o escólio 1 da Proposição 37 da Parte IV:

[...] aquela lei de não sacrificar os animais está mais fundada em vã superstição e misericórdia feminina do que na sã razão”. “Certamente, o princípio de buscar o nosso útil ensina a necessidade de nos unirmos aos homens, e não aos animais ou às coisas cuja natureza é diversa da humana. Por outro lado, temos sobre elas o mesmo direito que elas têm sobre nós. E mais ainda, como o direito de cada um é definido pela sua virtude ou potência, os homens têm muito mais direito sobre os animais do que estes sobre os homens. E não nego que os animais sintam, mas nego que por causa disso não seja lícito cuidar de nossa utilidade e usar deles ao nosso gosto, tratando-os conforme mais nos convenha, visto que não convêm conosco em natureza e seus afetos são por natureza diversos dos afetos humanos (ver Esc. Prop. 57 da parte 3).<sup>1</sup>

Limitamos nossa análise aos argumentos usados pelo filósofo privilegiando a lógica interna da obra e o contexto da época, portanto

---

\* Brasil, São Paulo, professora Doutora da Universidade de Mogi das Cruzes e membro do Grupo de Estudos Espinosanos da Universidade de São Paulo (USP), [barb.lucrama@hotmail.com](mailto:barb.lucrama@hotmail.com).

<sup>1</sup> ESPINOSA, B., *Ética*, Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos, São Paulo: Edusp, 2015, p. 434-435.

não trataremos nem da questão de gênero, pelo emprego da expressão “misericórdia feminina”, nem da polêmica contemporânea em torno do sacrifício animal para alimentação com base em uma perspectiva vegetariana, pois consideramos tais problemas anacrônicos para o contexto do século XVII. É preciso levar em conta que, antes do desenvolvimento da indústria alimentícia, as sociedades tradicionais não possuíam muita variedade de alimentos para substituir a carne, sobretudo, em países de inverno rigoroso como os da Europa. A crítica de Espinosa a uma “lei de não sacrificar os animais” está mais ligada ao contexto dos textos e rituais religiosos, sobretudo judeus,<sup>2</sup> do que aos problemas contemporâneos da indústria alimentícia, que produz em massa animais confinados e criados a base de medicamentos, hormônios e estresse. Sem dúvida na atualidade possuímos muitas outras opções de alimentos e argumentos racionais para questionar e examinar os problemas que a produção de animais em grande escala traz para a natureza e para a saúde humana.

No escólio Espinosa questiona uma lei fundada em “superstições” e defende a tese segundo a qual uma lei para ter validade na Sociedade Civil precisa ser fundamentada pela razão, por “noções comuns”, ou seja, por conceitos demonstrados racionalmente, que possuam validade a partir do consenso do que é útil e bom para a vida em sociedade. A questão polêmica tratada no escólio gira em torno de três pontos centrais destacados por Espinosa:

---

<sup>2</sup> Apesar de o texto de Espinosa não fazer nenhuma indicação de que lei seria esta que proíbe o sacrifício de animais, sabe-se que no ano 70 o Templo judeu (do Rei Salomão) foi totalmente destruído pelo exército romano. Desde essa época o sacrifício de animais em rituais foi proibido pelos judeus, pois o sangue era derramado no altar para a expiação dos pecados, como o Templo foi destruído, seguiu-se a interdição. A lei judaica que proíbe o sacrifício de animais é a Tora, mais especificamente o verso de Levítico 17:11, como se segue: *"E qualquer homem da casa de Israel, ou dos estrangeiros que habitam entre eles, que comer algum sangue, contra aquela alma tornarei a minha face, e a extirparei do seu povo. Porque a vida da carne está no sangue; e Eu a dei a vós sobre o altar, para fazer expiação pelas vossas almas; porquanto o sangue, ele que fará expiação pela alma. Portanto tenho dito aos filhos de Israel: Nenhum dentre vós comerá sangue, nem o estrangeiro, que habite entre vós, comerá sangue."* (Levítico 17:10-12).

1. A lei de não sacrificar os animais “fundada em vã superstição e misericórdia feminina”. Apesar de polêmica, não teceremos considerações sobre a expressão “misericórdia feminina”, pois a consideramos como um desdobramento do que o filósofo entende por superstição, sendo uma expressão de época.<sup>3</sup>

2. O direito do homem dispor sobre os animais e de sacrificá-los conforme nosso gosto e conveniência, tal direito tem por fundamento não a superstição, mas “o princípio do nosso útil”, o qual só pode ter como medida a razão, ou seja, uma noção comum ou um consenso sobre o que é bom e útil para todos ou para a maioria. O escólio 2 desta mesma Proposição complementa a argumentação iniciada no escólio 1, pois traz a distinção entre direito de natureza e direito civil. O texto inicia afirmando que “cada um existe por direito de natureza” e com base neste direito “faz aquilo que segue da necessidade de sua natureza”, por isso, segue Espinosa, “cada um julga o que é bom, o que é mau, e cuida do que lhe tem utilidade conforme seu engenho”. Porém, como os homens estão submetidos aos afetos, que superam em muito a potência ou a virtude humana, em geral são arrastados em direções diversas e são contrários uns aos outros, sendo necessário que cedam seu direito natural e por meio da medida da razão criem leis que promovam a segurança e a conservação da vida em sociedade. Portanto, somente com base na razão ou em noções comuns do bem, do bom e do útil é possível fundar a Cidade, o Estado civil e as leis. Assim segue o escólio 2 da Proposição IV, 37:

E esta Sociedade, que se firma pelas leis pelo poder de se conservar, é denominada Cidade, e aqueles que são definidos

---

<sup>3</sup> Não faremos um exame do termo superstição, apenas indicamos algumas ocorrências na *Ética*: Prefácio EI; Esc. PII, 49 “Essa doutrina contribui para a vida social enquanto ensina a não ter por ninguém ódio, desprezo, escárnio, cólera ou inveja. Ademais, enquanto ensina cada um a contentar-se com o que tem e a auxiliar o próximo, não por misericórdia feminina, nem por parcialidade, nem por superstição, mas pela só condução da razão, segundo o que exigem o tempo e o assunto, como mostrarei na quarta parte.”; Esc. PIV, 37; Esc. PIV, 45 (“O ódio nunca pode ser bom”) “Pois o riso, como o gracejo, é mera Alegria, e por isso, contanto que não seja excessivo, é bom por si (pela prop. 41 desta parte). Certamente nada proíbe que nos deleitemos a não ser uma superstição ameaçadora e triste”.

pelo direito delas, Cidadãos. Disto facilmente entendemos que nada é dado no estado natural que seja bom ou mau pelo consenso de todos, visto que cada um que está no estado natural cuida apenas do que lhe tem utilidade [...] e por nenhuma lei é obrigado a obedecer a ninguém senão a si mesmo (Corolário 2 P IV, 37).<sup>4</sup>

3. O terceiro ponto, que daremos mais atenção aqui, trata do argumento central que sustenta a posição espinosana no escólio 1, qual seja: o agir sob a condução da razão é a única medida que convém à natureza humana, ou seja, a única medida para estabelecer um consenso sobre o que é o bom, o bem, o útil para todos ou para a maioria, portanto, aquilo que deve fundamentar as leis da cidade.

Para compreender o núcleo desta argumentação vamos retomar alguns passos anteriores a este escólio 1 da Proposição IV, 37 – pois só podemos avaliar a crítica espinosana à lei de não sacrificar os animais se atentamos para o nexos estabelecido entre os termos: “agir conduzido pela razão”, o que é útil e o que é bom segundo o “consenso comum” ou o direito civil, em contraponto, ao agir movido pelas paixões, pelo direito natural e por superstições.

#### **1. Agir conduzido pela Razão: medida do que Convém, do Bom e do Útil**

A Proposição IV, 37 afirma: “*O bem que cada um que segue a virtude apetece para si, ele também o desejará para os outros homens, e tanto mais quanto maior conhecimento de Deus ele tiver*”.<sup>5</sup> Esta Proposição estabelece uma equação entre os termos: bem, virtude, desejo do bem para o outro e conhecimento de Deus. A chave da conexão entre estes termos é apresentada na demonstração desta Proposição: “*Os homens enquanto vivem sob a condução da razão são utilíssimos ao homem (pelo Corol. 1 da Prop. 35 desta parte)*”.<sup>6</sup> Há, portanto, uma relação de necessidade ou um nexos causal entre os termos “viver sob a condução

---

<sup>4</sup> ESPINOSA, *Ética*, 2015, p. 437.

<sup>5</sup> ESPINOSA, *Ética*, 2015, p. 431.

<sup>6</sup> ESPINOSA, *Ética*, 2015, p. 431.



da razão” e o que é o bem e o bom enquanto o útil para si e para os outros.

Tais temas são tratados na Proposição IV, 35 que afirma: “*Enquanto os homens vivem sob a condução da razão, apenas nesta medida necessariamente convém sempre em natureza*”.<sup>7</sup> A demonstração apresenta o ser guiado pelas paixões como causa do conflito entre os homens, pois em vez da conveniência de natureza há o “ser diverso em natureza”: “*Enquanto se defrontam com afetos que são paixões, os homens podem ser diversos em natureza (pela Prop. 33 desta parte) e contrários uns aos outros (pela Prop. precedente). Mas enquanto vivem sob a condução da razão, apenas nesta medida os homens são ditos agir (pela Prop. 3 da parte 3)*”.<sup>8</sup> Portanto, Espinosa entende por “natureza humana”, por “bom” e “útil” tudo que pode ser “definido pela razão”. Conforme esclarece a demonstração da Proposição IV, 35:

[...] é necessariamente bom ou mau aquilo que julgamos ser bom ou mau pelo ditame da razão” (pela Prop. 41 da parte 2); logo enquanto vivem sob a condução da razão, apenas nesta medida os homens necessariamente fazem [agem] coisas que são necessariamente boas para a natureza humana, e conseqüentemente para cada homem, isto é (pelo Corol. da Prop. 31 desta parte), coisas que convém com a natureza de cada homem; por isso, enquanto vivem sob a condução da razão, os homens necessariamente convém sempre entre si.<sup>9</sup>

Neste viés, Espinosa considera que a lei de não sacrificar os animais está fundada em superstições justamente por não apresentar argumentos racionais que a fundamentem, tendo em vista que não leva em conta o que convém à natureza humana, que é o útil comum e o bom para a maioria em termos da própria conservação da existência.

---

<sup>7</sup> ESPINOSA, *Ética*, 2015, p. 425.

<sup>8</sup> ESPINOSA, *Ética*, 2015, p. 425, 427.

<sup>9</sup> ESPINOSA, *Ética*, 2015, Dem. P IV, 35, p. 427.

E mais ainda, como o direito de cada um é definido pela sua virtude ou potência, os homens têm muito mais direito sobre os animais do que estes sobre os homens. E não nego que os animais sintam, mas nego que por causa disso não seja lícito cuidar de nossa utilidade e usar deles ao nosso gosto, tratando-os conforme mais nos convenha, visto que não convêm conosco em natureza e seus afetos são por natureza diversos dos afetos humanos (ver Esc. da Prop. 57 da parte 3).<sup>10</sup>

## **2. Distinção entre Direito natural e Direito Civil**

O argumento da diferença de natureza entre os seres humanos e os animais sustenta a tese do direito maior dos homens sobre os animais. Contudo, esta diferença de natureza não significa a superioridade ontológica dos homens racionais, dotados de alma (mente), em relação aos animais irracionais dotados apenas de corpo, relação estabelecida pela tradição da metafísica da transcendência e mantida por Descartes. Isto fica patente no escólio da Proposição III, 43, no qual Espinosa afirma que os animais também sentem e possuem *anima*, argumento que retoma neste escólio da Proposição IV, 47 e que examinaremos mais adiante.

O que importa neste ponto é notar que o direito a mais que os homens possuem sobre os animais é justamente este que caracteriza a natureza humana, ou seja, a vida em comunidade, em sociedade fundada sobre o “consenso comum” sobre o que é o bem e o útil, sendo estas ideias que legitimam e validam as leis e o direito civil. Neste viés, o que fundamenta o direito civil ou as leis da cidade é o aumento simultâneo da potência ou da virtude individual e coletiva dos seres humanos que possuem a mesma natureza. Vejamos por partes os componentes dessa teia conceitual.

A diferença de natureza ou de existência significa diferença de essência e de potência, já que os termos essência, existência e potência ou *conatus* (entendido como esforço de perseverar na existência) são o

---

<sup>10</sup> ESPINOSA, *Ética*, 2015, Esc. 1, P IV, 37, p. 435.

mesmo, conforme a teoria espinosana do *conatus* demonstrada na Parte III. A Proposição III, 7 afirma, como sabemos, que o *conatus* ou o esforço de perseverar na existência é a própria essência ou a potência de todos os seres: “a potência, ou seja, o esforço pelo qual se esforça para perseverar em seu ser, não é nada além da essência dada da coisa”.<sup>11</sup>

Por isso, o filósofo retoma o escólio da Proposição III, 57 para esclarecer o nexos entre estes termos no contexto da teoria dos afetos, que também é objeto da Parte III. A Proposição III, 57 indica que a diferença entre os indivíduos se expressa como diferença de afetos e de essência: “Qualquer afeto de cada indivíduo discrepa do afeto de outro tanto quanto a essência de um difere da essência do outro”.<sup>12</sup> A Demonstração nos lembra que “todos os afetos são referidos ao Desejo, à Alegria ou à Tristeza”, ou seja, aos três afetos primários que formam a base da teoria dos afetos. O Desejo é definido no escólio da Proposição III, 9 como sinônimo de *conatus* e de apetite sendo a própria essência do homem: “Esse esforço (*conatus*), quando [...] referido simultaneamente à mente e ao corpo chama-se apetite, portanto não é nada outro que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente segue aquilo que serve à sua conservação”. Na sequência, Espinosa define por Desejo “o apetite quando dele se tem consciência”.<sup>13</sup>

Se tivermos em mente o nexos entre os termos Desejo, *conatus*, potência e essência entenderemos que a diferença entre os indivíduos se expressa como diferença entre Desejo, essência e natureza: “o Desejo de cada indivíduo discrepa do Desejo de outro tanto quanto a natureza ou essência de um difere da essência de outro”.<sup>14</sup> O escólio da Proposição III, 42 segue esclarecendo a diferença de natureza ou essência entre homens e animais:

Daí segue que os afetos dos animais que são ditos irracionais (...) diferem dos afetos dos homens tanto quanto sua natureza difere da natureza humana. [...]. Desta maneira,

---

<sup>11</sup> ESPINOSA, *Ética*, 2015, Dem. P III, 7, p. 251.

<sup>12</sup> ESPINOSA, *Ética*, 2015, P III, 57, p. 331.

<sup>13</sup> ESPINOSA, *Ética*, 2015, Esc. P III, 9, p. 253-254.

<sup>14</sup> ESPINOSA, *Ética*, 2015, Dem. P III, 57, p. 331.

embora cada indivíduo viva contente com sua natureza como ela é e se regozije com ela, contudo esta vida com que cada um está contente e seu gozo nada outro são que a ideia ou alma desse mesmo indivíduo, e por isso o gozo de um discrepa do gozo de outro tanto quanto a essência de um difere da essência do outro.<sup>15</sup>

Sobre este escólio da Proposição III 42, Chaui comenta no *Nervura do Real II*:

Que cada indivíduo e todo indivíduo têm a experiência de sentir o que se passa em seu corpo, pois uma mente sente seu corpo afetado de múltiplas maneiras – em outras, palavras, *todos os corpos são sensíveis em graus diversos*. Todos os corpos individuais são afetados de múltiplas maneiras sentidas por todos os indivíduos, por isso são animados em graus diversos e as almas de todos se rejubilam com suas alegrias. O que é a *anima* presente em todos os corpos? É a *sensibilidade* como forma originária da relação do corpo com o mundo e o *sentimento da vida* ou sua *anima*. E “esta vida com que cada um está contente e seu júbilo nada outro é senão a ideia ou alma (*anima*) desse mesmo indivíduo”. A alma de um corpo, sua sensibilidade, é a ideia de sua vida, isto é, de seus movimentos e relações com outros corpos, portanto, de suas afecções. A alma não é um princípio vital do corpo e sim a experiência ou o sentimento da vida corporal – libido e júbilo do viver —e Espinosa pode empregar essa noção porque em sua física a atividade corporal (o movimento, o repouso, as afecções) é constitutiva de um corpo, que não é máquina nem matéria inerte. Todos os indivíduos são animados em graus diversos significa: todos são sensíveis em graus diversos e de todos eles há no intelecto infinito a ideia, a qual existe em cada um

---

<sup>15</sup> ESPINOSA, *Ética*, 2015, Esc. P III, 42, p.333.

e em todos eles como sentimento vital porque são seres vivos em graus diversos.<sup>16</sup>”

### ***Considerações Finais***

Do exposto, podemos inferir que, a lei que proíbe o sacrifício dos animais não se fundamenta na razão, mas em superstição, pois do ponto de vista da razão há uma diferença de natureza, de essência entre homens e animais, assim como entre os animais entre si. Essa diferença de natureza permite que uns disponham dos outros para sua conservação ou aumento de potencia para perseverar no seu ser, ou seja, levando em conta o que é útil do ponto de vista do direito natural. Contudo, os homens teriam mais direito sobre os animais porque, além do direito natural, estabelecem as leis para a vida em comunidade ou em Cidade, ou seja, estabelecem aquilo que é bom e útil para a conservação de todos conduzidos pela razão, por noções comuns e não pelas paixões e superstições.

Desde modo, do ponto de vista da razão, da utilidade, da legalidade não haveria impedimento para que os homens disponham dos animais para garantir sua conservação. Muito pelo contrário, levando em conta os princípios do que é bom e útil para o aumento da potência individual e coletiva e para o aumento da aptidão para a pluralidade simultânea do corpo e da mente, o modo de vida visado pelo sábio como um “certo” modelo de virtude e de agir livre inclui uma dieta rica e variada como base para o aumento da potência ou da aptidão para a pluralidade simultânea de mente e corpo, conforme o escólio da P IV, 45:

[...]. E, assim, é do homem sábio usar as coisas e, o quanto possível, deleitar-se com elas (decerto não *ad nauseam*, pois isto não é deleitar-se). É do homem sábio, insisto, refazer-se e gozar moderadamente de comida e bebida agradáveis, assim como cada um pode usar, sem qualquer dano a outrem, dos perfumes, da amenidade dos bosques, do ornamento, da música, dos jogos esportivos, do teatro e de outras coisas deste tipo. Pois o Corpo humano é composto de

---

<sup>16</sup> CHAUI, M. *A Nervura do Real*. Vol. 2. São Paulo: Cia das Letras, 2016, p.155.

muitíssimas partes de natureza diversa, que continuamente precisam de novo e variado alimento para que o Corpo inteiro seja igualmente apto a todas as coisas que podem seguir de sua natureza e, por conseguinte, para que a Mente também seja igualmente apta a inteligir muitas coisas em simultâneo. E assim esta maneira de viver convém otimamente com nossos princípios e com a prática comum; por isso, se não é a única, esta regra de vida é a melhor e cabe recomendá-la de todas as maneiras, e nem é preciso tratar disso mais clara nem prolixamente.<sup>17</sup>

Vemos que a imagem espinosana do sábio é bem diferente da imagem do sábio da tradição, em geral, um asceta que guia muitas de suas ações e proibições pela tristeza, pela impotência e pela superstição. Como vemos no Cap. 31 do Apêndice da Parte IV:

Ora, a superstição, ao contrário, parece sustentar que é bom o que traz Tristeza e é mau o que traz Alegria. Mas, como já dissemos (ver o esc. da prop. 45 da parte 4), ninguém, senão o invejoso, se deleita com minha impotência e com meu incômodo. Pois quanto maior é a Alegria com que somos afetados, tanto maior é a perfeição a que passamos, e, por conseguinte, tanto mais participamos da natureza divina; e jamais pode ser má a Alegria que é moderada pela verdadeira regra da nossa utilidade. Aquele que, ao contrário, é conduzido pelo Medo a fazer o bem para evitar o mal, não é conduzido pela razão.<sup>18</sup>

Desde modo, a crítica espinosana à lei que proíbe o sacrifício de animais, seja para uso em ritos ou dieta, faz parte de um conjunto de argumentos que visam demonstrar que leis fundadas em superstições não devem ser adotadas pela Sociedade nem como regra do direito civil, pois estas leis devem ser fundamentadas pela razão a partir de noções comuns do que é útil e bom conforme um consenso; nem como

---

<sup>17</sup> ESPINOSA, *Ética*, 2015, Esc. P IV, 45, p. 449-51.

<sup>18</sup> ESPINOSA, *Ética*, 2015, p. 511-513.

regra de comportamento fundamentadas por um ideal de homem sábio e do que é bom com base em preconceitos metafísicos e religiosos, os quais negam a alegria e a potência vital em nome de uma vida santificada cheia de sacrifícios e de tristezas, que conduzem à impotência ou à diminuição do *contaus*, sem nenhuma justificativa racional.

## Malditos animales

Julián Ferreyra \*

Estas páginas se articulan en torno a un párrafo maldito, propuesto por los organizadores del *XIII Coloquio Internacional Spinoza*, bajo el lema “Spinoza maledictus”:

“En su virtud, es evidente que leyes como la que prohibiera matar a los animales estarían fundadas más en una vana superstición, y en una mujeril misericordia, que en la sana razón. Pues la regla según la cual hemos de buscar nuestra utilidad nos enseña, sin duda, la necesidad de unirnos a los hombres, pero no a las bestias o a las cosas cuya naturaleza es distinta de la humana. Sobre ellas, tenemos el mismo derecho que ellas tienen sobre nosotros, o mejor aún, puesto que el derecho de cada cual se define por su virtud, o sea, por su poder, resulta que los hombres tienen mucho mayor derecho sobre los animales que éstos sobre los hombres. Y no es que niegue que los animales sientan, lo que niego es que esa consideración nos impida mirar por nuestra utilidad, usar de ellos como nos apetezca y tratarlos según más nos convenga, supuesto que no concuerdan con nosotros en naturaleza, y que sus afectos son por naturaleza distintos de los humanos” (E IV, XXXVII, escolio I).

Es, nos dice el lema, un párrafo maldito. Y así lo leemos y sentimos. Leemos y sentimos que es maldito. Y sin embargo, al mismo tiempo que resulta tan maldito, este pasaje encierra la esencia misma del spinozismo práctico. He aquí la verdadera *maldición*.

---

\* CONICET / UBA



El pasaje nos parece maldito, en principio, porque hace apología del *sacrificio* animal, cuando la defensa de la *animalidad* se ha vuelto, en nuestros tiempos, cada vez más fuerte tanto en lo cotidiano como en lo filosófico; en mi caso, no es el programa político que me resulte más urgente, y me alimento con gusto de carne animal, pero no por eso me siento cómodo con la forma en que Spinoza habla aquí del *sacrificio* y, sobre todo, por el hecho de que lo justifique en la *diferencia* entre el hombre y el animal. Esto último es lo más problemático, porque la frontera entre el hombre y el animal resulta no menos difusa que las fronteras intrínsecas a lo que, a veces ligeramente, se llama “Hombre”: los mismos argumentos con los que se hace apología del sacrificio animal pueden ser reformulados para defender el sacrificio de la mujer, de los niños, de los ancianos, de los extranjeros, de los aborígenes, de las minorías, etc.<sup>1</sup>

La cuestión se complica porque este párrafo es *maldito* pero para nada marginal, en tanto Spinoza sostiene estas ideas antipáticas con argumentos muy spinozistas, que según mi cuenta son tres:

- 1) Argumento por la *búsqueda de lo útil*.
- 2) Argumento por el *derecho natural* (derecho = potencia).
- 3) Argumento por la diferencia de “naturaleza” y “afecto”.

El perspectivismo que implica el primer argumento (por la *búsqueda de lo útil*) no es menos indudable que necesario. Sin él, caeríamos en el moralismo o el indiferentismo. No existe el bien y el mal, no existe lo bueno y lo malo en sí mismo, pero existe lo bueno y lo malo para mí, desde mi perspectiva. La beatitud no se aplica al mundo de los cuerpos. Entre los modos existentes hay conflicto y hay sangre. Hay sacrificio y lucha. Hace algunos años escribí sobre la patética escena del perro, el pedazo de paté y yo.<sup>2</sup> Luchamos por la existencia: tal es nuestra servidumbre y nuestra naturaleza modal. Nuestra maldición.

---

1 La impresión se refuerza por tildar a la misericordia con los animales de “mujeril” (*muliebri*).

2 Ferreyra, Julián, “El capitalismo, el arsénico, un perro, una especie de paté, y yo”, en Tatian, Diego (comp.), *Spinoza, Cuarto Coloquio*, Córdoba, Brujas, 2008, pp. 141-148,

El segundo argumento es el del *derecho natural*. Spinoza defiende el derecho del más fuerte: cada uno hace lo que puede, y tiene derecho a lo que puede. Argumento a primera vista antipático, pero que tiene una ventaja innegable: No hay un sabio, un hombre superior que me dice cuál es mi derecho. Mi derecho es lo que puedo. Y nadie sabe lo que puedo (ni yo sé lo que puede mi cuerpo, hay que experimentar, no hay otro modo).

Ahora bien, ninguno de los dos primeros argumentos (es decir, ni el perspectivismo ni el derecho del más fuerte) deben ser comprendidos desde el punto de vista del primer género de conocimiento. Mi *utilidad* no es una utilidad supersticiosa o infantil. Mi derecho natural no se vincula con la *fuerza empírica o vulgar*. No se trata de las reglas impuestas por el más grande de la sala, por la corporación más poderosa, por el país con más armas atómicas. Y esto porque los dos primeros argumentos deben ser comprendidos desde una concepción más rigurosa, que justamente está envuelta en el tercero: el argumento por la diferencia de "naturaleza" y "afecto". En suma: los dos primeros argumentos están subordinados al tercero.

A primera vista, esta subordinación pareciera demostrar la efectiva *maldición* del pasaje. En efecto, habla allí de una "diferencia de naturaleza". Hay una diferencia de naturaleza entre el hombre y el resto de los modos que le daría un derecho absoluto. Podríamos hablar aquí de un prejuicio antropológico. Spinoza supone, ciertamente, que los hombres convienen con los hombres (E IV, 35), lo cual no es necesariamente cierto. También usa con naturalidad una serie de categorías como hombre, animal, mujer, negros, etc. y parece estar tomando todos los prejuicios sociales ligados a ellos.

Sin embargo, éstas palabritas no deben ser comprendidas en forma vulgar. No es una semejanza empírica lo que lleva a Spinoza a reunir a los hombres, ni una diferencia abstracta la que los distingue de los animales. Aquí está el combate de Spinoza contra el aristotelismo: la definición por género próximo y diferencia específica debe ser rechazada. No se trata de animal razonable, animal erguido, animal que ríe, animal bípedo sin plumas (E II, 40, escolio 1). No importa si voy "de abajo hacia arriba" (de las semejanzas en la percepción a generalizaciones por abstracción), ni de "arriba hacia abajo" (de ideas

innatas, mandatos morales, orden divino): cuando Spinoza habla de “diferencia de naturaleza” no se refiere a diferencias genéricas entre el hombre y el animal.

Y sin embargo tiene que haber un principio de individuación colectiva para que haya filosofía práctica. La *política* supone una comunidad. Y supone un enfrentamiento, un conflicto, una lucha entre esa comunidad y las fuerzas que la amenazan. En nuestros tiempos, el caso de los animales resulta poco evidente. La amenaza animal remite a sociedades primitivas, o a fantasías apocalípticas. El desarrollo de la tecnología alimentaria nos indica que ni siquiera necesitamos comerlos para sobrevivir. Pero si cambiamos “animales” por otras “amenazas”, podemos encontrar algunos ejemplos muchos más elocuentes de las demarcaciones que deben trazarse necesariamente. Tomemos el más evidente: el capital. Dado que el capital no compone con nosotros, tenemos derecho a sacrificar a las corporaciones, usarlas como no plazca y tratarlas según mejor nos convenga. Si las compañías eléctricas y de gas se funden para que no pasemos frío en invierno, ¡pues bueno, que así sea!

En suma, si tiene que haber política, tenemos que poder pensar una “diferencia de naturaleza” que nos distinga de lo que nos amenaza. Tenemos “necesidad de unirnos a los hombres”. Tenemos que poder hacerlo superando el primer género de conocimiento que implica la infantilidad de la relación con las afecciones inmediatas y el cientificismo de las abstracciones a partir de ellas.

Para poder pensar esas diferencias de naturaleza, volvemos al tercer argumento de nuestro pasaje. Allí Spinoza habla de “naturaleza” y “afecto”. Si los entendemos mal, se nos pierde todo el asunto. Si los entendemos mal, no podemos comprender cómo están a la base de los dos primeros: la búsqueda de lo útil y el derecho del más potente.

Para comprender más claramente esta individuación que somos que no se basa ni en un sujeto individual ni en un género abstracto individuante, es útil remitirse a la ontología Deleuziana, de confesada raigambre spinozista. En efecto, “Naturaleza” y “afecto” remiten a dos aspectos básicos de la ontología del francés.

“Naturaleza” se vincula con las Ideas. Deleuze las identifica con las nociones comunes de Spinoza. En la lucha por la existencia, evitamos ir

por la vida tanteando al azar, cuando comprendemos las Ideas que encarnamos, cuáles son nuestras relaciones características, con qué relaciones componemos (alegría) y con cuáles no (tristeza). Distinguir las es el saber del segundo género de conocimiento. La sabiduría práctica. No se trata de un diagnóstico lineal, sino sumamente complejo, merced a la multiplicidad y dinamismo de las Ideas. Yo puedo componer (o no) con el animal digestivamente: he allí un eje de evaluación. Puedo componer o no con un animal en mi casa, desde la perspectiva de las costumbres: el animal doméstico puede hacer que me de alegría retornar al hogar, o transformarse en una ocupación fatigante. Me puede dar alergia: descomposición. Hay muchos tipos de composición: puedo cabalgar un caballo, soñar con una manada de lobos, sentir que me soy un gran rinoceronte, emitiendo ruidos de rinoceronte. Esa es la perspectiva de la Idea, de las nociones comunes, del segundo género del conocimiento. Lo que en nuestro pasaje aparece como diferencia “de naturaleza”.

Por otra parte, los afectos. Es lo que Deleuze en su ontología llama a veces “intensidad” y otras veces “pliegue”. La ética consiste en pensar con qué pliegues nos envolvemos para poder respirar en las condiciones que nos son dadas. Dice Deleuze: “Se trata de definir a las personas, las cosas, los animales, lo que sea, por lo que cada uno puede (...) No puede lo mismo”.<sup>3</sup> Esas diferencias de potencia nos dan una escala cuantitativa de los seres. Se trata de cantidades intensivas. Quizás, como decía bellamente Beckett en *Los días felices*, la naturaleza humana es que “podemos tan poco”. He ahí otra perspectiva para pensar nuestra relación con los animales. Se trata de cantidades intensivas que fundan tanto las diferencias de grado como las de naturaleza.<sup>4</sup>

Ambas dimensiones (el afecto, las relaciones) deben considerarse en forma simultánea y comparativa. Como este pedazo de carne. Lo evalúo desde el punto de vista de mi naturaleza digestiva. ¿Compongo con mis relaciones características? No alcanza con ser “hombre”, depende de cada organismo. Muy bien. Supongamos que compongo. ¿Cómo respiro mejor? ¿Habiendo comido el churrasco o una buena

---

3 Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 74.

4 Cfr. Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 309.

ensalada? Ambas me convienen, pero no con idéntica cantidad intensiva. Es el segundo eje de evaluación: ¿Aumenta mi potencia con una dieta vegetariana? No alcanza con la mera perspectiva de la composición o descomposición de relaciones, pero tampoco con la perspectiva de los afectos, de la potencia. Puedo tanto lo que aumenta como lo que disminuye mi capacidad de actuar. Por lo tanto, quizás *puedo* lo que no me conviene. No hay “felicísimo” en Spinoza: Haciendo lo que puedo, puedo ser feliz o infeliz. Tal es la clave de la ética.

La perspectiva spinozista implica así una inversión en la manera de considerar los géneros: no es útil porque es hombre, sino que es hombre porque es útil. No es filosofía teórica sino filosofía práctica. No parto de géneros abstractos para determinar la naturaleza verdadera de los casos en la experiencia, sino de una experimentación afectiva. No se trata de juzgar al carnívoro (¡no ves que te estás comiendo un ser vivo!) ni al herbívoro (¿cómo no te comés este ser vivo tan sabroso *puediendo* comerlo). No se trata de eso, si no de lo que me *conviene* considerando quién *soy*. Quienes somos. Tal diagnóstico es político, ético y no moral. Spinoza veía con los animales una composición digestiva, y una descomposición comunitaria. Poner en pugna una nueva evaluación no es maldecirlo, sino confirmar la pertinencia de su ontología práctica.

## **Direito à natureza versus direito da natureza, e a natureza dos direitos no pensamento de Espinosa**

Viviane Magno \*

O tema da presente reflexão foi desencadeado pela provocação proposta por ocasião da realização, em 2016, do XIII Colóquio Internacional Spinoza, cuja comissão organizadora selecionou e encaminhou trechos considerados “malditos” do filósofo holandês aos participantes a fim de que fossem discutidos coletivamente. Deparei-me, especificamente, com a passagem presente no escólio I, da proposição XXXVII da IV parte da Ética:

En su virtud, es evidente que leyes como la que prohibiera matar a los animales estarían fundadas más en una vana superstición, y en una mujeril misericordia, que en la sana razón. Pues la regla según la cual hemos de buscar nuestra utilidad nos enseña, sin duda, la necesidad de unirnos a los hombres, pero no a las bestias o a las cosas cuya naturaleza es distinta de la humana. Sobre ellas, tenemos el mismo derecho que ellas tienen sobre nosotros, o mejor aún, puesto que el derecho de cada cual se define por su virtud, o sea, por su poder, resulta que los hombres tienen mucho mayor derecho sobre los animales que éstos sobre los hombres. Y no es que niegue que los animales sientan, lo que niego es que esa consideración nos impida mirar por nuestra utilidad, usar de ellos como nos apetezca y tratarlos según más nos convenga, supuesto que no concuerdan con nosotros en naturaleza, y

---

\* Doutoranda em Direito na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

que sus afectos son por naturaleza distintos de los humanos.

A um primeiro relance, a passagem parece referir-se a uma possível oposição, ou mesmo hierarquização, entre os direitos dos homens e os direitos dos animais. Tal tema toca-me, de modo particular, por dois fatos: um primeiro relacionado a meu âmbito profissional, na medida em que advogo em causas coletivas que visam a defesa de interesses coletivos relacionados aos direitos socioambientais; e, em segundo lugar, pelo fato de meus interesses acadêmicos estarem direcionados ao estudo do processo de reconhecimento de novos direitos no Brasil, por assim dizer, como o citado, como os direitos culturais, à memória, à cidade, os sexuais, dentre outros que poderia citar.

De um lado, a experimentação pelos casos reais e, de outro, as reflexões teóricas decorrentes, têm me conduzido a uma pesquisa sobre um *certo* modo de existir dos direitos no nosso continente atualmente. A pergunta que orienta esse trajeto não é exatamente pelo “o que são os direitos”, mas poderia ser melhor expressa em “como operam os direitos?” ou “o que podem os direitos”? Nessa linha, este artigo busca propor algumas discussões sobre as bases filosóficas que poderíamos nos valer para desenvolver um pensamento que dê conta de uma nova realidade, bem como extravase alguns conceitos um tanto quanto limitados da teoria moderna tradicional jurídica.

Aqui afirma-se essa limitação no mesmo sentido empregado pela crítica que endereça o pensamento crítico do direito, e mesmo as doutrinas que acompanham os referidos novos direitos, as quais identificam barreiras em velhas categorias como as dadas pela oposição entre direitos individuais x coletivos, a restrita figura do sujeito de direitos, a fundamentação das normas em seu próprio corpo legal, questões de validade e eficácia das normas, etc.. Em muitos dos casos, o descompasso entre a teoria e a prática não nos permitem compreender adequadamente o funcionamento dos direitos em toda a sua operacionalidade e transversalidade no seio da complexa vida em sociedade. E poderia adicionar, ainda, que limita-se, conseqüentemente, uma abordagem politizada do funcionamento de tais direitos.

Retomando a temática principal deste trabalho, importa esclarecer, inicialmente, que as espécies dos direitos citados integram um amplo rol de, como afirmado, novos direitos, que, a partir da década de 1980, pelo menos no Brasil, passaram a funcionar como bandeiras e instrumentos de luta de uma série de movimentos sociais engajados no processo da transição política brasileira<sup>1</sup>. Além dos já citados, o direito à saúde universal, à reforma agrária, à educação universal pública, entre outros, compunham o discurso e a práxis das organizações daquela época, direcionados, sobretudo, a construir uma compreensão de cidadania mais ampliada.

O campo teórico do direito acompanhou tal movimento e vem tornando-se cada vez mais especializado, com inúmeras subáreas que se dedicam ao estudo de cada uma dessas espécies de direitos. Em que pese o reforço que oferecem às militâncias políticas as quais estão relacionadas, o pensamento jurídico, em e por todo o seu dogmatismo característico, enfrenta uma série de dificuldades e contradições ao refletir sobre a titularidade, a justificação e a eficácia social de tais direitos.

Isso porque, a mera classificação como direitos coletivos ou difusos, e agora passo a explicar-me, ou seu enquadramento em uma das gerações de direitos da célebre teoria de T. H. Marshall<sup>2</sup> não preenchem satisfatoriamente os elementos que antes citei ou contribuem para explicá-los historicamente. O que se deve, na maior parte dos casos, às contradições presentes na própria teoria de direito moderna, quer em sua versão jusnaturalista quer no positivismo legal. É possível indicar de antemão a contradição mesma que é pensar as questões coletivas referentes a tais direitos contemporâneos a partir do modelo hegemônico calcado em uma estrutura que tem por princípio e finalidade o sujeito solipsista moderno.

---

<sup>1</sup> Nesse sentido, vide: CHAUI, Marilena. *Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas*. Apresentação à 11ª edição. São Paulo: Editora Cortez, 2005. ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo. "O cultural e o político nos movimentos sociais latino-americanos". In: \_\_\_\_\_ (Org.). *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. p. 15-57.

<sup>2</sup> MARSHALL, Thomas. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.



Como exemplo, posso citar a produção teórica acerca do direito ambiental, que divide-se entre pensar um direito à natureza, ou seja, o direito do ser humano à apropriação dos bens naturais, ainda que sob um ponto de vista defendido como sustentável, e, de outro lado, reconhece-se o seu caráter difuso. No entanto, ao justificar a existência e a garantia destes direitos, refere-se à sobrevivência do ser humano e ao princípio da dignidade humana.

Contemporaneamente, a bem da verdade, novas teorias vêm circulando e atribuindo à natureza, aos animais, aos bens coletivos, categorias de “entes”, de “sujeitos de direitos”, com uma personalidade jurídica própria (tal como nas Constituições da Bolívia e do Equador). Muitos autores marcam essa passagem como sendo um movimento de um pensamento antropocêntrico a um pensamento biocêntrico. Tais movimentos não enfrentam paradoxos menores no momento de sua defesa no âmbito da prática. De toda sorte, reconheço que esta transferência teórica seja mais uma artimanha que mantém, ao fim e ao cabo, o mesmo modelo, isto é, utiliza-se das mesmas ferramentas e paradigmas modernos, para se pensar o que denominei no título de natureza dos direitos, como se apenas invertêssemos o lado da moeda.

No entanto, cabe-nos perguntar de que forma estes questionamentos apresentados acima se relacionam com a passagem inscrita no escólio 1 da proposição 37 da Ética? Passo, então a explicar o porquê a leitura dessa passagem desencadeou as considerações que tento elaborar aqui.

Uma primeira leitura desta passagem leva-nos a pensar que Espinosa retoma uma figura antropológica, *os homens*, ao abordar, justamente, o tema da política na Ética, que até aquele momento não tinha um sujeito muito bem definido. Ao assim colocar, concede ao momento da fundação da Cidade e da produção de direitos civis uma feição estritamente humana. Ao contrapor o direito dos homens aos direitos dos animais, por assim dizer, faz com que pensemos que a organização política ocorre estritamente a partir de um referencial no qual a natureza humana é o princípio fundamental instituidor e justificador, o ponto de partida e de chegada, da experiência comum na sua forma de organização política.

Até este ponto não se identifica nenhuma novidade. Até porque, as proposições anteriores procuram definir que a produção de conveniência e concórdia, que são as bases da experiência constituinte, norteiam-se basicamente pelo princípio do útil. E o princípio e a experiência do útil nos fazem reconhecer de que “nada é mais útil a um homem do que outro homem”. Ademais, como sabemos, a conveniência, que ocorre em um primeiro momento no campo dos afetos, baseia-se no processo de identificação de uma natureza humana mediante os regimes de semelhança e imitação dos afetos, que o autor explora na parte 03 da Ética.

A propósito, Moreau denomina esta proposição 37, escólio 1, como sendo uma das chaves para se compreender “*o lugar da política*” na parte 04 da Ética<sup>3</sup>. Isso porque, se o livro 03 nos faz considerar a importância dos regimes afetivos de semelhança e imitação para os processos de criação de conveniência e produção de comuns, os quais serão ainda mais fortalecidos quando se tratar de um corpo coletivo guiado pela razão, a proposição 37 inova mais um elemento, introduzindo o aspecto de “*unir forças*”. Como registrado na passagem, os homens procuraram unir forças entre si, e não entre si e os animais.

Tais afirmações aparentam natural coesão, caso não coloquemos algumas questões que levem ao limite tais definições; ou melhor, que coloquem tais pressupostos e definições em uma situação limite, ou de demandas políticas limites. E, neste momento, ao revés, algumas questões podem ser levantadas: quais seriam as implicações de se pensar o processo de instituição e a conservação dos direitos sempre e estritamente a partir de um pressuposto de conveniência e reconhecimento de uma natureza humana? E aquelas coisas que, já instituída determinada Cidade, não são tomadas enquanto de uma natureza semelhante? Afinal, como sabemos, mesmo no pensamento espinosista não há um modelo ideal *a priori* de natureza humana, porém, sua identificação dependerá dos regimes afetivos estabelecidos. Em última instância, como abordar a questão dos conflitos, sempre permanentes e que atravessam o corpo político, sob um ponto de vista

---

<sup>3</sup> Moreau, Pierre-François. «La place de la politique dans l'Éthique». In: *Ders: Spinoza. État et Religion*. Lyon, 41–61, 2005.

que coloca para a formação da Cidade critérios primeiros de composição, conveniência e semelhança?

Em segundo lugar, e aqui é muito mais a interjeição pretendida, quais seriam os problemas decorrentes de se pensar o corpo político, a multidão, como a corporificação única da causa eficiente que coloca os direitos civis? Ou melhor dizendo, quais são os problemas de se pensar a multidão enquanto sujeito coletivo que coloca os direitos civis?; identificando-se, assim, o sujeito multidão com os direitos; fincando-se ainda à figura subjetiva para a definição do que são os direitos. Colocase, portanto, o problema de se pensar a multidão como sendo o ente que produz e é o titular primeiro e último dos direitos civis. Questiono-me, em consequência, quais seriam os problemas gerados a partir de uma proposta que recoloca o corpo multitudinário, que reinsere uma antropomorfização no pensamento da produção dos direitos? Isto é, de outro lado, esta proposição suscita-nos pensar que, de certo modo, a compreensão sobre os direitos em Espinosa não é desconectada da figura do sujeito, seja ela coletiva ou individual.

Este ponto precisa ser esclarecido: a meu ver não há problema em se pensar em termos de sujeitos políticos ou históricos. Não se trata disso. Parece óbvio que no campo político a colocação das demandas é estabelecida por agentes, que até mesmo identificam-se para isso. Entretanto, creio que, para prosseguirmos em direção a um entendimento de uma categoria própria para os direitos no pensamento de Espinosa (e sua operacionalização) – para se pensar seu *status ontológico* –, talvez seja adequado não se restringir ao discurso dos agentes. Mas, refletir, quem sabe, por exemplo, a partir e em torno da existência de um *agenciamento*.

Pergunto-me se recorrer à figura subjetiva da multidão para explicar os direitos não seria, sob certa perspectiva, meramente substituir a figura moderna do sujeito de direitos calcada no indivíduo por uma figura coletiva representada pelo corpo multitudinário. Creio, com efeito, que presumir um sujeito coletivo coloque os mesmos problemas de se pensar um sujeito individual nessa tentativa de definição da natureza dos direitos. É esta nossa suposição. Como se invertêssemos, volto a repetir, o lado da moeda.

Para tanto, acredito que fazer como Espinosa, isto é, apropriar-se de termos correntes e oferecer um uso diverso, é a melhor forma de propor um pensamento alternativo ao senso comum. E o pensamento espinosista, em toda a sua potência, nos oferece ferramentas para se pensar até mesmo contra o próprio Espinosa, ou contra uma primeira leitura apressada que se possa fazer de sua filosofia, e seguir adiante.

Além disso, e aqui relacionando o presente tema à realidade, há de se levar em conta que o linguajar dos direitos é empregado pela maioria dos movimentos sociais em suas lutas políticas – por isso, penso que não adianta ficar preso a essa encruzilhada, a essa paradoxo, entre, de um lado, a teoria crítica do direito, que acaba encerrando-se em si mesma, tampouco assumir, é claro, o linguajar positivista ou principiológico da teoria do direito corrente, mas, acredito, seja mais potente adotar uma posição que retome pelos pêlos e a contrapelo tais termos.

Deste modo, proponho a possibilidade de se pensar os modos de criação de direitos, de luta política pelos direitos, de criação de novos direitos e seu modo de justificação de uma forma que não considere nem o indivíduo solipsista enquanto referência primeira, tampouco o corpo multitudinário.

Devemos retornar, para isso, à questão primeira da definição dos direitos em seu pensamento. Espinosa demonstra no Tratado Político e na Ética que o direito é a própria potência, ou seja, o próprio esforço coletivo da multidão que produz normas de organização das instituições e concede direitos comuns tendo como princípios o a) útil, b) os regimes de cooperação que se estabelecessem entre os indivíduos e c) o fato de que a união de forças entre as pessoas aumenta a potência coletiva e produz um bloco afetivo mais esperançoso<sup>4</sup>.

Disso retira-se a máxima de que os direitos são a própria potência coletiva daquele corpo político, os direitos como a expressão imanente das relações de composição constituintes da multidão.

Pela experiência, sabemos que a multidão é formada por seres humanos, de fato, não há que se falar, ainda, de uma multidão de pessoas e animais. No entanto, se a multidão é a causa eficiente para a

---

<sup>4</sup> TP, II, 4; TTP, XVI, p. 235.

instituição dos direitos, isso não significa dizer que quanto aos direitos ela – a multidão – é a sua titular (pressupondo-se um sujeito central), a criadora (imaginando aí uma finalidade para sua ação), nem um princípio justificador (fazendo-se assim um apelo moral dos direitos). Em suma, o que pretendo colocar é que o processo constituinte de direitos não se confunde com a forma multitudinária, embora de suas relações de composição e decomposição decorram.

Seguindo este raciocínio, se os direitos se igualam à potência coletiva, os direitos devem ser pensados enquanto expressões imanentes das relações de composição e decomposição da multidão, bem como afirmação de diferença. Voltando à definição, proponho pensar os direitos como indicadores – índices da forma característica de determinado corpo político –, ou seja, os direitos como expressão da singularidade que define as relações internas da Cidade (inclusive sua forma de governo) e de seus cidadãos, e de seus cidadãos com a própria Cidade.

Nesta linha, como bem salientado por Rogério Pacheco Alves, utilizando-se do argumento de Balibar,

em Espinosa a potência é primeira e a palavra direito (jus) *exprime* a realidade da potência na linguagem política, mas sem qualquer afastamento, pois o direito não ‘emana da’ potência nem ‘se funda’ sobre a potência. Não se trata, portanto, de um problema de *justificação* ou de *fundamentação* do direito, mas sim de considerá-lo em sua operatividade<sup>5</sup>.

Mas o que seria considerar, então, o direito em sua operatividade? Poderíamos dizer, o que significa considerá-lo enquanto potência ativa e atual? Penso que o próprio Espinosa pode responder a tal questão, por exemplo, dentre muitas outras que poderíamos oferecer, pela passagem a que se refere no Tratado Teológico Político sobre a lei de Moisés que, segundo ele, não é universal e encontra-se adaptada ao temperamento (*ingenium*) singular e à conservação do povo hebreu.

---

<sup>5</sup> ALVES, Rogério. *O DNA Kantiano dos Direitos Humanos e sua Crítica a partir da Filosofia Imanente de Spinoza*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016.

Como sabemos, Espinosa emprega o termo *ingenium* para se referir a um modo de ser de uma certa coisa, modo de ser este que a torna singular. Francisco de Guimaraens destaca que o *ingenium* possui uma relação próxima com o conceito de conatus. De acordo com o autor,

trata-se de um princípio dinâmico que consiste na essência atual de uma certa coisa e busca conservar uma certa e determinada proporção das relações de movimento e repouso que constituem tal coisa. O conatus, dessa forma, se determina mediante o esforço em conservar uma certa proporção de movimento e repouso e o seu correlato psíquico, o *ingenium*<sup>6</sup>.

Esta proporção resultante das relações de um corpo coletivo determinado permite-nos afirmar que o núcleo do *ingenium* é a multiplicidade, tal substrato comum proveniente dos afetos e ideias compartilhadas que permite aos seres humanos entrar em regime de cooperação coletiva e fundar um modelo de estado qualquer. Cada coisa existente possui e afirma um certo *ingenium*. Como efeito desta ideia, é possível afirmar que os povos possuem um temperamento próprio e o expressam, em termos históricos e políticos, também ao afirmarem e lutarem por seus direitos.

Nesse sentido, creio ser possível reconhecer esta natureza dos direitos que tento apontar como sendo índices das relações estabelecidas no interior das proporções que definem um corpo coletivo. Sob as lentes da multiplicidade, ademais, podemos ser levados a reconhecer ou ampliar nossa perspectiva para pensar que pode não se tratar de relações apenas inter-individuais entre dois seres humanos, três ou vários<sup>7</sup>. Porém, ampliar este olhar em direção a toda as formas de relações que são estabelecidas no interior do complexo arranjo de um corpo coletivo dentro de seu próprio universo.

---

<sup>6</sup> GUIMARAENS, Francisco. *Direito, Ética e Política em Spinoza: uma cartografia da imanência*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

<sup>7</sup> Nesse sentido, cf. Balibar, E.. *Spinoza: from Individuality to Transindividuality*. «Mededelingen vanwege het Spinozahuis», 71, Delft, Eburon, 1997.

Os corpos complexos definem-se por sua maior capacidade de entrar em composição com as coisas, de serem afetados e afetar, o denominado múltiplo simultâneo. Caminhando nessa direção, ainda, podemos tentar compreender a natureza e a operacionalização dos direitos, ou seja, a forma de estar no mundo de uma série de direitos. O direito à memória, por exemplo, não é só uma questão de justiça, mas um indicador da forma como uma sociedade se relaciona com a questão do tempo. Assim como o direito de propriedade não é só uma questão de distribuição de bens, mas indica a forma como uma coletividade se relaciona com a terra. No nosso caso, apropriação, expropriação. Para algumas comunidades ameríndias, por sua vez, não cabe afirmar um direito à terra ou sobre a terra, na medida em que concebem que pertencem à sua terra, e não o contrário. Se, como afirma Deleuze, em expressão bem espinosana, *a forma é a norma da relação*, também poderíamos afirmar, com efeito, que as relações produzem expressões normativas e determinantes da forma-temperamento de uma coletividade.

Coletividade esta que, – se compreendida sob o signo da multiplicidade das relações estabelecidas e da singularidade formada –, pode ser entendida como composta por uma trasindividualidade que não é meramente inter-humana; entretanto, passa, antes de se afirmar enquanto sujeito político, destaque, por uma miríade de composições e decomposições ainda maiores de seu temperamento, e em rede, que envolvem seres, coisas, climas, altitudes, latitudes, práticas, modos diferentes de fazer, viver e criar.

A matéria-prima dos direitos é a vida em uma coletividade sistêmica, por isso, entendo que oferecer uma leitura radicalmente materialista e imanentista dos direitos é proceder de modo a reconhecer as relações, os modos produtivos da realidade, os modos de produção do comum que envolvem todas as esferas da vida em coletividade, sejam elas consideradas natureza humana ou não. Sob essa perspectiva, seria uma redundância falar em direitos comuns, os direitos seriam um dos modos de produção do comum.

Estas linhas constituem apenas uma proposta preliminar para ampliarmos o debate atual em torno da natureza dos direitos ou de um possível *status* ontológico dos direitos no pensamento de Espinosa.

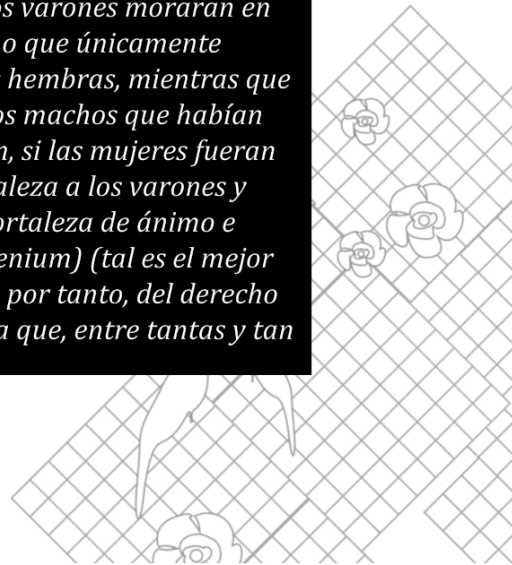
Podemos pensar, a partir de tais reflexões, algumas implicações também para o campo político-institucional.

Deste modo, conluo destacando alguns pontos que podem consistir em próximos passos para essa discussão, a saber: a) o reconhecimento da luta pelos direitos nestes termos, ao fazer emergir as relações ainda não cobertas pelo amparo do reconhecimento legal, e, em última instância, as relações à margem ou inconvenientes da Cidade, ou as divisões internas e as diferenças constitutivas do social e do político, desnudam o caráter conflitivo da política. E se, inicialmente, nos perguntamos como é possível pensar a criação de novos direitos em um pensamento que presume a conveniência, a identificação/semelhança da composição dos corpos, agora, podemos responder com Espinosa tal questionamento: a partir da consideração de que o reconhecimento desta luta pelos direitos é o mesmo que considerar o conflito como legítimo dentro das disputas político-institucionais. Um passo na direção da legitimação dos conflitos, o que presume, pois, trabalhá-los politicamente, e mais, forçar a instituir os conflitos como direitos e como tais, exigir que sejam reconhecidos e respeitados; b) nesta linha, ainda, vemos que a luta por direitos e a consequente legitimação dos conflitos (disputados político-institucionalmente), transformam-se, em concomitância, também em uma luta por uma expansão dos regimes possíveis de cooperação e criação de coisas e espaços comuns de um corpo político. Funcionando, assim, como um remédio/antídoto aos maíus variados e sempre constantes fatores de dessemelhança, falta de identificação e flutuação de ânimo da multidão, e, igualmente, como catalisador de partilhas e conveniências. Deste modo, podemos pensar que a luta e a garantia dos direitos aumentam a potência do corpo coletivo, mais ainda, aumentam a possibilidade de instauração de mais e novas comunalidades; ou melhor dizendo, a luta e a garantia dos direitos ampliam o sentido e o desejo de comunidade de determinado corpo político, instaurando, quem sabe, um verdadeiro e adequado comunismo de modos de vida tão e mais intensos quanto variados.

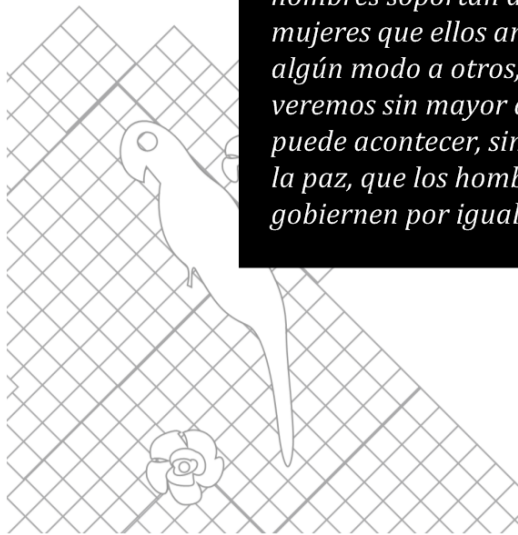


PASAJE 3 / TP11, p4:

*“Mas quizá pregunte alguno si acaso las mujeres están bajo la potestad de los hombres por naturaleza o por ley. Ya que, si ese hecho sólo se fundara en una ley, ninguna razón nos forzaría a excluirlas del gobierno. Ahora bien, basta consultar a la misma experiencia para comprobar que ello se deriva de su debilidad. Pues no ha sucedido en parte alguna que reinaran a la vez los hombres y las mujeres, sino que en cualquier punto de la tierra donde se hallan hombres y mujeres, vemos que los hombres gobiernan y las mujeres son gobernadas, y que, de esta forma, ambos sexos viven en concordia. Por el contrario, las amazonas que, según una conocida tradición, reinaron en otro tiempo, no soportaban que los varones moraran en el suelo patrio, sino que únicamente alimentaban a las hembras, mientras que daban muerte a los machos que habían parido. Ahora bien, si las mujeres fueran iguales por naturaleza a los varones y poseyeran igual fortaleza de ánimo e igual talento (ingenium) (tal es el mejor índice del poder y, por tanto, del derecho humano), sin duda que, entre tantas y tan*



*diversas naciones, se encontrarían alguna en que ambos sexos gobernarán por igual, y otras en que los varones fueran gobernados por las mujeres y fueran educados de forma que su poder intelectual fuera menor. Pero, como esto no sucedió en parte alguna, podemos afirmar rotundamente que las mujeres no tienen, por naturaleza, un derecho igual al de los hombres, sino que, por necesidad, son inferiores a ellos. No puede, por tanto, suceder que ambos sexos gobiernen a la par y, mucho menos, que los varones sean gobernados por las mujeres. Y, si consideramos, además, los afectos humanos, a saber, que los hombres casi siempre aman a las mujeres por el solo afecto sexual y que aprecian su talento y sabiduría en la misma medida en que ellas son hermosas; y que, además, los hombres soportan a duras penas que las mujeres que ellos aman favorezcan de algún modo a otros, y hechos por el estilo, veremos sin mayor dificultad que no puede acontecer, sin gran perjuicio para la paz, que los hombres y las mujeres gobiernen por igual.”*



## Gobernar a las mujeres. La proposición XI, 4 del *Tratado Político*, de Spinoza, o los problemas de la relación naturaleza e historia

Cecilia Abdo Ferez \*

Dos tentaciones surgen, para el lector habitual de Baruj de Spinoza, frente una mirada rápida de la proposición XI, 4 del *Tratado Político* (TP): la primera sería explicar la alusión a la “naturaleza de las mujeres”, que allí aparece, remitiéndola a la concepción de naturaleza del mismo filósofo, para demostrar que hablar de naturaleza *de las mujeres* sería autocontradictorio con sus afirmaciones habituales y, por lo tanto, refutable en sus mismos términos.<sup>1</sup> La segunda tentación sería explicar a Spinoza por el contexto: al fin y al cabo, él no sería ni más ni menos hijo de su tiempo que cualquier otro pensador y el límite al progresismo de sus ideas se manifestaría en una opinión tan aparentemente retrógrada como la que él sostiene, en esa proposición, acerca de la posición subordinada, “por necesidad”, de las mujeres frente de los hombres.<sup>2</sup> Ambas tentaciones -la primera, la remisión a la

---

\* Universidad de Buenos Aires; Universidad Nacional de las Artes-CONICET, Argentina. Este texto se publicará también en 2018 en la Revista de Filosofía *Aurora*, de Brasil, en un dossier sobre Spinoza. E-mail: ceciliaabdo@conicet.gov.ar

<sup>1</sup> La filosofía de Spinoza, contra el aristotelismo, se afirma contra la definición por género y diferencia específica, en *Ética* II, XL. Allí se sostiene que todo universal, que todo término genérico, es signo de una imaginación desbordada, que ya no puede distinguir los singulares y agrupa según criterios propios. En esta situación estaría el término universal “mujer”, tanto como “hombre”. Lo que existen son singulares, modos de la sustancia. Es notable también que, para que haya filosofía práctica, debe haber individualizaciones, en algún sentido, imaginarias, colectivas y relacionales. Esto coloca a la imaginación en el centro del campo de acción —y también del padecimiento—.

<sup>2</sup> La proposición aquí tratada fue objeto de múltiples discusiones desde el feminismo afín a Spinoza, desde definirla como una “cicatriz” en un pensamiento democrático, en el libro de Moira Gatens y Genevieve Lloyd, *Collective Imaginings. Spinoza, Past and Present*, hasta un “error”, explicable por la influencia epocal, en

coherencia sistemática de su obra y de su término principal, “naturaleza”; la segunda, la justificación historicista de lo dicho-, conducirían a un mismo resultado: salvar a Spinoza, humanizarlo, desacralizarlo y, al menos en este punto del texto, dejarlo atrás en el tiempo. Spinoza sería contradictorio, como podemos serlo todos; o efecto de su época, prejuicioso, sexista y ya superado.

Dejarse seducir por cualquiera de esas dos tentaciones (o por ambas), creo, llevaría a no entender lo que dice allí. Sería –sospecho– caer en las trampas que el mismo Spinoza parece haber dejado en el texto; un texto poblado de marcas, de huellas de *poder estar argumentando otra cosa*, en su literalidad. Sería tomar los atajos que el mismo Spinoza dejó a la vista, para perder definitivamente al lector y, mucho más, a las lectoras posteriores. Sería, en fin, obstaculizar el sentido de una proposición con muchas aristas posibles, algunas de ellas, trabajadas siglos después por el campo teórico feminista. Todo esto, sin desmerecer la posibilidad cierta de que Spinoza, a pesar de todo esfuerzo, resulte insalvable para el feminismo.

En lo que sigue, tomaré esos atajos para, sobre ellos, proponer otra interpretación de TP XI, 4.

### ***La tentación naturalista***

Spinoza se explaya, en esa proposición, sobre el argumento que está desarrollando, desde el inicio del libro XI, para circunscribir quiénes podrían participar políticamente del *imperium* democrático -el cual, como dice, podría asumir varios tipos, según aquellos a quienes la ley habilite como ciudadanos-. Las condiciones que enumera para ser ciudadano de un *imperium* democrático son: estar únicamente sometido a las leyes patrias, ser *sui juris* (o autónomo) y vivir honradamente. Con esto quedarían explícitamente excluidos de la ciudadanía: los peregrinos o migrantes, que “se supone dependen de

---

el texto de Beth Lord, «‘Disempowered by Nature’: Spinoza on The Political Capabilities of Women». En general, sin embargo, se toma como una proposición menor, un ruido molesto, sólo analizada si hay que hacerlo. Para una visión general, ver el texto de Isabel Balza, “Los feminismos de Spinoza: corporalidad y renaturalización”, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, no 63, 2014, pp. 13-26.

otro Estado”; “las mujeres y los siervos” (dicho así, con la conjunción “y”, que establece una semejanza entre unas y otros, porque ambos “están bajo la potestad de los varones y los señores”); “los niños y los pupilos” (transitoriamente, mientras estén bajo la potestad de padres y tutores); y los criminales. Se podría pensar, además, que dentro de la categoría pupilos se incluirían varios de aquellos que siempre -y no por un tiempo-, precisarán de tutores, como los dementes, los mudos y los socialmente dependientes, con sus trabajos precarios (como se aclara en TP VI, 11, que podría engarzarse con esta proposición). Pero sugerir esto sería, quizá, ir más allá de lo que Spinoza quiere decir, en este caso. Las mujeres, entonces, están, excluidas por siempre; ubicadas en un conglomerado social heterogéneo -que va desde migrantes a precarizados y niños-, y puestas en situación de semejanza con los siervos, por estar bajo potestad de otros, los varones (puestos, a su vez, en relación de equivalencia con los amos).

A seguir, Spinoza -de entre todos estos integrantes del conglomerado al que podríamos llamar “resto” de la institución *imperium* democrático-, enfoca en las mujeres, para explicar específicamente por qué ellas estarían definitivamente excluidas. Y dice:

Más quizá pregunte alguno si acaso las mujeres están bajo la potestad de los hombres por naturaleza o por ley (*instituto*). Ya que, si ese hecho sólo se fundara en una ley, ninguna razón **nos** forzaría a excluirlas del gobierno. Ahora bien, basta consultar a la misma experiencia para comprobar que ello se deriva de su debilidad (*imbecillitate*). Pues no ha sucedido en parte alguna que reinaran a la vez los hombres y las mujeres, sino que en cualquier punto de la tierra donde se hallan hombres y mujeres, vemos que los hombres gobiernan y las mujeres son gobernadas, y que, de esta forma, ambos sexos viven en concordia. [...] Ahora bien, si las mujeres fueran iguales por naturaleza a los varones y poseyeran igual fortaleza de ánimo e igual *ingenium* (tal es el mejor índice de la potencia y por tanto, del derecho humano), sin duda que,

entre tantas y diversas naciones, se encontrarían algunas en que ambos sexos gobernarán por igual, y otras en que los varones fueran gobernados por las mujeres y fueran educados de forma que su poder intelectual fuera menor. Pero, como esto no sucedió en parte alguna, podemos afirmar rotundamente que las mujeres no tienen, por naturaleza, un derecho igual al de los hombres, sino que, por necesidad, son inferiores a ellos. No puede, por tanto, suceder que ambos sexos gobiernen a la par, y mucho menos, que los varones sean gobernados por mujeres.<sup>3</sup>

La argumentación parece construida de este modo: ante la pregunta de por qué las mujeres están bajo potestad de los hombres, se dan dos posibilidades, o bien por naturaleza o bien por institución (o ley). Si fuera por institución (o ley), es decir, por convención, no habría razón para excluirlas (“ninguna razón *nos* forzaría”, dice Spinoza, incluyéndose entre los que excluyen). Quedaría entonces la explicación por la naturaleza, como la única válida. Pero, en lugar de seguir explícitamente este camino, Spinoza propone consultar a la experiencia histórica, a cómo han sucedido las cosas hasta allí. Propone, es decir, una identificación entre naturaleza e historia acaecida, una identificación que justamente repone la convención, igualada ahora a naturaleza, que está igualada a historia transcurrida.<sup>4</sup> Una vez supuesto que la explicación válida para la sujeción de las mujeres es la naturaleza (historizada), afirma que si las mujeres fueran iguales a los hombres, tendrían igual fortaleza de ánimo e igual *ingenium* que ellos (o igual fuerza de inteligir y actuar), o, lo que es lo mismo, iguales derechos naturales e iguales potencias. O para decirlo historizadamente, si las mujeres hubieran conseguido ser históricamente iguales a los hombres, tendrían igual fortaleza de ánimo e igual fuerza de inteligir y actuar que ellos, y por eso, iguales derechos y potencias que ellos. Y si esto fuera

---

<sup>3</sup> Mis negritas.

<sup>4</sup> Si esto fuera así, la afirmación spinocista de la potencia infinita de la naturaleza naturante, o Dios, sería rebajada al transcurrir de la experiencia histórica efectivamente acaecida, a un despliegue de lo sucedido en el pasado, a una totalidad cerrada y pasada.

así, si tuviesen igual ánimo e igual fuerza de inteligir y actuar, en alguna nación hubiesen gobernado, aunque más no sea *con* los hombres. Dado que esto no se comprueba, debe deducirse que las mujeres son, “por necesidad”, inferiores. Lo que convierte al argumento en una evidente tautología, en una descripción fáctica o, peor, en una afirmación moral del tipo: “esto no se dio, por algo será”. El anti-binarismo de Spinoza, ese que rechaza –entre otras- la distinción naturaleza-cultura, serviría aquí para justificar y reproducir una desigualdad dada.

Algunas marcas del texto, para desglosarlo mejor (o más spinocistamente): las mujeres, puestas en un presente naturalizado, tienen con los hombres una diferencia de *ingenium*, que deriva en una diferencia en derechos naturales. Dado que la pregunta spinocista no es *qué es* un cuerpo, sino *qué puede*, lo que las mujeres pueden o podían entonces, las define como cuerpos menos complejos que los de los hombres, cuerpos que no son *sui juris*. Es decir, algo de los cuerpos de las mujeres, históricamente devenidos como tales, expresa una potencia tan menor como para no contar *igual* políticamente; o, en otras palabras, esos cuerpos femeninos se constituyen menos del intercambio con otros cuerpos –desde libros a personas-, se alimentan menos de ellos, son más pobres en virtud de ese menor intercambio de experiencias con ellos; algo de su deseo históricamente constituido ha devenido deseo de servidumbre, deseo de no gobernar, sino de ser gobernadas –excepto en el caso de las amazonas citadas por Spinoza, quienes, para continuar con su gobierno, mataban a los varones recién nacidos; esto es, se desprendían inmediatamente del Otro amenazante-.

Un argumento como éste de Spinoza, basado en la identificación de naturaleza e historia acaecida, claro que podría invertirse: si la naturaleza es la historia tal como se ha dado, y esto significa que las mujeres son cuerpos menos complejos, más pobres en intercambios que los regeneren, con deseos de servidumbre y menor potencia de intelección y de acción, un cambio histórico en esa naturaleza –un enriquecimiento de sus experiencias con otros cuerpos, por ejemplo- devendría en una nueva correlación de potencias y derechos y esto seguiría llamándose “naturaleza de las mujeres”. El argumento, en ese caso, podría tomarse como si fuese una cachetada para las mujeres: mujeres, esto han devenido, no se les reconocerá normativamente nada,

ni se las incluirá políticamente por ninguna buena conciencia, porque ésta no es una filosofía normativa; si quieren mudar las condiciones de su exclusión política, modifiquen su naturaleza, complejicen sus cuerpos con otros intercambios, deseen la emancipación, actúen y piensen de acuerdo a una nueva riqueza adquirida. Pero eso sería, justamente, un argumento normativo, y no sólo normativo, sino teleológico: mujeres, quieren gobernar y gobernarse, sean como nosotros, los hombres, el tipo ideal.

Otro desarrollo posible del argumento naturalista, más adecuado para lectores especializados de la obra, sería decir: la naturaleza en Spinoza no es un orden compuesto de géneros, especies, sexos, básicamente porque su estructura es nominalista, porque lo que hay en ella son singularidades y porque los universales –como el universal hombre o mujer–, son productos de una imaginación desbordada, que aúna y generaliza, cuando ya no puede concebir lo particular. El problema de las mujeres, entonces, no sería sólo de las mujeres, porque en la obra de Spinoza los cuerpos se distinguen –además de por su potencia–, por sus grados de complejidad y, en términos estrictos, no hay una diferencia específica que determine a partir de cuándo se está hablando de un animal complejo o de un humano. Spinoza renuncia a determinar en base a ciertos atributos ideales (por ejemplo, la racionalidad) cuál sería la diferencia antropológica, cuál sería la esencia humana específica y distintiva de los humanos respecto de los animales más complejos: todos los cuerpos singulares están de algún modo animados y hay hombres tan reducidos en sus posibilidades de intercambio con otros hombres y con las cosas, que, en su pobreza, son infantilizados o bestializados –un caso así, justamente, es el que tratamos, de las mujeres–.<sup>5</sup>

¿Qué puede un cuerpo humano, si no hay esencia *a priori* que lo defina como tal? *No qué es, sino ¿qué puede?* Ese cuerpo puede desarrollar la aptitud de intercambio, de hacer y padecer de varias maneras al mismo tiempo, de percibir varias cosas al mismo tiempo, correlativa a la aptitud de su alma para conocer distintamente muchas

---

<sup>5</sup> Ver el texto de Laurent Bove, “Espinoza e a questão da diferença antropológica”, en Bove, L. *Espinoza e a psicologia social. Ensaio de ontologia política e antropogênese*, Belo Horizonte, Nupsi-USP e Autêntica Editora, 2010, pp. 101-116.



cosas. Que no haya una diferencia antropológica específica, determinada de antemano, entre los cuerpos animales de cierta complejidad y los humanos, abre, como dirá Matheron, a la definición dinámica del semejante, correlativa a una práctica política, económica, ética.<sup>6</sup> Que no haya cuerpo ni alma definidos de antemano como cuerpos y almas sexuados (pero tampoco asumidos como neutros, como en toda la tradición filosófica clásica), repone la pregunta práctica por el desarrollo de las mujeres y los hombres, en condiciones históricamente dadas. No en vano las mujeres están puestas, en la proposición que tratamos, en una intersección de sujetxs-resto, definidos como tales por una estructura histórica que reduce, minimiza sus posibilidades de despliegue del hacer y del inteligir, correlativos a la restricción de sus derechos naturales y sus derechos políticos.

### ***La tentación historicista***

Sin embargo, Spinoza habla de las mujeres y de los hombres, como si lo anterior no hubiese sido escrito por él. Habla, mucho más, de la existencia de sexos, como universales dados en la naturaleza, como diferencia natural. Si los sexos fuesen iguales en potencia, habrían gobernado ambos, dice.<sup>7</sup> ¿Es posible que, justo en este caso, la filosofía de Spinoza admita la existencia de universales dados? ¿O hay que buscar algo más? Repasemos la parte que nos compete ahora de la proposición:

Ahora bien, si las mujeres fueran iguales por naturaleza a los varones y poseyeran igual fortaleza de ánimo e igual *ingenium* (tal es el mejor índice de la potencia y por tanto, del derecho humano), sin duda que, entre tantas y diversas naciones, se encontrarían algunas en que ambos sexos gobernarán por igual, y otras en que los varones fueran gobernados por las mujeres y fueran educados de forma que su poder intelectual fuera menor. Pero, como

---

<sup>6</sup> Matheron, A. "L'anthropologie spinoziste?," en: *Revue de Synthèse*, Centre International de Synthèse, París, tomo 99, 1978, pp. 174-185.

<sup>7</sup> Una pregunta derivada: ¿es ser igual en potencia, necesariamente, asumir el imperativo de gobernar?

esto no sucedió en parte alguna, podemos afirmar rotundamente que las mujeres no tienen, por naturaleza, un derecho igual al de los hombres, sino que, por necesidad, son inferiores a ellos.

La clave de la cuestión parecería ser la aparición, por segunda vez (y únicas) en todo el libro, de la palabra “naciones”, en el texto: “naciones” se menciona por primera vez en TP IX, 13, para remitir a una comunidad lingüística, y aquí. La presencia de la palabra *naciones*, que tampoco existe como algo dado en la naturaleza, según el mismo Spinoza, sino como referente geográfico, lingüístico, histórico, construido como singular, da cuenta de que se está aquí, de cara a la división de mujeres y hombres, ante una nominación culturalmente producida. Que se está ante una muestra del poder comunitario del nombrar, jerarquizar y dividir. La alusión a las naciones, como referencia para dilucidar si son o no distintos los hombres y las mujeres, queda asociada no sólo a la producción de la afirmación de la división sexual, sino a la afirmación de la posición subordinada de las mujeres en esa división, como efecto de dispositivos lingüísticos de poder.

Esto permitiría pensar al sexo de tres formas articuladas: primero, sexo es aquel significante construido por las diversas naciones o discursos culturales singulares, para nombrar, para agrupar y otorgar valor a aquel colectivo imaginario subordinado, dadas ciertas propiedades que se adscriben minusválidamente a sus cuerpos. Este colectivo subordinado lo es tanto más, cuantas más características se le atribuye compartir con lo infantil, lo tutelado, lo migrante, lo precarizado, lo débil o imbécil y lo deshonrado; o, en otras palabras, con el resto valorativamente despreciado. Segundo: sexo es aquel significante efecto de una relación de poder, efecto de la división sexual indefinidamente citada y no algo previo a esa división (o, como dirá Monique Wittig, es la opresión sexual la que crea al sexo como significante, como es el racismo el que crea al significante raza, y no viceversa).<sup>8</sup> Tercero: sexo es aquel significante que precisa de la

---

<sup>8</sup> Wittig, M., *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Madrid, Egales, 2006, p. 28.

naturalización, que impone la remisión a una supuesta materialidad distintiva de los cuerpos, a una materia previa y exenta de historia, a una materia puesta en posición de base o fundamento explicativo de la desigualdad histórica que vendría después (la sujeción de las mujeres se debe a su “debilidad”, dice Spinoza en este caso).<sup>9</sup>

Las mujeres, como los hombres, son inteligibles como tales por una comunidad lingüística, o para decirlo en otros términos, son inteligibles desde y por discursos. Mujer u hombre no es una cuestión de *ser*, sino un resultado de *relaciones*; en el caso de Spinoza, de relaciones corporales, de prácticas sociales, de individualizaciones en la práctica que tienen por efecto ciertas intelecciones distintivas. Las mujeres, como los hombres, no son ningún grupo natural, en el sentido de reconocible como tal *a priori*, de *creado* como tal, sino grupos naturalizados: se produce a las mujeres y a los hombres como grupos naturales, se los construye ideológicamente como tales, se los hace depender de una división sexual que es también una división normativa, indefinidamente reproducida, con su ideal regulatorio de qué se supone que es ser mujer y qué ser hombre –o quiénes se supone que son disidentes de ambos-. Hay producción del sexo mujer, entonces, como categoría lingüístico-política, inmediatamente inserta en relaciones de sujeción de todo tipo, inmediatamente expuesta a violencias de todo tipo, desde económicas y jurídicas hasta educativas y neocoloniales (relaciones de sujeción y de violencia que pueden invertirse sin cambiar el esquema, como en el caso de las Amazonas citado por Spinoza, en el que sólo cambiaría el sujeto opresor). Hay producción del género, como aquello historizado respecto de la materia de los cuerpos, de la materia del sexo, biológicamente connotado y puesto en el origen, un origen que justificaría lo históricamente acaecido (una esencialización del cuerpo material, que puede, sin embargo, ser estratégicamente asumida para las luchas, como se discute actualmente en la Argentina, en el contexto de las luchas por “Ni una menos”).

---

<sup>9</sup> Butler, Judith, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

La alusión a las naciones en este texto, aquí retraducidas como discursos y lenguas, pone al sexo en el marco en que debe discutírsele, como efecto lingüístico, como significante naturalizado de una relación de poder citada indefinidamente, con variaciones, a lo largo de las historias y de cuya norma hegemónica resultan las mujeres y los varones, como diferencia evidente, como si fuese una diferencia natural.

***Otra interpretación posible (y derivada)***

Explicar esta proposición ya sea por su remisión contradictoria al concepto naturaleza, en la obra spinocista, o desde una posición crítica contemporánea, reduciría –a pesar de sus “momentos de verdad” y de la imposibilidad tanto de fusionar como también de distinguir completamente naturaleza e historia, en su monismo- mucho lo que Spinoza está sugiriendo aquí. El texto, como se dijo, está poblado de marcas que exigen leer entrelíneas: la identificación entre naturaleza e historia acaecida, para justificar una posición subordinada; la referencia a las naciones, como dispositivo lingüístico de producción de una división sexual asumida como dada y natural, y la más relevante y en apariencia menos impactante, la alusión a la concordia que acarrearía mantener esa división sexual como organización paralela, como axioma o prolegómeno necesario de una institucionalidad política democrática. Dice Spinoza:

Pues no ha sucedido en parte alguna que reinaran a la vez los hombres y las mujeres, sino que en cualquier punto de la tierra donde se hallan hombres y mujeres, vemos que los hombres gobiernan y las mujeres son gobernadas, y que, de esta forma, ambos sexos viven en concordia.

Y culmina:

Y, si consideramos, además, los afectos humanos, a saber, que los hombres casi siempre aman a las mujeres por el solo afecto sexual y que aprecian su talento y

sabiduría en la misma medida en que ellas son hermosas; y que, además, los hombres soportan a duras penas que las mujeres que ellos aman favorezcan de algún modo a otros, y hechos por el estilo, veremos sin mayor dificultad que no puede acontecer, sin gran perjuicio para la paz, que los hombres y las mujeres gobiernen por igual.

¿Qué tienen que ver la paz y la concordia, frente a una diferencia que, si seguimos la literalidad del argumento, sería natural? ¿O acaso se podría decir que sería mejor para la paz y la concordia que el pez grande se coma al chico, como aparece en su ejemplo de un derecho natural no normativo? ¿Desde cuándo el criterio para entender los derechos naturales en Spinoza es si los seres se relacionan entre ellos siguiendo la paz y la concordia? ¿Por qué muestra tanta aversión al conflicto, Spinoza, en este caso?

La alusión a la paz y la concordia desmiente absolutamente el argumento de la naturaleza para fundamentar la división sexual. No hay ninguna naturaleza aquí (en el sentido clásico del término, en el sentido anti-spinocista de lo esencial, lo inmutable y lo dado *a priori*), sino que la división sexual y la sujeción de un sexo/género respecto de otro es sugerido, casi gritado por Spinoza, como lo que es: *un régimen político de producción de esa división*. Hay, se lee, un régimen político de producción de la división sexual, mucho más, de la heterosexualidad como relación dominante entre los sexos. Pero ese régimen no debe ser expuesto como si fuese un artificio, salvo que se quiera quebrar la concordia, porque funciona como prolegómeno, como organización social paralela, necesaria y absolutamente conviviente con cierto tipo de instituciones democráticas.

Si esto fuera así, si esto estuviera diciendo Spinoza, puede decirse, con el feminismo posterior, que la producción político/discursiva de la división sexual se seguirá viendo como diferencia natural entre los sexos, como diferencia que sólo debe ser asumida como tal, como normalidad y calma, salvo que algún conflicto la muestre, ya no como mera *diferencia*, sino en tanto *oposición*, y esto quiebre la concordia del régimen de sujeción. El carácter político de la diferencia sexual sólo se verá si hay luchas porque, antes del conflicto, la relación entre los sexos

sólo aparece como diferencia natural, cuya recitación apromblemática trae paz y buena socialización. Para politizar la diferencia, para mostrarla como efecto de un régimen político/discursivo de producción de la sexualidad, hay que asumir también el riesgo de deconstruir los sexos/géneros como tales, es más, como imaginarios-cárceles, sobre todo en el caso de las mujeres: algo que seguramente no traerá concordia ni paz, ni para la estructura social, ni para lxs sujetxs, como singularidades.

Esto parece poder leerse en Spinoza, con su ambigüedad entre el develamiento y la conformidad. Dice, aún más, para reforzarlo: si ambos sexos fueran iguales en ánimo e *ingenium*, entre tantas naciones, se encontraría alguna nación en donde gobernarán por igual y “otras en que los varones fueran gobernados por las mujeres de forma que su poder intelectual fuera menor”. Gobernados de forma que su poder intelectual fuera menor. Es decir, gobernados para seguir siendo gobernados. Más allá de toda confianza desmedida en los poderes de la educación, lo que parece decir Spinoza -y ya no está claro si en entrelíneas-, es que el régimen político/discursivo de producción de la división sexual se sostiene perpetuando que uno de los géneros -el de las mujeres y el todos aquellos inteligibles como emparentados con ellas-, siga teniendo menor educación, menor acceso a los bienes, derechos políticos restringidos, cuerpos menos complejos por menor intercambio con otros (y por atadura gozosa al ideal regulativo y asfixiante del cuerpo feminizado), y menor acceso a los placeres. Algo de la paz y la concordia que ha permitido la existencia del espacio público y político modernos se sostiene en que esa división y esa jerarquización de sexos se asuman como ancladas en una naturaleza esencialista, inmóvil y clasificatoria, supuestamente corroborada por la indefinida recitación tautológica de historias de debilidad que mostrarían que, si las mujeres han estado sojuzgadas hasta ahora y no ha sido más que excepcionalmente de otro modo, por algo será, y que, si ellas quieren otra cosa, habrá desorden, conflicto, violencia, irreverencia ante lo que siempre ha sido normalizado y que eso no quedará impune. Esto es, pareciera leerse desde esta proposición de Spinoza, que hay ciertas asunciones de identidades colectivas que no

suman concordia a la vida de la comunidad, porque socavan el suelo de dominación que sostiene esa concordia.

En eso estamos.

## **Spinoza *maledictus*, o de cómo no justificar a un filósofo**

Claudia Aguilar \*

*Usted acepta en su corazón cualquier bajeza con la  
condición de que permanezca ignorada;  
le desesperó que toda su coquetería  
no bastara para ocultarme  
los bajos fondos de su alma.*

*Exige de la gente una admiración incondicional;  
toda verdad la ofende.*

Simone de Beauvoir, *La invitada*.

En el *Tratado político*<sup>1</sup> (en adelante TP) encontramos sólo tres páginas sobre la democracia, aquellas que se sitúan en el capítulo XI. Ahora bien, en estas páginas Spinoza dice menos de esa forma de gobierno que de las mujeres. Nuestro autor dedica dos párrafos a caracterizar la democracia y ya en el tercero surge el interrogante sobre las mujeres. Allí Spinoza define la democracia como el régimen donde todos los que son gobernados por las leyes del país, tienen una vida honesta y no se encuentran bajo la sujeción de ningún otro, poseen derecho a votar y a aspirar a cargos públicos.

Ahora bien, en cuanto a lo que aquí nos interesa, el hecho de no encontrarse bajo la sujeción de ningún otro es la condición que habilita la explícita exclusión de las mujeres de la vida democrática, puesto que el autor sostiene que éstas se encuentran bajo la autoridad de sus esposos. De aquí en más Spinoza no se dedica a argumentar la exclusión de todxs lxs que quedarían excluidxs dada su definición de democracia, esto es, los extranjeros, las mujeres, los sirvientes, los niños, los pupilos

---

\* UBA-CONICET.

<sup>1</sup> Citaremos según la siguiente traducción: Spinoza, B., *Tratado Político*, trad. por A. di Severino, Buenos Aires, Quadrata, 2005.



y los tachados de infamia. Si bien dicha estructura seguiría fielmente su recorrido argumental, no contamos con la misma y esto no es un dato menor. Por el contrario, Spinoza va a argumentar con lo que le quede de vida solamente a favor de la exclusión de las mujeres. Así lo sostiene nuestro autor:

Quizá se me pregunte si las mujeres están bajo la autoridad de los hombres por naturaleza o por institución. Si es por institución no hay ninguna razón que nos obligue a excluirlas del gobierno. Pero si apelamos a la experiencia, veremos que se origina en su debilidad. En ninguna parte del mundo han reinado de acuerdo los hombres y las mujeres, y vemos en cambio que en todas partes donde hay hombres y mujeres, los hombres gobiernan y las mujeres son gobernadas, y de este modo ambos sexos viven en buena armonía.<sup>2</sup>

Lo primero que tenemos, entonces, es una pregunta hipotética, a saber, si la sujeción de las mujeres a la autoridad de los varones es o bien por naturaleza o bien por institución o ley. Si se diera el caso de que la sujeción fuese por institución, sostiene Spinoza, muy atinadamente, no habría razón para excluirlas del gobierno. Hasta este punto llega su tino ya que, acto seguido, afirma que si nos remitiéramos a la experiencia veríamos que dicha exclusión se origina en la propia debilidad de las mujeres. Apela en esta ocasión a un supuesto *status quo* armonioso donde gobiernan los varones y las mujeres son gobernadas. De manera conjunta, sus remisiones a la experiencia también apuntan a la inexistencia de sistemas donde varones y mujeres gobiernen de común acuerdo o donde los varones sean gobernados por las mujeres. A partir de allí Spinoza da un salto inválido y concluye que las mujeres no somos *por naturaleza* iguales a los varones y no tenemos con la misma intensidad el ánimo y las cualidades espirituales que son, en la especie humana -siempre según Spinoza-, elementos de poder y por ende de derecho. Dado lo anterior, nuestro autor concluye que es

---

<sup>2</sup> *ibid.*, pp. 126-127

imposible que varones y mujeres reinen de común acuerdo y, menos aún, que los varones sean gobernados por las mujeres.

Ahora bien, la cualidad argumentativa de Spinoza va disminuyendo con el correr de las líneas para, finalmente, sostener que al considerar los afectos humanos vemos que el amor de los varones hacia las mujeres tiene en su mayoría el origen del apetito sexual. De manera conjunta, sostiene que *ellos* ven en las mujeres la belleza como valor primordial y que *ellos* no toleran que las amadas prefieran a otros. Su razonamiento está completamente basado en la experiencia y haciendo hincapié en el común comportamiento de los varones. A partir de estos afectos viriles Spinoza intenta reforzar su postura de exclusión de las mujeres de la vida democrática puesto que seríamos un gran problema para la paz. Así termina el TP:

Si por otra parte se comprueban los afectos humanos, si se admite que las más de las veces el amor de los hombres por las mujeres no tiene otro origen que el apetito sensual, que sólo aprecian sus cualidades espirituales y su sabiduría cuando son bellas, que no toleran que las mujeres amadas tengan preferencias por otros hombres que no sean ellos, y otros hechos del mismo género, se verá sin dificultad que no se puede instituir el reinado parejo de hombres y mujeres sin perjudicar grandemente la paz. Pero nada más sobre este punto.<sup>3</sup>

Hasta aquí llegamos con la reposición del argumento, pero ¿cómo podemos explicarlo? Una manera de responder a esta cuestión es intentar justificar de alguna forma estas afirmaciones. Encontramos en la bibliografía especializada tres estrategias diferentes en vistas a una justificación, las cuales, por nuestra parte, quisiéramos evitar. La primera línea de lectura abogaría por justificar a Spinoza debido a cierto clima de época. La segunda justificación, a su vez, sostendría que Spinoza realizó una mera descripción del estado de su situación

---

<sup>3</sup> *ibid.*, pp. 126-127, p. 27

contemporánea. La tercera, por su parte, resaltaría el carácter inconcluso de la obra y la subsiguiente impertinencia de su final.

Dentro de la primera justificación, a la que se podría llamar “justificación epocal”, se encontraría un artículo de Vacarezza<sup>4</sup> donde la autora sostiene que:

La categórica exclusión de las mujeres de la sociedad política que hace Spinoza puede hacer que su filosofía parezca poco prometedora para la filosofía feminista. Sin embargo, desde la década del ochenta varias autoras feministas, entre las que se destacan M. Gatens, E. Grosz, S. James, C. Colebrook, M. Larrauti y R. Braidotti, han encontrado en la obra de Spinoza herramientas para desarrollar un pensamiento radical acerca de la vida corporal del género y sus implicancias para las prácticas políticas feministas. Todas ellas han atribuido la ceguera de Spinoza respecto de la situación de las mujeres a la situación histórica del autor, que obturaba la posibilidad de reflexionar acerca de las implicancias de su propio pensamiento en relación a este problema. Las categorías disponibles para pensar en cada momento histórico están atadas a las formas presentes de la vida social y esto es lo que le sucede a Spinoza cuando reflexiona acerca de las mujeres en su *Tratado Político*. (...) Como propone G. Lloyd (James, Lloyd y Gatens, 2000), en lugar de una objeción negativa a su pensamiento, optamos por la apropiación positiva de aquellas ideas de Spinoza que pudieran aportar recursos para producir nuevos modos de imaginar la vida corporal con el género y sus formas de sociabilidad ético-política.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Vacarezza, N., “Aportes de Spinoza para reflexionar acerca de la vida corporal del género, las mujeres y el feminismo”, *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, n° 71, 2010, pp. 1-10.

<sup>5</sup> *ibid.*, pp. 2-3.

Aunque disintamos en la interpretación del pasaje tanto con Vacarezza como con las autoras en las que se apoya, la postura frente al resto de la obra no varía respecto de la nuestra. Ahora bien, podemos observar que aunque la justificación epocal sería una salida muy elegante para nuestro querido filósofo, la misma es insuficiente. El TP fue iniciado en 1675, pero debido a que los modos finitos vivimos en la duración donde hay nacimiento y muerte, quedó inconcluso en 1677. Ahora bien, sin poder detenernos demasiado en la cuestión, notamos que en obras de 1642 y 1651, como son *De Cive*<sup>6</sup> y el *Leviatán*<sup>7</sup> de Hobbes respectivamente, encontramos una postura bastante distinta a la spinozista. Así también podríamos agregar a Poullan de La Barre cuyas obras datan de 1673 y 1674, a saber, *De la igualdad de los sexos*<sup>8</sup> y *De la educación de las damas*<sup>9</sup> respectivamente.<sup>10</sup> Estas obras apuntan

---

<sup>6</sup> Hobbes, T., *De Cive*, trad. por C. Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

<sup>7</sup> Hobbes, T., *Leviathan*, Nueva York, OUP, 2008.

<sup>8</sup> La Barre, P.F., De., *La igualdad de los sexos. Discurso físico y moral en el que se destaca la importancia de deshacerse de los prejuicios*, trad. por I. Cazés, México D.F., UNAM, 2007.

<sup>9</sup> La Barre, P.F., De., *De la educación de las damas*, trad. por A. Amorós, Madrid, Cátedra, 1993.

<sup>10</sup> Para un tratamiento sobre la categoría "mujeres" en el siglo XVII Cf. Riley, D., "Am I that Name?" *Feminism and the Category of 'Women' in History*, Hong Kong, University of Minnesota Press, 1988. Allí sostiene la autora: "The fourteenth- and fifteenth-century polemic proposes that noble women should withdraw to a place apart, a tower, a city, there to pursue their devotions untroubled by the scorn of men in the order of the world. In this, it is not far from some seventeenth-century suggestions, like those made by Mary Astell, that 'women' have no choice but to form an order apart if they want to win spiritual clarity. Between the fifteenth- and the seventeenth-century compositions, what remains constant is the formal defences of the sex, the many reiterations of 'Women are not, as you men so ignorantly and harshly claim, like that - but as we tell you now, we are really like this, and better than you.' This highly stylised counterantagonism draws in 'all women' under its banner against 'all men. Even though its references are to women of a high social standing and grace, nevertheless it is the collectivity which is being claimed and redeemed by debate. At times this literature abandons its claims to stoicism, fights clear of its surface resignation, and launches into unbridled counter-aggression." (Riley, D., *op. cit.*, p. 11). Y continúa: "Certainly seventeenth-century women writers were acutely conscious of the need to establish their claims to enter full humanity, and to do so by demonstrating their

fundamentalmente a lo opuesto del final del TP, esto es, a mostrar el carácter cultural de las desigualdades entre varones y mujeres. Siendo conscientes de las grandes omisiones de nuestra enumeración, podemos nombrar, por último, a autoras como De Pizan con su obra *Ciudad de las damas*<sup>11</sup> que data del siglo XV y otras autoras cuya relevancia histórica fue fuertemente menospreciada.

De manera conjunta, no faltan en nuestros tiempos epítetos contra ex o actuales mandatarias que son de público conocimiento. Tanto estos como la mayoría de las críticas hacia ellas tienen poco que ver con los desempeños políticos de las mujeres en cuestión y están más bien dirigidos a la condición de mujeres de las mismas. En otras palabras, en la actualidad tampoco estaríamos exentos de esas afirmaciones. De este modo, la justificación epocal no sería del todo satisfactoria para nuestro propósito.

La segunda estrategia de justificación, es decir, aquella que aboga por el carácter meramente descriptivo del final del TP de la situación contemporánea a Spinoza, está representada por la postura de Lord Beth. Esta autora en el abstract de su artículo “Disempowered by Nature’: Spinoza on The Political Capabilities of Women”<sup>12</sup> al referirse al final del TP afirma:

Although these remarks appear to exclude women from  
democratic participation on the basis of essential

---

intellectual capacities. If women's right to any earthly democracy had to be earned, then their virtues did indeed have to be enunciated and defended; while traces of seemingly sex-specific vices were to be explained as effects of a thoughtless conditioning, -impoverished education - the path chosen by Poulain de la Barre in his *De l' Egalite des Deux Sexes* of 1673. When Mary Wollstonecraft argued that 'the sexual should not destroy the human character' in her *A Vindication of the Rights of Woman*, this encapsulated the seventeenth-century feminist analysis that women must somehow disengage from their growing endemic sexualisation.” (Riley, D., *op. cit.*, pp. 12-13)

<sup>11</sup> Pizán, C., De., *La ciudad de las damas*, trad. por M. Lemarchand, Madrid, Siruela, 1995.

<sup>12</sup> Lord, B., “Disempowered by Nature’: Spinoza on The Political Capabilities of Women”, *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 19 (2011), nº 6, pp. 1085-1106.

incapacities, I aim to show that Spinoza intended these remarks not as true statements, but as prompts for critical consideration of the place of women in the progressive democratic polity. In common with other scholars, I argue that women, in Spinoza's system, are deprived of freedom and political participation not by their essential natures, but by their social and historical circumstances. [...] Finally, I argue that Spinoza offers an explanation for women's actual disempowerment through his account of economic dependence within marriage.

En una línea similar a la de Beth se encontraría el artículo de Lloyd "Dominance and Difference..."<sup>13</sup>. Éste sostiene que el pasaje en cuestión se debería a que Spinoza enfatiza la dimensión social de la razón. La autora, contra lo que entendemos que el mismo Spinoza se encarga de explicitar, asegura que el hecho de ser una mujer en la sociedad contemporánea a Spinoza restringiría a la misma en poder, placer y virtud.<sup>14</sup>

Contra esta segunda justificación sostenemos que, si bien el TP es ampliamente descriptivo (con muchas alusiones a sucesos y personajes históricos), la intención de Spinoza en este caso es otra. Nuestro filósofo se encarga de afirmar que la sujeción de las mujeres no es por institución si no por naturaleza. Tal como el mismo Spinoza aclaró, si fuese por institución no habría ningún motivo por el que se nos excluya del gobierno. Pero, dado que se encarga explícitamente de sostener lo contrario, no podemos darle el beneficio de justificarlo diciendo que sólo hizo una mera descripción de su contemporaneidad. Esta segunda justificación también sería incorrecta si consideramos que en el TP Spinoza pretende fundar las bases del Estado y no hacer descripciones de distintos sistemas gubernamentales.

Finalmente, sólo nos queda el tercer tipo de justificación. En ella se resalta el carácter inconcluso de la obra para restarle pertinencia a sus

---

<sup>13</sup> Lloyd "Dominance and Difference. A Spinozistic Alternative to the Distinction Between 'Sex' and 'Gender'" en Gatens, M., *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*, Pennsylvania, Penn. State Uni. Press, 2009.

<sup>14</sup> Cf. *ibid.*, p. 37.

nefastos últimos párrafos. Pero en este sentido debemos considerar que, más allá del final inconcluso, el TP hace alusión más de una vez a las mujeres y nunca con una valoración positiva. Por ejemplo, en el capítulo IV Spinoza sostiene que es imposible para una persona pretender conservar la majestad y, a su vez, aparecer en compañía de trabajadoras sexuales (a las que, obviamente, no llama de esa manera) o usar violencia con las vírgenes (como si fuese que dicho carácter de virgen es el que impediría la violencia con las mismas).<sup>15</sup>

Del mismo modo, sin perder la cadencia del final de la obra, nuestro autor hace referencia a un libro sobre el reinado temporal de las mujeres en Asia. En esta ocasión, dicho reinado no es visto más que como el reinado de un capón. Spinoza, en este caso, utiliza el ejemplo para afirmar que hay quien es rey sólo de nombre como los que se abandonan al apetito sensual y gobiernan siguiendo los deseos de su amante.<sup>16</sup> Lejos de su exposición está el defender el reinado de las mujeres o la participación política de las mismas. Refiriéndose a la monarquía, sostiene que no se puede dar una parte del Estado como dote a una hija “porque las hijas no deben heredar el poder bajo ningún pretexto.”<sup>17</sup> Lo dicho hasta aquí muestra que la amenaza a la paz por parte de las mujeres no es algo exclusivo del capítulo inconcluso. Sólo aparecemos con anterioridad como trabajadoras sexuales causantes de despilfarros, vírgenes a conservar dicho carácter, amantes intrusas de los asuntos del Estado o hijas causantes futuras de la división del reino.

A su vez, en el momento en que se dedica a la aristocracia, Spinoza sostiene que si los patricios despilfarran sus bienes en cosas indecorosas como, por ejemplo, mujeres de la vida, se les quitará la dignidad y será declarado impropio de honores y funciones. Ya que, “el que no sabe gobernar sus propios asuntos es más incapaz aún de manejar los del Estado”.<sup>18</sup> Esta afirmación reaparece en el capítulo final si consideramos que la imposibilidad de participación en el gobierno de las mujeres tiene como fundamento la sujeción pretendidamente

---

<sup>15</sup> Cf. Spinoza, B., *Tratado Político*, op. cit., p. 59.

<sup>16</sup> Cf. *ibid.*, p. 67.

<sup>17</sup> *ibid.*, p. 74.

<sup>18</sup> *ibid.*, p. 112

natural a sus esposos y la carencia de autonomía para manejar sus propios asuntos.

En definitiva, el final del TP se nos vuelve, entonces, injustificable por alguna de las tres vías mencionadas, pero sin embargo explicable. Existe, a nuestro entender, una única explicación para el nefasto pasaje: en el pasaje vemos un Spinoza vencido por las causas externas, causas que, incluso al interior de su propio marco filosófico, hacen que argumente mal. Spinoza, entonces, fue siervo de sus pasiones tristes y, de este modo, se acrecentó su impotencia. ¿Cómo sucede esto? Tratamos de indagar una respuesta en el propio TP.

Spinoza se nos muestra finito, es un modo finito, y nos devela sus prejuicios. Dado que, tal como afirma en el primer capítulo del TP, todos, él incluido, nos encontramos sometidos necesariamente a los afectos.<sup>19</sup> Más adelante, recurre al relato de Adán para sostener que incluso el primer hombre estaba sometido a las pasiones y que: “no está en el poder de cada hombre usar siempre la razón y mantenerse en la cumbre de la libertad humana...”<sup>20</sup>. Y él mismo fue una clara muestra de sus afirmaciones.

De manera conjunta, en el capítulo VII se refiere a los que adjudican a la plebe los vicios propios de todos los mortales. A decir del propio Spinoza:

La naturaleza es una, y es común a todos. Pero nos dejamos engañar por el poderío y el refinamiento; de ahí que ante dos hombres que actúan de la misma manera, solemos decir que a uno le está permitido y al otro prohibido. No son diferentes las acciones si no los agentes.<sup>21</sup>

En este sentido, lo mismo que Spinoza critica acerca de la manera en que los demás juzgan a “la plebe” podría decirse de las afirmaciones que Spinoza sostiene respecto de las mujeres. Ya que, si la naturaleza es una sola, nos dejamos engañar si ante dos personas que actúan de la

---

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*, p. 37

<sup>20</sup> *ibid.*, p. 42

<sup>21</sup> *ibid.*, p. 87



misma manera, por ejemplo, un varón y una mujer, solemos decir que a uno le está permitido y a la otra prohibido. O aún peor, si siendo el caso de que la acción es hecha por una mujer, atribuimos vicio a la naturaleza de la misma. Como se podrá ver, en este punto es cuando Spinoza se vuelve profundamente antispinozista.

Tal como sostiene en el segundo capítulo del TP:

Todo esto que en la naturaleza nos parece ridículo, absurdo y malo, presenta esta apariencia únicamente porque nosotros sólo conocemos las cosas parcialmente, e ignoramos en su mayor parte el orden de toda la naturaleza y las relaciones que existen entre las cosas.<sup>22</sup>

Pero, como hemos mostrado, lamentablemente el TP se dedica a ridiculizar a las mujeres más bien que a entender las causas de sus situaciones y las relaciones entre las cosas.

Amén de lo anterior, al menos como interrogante vale la pregunta: ¿por qué Spinoza se explaya sobre las mujeres recién cuando habla de la democracia? Ya en el capítulo VII, refiriéndose a la monarquía, nuestro autor hace alusión a las querellas ocasionadas por los matrimonios entre un rey y la hija de un rey de otro reino para sostener que “el rey debe ser único, del mismo sexo”.<sup>23</sup> Respecto de la aristocracia, sostiene que los patricios deben ser todos varones. Pero sólo se detiene a analizar la cuestión de las mujeres cuando va a introducir la democracia en el capítulo XI. ¿Acaso sería tal vez, incluso para el Spinoza de la perla misógina, la democracia la forma más propicia para el debate sobre la inclusión de las mujeres al ser ésta la única forma totalmente absoluta?

Aunque hayamos aclarado la falta de justificación para Spinoza referido a este ineludible pasaje, sostenemos que aumentaría mucho más nuestra potencia buscar en su filosofía lo que, incluso a su pesar, podemos tomar como legado.

---

<sup>22</sup> *ibid.*, p. 43

<sup>23</sup> *ibid.*, p. 85

## Spinoza después de Artemisia Gentileschi

Lucía Gambetta \* y Cristina Pósleman \*\*

*“...mi obra hablará por mí”.*  
(Carta de la pintora Artemisia  
Gentileschi a Antonio Rufo).

Puede ser que este trabajo se presente tejido con hilos quebradizos, para lxs lectores de Spinoza que buscan enfoques avalados por la academia. Aunque sí deseamos contribuir con la crítica feminista. Nos consta que ésta ha ido proporcionando los medios teórico-metodológicos para abordar las inscripciones de lo femenino en los textos del pasado<sup>1</sup>. Pero nos gustaría contribuir sin la necesidad de aumentar el volumen de las críticas ya establecidas. Sí advertimos la fecundidad de la tesis de la efectividad del monismo spinozista para enfrentar los binarismos<sup>2</sup>, así como la perspectiva que considera al andocentrismo como elemento de una contradicción interna al sistema, de la que se salvaría gracias al recurrente argumento de la inadecuación del contexto<sup>3</sup>. Asimismo, estamos de acuerdo con la tarea

---

\* Universidad Nacional de Córdoba.

\*\* Universidad Nacional de San Juan.

<sup>1</sup> Sobre todo en: Gatens, Moira, “Feminism as ‘Password’: Re-thinking the ‘Possible’ with Spinoza and Deleuze”, *Hypatia*, vol. 15, no. 2, 2000.

<sup>2</sup> El feminismo materialista de Elizabeth Grosz, Susan James, Rosi Braidotti, Genevieve Lloyd, Beth Lord, Hasana Sharp, defiende el monismo ontológico y una comprensión de un cuerpo etológico, frente a un cuerpo bilógico-esencialista.

<sup>3</sup>En esta interpretación, Spinoza entiende que la inferioridad de las mujeres no es esencial por su naturaleza, sino el resultado de condiciones históricas y sociales que unen (y ciegan) a los seres humanos a las relaciones de poder, que son imaginarias, pero profundamente arraigadas (Lord, p. 6, sobre Gaitens and Lloyd). Para Moira Gatens la exclusión de las mujeres de la participación política en Spinoza es una «cicatriz» que deforma su propia filosofía. Esta cicatriz implica una contradicción, consistente en que por un lado Spinoza adjudica a la propia naturaleza de las mujeres su falta de independencia y la limitación de su autonomía frente a la

de llevar a cabo lo que Isabel Balza llama “alianza entre el feminismo como teoría crítica, la ontología spinoziana y la mejor tradición republicana”<sup>4</sup>, dispuesta a enfrentar los distintos ataques que sufren los derechos y cuerpos de las mujeres. Pero nos sumamos a estas tendencias proponiendo un desplazamiento metodológico. Nuestro método plantea que aquellos contenidos que se enfocan sólo como improntas, en este caso el androcentrismo, deberían ser considerados como *constitutivos* o *articuladores* de la propia filosofía de Spinoza. Nos sentimos más a fin con la propuesta que Robert Bernasconi ofrece respecto al racismo<sup>5</sup>. Acorde a su tesis, nos inclinamos por una lectura que evidencia, en nuestras propias prácticas de investigación, el relegamiento de una gramaticalidad androcéntrica, uno tal que se produce mientras se celebran los “grandes principios” de los sistemas filosóficos instalados. (Bernasconi lo expresa en función de la academia europea, por lo que para nosotras se vuelve –debería volverse– discutible y articulable con lo que acontece en nuestros contextos de investigación).

\*

Uno de los hilos de este trabajo, trama la tan ambicionada relación entre Spinoza y Rembrandt. Categorías como las de infinito<sup>6</sup>,

---

autoridad de los hombres, y por otro lado, se enfrenta en el *Tratado teológico-político* a los estereotipos raciales o nacionales, al afirmar que la naturaleza forma individuos, no pueblos, y que las disposiciones y prejuicios que distinguen tipos de pueblos son el resultado de las leyes y costumbres específicas, no de la naturaleza (Gatens, Moira, *Imaginary Bodies. Ethics, Power and Corporeality*, Londres y Nueva York, Routledge, 1996, p. 134 y ss).

<sup>4</sup>Balza, Isabel, “Los feminismo de Spinoza: corporalidad y renaturalización”, *Daimon. Revista Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 63, 2014, p. 15.

<sup>5</sup> En: Bernasconi, Robert, “Will the real Kant please stand up?: The Challenge of Enlightenment Racism to the Study of Philosophy”, *Radical Philosophy Journal*, Nº 17, 2003.

<sup>6</sup>Por ejemplo Gebbart escribe: “No es posible expresar con mayor profundidad la esencia del barroco, para el cual el infinito representa el valor más alto y toda forma sólo una negación del infinito, que debe ser superada. Así como Alberti encierra el enacimiento dentro del concepto de la forma, Spinoza graba en esa definición la fórmula del barroco”. Gebbart, Carl, *Spinoza*, Buenos Aires, Losada, 2008, p. 120. Y con respecto a la pintura de Rembrandt en particular: “El otro

dinamismo<sup>7</sup>, entre otras, son adjudicadas tanto a la filosofía como a la pintura, en un intento de acercarlas y dar al ambiente cultural que las reúne, e incluso al siglo, un matiz compartido. Más allá de estas asociaciones teórico analíticas, todo es especulación y ansia. Si hay biografías cruzadas que certifican su eventual condición de vecinos de la Bresstat, en Ámsterdam, así también que ambos concurren al taller de Van den Enden, donde se enseña latín y varias cosas más<sup>8</sup>. Aunque ninguna evidencia certifica un encuentro, una conversación. A nosotras nos interesa otro tipo de vecindad, la relativa a las condiciones de una episteme en torno al cuerpo, que los atraviesa y los vincula. En un sentido que iremos construyendo, nos interesa una cierta condición de reciprocidad sin la cual, tanto los contenidos filosóficos como los pictóricos, se expondrían al riesgo de la endogamia disciplinar y metodológica, y con éste, al de la devaluación de la potencia de resistencia frente a las embestidas sobre los derechos y los cuerpos de las mujeres.

En este sentido, nada relativo a la relación entre el pintor y el filósofo habría sido de nuestro interés, si no fuera que la pintura de Rembrandt es un caso especial de un barroco pictórico que constituye un desplazamiento del cuerpo femenino. En las pinturas que hemos

---

ensayo para unir el alma con la infinitud de Dios tuvo lugar en Holanda, en el arte de Rembrandt y en la filosofía de Spinoza. La solución que hallaron no reside en el mundo de la trascendencia sino en el de la inmanencia: su solución no es estática sino mística. Rembrandt es, junto con el Greco, el pintor del barroco. Su estilo está determinado por la voluntad del infinito, su técnica es dinámica, porque la forma es la estática y la luz la dinámica del cuadro. Pero mientras que el Greco busca la infinitud divina en la trascendencia, Rembrandt la encuentra en la inmanencia". Gebbart, Carl, *Op. cit.*, p. 121.

<sup>7</sup> Al respecto Gebbart escribe: "El que considera que la esencia de cada cosa es un impulso, ve el mundo no estáticamente, sino dinámicamente. Lo que está también de acuerdo con el hecho de que Spinoza encuentre la esencia de la corporalidad, no en la simple extensión de la materia sino en su actividad propia; la esencia de la idea no consiste en una simple presencia a la manera de las imágenes sobre el lienzo, sino en su propia eficacia y espontaneidad. Dios no es el espacio metafísico de todas las cosas, sino esencia activa, dinamismo. En: Gebbart, *Op. cit.*, p. 120.

<sup>8</sup>En: Tatián, Diego, Una Introducción a Spinoza, Buenos Aires: Editorial Quadrata, 2009, p. 35; y en: Nadler, Steven, Spinoza, a life, Cambridge University Press, 2001, p. 75.

seleccionado, los cuerpos femeninos se muestran dinámica y dramáticamente desafiando la concepción moderna centrada en el deseo masculino -si no falocéntrico-, que había tomado el lugar de la anterior iconografía tradicional ligada a la pureza original y a la verdad trascendentes.

\*

Ligado con ese, otro hilo reúne a Rembrandt con la pintora Artemisia Gentileschi, quien en la historia del arte aparece –cuando aparece- como hija de Orazio Gentileschi y violada por su maestro Tassi<sup>9</sup>. Tampoco hay testimonios de encuentros personales, aunque la

---

<sup>9</sup> Está ampliamente documentada la violación que sufre Artemisia por parte de su maestro Agostino Tassi, otro reconocido pintor caravaggiesco y amigo íntimo de su padre. Los testimonios de la víctima en el juicio originado por la denuncia de Orazio Gentileschi, se pueden hallar en: Menzio, Eva (editora), *Artemisia Gentileschi, Lettere precedute da Atti di un processo di stupro*, Milán, 2004. Al respecto, el relato de la violación aparece en la historia del arte, como una anécdota curiosa, pero sin mediar crítica alguna. Como ejemplo, reproducimos el fragmento de una de ellas: “Artemisia se especializó en escenas en las que la mujer desempeña un papel preponderante. Pero aunque tenía buenas razones para no confiar en los hombres –fue violada por su profesor de perspectiva y, cuando su padre la llevó ante los tribunales, ella fue torturada con las empulgueras para determinar la verdad de sus pruebas-, su elección de motivos probablemente estaba determinada tanto por sus expectativas de las patronas como por sus sentimientos. En sus cartas muestra un carácter frío y seco”. Honour, Hugh y Fleming, John, *Historia mundial del arte*, Madrid, Akal, 2004, p. 592. Frente a estas posturas androcéntricas, Mary Garrard responde:

“En esta vulnerabilidad específicamente delimitada reside el simbolismo de sus pinturas y la relevancia universal para la experiencia de las mujeres. A diferencia del héroe masculino, cuyo poder, orgullo de poder, y la ceguera frente a la vulnerabilidad, son ambas cualidades de su grandeza y la causa de su caída, el héroe femenino es por decreto social perpetuamente consciente de su vulnerabilidad esencial. Es su obligación adaptarse imaginativamente a su ajeno y represivo entorno, y su capacidad no para controlar, sino para transformar tales entornos, es en lo que constituye su heroísmo. El espectador masculino, percibiendo el tema de Judith y Holofernes desde el punto de vista del mundo de Holofernes, ve solo lo subversivo del poder de Judith; para el espectador femenino, la historia es una metáfora de la vida real de las mujeres”. Garrard, Mary, *Artemisia Gentileschi: the Image of the Female Hero in Italian Baroque Art*, Princeton,

reconocida ensayista Mary Garrard, especialista en la pintura de Artemisia, no descarta la posibilidad de que Rembrandt y la pintora italiana hubieran tenido una relación artística. Sí son recurrentes los análisis comparativos que muestran la profunda influencia de la pintura de Artemisia en la obra de Rembrandt<sup>10</sup>. Éstos se enfocan sobre todo en dos obras del pintor: *Judith en el banquete de Holofernes* (1634), y *Sansón cegado por los filisteos* (1636). Si bien acorde a su época, Artemisia pinta muchas heroínas femeninas, como en *Susana y los ancianos* (1610), *Lucrecia* (1621), *Cleopatra* (1621-1622), es una en particular que nos interesa sobre las otras: su *Judith decapitando a Holofernes* (1620). La conexión entre dicha obra y el Sansón, de *Sansón cegado por los filisteos* (1636) de Rembrandt, es patente. Hubo varios otros artistas del siglo XVII que retrataron sus temas femeninos en una manera natural, pero los de Artemisia y Rembrandt se identifican en lo que respecta a la figura de la mujer, según Garrard, de una manera más íntima, explorando su psicología interna y sustrayéndola de su papel de servir al hombre espectador<sup>11</sup>.

El motivo de *Judith decapitando a Holofernes*, es recurrente. Basta cotejar la factura de Artemisia con la de su influencia mayor, la *Judith y Holofernes* (1602) de Caravaggio, para dar evidencias de esta distinción que alcanza a Rembrandt y que lo aleja de su maestro italiano.

Judith es una bella viuda judía de la que está enamorado el general asirio Holofernes, quien está a punto de destruir la ciudad de Betulia. Oportunamente, aprovechándose de que ha quedado inconsciente por haber bebido en exceso, Judith lo decapita con su propia espada y huye llevándose la cabeza en una alforja.

---

Princeton. University Press, 1989, p. *Artemisia Gentileschi: the Image of the Female Hero in Italian Baroque Art*, Princeton, Princeton. University Press, 1989, p. p. 336.

<sup>10</sup> En la tesis que indicamos a continuación se presenta un registro de algunos trabajos de análisis, a parte del de Garrard, en los que se demuestra la influencia de Artemisia Gentileschi en Rembrandt: Ray, Stacey, "Rembrandt and Artemisia Gentileschi. A Comparison of Exceptional Portrayals of the Female Nude". Consultado el 17 de diciembre de 2018: <https://staceyrayroth.files.wordpress.com>

<sup>11</sup> Mary Garrard escribe: "Seguramente es el caravaggismo de *Judith decapitando a Holofernes* de Artemisia, que interpeló a Rembrandt e influyó tanto en la violencia explícita como en la composición dramática de su *Sansón cegado por los filisteos* de 1636". Garrard, Mary, *Op. cit.*, *Ibidem*.

En la versión de Caravaggio, la mirada de Judith es débil, y pareciera que no tiene poder su cuerpo. Es Holofernes allí el que domina la acción. La autonomía de su corporalidad está garantizada en la dinámica ondulante de sus músculos y en un torso retorcido siempre sobre su eje. Está en estado de tensión, aumentada por la intensidad del contraste de luz y sombra. En cambio, en la versión de Artemisia, cuerpo y sexualidad del decapitado son pasivos. A diferencia de la sangre eyaculada por el Holofernes de Caravaggio, en la de Artemisia no se corre más que en débiles salpicaduras, gotas que manchan la cama debajo de él, en un débil gesto de impotencia sexual. Judith es la activa. Judith y la mujer que la acompaña, atraen la primera atención por su interconexión y atribución del poder de la acción.

La Judith de Artemisia tiene un poderoso cuerpo musculoso, aparente en su flexión y contorsión. Su cuello, bruscamente delineado por los tendones protuberantes y fundido en un intenso contraste de luz y sombra como el cuerpo, indica esfuerzo y concentración. Además, la mano izquierda de Judith se ubica en un plano lleno de sombra, haciendo hincapié en la rigidez de su puño y la agresión de su agarre. Debido a la representación de un cuerpo energético, el espectador imagina más vivamente la decapitación inmediata y violenta de Holofernes. En el centro de la composición de la versión de Artemisia, está la cabeza de Holofernes agarrada entre dos piernas, ¿invocando un pene?

\*

El último hilo trama conexiones locas entre Spinoza y Artemisia, e intenta constituirse en algo así como el pasaporte metodológico que habilite la pregunta acerca de si el filósofo pudo o no haber percibido esa potencia disruptiva que la pintura de Artemisia materializa en contra mano de una tradición pictórica y filosófica. Nos interesa fluir en el sentido de los avatares de esa diferencia que de a poco ha ido ganando terreno y que extraña un método que la legitime. Uno tal que se haga cargo de esa suerte de estrategia de postergación que nosotras proponemos considerar como constitutiva del propio pensamiento moderno. No se trata de usar el pensamiento filosófico de Spinoza para

engordar las críticas anti dualismos, ni de aprovechar su matiz igualitario saltando el sexista. Se trata de remover genealógicamente esas oscuridades de la historia del pensamiento filosófico -o de la Historia-, y dejar libres luces que hace rato ya se atisban en el horizonte de otras prácticas y otros pensamientos distintos al mito de la aplicación o de la absolución de contradicciones por conveniencia.

Por qué no considerar la posibilidad de que Spinoza hubiera compartido cierto aire de asomo a otras actitudes pictóricas. Sobre si Spinoza estuvo frente a pinturas de Artemisia Gentileschi, si tuvo la oportunidad de cotejar las versiones aunque fuera a través de relatos de otros pintores, no hay ninguna prueba documental. Los documentos en este caso, son las propias imágenes. Y de lo que dan evidencias es de una diferencia que presumiblemente influencia a Spinoza, y que abre a una serie de interrogantes: ¿qué experiencia visual se condice con la tesis acerca del cuerpo como potencia?, ¿qué sentidos pueden expandirse de la filosofía de Spinoza si es puesta en reciprocidad con la fuerza disruptiva de la pintura de Artemisia?

La pregunta spinoceana -tan insistentemente celebrada por Gilles Deleuze- acerca de lo que puede un cuerpo, puede ser considerada como fundamental en el contexto de las discusiones sobre el estatus ontológico de la mujer. Una vez que en los textos de Spinoza aparece eventualmente “la mujer” como categoría subsidiaria, ya que sólo funciona subsumida a la categoría de “hombre” (la “reflexión” spinoceana apunta fundamentalmente a justificar la contundente muestra estadístico-histórica de inferioridad de la mujer respecto del hombre<sup>12</sup>), desde entonces -y tratándose de un sistema inmanente

---

<sup>12</sup>Reproducimos el pasaje donde se plasma la reflexión a la que nos referimos: “Más quizá pregunte alguno si acaso las mujeres están bajo la potestad de los hombres por naturaleza o por ley. Ya que, si ese hecho sólo se fundara en una ley, ninguna razón nos forzaría a excluirlas del gobierno. Ahora bien, basta consultar a la misma experiencia para comprobar que ello se deriva de su debilidad. Pues no ha sucedido en parte alguna que reinaran a la vez los hombres y las mujeres, sino que en cualquier punto de la tierra donde se hallan hombres y mujeres, vemos que los hombres gobiernan y las mujeres son gobernadas, y que, de esta forma, ambos sexos viven en concordia. Por el contrario, las amazonas que, según una conocida tradición, reinaron en otro tiempo, no soportaban que los varones moraran en el suelo patrio, sino que únicamente alimentaban a las hembras, mientras que daban



como el de Spinoza- , el tono de las preguntas deberá ser uno tal como el siguiente: ¿qué puede –o no- un cuerpo en situación de sumisión?, siendo que el cuerpo define al ente por lo que aquél puede, entonces, ¿habría mayor similitud entre una mujer y un artefacto casero que entre una mujer y un hombre?

Preguntas acerca de si Spinoza habría o no podido advertir el androcentrismo en su discurso aparecen como aberrantes o en el aire, una vez que se considera que el contexto de la filosofía spinoceana extraña aún el giro post-patriarcal que acontece desde hace unas décadas. Pero una vez que nos animamos a tender estos hilos quebradizos y desafiamos la auto referencialidad disciplinar, esta suerte de “zona oscura” del sistema spinoceano permite alumbrar, paradójicamente -o en clave de claroscuro-, otras zonas de sentidos que sin estas lecturas malditas permanecerían demoradas.

---

muerte a los machos que habían parido. Ahora bien, si las mujeres fueran iguales por naturaleza a los varones y poseyeran igual fortaleza de ánimo e igual talento (*ingenium*) (tal es el mejor índice del poder y, por tanto, del derecho humano), sin duda que, entre tantas y tan diversas naciones, se encontrarían alguna en que ambos sexos gobernarán por igual, y otras en que los varones fueran gobernados por las mujeres y fueran educados de forma que su poder intelectual fuera menor. Pero, como esto no sucedió en parte alguna, podemos afirmar rotundamente que las mujeres no tienen, por naturaleza, un derecho igual al de los hombres, sino que, por necesidad, son inferiores a ellos. No puede, por tanto, suceder que ambos sexos gobiernen a la par y, mucho menos, que los varones sean gobernados por las mujeres. Y, si consideramos, además, los afectos humanos, a saber, que los hombres casi siempre aman a las mujeres por el solo afecto sexual y que aprecian su talento y sabiduría en la misma medida en que ellas son hermosas; y que, además, los hombres soportan a duras penas que las mujeres que ellos aman favorezcan de algún modo a otros, y hechos por el estilo, veremos sin mayor dificultad que no puede acontecer, sin gran perjuicio para la paz, que los hombres y las mujeres gobiernen por igual”. Spinoza, Baruch, *Tratado Político*, XI, 4.

## **Clínica das Interfaces: as tensões entre Blyenbergh e Espinosa e violência dos homens em Juiz de Fora, Brasil**

Luiz Gibier de Souza \*

O que seria a Clínica das Interfaces? Para responder essa questão, estabeleça-se, de imediato que estamos apostando na ideia de que a prática psi pode ser eternamente reconstruída, sem cair num cientificismo que tenta dar conta de tudo. No campo da dispersão da psicologia, cabem invenções e tentativas de fazer encaixes permanentes – bricolagens - na clínica, para tentar abarcar a variedade de acontecimentos e de grupos sociais, com os quais lidamos, apontando, assim, para um posicionamento ético, político, mas não uma corrente. O dispositivo psi de interiorização dos sentimentos e de resolução dos conflitos não dá conta dos efeitos da realidade mais ampla, dos modos de subjetivação dos indivíduos, numa sociedade em transição, que busca fortalecer políticas de segurança, criminalizar, bem como expandir os dispositivos jurídico-penal, sempre na tentativa de tentar controlar e manter a ordem social.

A Clínica da Interfaces, utiliza fragmentos de teorias, parentescos não autorizados entre diferentes áreas<sup>1</sup> tais como; Psicanálise Militante, Clínica do Esquecimento, Clínica Construtivista (no sentido do Movimento Artístico Russo). Bove <sup>2</sup>mostra que “todos nós somos homens de ação e estamos engajados numa ação política no mundo”. É uma clínica – política, entendendo-se, por clínica, um cuidado do singular que se dá no terreno da constituição do tecido para via humana.

---

\* Luiz Gibier de Souza, professor adjunto da Universidade Federal de Juiz de Fora.

<sup>1</sup> Rauter, C., *Clínica do Esquecimento*, Editora da UFF, Niterói, 2012.

<sup>2</sup> Bove, L., *Espinosa e a Psicologia Social: ensaios de ontologia política e antropoênese*, Autêntica Editora, Belo Horizonte, 2010.

A nossa clínica, interagindo com vários saberes, apoia-se em Freud, Reich, Rank, Winnicott, Foucault, Guattari, usando-os, não como uma teoria única, acabada, mas pela contrário, aberta, irreverente, em contínua construção, onde a teoria e a técnica são utilizadas como ferramentas provisórias, dinâmicas, e em constante mutação. Como diz Rauter citando deleuze: “O todo será meio torto, mas esperamos que seja capaz de se pôr de pé<sup>3</sup>”.

### ***A violência nas Cartas de Blyenbergh a Espinosa***

Segundo Deleuze<sup>4</sup>, a obra de Espinosa é uma tentativa expressão de liberdade, - de ser um homem livre. A construção de sua filosofia abrange temas diversos, inclusive a questão do Mal, que pode ser vista de uma forma mais detalhada, nas correspondências trocadas entre Espinosa e Blyenbergh, intitulada Cartas do Mal. Essas cartas foram escritas, num período de um ano, entre 1664 e 1665. Por meio de sua análise, tentaremos identificar elementos e conceitos, que podem indicar ou justificar a questão da violência e, se possível, transportá-los para os Grupos de Homens que tiveram um episódio de violência contra a mulher, em funcionamento no Centro de Psicologia Aplicada (CPA) da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Mesmo o conceito de violência sendo abrangente e difícil de delinear, podemos, em vez de considerar os embates entre Espinosa e Blyenbergh como uma guerra, vê-lo como uma disputa geradora de tensões no campo da produção de saber e de visões de mundo. Assim, mais do que investigar a violência nas cartas, escolhemos explorar as tensões, como fator enriquecedor das análises.

### ***Cartas do Mal e os efeitos na produção de Espinosa***

O livro “Espinosa: Obra Completa II: Correspondência Completa e Vida”<sup>5</sup>, relata a troca de cartas, em número de oito, entre Espinosa e Blyenbergh, que ficaram conhecidas como Cartas do Mal. Da parte de Blyenbergh sobre o que vem a ser o Mal, força-se Espinosa detalhar a

---

<sup>3</sup> Rauter, C., 2012, *op. cit.*

<sup>4</sup> Deleuze, G., Espinosa: Filosofia Prática, Editora Escuta, São Paulo, 2002.

<sup>5</sup> Espinosa, B., *Obras completas II: correspondência completa e vida*, Editora Perspectiva, São Paulo, 2014.

sua concepção do Mal, o que amplia o espectro de sua obra. Cabe notar que ao perceber que tudo o que Blyenbergh deseja é ter a razão nas suas reflexões, Espinosa interrompe, ao fim de um ano, a troca de correspondência com seu interlocutor.

Blyenbergh pergunta: “Como pode Deus ser causa de “vontades más”, como, por exemplo, a vontade de Adão comer o fruto proibido?” Ora, Espinosa responde na carta XIX: “A proibição do fruto da árvore consistia apenas na revelação, feita, por Deus a Adão, das consequências mortais que provocaria a indigestão desse fruto; é assim que sabemos, por meio da luz natural, que um veneno pode provocar a morte”. Ou seja, Deus nada proíbe, mas informa a Adão que o fruto, em virtude de sua composição, decomporá o corpo de Adão.

Em síntese, Espinosa preconiza uma de suas teses fundamentais, “o que é ruim deve ser concebido como uma intoxicação, um envenenamento, uma indigestão”.

Blyenbergh apresenta uma outra questão: “o que aconteceria se em vez de repugnar o veneno, no caso dos vícios, existisse uma natureza que não tivesse intolerância e gostasse do crime”? E acrescenta; “como uma repugnância pessoal pode tornar-se uma virtude”? Espinosa não responde diretamente, e diz que é apenas pela experiência que sabemos se alguma coisa é veneno.

Mesmo tendo uma série de relações constituintes, cada uma destas relações goza, ela própria, de uma certa latitude, a ponto de variar consideravelmente da infância ao envelhecimento e à morte<sup>6</sup>. O modelo de envenenamento é válido para todos. Espinosa, de uma outra forma, em resposta a Blyenbergh, dá um sentido particular à tese clássica sendo o qual o Mal não é nada. Ele afirmava que, de todas as formas, há sempre relações que se compõem. Só que as relações que se compõem, segundo a ordem da natureza, não coincidem necessariamente com a conservação de tal relação, que pode ser decomposta, quer dizer, cessar de ser efetuada<sup>7</sup>. E segue mostrando que não existe o Mal, o que há é o Mau (para mim). O que faz com que a relação de repouso e movimento encontrada entre as partes do corpo humano seja conservada é bom; inversamente, ruim é o que faz que as partes do corpo humano efetuem

---

<sup>6</sup> Deleuze, G., 2002, *op. cit.*

<sup>7</sup> Espinosa, B., 2014, *op. cit.*

entre si outro tipo de relação de movimento e repouso”<sup>8</sup>. Assim como podemos ser envenenados, também somos envenenadores, como toxinas.

Espinosa, na carta XXII, reconhece que as próprias essências singulares não são constituídas da mesma maneira das relações individuais. Desde logo, não existem essências singulares, - que são irredutivelmente associadas ao mau -, o que bastaria para reintroduzir a posição de mal absoluto. A essência é parte da natureza, da forma de existir, portanto tem um grau de perfeição. Não há essência do mal, mas sim, essência que se está, se compõe e se decompõe de acordo com as afecções possíveis. Aqui, de uma certa forma, podemos dizer que existe uma contraposição ao instinto de morte freudiano, e, nós, como Espinosa e Reich, pensamos que a vida se faz presente nela mesmo e quer seguir, ou seja, traz nela a potência de agir. Reich chama de energia vital, a qual quer expandir e tem em si a vontade de viver.

Freud<sup>9</sup>, na teoria das pulsões, mostra que elas têm sua fonte numa excitação corporal (estado de tensão); e que a pulsão pode atingir a sua meta. Freud, ao analisá-las, classifica-as em pulsão de vida e de morte. As primeiras, também designadas pelo termo “Eros”, abrangem não apenas as pulsões sexuais, mas de autoconservação. As pulsões de vida tendem não apenas a conservar as unidades vitais existentes, como a constituir, a partir daquelas unidades mais globalizantes. As pulsões de morte tendem para a destruição das unidades vitais, para a igualização radical das tensões e para o retorno ao estado anorgânico, que se supõe ser o estado de repouso absoluto.

Para Reich<sup>10</sup>, o que as pessoas buscam é o prazer, contudo, uma gama de impedimentos foram criados, por uma série de proibições, para que isto aconteça. Para Reich, as proibições e impedimentos sobre nós fazem aparecer a couraça caracterial, ou seja, um conjunto de resistências, que se consolida através de uma série de treinamentos que sofremos, que dizem respeito ao sexo, à educação, ao corpo, à questão muscular, assim como aos valores sociais. Neste sentido, a psicologia

---

<sup>8</sup> Espinosa, B., *Ética, Autêntica Editora, Belo Horizonte, 2009, p.39.*

<sup>9</sup> Freud, S., *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Edição Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

<sup>10</sup> Reich, W., *A função do orgasmo*, São Paulo: Editora Brasiliense, 1975.

clínica (e social) tem que intervir na couraça, no caráter de uma pessoa, a qual é a soma funcional de todas as experiências passadas e também um conglomerado de proibições e impedimentos, molda os nossos corpos e constitui-se em fonte das neuroses. Portanto, não existe pulsão de morte, o que existe é uma força vital que quer buscar prazer e é bloqueada, produzindo assim estados secundários, não menos importantes, os quais uma força maior afeta uma força menor e produz efeitos na sua duração.

Concordando com a tese Reichiana, Deleuze<sup>11</sup> bricolando Espinosa, nos mostra que “os estados de essência (essência atual) são sempre tão perfeitos como podem sê-lo, mas diferem na sua existência. E, a existência é sempre uma prova, uma experimentação. Existem, sim, perfeições maiores e menores”. No caso da tristeza, há algo de irreduzível, que não é nem negativo nem extrínseco: mas uma passagem vivenciada e real, constituída numa duração. A tristeza seria assim a diminuição da potência de agir ou do poder de ser afetado.

Sobre a agressão, Freud escreve sobre o desejo inconsciente de punição, de uma culpa inata, ligando o crime por um desejo de ser punido. Reich, por sua vez, diz que o indivíduo não nasce culpado, ele se torna; a sociedade produz culpa, angústia, mas o homem não é culpado por natureza. Reich pensa a agressividade como uma reação positiva, uma estratégia de sobrevivência. A agressividade é vida, a agressividade é mais reprimida do que a sexualidade

A sociedade de controle sendo um lugar de permanentes conflitos, demanda obediência dos indivíduos sobre suas regras de funcionamento. Da mesma forma, em relação a obediência, Espinosa se pergunta o que seria a verdadeira obediência. As obediências que são conseguidas pela força, através da coerção, reduzem o indivíduo a um grau mínimo de potência. O Estado busca obter a obediência por meio da esperança ou do medo, valendo-se mais deste último do que da esperança. Esse mecanismo de controle das afecções – produzindo modelagens -, certamente impacta o dia a dia dos indivíduos. No entanto, existe a possibilidade de se obter obediência através de um acordo, uma virtude que se estabelece através de acordos coletivos.

---

<sup>11</sup> *Ibid*, p. 48.

Nas Cartas do Mal, podemos observar que Espinosa mostra as forças que nos atravessam no plano de imanência; e dentro dessas forças, propõe a noção da desvalorização da consciência, instituindo o chamado paralelismo espinosano, o qual propõe o corpo como modelo, desvalorizando assim a consciência em relação ao pensamento: a descoberta do inconsciente do pensamento, não menos profundo que o desconhecido corpo. E isso porque a consciência é naturalmente o lugar de uma ilusão. A natureza é tal que ela recolhe os efeitos, mas ignora as causas<sup>12</sup>.

### ***Trechos das cartas que expressam tensões e diferenças***

Blyenbergh na sua primeira carta à Espinosa, de 12/12/1664, expõe três pontos principais: i) sua admiração pelo filósofo; ii) seu desejo de se aproximar da obra dele; e iii) sua vontade de entrar de fato em questões conceituais<sup>13</sup>.

Primeira questão conceitual:

...“a vontade de Deus, que é causa absoluta de tudo o que é, tanto na substância quanto na tendência, parece ser também a causa primária da vontade má, enquanto má seria atribuir a Deus uma imperfeição, admitir que ele pudesse ignorar...”

Espinosa responde no dia 05/01/1665, na qual, escreve sobre a amizade, a vontade de unir as almas dos homens que amam a verdade. A questão que Espinosa traz é relativa a interpretação que este fez sobre o mal e o pecado e sua relação com Deus. O filósofo questiona o que o amigo entende por mal, ao dizer “ser um grande absurdo afirmar que o próprio Deus age contrariamente à sua vontade, seja que ações possam ser boas, embora contrárias à a vontade de Deus”. Espinosa não concorda que o mal e pecado sejam positivos, e, menos ainda, que possam acontecer contra a vontade de Deus. O que ele afirma é que se fala de modo inteiramente humano quando se diz que pecamos contra Deus ou que os homens possam ofender a Deus, como se fosse um Deus

---

<sup>12</sup> Deleuze, G., 2002, *op. cit.*

<sup>13</sup> Espinoza, B., 2014, *op. cit.*

juiz. Espinosa prossegue e afirma que toda coisa que existe, considerada em si mesma, envolve uma perfeição tendo exatamente os mesmos limites de sua essência, pois essência e limite formam a mesma coisa. A noção de Deus é o que é infinitamente infinito, ou seja, a natureza. Essa natureza determina a existência de seres e de coisas, como nós e os outros, que se caracterizam por diferentes níveis de potência<sup>14</sup>.

Espinosa<sup>15</sup> responde sobre a interdição do fruto da árvore a Adão, pois este funciona como veneno e com consequências mortais. Assim, a decomposição do veneno com o corpo é onde está o mal. O filósofo concorda que os maus exprimem, a sua maneira, a vontade de Deus, mas eles não são, por isso, comparáveis aos bons: quanto mais uma coisa tem perfeição, mais ela participa, efetivamente, da divindade e mais exprime a perfeição de Deus, pois os bons têm incomparavelmente mais perfeição do que os maus, sua virtude não se pode comparar.

Na vigésima carta a Espinosa<sup>16</sup>, Blyenbergh diz que se se esforça por ser um amigo de verdade, por uma e outra, um filósofo cristão. Refere-se a si próprio como filósofo também, bem como afirma que “a palavra divina tem sobre a sua alma uma autoridade tal que os conceitos, que acredita serem claros e se tornarão suspeitos, antes que consinta em opô-los a verdade.” Antecipa que o desacordo entre ele e Espinosa irá agravar, pois, não pode concordar quando Espinosa assinala que “a Sagrada Escritura usa uma linguagem antropomórfica, conveniente ao vulgo ao qual se destinam e, esse vulgo é incapaz de perceber as verdades um pouco elevadas.” Chegando, assim, à conclusão de que “todas as regras da vida, transmitidas por Deus aos profetas, por serem necessárias a salvação, tomaram a forma de leis e, pela mesma razão, os profetas forjaram parábolas.”

Blyenbergh tem a sagrada escritura como verdade infalível, enquanto Espinosa afirma que os profetas revelaram as profecias de um modo imperfeito. Em resposta a esta carta, Espinosa na carta 21<sup>a</sup>, mostra um certo descontentamento, por entender que “ não lhe

---

<sup>14</sup> Bove, L., 2010, *op. cit.*

<sup>15</sup> Espinosa, B., 2014, *op. cit.*

<sup>16</sup> *Ibid.*



pareceu “que o intercâmbio de cartas entre nos possa servir ao nosso aprendizado. Parece que se tornou mais um lugar de exposição de ideias e de disputa, em vez de reflexão.”

Mesmo constatando as diferenças e com o acirramento da disputa no campo das ideias, Blyenbergh envia a 22ª carta, reclama do tom da carta de Espinosa, e critica-o por usar advertências duras, prossegue firme no seu questionamento e convicções. Seu foco e a afirmação de Espinosa, segundo a qual uma coisa mais ou menos perfeita, mede-se por sua essência. Ora, diz Blyenbergh, se tal medida é a perfeição, conseqüentemente os crimes são tão agradáveis quanto as ações dos justos.

Espinosa, na carta 23ª do dia 13/03/1665, refutando Blyenbergh mostra uma grande diferença entre ambos, pois quando Blyenbergh aponta que toda a sua expectativa era seu desejo de perseverar na fé e na esperança, isso por si só já assinalava uma grande discordância entre ambos. Mas respondendo à questão de Deus, essência e a questão do mal, dos crimes, Espinosa desafia Blyenbergh e diz que se “vós podeis demonstrar que o mal, o erro, os crimes, são que exprimem uma essência, concordarei convosco que Deus é a causa de todo o mal”. Espinosa diz que o mal não pode expressar em nada a essência de Deus, portanto não se pode dizer que Deus seja a causa. O mal não tem uma essência, ou não expressa uma essência, essa é a conclusão principal.

A originalidade de Espinosa consiste em fugir do moralismo do bem e do mal, e produzir uma análise dos efeitos do bom e mau sobre a si na vida, aquilo que compõe, e que decompõe.

### ***Interfaces com o grupo de homens, clínica e a questão da violência/mal***

No que diz respeito a violência doméstica e familiar, trabalhamos com homens que tiveram a suspensão de pena para participar do grupo de reflexão. Assim, em vez de serem presos, são obrigados a participar do nosso grupo de reflexão, o qual totaliza 12 sessões, com noventa minutos de duração, semanalmente, no Centro de Psicologia Aplicada da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Os homens condenados e obrigados a participar do grupo de reflexão sentem a coerção do sistema judiciário na pele, e desconfiam,

num primeiro momento, das nossas intervenções nos grupos. Estes, aos poucos percebem que o lugar lá, é para eles, um lugar onde ele pode conversar sobre suas questões, sobre a agressividade, sobre a vida, sobre o relacionamento amoroso ou violento, sobre os filhos, sobre o trabalho, enfim, sobre a vida de uma maneira geral. Eu, enquanto facilitador do grupo, busco o papel de sociabilidade. Socializador, no sentido de potencializar a grupalidade. A grupalidade como plano de imanência, como uma potência que se socializa e pode aumentar a potência do comum, pois os participantes que compõem o grupo têm uma questão em comum.

A palavra mote dos grupos é que a violência doméstica e familiar contra a mulher, acaba se revertendo contra si mesmo por um lado e, por outro, a violência decompõe as relações amorosas e acaba produzindo mais ressentimentos nos casais e na família como um todo. O mau decompõe, envenena e age como toxina nas relações.

No grupo de homens, fala-se livremente, ouve-se diferentes casos, tem-se a segurança que estamos todos passando pelo mesmo processo e aprendemos um com o outro. Com o passar dos encontros, muitos homens passam a gostar de estar no grupo, as tensões diminuem, então falam o que realmente está acontecendo na vida atual, os resíduos do passado que atravessam o presente. De acordo com os temas que aparecem em cada encontro, construímos um caminho coletivo que vai para além da consciência, pois o afeto e amizade também ficam presentes e impactam a vida. Espinosa nos mostra que não sabemos o que pode um corpo, o que pode ser esse impacto existencial num grupo de homens que estão atravessando uma mesma situação, apesar das formas e maneiras diversas dos acontecimentos em cada um de uma maneira singular. O grupo amplia as experiências, aumenta as possibilidades de encontro, tenta estabelecer outras composições, ampliando assim as possibilidades de pensar e agir melhor. Os homens que praticam o diálogo entre si, constroem outros equipamentos relacionais que podem ajudar no manejo das relações interpessoais.

Espinosa mostra que a culpa é um afeto triste, o castigo só pode gerar afetos tristes; ele aposta na compreensão das causas – no caso desse grupo, ampliar a compreensão do porquê agiram daquela forma.

As proibições, se forem criadas através do consenso democrático, são justas, podendo talvez a punição ser justa desse ponto de vista.

Para Foucault, a “engrenagem penitenciária” desempenha um papel-motor na “sociedade disciplinar”, que se difunde através do “corpo social inteiro” e articula a família, a escola, o convento, o hospital e a fábrica e do qual participam as Ciências Humanas: “Dentre todos esses dispositivos de normalização que se intensificam, a especificidade da prisão e seu papel de articulação perdem sua razão de ser”<sup>17</sup>.

### **Conclusão**

Concluindo, as intervenções grupais afetam esses homens condenados na esfera individual e social, mostrando que a violência despotencializa as relações, e empurra o indivíduo para um sistema penal difícil e autoritário. Estar num espaço de reflexão, de aprendizado e de revitalização das relações sociais de troca, portanto saudáveis, com mais tolerância e com a identificação na própria pele que as tensões, mesmo tendo uma certa positividade, podem disparar atitudes que eventualmente produzem um efeito negativo e duro na vida de cada indivíduo.

Na clínica grupal, lidamos com a potencialidade da multidão ou a grupalidade<sup>18</sup>. Ela é sempre de algum modo captada pelo socializador. Essa potência da multidão em nós é o que faz com que o dispositivo grupal funcione, desfazendo capturas e contagiando no sentido do aumento da potência. Ou no sentido contrário, o dos afetos tristes, que também podem contagiar os grupos humanos. Os grupos enquanto dispositivos clínicos se utilizam da potência da multidão para fazer e pensar coisas. A escuta não definiria a tarefa do socializador numa clínica pensada a partir da obra de Deleuze e Guattari, pois a linguagem é um dos componentes do agenciamento e não o componente principal. A noção de agenciamento se constitui no próprio modo de operar do desejo como produção. Este modo de operar nada tem a ver com uma reconstituição do passado, nem com a construção de um tecido

---

<sup>17</sup> Candiotto, C., *Disciplina e segurança em Michel Foucault: a normalização e a regulação da delinquência*, Psicologia & Sociedade, 2012.

<sup>18</sup> Rauter, C., 2012, *op. cit.*, p 54.

histórico e sim de produzir novos encontros e pensar o futuro a partir do presente.

**Las mujeres y lo siervos  
(y lo mudos y los dementes)  
Sobre el capítulo XI del *Tractatus politicus***

Riccardo Caporali

I. Los fragmentos contenidos en los cuatro párrafos en los que se interrumpe el capítulo décimo primero del último esfuerzo teórico de Spinoza – el «resto», como es bien sabido, *desideratur*, debido a la muerte prematura del autor – son problemáticos. De hecho, no parece nada fácil conciliar la rápida negación, la súbita y precipitada exclusión de sectores ampliamente mayoritarios de la «multitud» – los *servi* y las *mulieres* – del gobierno activo de la democracia (es el tema más relevante y significativo de esta parte final), con la perspectiva filosófico-política general del TP, en virtud de la cual democracia y *multitudo* parecían presentarse como dos elementos totalmente superponibles, mutuamente declinables y sin residuos.

En el primer párrafo del capítulo XI, la distinción entre democracia y aristocracia todavía parece considerar la mayor amplitud de la primera con respecto a la segunda: se participa activamente a la ciudadanía (al *jus civis*) no por cooptación sino por naturaleza, por descendencia; uno es *cives* porque procreado *ex parentibus civibus*. Un criterio muy general que parece extender los derechos políticos de la democracia más allá de todas las fronteras impuestas por las otras dos formas, vale decir, la monarquía y la aristocracia<sup>1</sup>.

En cambio, en el segundo párrafo, la aparente amplitud de la inclusión vira abruptamente hacia la estrechez y la exclusión. Al introducir algunos ejemplos de ciudadanía activa (el *jus suffragii* y el del *imperii negotia tractandi*), Spinoza hace referencia a casos que coinciden con la limitación del área de gobierno: ancianos que hayan

---

<sup>1</sup> Spinoza, B., *TP*, XI, 1. Como texto original, he utilizado la edición de P. Cristofolini, con texto bilingüe: Pisa, ETS, 2004/2.

alcanzado una cierta edad, o tan solo los primogénitos adultos; o bien los que paguen una contribución dineraria a la república. A diferencia del fragmento anterior y de un criterio de acceso al poder principalmente «natural» (supuesta e implícitamente amplio), en este pasaje se impone una dimensión «legal», iuspositiva, voluntariamente en armonía con la limitación de ese acceso. De esta forma, el dato natural, el amplio criterio del nacimiento, se ve rápida y súbitamente acondicionado y reorganizado.

El tercer párrafo reitera y relanza dicha perspectiva, pasando de la simple ejemplificación al «proyecto», a la construcción política y social. Entre los muchos *diversa genera* posibles de democracia, Spinoza examina un género en particular, especialmente «limitado» respecto al área de gobierno: esa forma en la que el derecho de voto y de acceso a los cargos se prohíbe no solo en los casos obvios de los extranjeros, los delincuentes y los hijos menores (y tal vez incluso los «dementes», como ocurría en VI, 11), sino también a los *servi* y a las *mulieres*, que no son independientes ni *sui juris*, sino sometidos (*in potestate*) a los dueños y a los maridos. Con una diferencia bastante significativa entre estas dos «categorías», que podemos ya poner de relieve.

La condición servil –como demostró Alexandre Matheron en uno de los pocos estudios relevantes sobre este tema<sup>2</sup>– se ha de considerar en sentido muy amplio, extendiéndola a los trabajadores asalariados y a todas las actividades literalmente «dependientes»; no a los oficios moralmente «indignos» (según afirmaba Aristóteles), ni a la pobreza como tal, sino al acatamiento, a la sumisión personal, que indudablemente toma su origen de la pobreza, aunque no se presente como una consecuencia directa de la misma. Es una situación de dependencia económica que implica sumisión individual. Básicamente, una condición personal y social, y por ende –como podemos deducir, más allá de su significado literal– móvil y cambiante. A la espera de que la Revolución Industrial sienta las bases para que la subalternidad económica ya no excluya la autonomía civil y política, se ofrece –en los términos de Spinoza– la posibilidad de conquistar la autonomía política

---

<sup>2</sup> Matheron, A., *Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 102, 1977, pp. 181-200 (y también Id., *Anthropologie et politique au XVIIe siècle*, París, ENS, 1986.

aunque tan solo conquistando la autonomía económica. En términos espinozianos, se admite (de manera implícita) la posibilidad que el obrero llegue a ser un comerciante, aunque fuera solo un comerciante de vino o cerveza<sup>3</sup>. La sumisión personal, y por ende política de las *mulieres*, se presenta en cambio como algo inmutable ya que no viene *ex instituto* sino de la naturaleza, consecuencia de una especie de «mengua», de «aminoramiento» orgánico, un poco como la de los «mudos» en VI, 11. La exclusión de las mujeres es el tema del cuarto párrafo, sobre el que, como es bien sabido, el tratado se interrumpe.

Spinoza afirma que es la «experiencia» lo que testifica una inferioridad de poder (y por tanto, de derecho) de las *foeminae*, con respecto a los hombres; una *imbecillitas* relativa a *ingenium* y *animi fortitudo*, factores que constituyen de forma predominante la *humana potentia*:

Pues no ha sucedido en parte alguna que reinaran a la vez los hombres y las mujeres, sino que en cualquier punto de la tierra donde se hallan hombres y mujeres, vemos que los hombres gobiernan y las mujeres son gobernadas, y que, de esta forma, ambos sexos viven en concordia. Por el contrario, las amazonas que, según una conocida tradición, reinaron en otro tiempo, no soportaban que los varones moraran en el suelo patrio, sino que únicamente alimentaban a las hembras, mientras que daban muerte a los machos que habían parido. Ahora bien, si las mujeres fueran iguales por naturaleza a los varones y poseyeran igual fortaleza de ánimo e igual talento (tal es el mejor índice del poder y, por tanto, del derecho humano), sin la duda que, entre tantas y tan diversas naciones, se encontrarían algunas, en que ambos sexos gobernarán por igual, y otras, en que los varones

---

<sup>3</sup> Véase *ivi*, p. 185, en la que se corrige «la petite faute d'inattention que se sont pieusement transmise des générations de traducteurs», a propósito del *TP*, VIII, 14, devolviendo pues a *Oenopolae* y *Cerevisiarii* ese derecho de ciudadanía que Spinoza les reconoce por ser trabajadores autónomos.

fueran gobernados por las mujeres y fueran educados de forma que su poder intelectual fuera menor<sup>4</sup>.

A este propósito, a veces se ha insistido, y con razón, en la demasiado apresurada transformación en «naturaleza» y en «principio» de los datos brutos, parciales (y tampoco unívocos) de la experiencia<sup>5</sup>. Por ejemplo, la afirmación según la cual nunca ha pasado que hombres y mujeres gobernaran juntos, olvida la existencia de las grandes reinas, especialmente la más grande de todas. Además, el razonamiento sobre las amazonas, el mismo argumento que había empleado Hobbes para demostrar lo absurdo de la exclusión, en principio, de las *foeminae* del gobierno<sup>6</sup>, parece de alguna forma capcioso. El hecho que las amazonas suprimieran a los hombres y los utilizaran solo para la reproducción, no sólo no excluye, como pretendería Spinoza, sino que implica una férrea capacidad de dominio, la más feroz, de las hembras sobre los varones. Sin embargo, también puede que en este caso el objetivo sea, simplemente, demostrar el carácter meramente mítico y legendario de dicho ejemplo<sup>7</sup>. Finalmente, defender que las mujeres hayan de considerarse causa de celos y conflictos afectivos entre los hombres<sup>8</sup>, como se afirma al final del párrafo y del libro, no es exactamente una demostración sino más bien un razonamiento sobre las consecuencias de una posible demostración: es la (supuesta) inferioridad de las *mulieres* que haría de ellas una presencia políticamente negativa, simple objeto de desconcierto y desorden.

II. En un ensayo repleto de penetrantes sugerencias, Antonio Negri explica las dudas (él habla de «inquietud») del lector ante estas páginas con «la gran tensión» entre «la inconclusión del texto» y los dos

---

<sup>4</sup> Spinoza, B., *TP*, XI, 4 (trad. en español de A. Domínguez, Madrid 1986).

<sup>5</sup> Véase, por ejemplo, Droetto, A., nota n. 1 p. 368, en Spinoza, B., *Trattato politico*, traducción italiana de Droetto, A., Turín 1958 (reimpreso en Roma 1991); Breton, S., *Spinoza teologia e política*, 1977, ed E. De Dominicis, Assisi 1979, p. 196.

<sup>6</sup> Hobbes, T., *Leviathan*, XX.

<sup>7</sup> Hobbes, T., *Leviathan*, XX.

<sup>8</sup> Spinoza, B., *TP*, XI, 1.



«fuertes conceptos» que lo impregnan: la democracia como *omnino absolutum imperium*, y el estricto «legalismo» en el que se establecen rígidamente las reglas de participación democrática<sup>9</sup>. Una especie de tensión constitutiva entre «naturaleza» e «institutum», de la que según afirma Negri trasluce, por lo menos en dos lugares, la primacía ontológica de un elemento sobre el otro: en el tercer párrafo, donde Spinoza defiende la posibilidad de concebir *diversa genera de imperium democraticum*: afirmación que por sí sola reduce y relativiza el impacto y el alcance del fuerte legalismo que antecede y que sigue<sup>10</sup>; y en el cuarto párrafo, donde la condición de subalternidad política de la mujer no se deduce «por ley» sino más bien «por naturaleza», es decir sobre la base de un «proceso natural incontenible, fundante y no fundado», frente al que la institución se perfila como una figura simplemente «extrínseca»<sup>11</sup>. Incluso se podría decir, de otra forma, que es la propia alternativa «ex natura – ex instituto» que en definitiva se presenta, en términos espinosianos, como algo invariable, falto de fundación.

Spinoza no es Hobbes. Según Spinoza, ningún «artificio» humano puede realizarse «contra natura», fuera de (por encima de, más allá de) esa «naturaleza», de la que toda *fábrica*, toda construcción humana, siempre e inevitablemente se configura como «expresión»: *modus*, modificación de la naturaleza/sustancia y, por tanto, inderogablemente involucrada en su propia e incesante movilidad productiva. En todo caso, aún planteando el problema en estos términos, todavía necesitamos entender y, en la medida de lo posible aclarar, por qué ante la democracia como *omnino absolutum imperium* (el *imperium* en el que más directamente confluye la *multitudo*: la *communis, integra, libera* multitud), Spinoza elija y trabaje, entre las muchas formas posibles, sobre un género particularmente «limitado» de gobierno democrático; y por qué, apartando sin demora a las *mulieres* (que representan más de la mitad de las individualidades interactuantes que

---

<sup>9</sup> Negri, A., *Reliqua desiderantur. Congettura per una definizione del concetto di democrazia nell'ultimo Spinoza* (1992) en Id., *Spinoza*, Roma 1998, pp. 313-342.

<sup>10</sup> Spinoza, B., *TP*, XI, 4: «Por lo dicho en el párrafo anterior está claro que podemos concebir varios generos de Estado democrático. Pero no es mi propósito tratar de cada uno de ellos [...]».

<sup>11</sup> Negri, A., *Reliqua desiderantur*, cit., p. 333.

constituyen la *multitudo*), subvierta el sentido de la relación naturaleza-institución, subyugando la complejidad, la multiplicidad, y la movilidad de la «naturaleza» a la sencillez, a la singularidad, y a la inmovilidad de una «figura extrínseca»: al exterior y superficial estancamiento de un vínculo particular, del que, en consecuencia, alguien (siempre el mismo) manda y otro (siempre el mismo) obedece.

Por su parte, precisamente de esta especie de «subversión», Matheron había sacado conclusiones metafóricamente dramáticas, tales que implican la teoría y biografía del filósofo: el hecho que el *institutum* se configure como expresión inmediata y directa de la *naturaleza* es una consecuencia de la identidad espinoziana de derecho y poder. A partir de dicha identidad, la alternativa entre ser y no ser *sui juris* reduce la tradición jurídica romana –a la que sin embargo Spinoza se refiere para obrar esta distinción– al simple reconocimiento de los poderes efectivos, de la subalternidad vigente. La hipótesis de la sumisión eterna de las mujeres y de los siervos (mientras sigan siendo tales) se presenta pues, no solo como un prejuicio sino también como la consecuencia coherente de esa identidad, que le da fundamento y totalidad ontológica a todas las relaciones de fuerza existentes: «Peut-être, en définitive, y avait-il bien là de quoi s'arrêter et de quoi mourir!»<sup>12</sup>. Las últimas páginas del TP se convierten, pues, en la representación simbólica del fin del filósofo, provocado por una mirada aterrorizada sobre las consecuencias de su filosofía.

Ante semejantes conclusiones, tal vez podamos intentar plantear el problema de forma distinta, colocándolo al interior del sentido peculiar que Spinoza le atribuye a la relación entre *multitudo* e *imperium* en el TP.

**III.** Para proceder de manera escueta, podemos primero hacer referencia a TP, VI, 1-2. Entre los sentimientos que primariamente guían a los hombres, el más fuerte es el «miedo a la soledad» (*solitudinis metus*), condición en la que nadie «tiene fuerzas para defenderse ni para procurarse los medios necesarios de vida». *Solitudo* significa no existir, significa morir. De ahí que los hombres «tiendan» (*appetere*)

---

<sup>12</sup> Matheron, A., *op. cit.*, p. 200.

por naturaleza al estado político, y sobretodo, «nunca lo destruyen del todo». A diferencia de lo que pasa en las demás *societates* humanas, nunca ocurre que los conflictos aniquilen la *civitas*, solo puede que cambien su «forma», cuando no es posible apaciguar de otra manera las distintas *contentiones*. Totalidad interactiva, espacio común de las determinaciones humanas, la *multitudo* incluye también el *imperium*, cuyo particular derecho-poder no se diferencia de cualquier otro particular derecho-poder. Sin embargo, aunque idéntico a toda relación humana en su derivación de la *multitudo*, el *imperium* se diferencia de ella por ser insuprimible e indestructible. Con respecto a otros tipos de asociación y agregación, no es el «principio» que es distinto, sino la «función» del *imperium*. *Fabrica* nada especial, *ars* de relaciones entre los hombres, el poder político gobierna y garantiza el espacio de comunidad en el que se encuentran y multiplican los demás poderes y las demás relaciones. Única relación capaz de hacer posible lo relativo, su extensión, y su desarrollo. El *jus* de la *summa potestas* procede de la *multitudinis potentia*; pero la *multitudinis potentia* solo se explica, a su vez, de la unidad, del gobierno de la *summa potestas*; *una veluti mente*: bajo la guía-dirección de una emoción, de un sentimiento prevalente y unificador, primeramente el *solitudinis metus*. La multitud se configura como un lugar de constitución de lo político que, sin embargo, por su parte se presenta como el ámbito de determinación, de contracción o de expansión de la multitud.

El enfoque de «ciencia política» de todo el tratado, su estilo a la vez «realista» y «proyectante» quizás se origine precisamente de este nuevo lugar teórico (en su clara determinación), verdaderamente crucial para las últimas evoluciones de la filosofía política de Spinoza. La selección y construcción de las variantes del poder está relacionada con este doble movimiento constitutivo, entre la *multitudo* y el *imperium*. Así pues, mientras el poder político haya de considerarse a partir de una relativa debilidad (de una mayor o menor «impotencia») de la multitud, mientras el *imperium* deba contextualizarse (con respecto a la *multitudo*) a través de la separación –a través del espacio del *rex* o de los *optimi*–, el problema del científico político (y del «estado republicano», que anima al científico político) será el de establecer canales de comunicación con la *multitudo*, encaminados a reconocer y

de alguna forma practicar el papel constituyente que la multitud en todo caso mantiene, ante *todas* las formas de orden público. Y, en el caso de la monarquía, hasta el resultado paradójico de esa rara especie de rey «por soberanía popular» que Spinoza perfila en los dos capítulos centrales del tratado, el sexto y el séptimo. En el caso de la aristocracia, hasta ese mecanismo, no menos paradójico, en virtud del que la más rígida exclusión de la *multitudo* del *imperium* acaba por realizarse a través de la más atenta y astuta cooptación, en la cohorte de los *optimi*, de algunos «ex multitudine selecti»: acaba por concretarse en la más eficaz circulación, en la selección del personal de gobierno, de la multitud a la élite que gobierna.

En cambio, al pasar a la *species* democrática, el ángulo prospectivo del análisis y de la *fabrica* política se mueve indudablemente hacia el *imperium*. Se pone énfasis en la función imprescindible que el poder político desempeña en la expresión de la *multitudo*. De hecho, en este caso el problema ya no es la separación sino la conexión inmediata, el continuo y directo volcarse en el *imperium* de las instancias desordenadas y desordenantes de la *multitudo*. Ahora el problema es la estabilidad y duración de la *species* a la vez más poderosa (ya que es la única *omnino absoluta*) y *minus diuturna*, constantemente atacada por su propio poder plural, estructuralmente amenazada por la múltiple intensidad de su propia fuerza<sup>13</sup>. Naturalmente, nada excluiría en principio un esfuerzo proyectante más «inclusivo»; en lugar de eliminar, involucra la participación activa en los *governi popularia*. Sin embargo, esta tensión proyectual que resulta determinante para otras formas, queda relegada a un segundo plano ante las necesidades apremiantes de «estabilización» típicas de la democracia. Pues entonces, la vía más sencilla es la del recurso a las relaciones de fuerza existentes (la exclusión de los «siervos») y de la transfiguración en «naturaleza» del «instituto» y del prejuicio: vale decir, la exclusión de las *mulieres*.

Sin embargo, semejante resultado no es suficiente para silenciar el «principio» (la prioridad de la *multitudo* sobre el *imperium*), ante el «dato» específico, la necesidad de estabilización política, corriendo el

---

<sup>13</sup> Spinoza, B., *TP*, VI, 4.

riesgo de limitar la filosofía a lo existente. La necesidad de transitar incansablemente por las abundantes expresiones de la *summa potestas* no elimina ni invalida la primacía constitutiva de la multitud. Ni tampoco aniquila su incontenible superabundancia con respecto al poder. El *imperium* nace de la *multitudinis potentia* y la codifica: la fija en *jus*, en ley positiva: al mismo tiempo, y en las mismas condiciones, la contiene y la difunde, la limita y la expande. Pero al organizarse de esta forma en el poder político, la multitud le supera y le excede constantemente; la *natural* pluralidad, ductilidad y versatilidad de la fuerza soporta y amenaza la *artificial* singularidad, inmovilidad y rigidez del poder que ella misma alimenta. No hay «dialéctica» *por supuesto*: la «naturaleza» espinoziana no admite dialéctica (propósito, teleología). Más bien hay una tensión constitutiva, que mantiene estructuralmente la *multitudo* y el *imperium* en el umbral de la potencia y de la crisis, de la fuerza y del derrumbamiento. Esto se aplica a todas las formas de poder político, incluso la democracia «instituida», en la que, sin embargo, no desaparece todo residuo de «paciencia», de resistencia subversiva, de los excluidos del gobierno del poder: se aplica a las mujeres y a los siervos (y tal vez incluso a los mudos y a los dementes) respecto a los hombres y a los dueños. Y vale también para las opciones particulares del científico político con respecto al alcance universal de su filosofía.

PASAJE 4 / TP8, p49:

*“Las academias que se fundan con los gastos del Estado se crean no tanto para cultivar los talentos cuanto para reprimirlos. Por el contrario, en un Estado libre, las ciencias y las artes se cultivan mejor si se permite a todo el que lo pide enseñar públicamente pero asumiendo él los gastos y el peligro de su reputación.”*



## **Algunas reflexiones acerca del vínculo entre el Estado, la libertad de expresión y el desarrollo de las ciencias y las artes**

María Jimena Solé \*

Los organizadores del Coloquio Spinoza número XIII propusieron una modalidad diferente para esta edición: la discusión de ciertos pasajes que, en el contexto de la obra y el pensamiento de Spinoza, parecen fuera de lugar, contradictorios, errados. Son pasajes que generan tensión y que, por ello, obligan al lector a pensar y a tomar posición. Este texto se inscribe en la discusión del FRAGMENTO 4, que transcribo a continuación:

Las academias que se fundan con los gastos del Estado se crean no tanto para cultivar los talentos cuanto para reprimirlos. Por el contrario, en un Estado libre, las ciencias y las artes se cultivan mejor si se permite a todo el que lo pide enseñar públicamente pero asumiendo él los gastos y el peligro de su reputación.<sup>1</sup>

Si bien se me había sugerido participar en la discusión de otro de los fragmentos seleccionados, existen dos motivos por los que preferí reflexionar acerca de este pasaje del *Tratado político*. En primer lugar, porque una de las afirmaciones que contiene, plantea un conflicto. Parece que no guarda coherencia con respecto al resto de obra spinoziana (o al menos de mi lectura de la obra de Spinoza). En segundo lugar, elegí comentarlo porque creo que nos enfrenta a una serie de cuestiones y problemas que me parecen no sólo muy actuales

---

\* Conicet - UBA

<sup>1</sup> TP VIII, §49. Cito según la traducción al español de Domínguez, A.: Spinoza, B., *Tratado político*, Madrid, Alianza, 2004, p. 219.

sino también fundamentales para pensar nuestra propia actividad como académicos, como investigadores, como estudiosos.

### **1. El conflicto**

Comencemos analizando el conflicto que el fragmento parece entrañar. Spinoza presenta un contraste entre dos tipos de vínculo diferentes que pueden darse entre el Estado y el desarrollo de las ciencias y las artes. Primero (a) un Estado que financia el cultivo de las ciencias y las artes y que, al hacerlo, reprime el desarrollo de esos talentos. Segundo (b) un Estado que no financia el cultivo de las ciencias pero deja libertad a los individuos para que enseñen y difundan sus ideas públicamente y que, por ello, permite que éstas se cultiven mejor. A este Estado, Spinoza lo llama “Estado libre”.

Si tomamos en cuenta las prácticas propias de la época en la que vivió Spinoza, podemos comprender a qué se refiere la **primera afirmación** (que las academias que se financian con fondos estatales reprimen el desarrollo de las ciencias y las artes). Podemos incluso darle la razón. Las academias –es decir, toda institución educativa o de fomento de la investigación científica o el desarrollo artístico– financiadas por el Estado reprimen los talentos al imponer ciertos preceptos y creencias que son las oficiales y que son las que a ese Estado en particular le interesa difundir en vistas a su fortalecimiento.

Como saben, en el siglo XVII no existía la libertad de expresión como hoy la conocemos. La censura por parte de las autoridades civiles así como la condena por parte de las autoridades religiosas era una práctica habitual. Tampoco existía la libertad de cátedra. Las autoridades civiles y religiosas vigilaban de cerca las doctrinas enseñadas por los profesores. Spinoza, como todos sabemos, conoció estos mecanismos de opresión de la libertad de pensar y de expresarse. Para él, el Estado –o al menos el Estado de Holanda de la restauración monárquica en alianza con la Iglesia Calvinista– fue un obstáculo para la difusión pública de su sistema. El TTP fue prohibido, lo cual precipitó la decisión de suspender su traducción al holandés. La *Ética* ni siquiera llegó a la imprenta cuando Spinoza tuvo listo el manuscrito e intentó publicarlo. Las *Obras póstumas* fueron condenadas inmediatamente después de su aparición. De hecho, ese vínculo entre el poder político-



religioso y las instituciones educativas, con su consecuente limitación en la libertad para buscar racionalmente el conocimiento, fue el motivo por el cual rechazó la invitación a ocupar una cátedra en la Universidad de Heidelberg. En febrero de 1673, Karl Ludwig, Príncipe Elector del Palatinado hizo llegar a Spinoza por intermedio del profesor Fabritius, una invitación para desempeñarse como profesor de Filosofía en esa renombrada universidad. En la carta de invitación, Johan Ludwig Fabritius le asegura que en Heidelberg tendrá *la más amplia libertad de filosofar*. Sin embargo, añade que el príncipe confiaba en que “no abusará de ella para perturbar la religión públicamente establecida”.<sup>2</sup>

En el siglo XVII, entonces, para poder desarrollar sin presiones ni trabas las ciencias y las artes, era necesario no depender económicamente del Estado, ni de un príncipe, ni de ninguna institución que transformase al individuo en un funcionario del gobierno de turno, en un empleado del Estado. Spinoza resolvió el asunto siguiendo la recomendación del Talmud y, si hemos de dar crédito a sus biógrafos, sabemos que se dedicó a cultivar un oficio que le permitiera vivir. Se dedicó a pulir de lentes. Además recibió algunas donaciones de sus discípulos y amigos. Esa independencia económica y política le permitió desarrollar una doctrina y enseñarla a sus amigos y discípulos –una doctrina que claramente era inaceptable para la ortodoxia religiosa y que iba en contra de la ideología política dominante–.

Esta situación de censura y vigilancia se prolonga, como se sabe, durante todo el siglo XVIII y buena parte del XIX. Pensadores como Kant y Fichte han producido alegatos memorables a favor de la libertad de cátedra, que durante la era de la Ilustración comenzó a imponerse en algunas universidades. En Alemania, precisamente, se instauró en 1848 una protección legal-constitucional de la libertad científica. Como saben, en Argentina esto sucedió aquí, en Córdoba, con la Reforma de 1918.

---

<sup>2</sup> La carta termina con la siguiente advertencia: “tan sólo añadido una cosa: que si usted viene aquí, disfrutará de una vida digna de un filósofo, a menos que todo suceda en contra de lo que esperamos y pensamos.” (Ep. 47. Cito según la traducción de Domínguez, A.: Spinoza, B., *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988, p. 230)

Podríamos entonces comprender esta afirmación de Spinoza, pensando en la gran distancia que existe entre la Holanda del siglo XVII y nuestras circunstancias presentes, en la gran diferencia que existe entre la realidad de un profesor universitario del siglo XVII, obligado por las autoridades a adherir a ciertas doctrinas, y nuestras realidades como profesores del siglo XXI, que no tenemos –al menos reglamentariamente– ninguna traba exterior para buscar libremente la verdad.

La **segunda afirmación de este fragmento** (que los talentos se cultivan mejor si el Estado no financia y garantiza la libertad de expresión), en cambio, sí plantea un problema para el lector spinozista, o al menos para esta lectora spinozista.

Lo que impacta de esta afirmación es que Spinoza aparece como un teórico político más *liberal* de lo que una quisiera... o al menos más liberal que en sus otras obras.<sup>3</sup> Parece que en relación al cultivo de las ciencias y las artes, lo único que tiene que hacer el Estado es no poner obstáculos, que en este caso significa simplemente garantizar la libertad de expresión, la libertad de exponer públicamente lo que cada uno quiera. Cada ciudadano entonces invertirá su propio dinero para financiar su actividad intelectual o científica y hablará siempre en nombre propio, poniendo en juego su propia reputación y su propia fortuna. De esta manera, parece decir Spinoza, los talentos individuales para la ciencia y el arte se desarrollarán mejor. Y es a este Estado al que llama “libre”.

Esta posición choca con el modo en que Spinoza presenta la relación entre Estado y las artes y las ciencias en sus otras obras. En el capítulo 5 del TTP, Spinoza sostiene:

La sociedad es sumamente útil e igualmente necesaria, no sólo para vivir en seguridad frente a los enemigos, sino también para tener abundancia de muchas cosas; pues, a menos que los hombres quiera colaborar unos con otros, les faltará arte y tiempo para sustentarse y conservarse lo mejor posible. No todos, en efecto, tienen igual aptitud

---

<sup>3</sup> Acerca de la relación del TP con sus otras obras, Spinoza mismo explicita que él se basa en ellas y las da por supuestas. TP I, §5, p. 275; II, §1, p. 276 y VII, §26, p. 319.

para todas las cosas, y ninguno sería capaz de conseguir lo que, como simple individuo, necesita ineludiblemente. A todo el mundo, repito, le faltarían fuerzas y tiempo, si cada uno debiera, por sí solo, arar, sembrar, cosechar, moler, cocer, tejer, coser y realizar otras innumerables actividades para mantener la vida, por no mencionar las artes y las ciencias, que también son sumamente necesarias para el perfeccionamiento de la naturaleza humana y para su felicidad. Constatamos, en efecto, que aquellos que viven como bárbaros, sin gobierno alguno, llevan una vida mísera y casi animal y que incluso las pocas cosas que poseen, por pobres y vastas que sean, no las consiguen sin colaboración mutua, de cualquier tipo que sea.<sup>4</sup>

En el capítulo 20 de la misma obra, escribe:

El fin del Estado, repito, no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma (mens) y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre (...). El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad.<sup>5</sup>

Si nos tomamos en serio lo que dice Spinoza aquí, tenemos que admitir que un buen Estado no sólo no impide el desarrollo de los talentos de sus miembros, sino que además tiene, entre sus funciones principales, fomentarlos. La seguridad que el Estado persigue como su fin, no es la mera ausencia de guerra, sino que es la libertad, una libertad que no puede reducirse a la ausencia de obstáculos sino que, como dice la definición 7 de la primera parte de la *Ética*, consiste en la capacidad de existir en virtud de la sola necesidad de la propia naturaleza, de autodeterminarse, de *obrar* en sentido estricto. Si el Estado tiene como fin que sus miembros desempeñen sus funciones

---

<sup>4</sup> TTP 5. Cito según la traducción al español de Domínguez, A.: Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 1986, p. 157.

<sup>5</sup> TTP, 20. *Ibid.*, p. 411.

tanto corporales como mentales con seguridad, esto no puede significar en términos spinozianos, limitarse a no poner trabas ni obstáculos. El Estado debe tener una función positiva en vistas a la libertad de los ciudadanos.

Esto se refuerza definitivamente con los párrafos iniciales del *Tratado de la reforma del Entendimiento*. Luego de exponer en primera persona las vicisitudes que lo condujeron al descubrimiento del verdadero bien –el conocimiento de la naturaleza y de nuestra unión con ella–, Spinoza afirma que el fin al que tiende es “adquirir tal conocimiento (una naturaleza humana más perfecta) y “procurar que muchos la adquieran” con él. Esto es así, sostiene, porque “a mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y con mi deseo”. Para ello, reconoce, es necesario “formar un sociedad”, consagrarse a la filosofía moral y a la “doctrina de la educación de los niños”, así como “elaborar una medicina completa” y desarrollar “la mecánica”, porque el arte hace fáciles muchas cosas difíciles.<sup>6</sup>

Nuevamente, si nos tomamos esto en serio, el Estado, la sociedad, deben ocuparse de promover la educación, el conocimiento y la técnica, el pensamiento crítico, la autonomía. Por lo tanto, la libertad de expresión, la posibilidad de difundir las propias doctrinas y de enseñar las verdades descubiertas, sería la condición mínima para el desarrollo de las ciencias, pero no es su condición suficiente. El mejor de los Estados, según estos textos de Spinoza que acabamos de citar, el que estrictamente podría ser llamado un “Estado libre”, no puede limitarse a no poner trabas a la enseñanza, a no poner obstáculos al desarrollo de la ciencia. El Estado, según leemos a Spinoza, debe fomentar activamente el desarrollo de las aptitudes individuales.

## **2. Problemas actuales, muy actuales**

Precisamente esta es la disyuntiva ante la que nos encontramos ahora en la Argentina: un nuevo gobierno que propone un modelo de

---

<sup>6</sup> TRE §14 y §15. Cito según la traducción de Domínguez, A.: Spinoza, B., *Tratado de la reforma del entendimiento / Principios de filosofía de Descartes*, Madrid, Alianza, 1988, p. 80.

Estado cada vez más pequeño y más reducido en sus funciones sociales, educativas y culturales, frente a una idea de Estado reivindicada por otros sectores del arco político, un Estado que garantice el acceso de todos a la educación libre y gratuita en todos sus niveles, y que fomente la investigación y el desarrollo de las ciencias y las artes en todas las áreas del conocimiento.

Ahora bien, el vínculo que Spinoza señala entre financiamiento estatal y la obstaculización del desarrollo de las ciencias –que no tenemos problemas en reconocer como una práctica usual en el siglo XVII– nos obliga a mirar críticamente también nuestra situación. No es vano preguntarnos si efectivamente no será cierto que las academias que funcionan con fondos estatales son más bien un dispositivo de represión que de desarrollo de los talentos.

Todos los que participamos de algún modo u otro en el sistema educativo y científico público de nuestro país –y probablemente la situación sea similar en el resto de Latinoamérica– nos vemos en la obligación de adaptar nuestro trabajo como docentes e investigadores a ciertas reglas y normas propias de las instituciones en las que desarrollamos nuestras tareas. Si bien es fácil comprender la necesidad de que existan normativas que regulen nuestra actividad, muchas de esas normativas son vividas por nosotros como una presión exterior, que condiciona nuestro trabajo, tanto en su forma como en su contenido. Pienso en los criterios de evaluación que nos obligan a dedicar más energía a conseguir determinados créditos y en una cantidad suficiente o en la estructura de los informes, que nos obligan muchas veces a tener que tratar las humanidades como si fuesen ciencias experimentales. En la docencia, esto se experimenta en la exigencia de calificar a nuestros alumnos por determinados aspectos de su rendimiento y no por otros. Sentimos la presión por participar de eventos académicos, dos o tres al año parece ser suficiente –aunque se trate de eventos que no parezcan tener como finalidad tanto propiciar un auténtico intercambio como recaudar dinero con la inscripción. Y finalmente, lo más obligatorio: publicar artículos, si es posible, en revistas del exterior y si es todavía posible, en otros idiomas –revistas a las que no se accede de manera gratuita e idiomas que a veces nuestros colegas y/o nuestros alumnos no leen–.

Visto desde esta perspectiva, el problema de fondo al que hace referencia el fragmento es un problema muy actual, que creo que hoy más que nunca nos interpela: el vínculo entre el desarrollo de la ciencia y el poder político, que establece las políticas públicas en ciencia y educación, que determina cuánto se va a invertir y de qué manera.

Quisiera, para terminar, leer un pasaje de la novela 2666 del escritor mexicano Roberto Bolaño. Creo que este pasaje, si bien no brinda respuestas al interrogante aquí planteado a partir de la reflexión acerca del fragmento de Spinoza, sí nos puede servir como un espejo en el que mirarnos críticamente para orientarnos en nuestras luchas y reivindicaciones del presente. Se trata de un pasaje en el que uno de los personajes, Amalfitano, relata a sus amigos la situación de un intelectual conocido por todos, llamado Almendro, al que presenta como el “el típico intelectual mexicano preocupado básicamente en sobrevivir”.

-Todos los intelectuales *latinoamericanos* están preocupados básicamente en sobrevivir, ¿no? -dijo Pelletier.

-Yo no lo expresaría con esas palabras, hay algunos que están más interesados en escribir, por ejemplo -dijo Amalfitano.

-A ver, explícanos eso -dijo Espinoza.

-En realidad no sé cómo explicarlo -dijo Amalfitano-. La relación con el poder de los intelectuales mexicanos viene de lejos.

No digo que todos sean así. Hay excepciones notables.

Tampoco digo que los que se entregan lo hagan de mala fe. Ni siquiera que esa *entrega* sea una entrega en toda regla. Digamos que sólo es un empleo. Pero es un empleo con el Estado. En Europa los intelectuales trabajan en editoriales o en la prensa o los mantienen sus mujeres o sus padres tienen buena posición y les dan una mensualidad o son obreros y delincuentes y viven honestamente de sus trabajos. En México, y puede que el ejemplo sea extensible a toda Latinoamérica, salvo

Argentina, los intelectuales trabajan para el Estado. Esto era así con el PRI y sigue siendo así con el PAN. El intelectual, por su parte, puede ser un fervoroso defensor del Estado o un crítico del Estado. Al Estado no le importa. El Estado lo alimenta y lo observa en silencio.

Con su enorme cohorte de escritores más bien inútiles, el Estado hace algo. ¿Qué? Exorciza demonios, cambia o al menos intenta influir en el tiempo mexicano. Añade capas de cal a un hoyo que nadie sabe si existe o no existe. [...] Esta mecánica, de alguna manera, desoreja a los escritores mexicanos. Los vuelve locos. Algunos, por ejemplo, se ponen a traducir poesía japonesa sin saber japonés y otros, ya de plano, se dedican a la bebida. Almendro, sin ir más lejos, creo que hace ambas cosas.<sup>7</sup>

Nosotras y nosotros –estudiantes, profesores, intelectuales e investigadores latinoamericanos del presente– también queremos sobrevivir. Queremos además que las instituciones educativas y científicas que tanto costó construir, no sólo sobrevivan sino que sigan creciendo. Pero esta supervivencia no puede ser a cualquier costo.

Lo que el pasaje de la novela de Bolaño nos permite pensar es si el recorte en el presupuesto para la universidad, la disminución en la cantidad de investigadores y becarios, el acto aborrecible de cerrar escuelas, son las únicas medidas del (actual) gobierno en vistas a reprimir el ejercicio del pensamiento crítico. Claramente lo son. Pero, ¿son las únicas? Quizás este sea un momento para estar más atentos que nunca y detectar los mecanismos institucionales que nos aseguran nuestra propia supervivencia pero, a cambio, nos obligan a traducir poesía japonesa *sin saber japonés* o más drásticamente, nos empujen a la bebida.

Creo que nos hallamos en una lucha que tiene dos frentes. Spinoza y Bolaño nos ayudan a reconocerlos, nos recuerdan la necesidad de no ser ingenuos. Junto con la defensa de las instituciones educativas y científicas, a las que sin duda debemos defender con uñas y dientes, se

---

<sup>7</sup> Bolaño, R., 2666, Barcelona, Anagrama, 2004.

nos impone otra tarea, mucho más difícil de llevar adelante: asegurarnos de que las reglas y las normativas de esas instituciones del saber jamás conduzcan a la represión de los talentos, sino que fomenten el desarrollo de las capacidades... no vaya a ser que cuando nos manifestamos a favor de más presupuesto para la educación pública y protestemos contra del vaciamiento del Ministerio de Ciencia y Técnica, estemos luchando por nuestra esclavitud como si se tratase de nuestra libertad.



## Acerca de la declaración de Baruj de Spinoza sobre la función de las academias del Estado

Silvia Ziblat \*

Las academias que se fundan con los gastos del Estado, se crean no tanto para cultivar los talentos cuanto para reprimirlos. Por el contrario, en un Estado libre, las ciencias y las artes se cultivan mejor si se permite a todo el que lo pide enseñar públicamente, pero asumiendo él los gastos y el peligro de su reputación. <sup>1</sup>

1. Suele ocurrir que se pretenda defender un texto incómodo si pertenece a un filósofo cuyo pensamiento se admira, por resultar develador de una situación histórica. No es éste el caso. Un texto está en sí mismo y está fuera de sí: pertenece a un momento del desarrollo de las ideas, a una historia, a un paisaje social, a una lengua y, sobre todo, a una situación política. Así, la aserción de Spinoza encaja en su sistema y coincide con sus consideraciones sobre los hombres, la sociedad y la política; se relaciona con sus concepciones realistas y con algún atisbo de utopía o planteo de futuro.

Se ha considerado párrafo maldito al arriba citado. Desde luego, la filosofía contiene multitud de textos malditos, por arbitrarios, por faltos de fundamento, por no encontrarse a la altura del filósofo que los escribió. El presente fragmento, que aparece al finalizar el Capítulo VIII del *Tratado político*, podría sorprender por su defensa de la libertad de enseñanza, y por la valoración negativa que expresa sobre las

---

\* Universidad de Buenos Aires. Universidad del Salvador. Instituto Superior de Profesorado "Joaquín V. González"

<sup>1</sup> Spinoza, *Tratado político*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 198-199.

instituciones estatales. Frecuentemente ha sido pensado como un rasgo de liberalismo en Spinoza, porque exige del Estado la autorización de libre cátedra, al margen de la Academia. (utiliza muchas comas, pero eso es poco importante) Esto implicaría la pretensión de un aparato oficial meramente vigilante, poco regulador en materia educativa, y en el que los ciudadanos podieran libremente decidir qué comprar, dónde estudiar, con quién, según sus gustos y posibilidades. Si el Estado despliega un accionar político sectorial, intentando, además, homogeneizar las ideas, las Universidades no cumplen el cometido formador que redundaría en bien de la totalidad. Éste es el caso al que se refiere Spinoza. No se tratará de dilucidar si fue liberal o no, habida cuenta de que, si bien el liberalismo resulta obvio en sus trazos gruesos, es extremadamente complejo en sus pinceladas finas, tanto como lo es el pensamiento de Spinoza. El punto no consiste en determinar la preferencia de Spinoza por un sistema que ni siquiera está, en su tiempo, teorizado acabadamente. Interesará comprender el sentido de su afirmación, a qué realidad responde, con quiénes está discutiendo y por qué propicia la tan irritante defensa de la libre enseñanza.

El texto de Spinoza es muy breve y, tal vez, demasiado conciso. De no aceptar la interpretación que sin más hace de Spinoza un pensador liberal, caben otras hipótesis, lejanas de las pretensiones de certeza, pero plausibles.

El camino propuesto para comprender el sentido del fragmento consiste en un muy abreviado estudio de dos situaciones críticas en la historia de la universidad holandesa. Uno de tales situaciones data de 1604, con escenario en la Universidad de Leyden. Se caracteriza por una controversia entre calvinismo ortodoxo y calvinismo disidente. La segunda circunstancia se ubica en la década de 1640 y se sitúa en la Universidad de Utrecht, cuando al constante conflicto entre piedad oficial y disidencia se agrega la presencia de Descartes y el conocimiento de, al menos, su *Discurso del Método*. Ambos procesos, conocidos por Spinoza, podrían justificar y aún explicar su apreciación sobre las academias públicas. Un estudio algo más completo debería incluir el estado académico en tiempos del Spinoza maduro, tiempos en los que las crisis ya mencionadas se agudizaron y que, debido a los límites de este escrito, se difiere para mejor ocasión.

2. Conviene comprender qué significan, para Spinoza y en su tiempo, Academia y Estado. Academia, parece tratar de estudios superiores. Seguramente tendría información sobre la educación superior en otros países, como Francia, brindada por su maestro van den Enden, ex-jesuita; sabría de escuelas como la formadora de Descartes, en La Flèche cuya pertenencia a la orden jesuita la ubicaba, en muchos aspectos, a la vanguardia en materia de contenidos, superando a las Universidades. Sus relaciones con Inglaterra le brindarían información de los estudios en las islas, dada su amistad con miembros de la Royal Society. No le era extraño el ámbito universitario de regiones alemanas, sobre todo teniendo en cuenta la distinción que le fuera ofrecida desde Heilderberg Heidelberg - cátedra de filosofía- que, consecuente con sus ideas, rechazó.<sup>2</sup>

El Estado es el de las Provincias Unidas, Países Bajos del norte con Holanda como provincia hegemónica y a la sazón, república aristocrática. Proverbialmente abierta y tolerante, la República es, como tal, débil y no tardará en devenir monarquía. El republicanismo se resintió ante el avance francés. Jan de Witt, con cargo de Gran Pensionario, fue asesinado en 1672. El juego de fuerzas social fue más poderoso que el gobierno, y, a la vez, el ideal monárquico se compaginaba con la ortodoxia calvinista. Se propicia el credo unificado, se persigue a los disidentes; abundan las acusaciones de libertinaje, escepticismo ateo, traición a la patria. Si bien este proceso data de muy atrás, logra coronarse consiguiendo la totalidad del poder político. El calvinismo gozaba de fuerte arraigo también en las clases populares. Había sido bandera de la lucha contra España, y constituía un símbolo patriótico. Es un proceso interesante y complejo, cruzado por el espíritu de las sectas, incluso por corrientes anteriores a la difusión del calvinismo. Ellas se volcaron hacia la ortodoxia ginebrina, y de allí la base popular que se disciplinaba para un nuevo embate de la burguesía. De este modo, clases altas y bajas de la sociedad adherían al credo

---

<sup>2</sup> El caso es conocido. Sin embargo, vale la pena retornar a su narración en: León Dujovne, *Spinoza. Su vida-Su época-Su obra- Su influencia*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y letras, Instituto de Filosofía, 1941. Tomo I, La vida de Baruj Spinoza, Capítulo XX, p. 229 y ss.

calvinista ortodoxo, en tanto ciertos sectores medios ilustrados se orientaban hacia el republicanismo y la libertad de predicación y culto.<sup>3</sup> Entre ellos, Baruj de Spinoza, hombre sin iglesia y sin universidad.

3. La condición para acceder a la enseñanza universitaria incluía el refrendar el formulario de los cinco puntos del credo calvinista, el que había sido establecido en el Sínodo Pastoral de Dordrecht de 1618-1619. He aquí su contenido: 1) aceptación de la corrupción radical del hombre; 2) fe en la elección incondicional; 3) aceptación del concepto de gracia irresistible; 4) la expiación es limitada: la muerte de Cristo salva a los elegidos; 5) perseverancia de la santidad: el creyente verdadero no puede perder la fe.

Rectores, Decanos, Senado de Profesores, la clase de los reverendos y hasta las autoridades municipales intervenían para juzgar los contenidos de enseñanza. Es ésta otra parte de la verdad acerca de las Academias y de la República.

4. La Universidad de Leyden, fundada en 1575 - que Spinoza conoció más tarde como estudiante temporario- fue el escenario de la querrela entre gomaristas y arminianos.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Véase : Leo Kofler, *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971. Un sencillo aporte a la cuestión del calvinismo y sus disidentes en: Silvia Ziblat, "Apuntes para el estudio de la filosofía moderna. La manifestación religiosa de los conflictos sociales y políticos en el centro del mundo", en *Diaporías. Revista de Filosofía y Ciencias Sociales*, Buenos Aires, Publicación de la cátedra de Sociología de la Religión, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, 2016, pp.81 a 97.

<sup>4</sup> Jaques Arminius (Países Bajos, 1560- 1609), protagonista de la querrela de la Universidad de Leyden. No pretendió fundar secta alguna. La única fuente que consideraba válida era la Biblia; según sus ideas, el pecado original no destruía el libre arbitrio ni la elección entre la fe y el descreimiento; el hombre podría rechazar la gracia, Cristo ha muerto por todos; de cada hombre depende aceptar o no su redención. Fue acusado de cripto-papista y de seguidor de Socino. Véase Leszek Kolakowski, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse y le lien confessionnel au XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1987, p. 80 y ss. El profesor Gomarus (Brujas, 1563- Groninga, 1641), también docente en Leyden, ortodoxo, adversario de Arminius. Consideraba la religión como a un sistema de poder dentro de una rígida institucionalización. Reunió en torno suyo a estudiantes ortodoxos, y fue uno de los

Los primeros, calvinistas plenos; los segundos, se manifestaban insatisfechos con una fe no salvífica, consideraban la intervención humana en la salvación, rechazaban la irresistibilidad de la gracia y tomaban a la Biblia como única norma, sobre la base del célebre “Sólo Escrituras”, de la segunda reforma. En política se alineaban con el federalismo y el republicanismo.

La querrela universitaria fue una de las causas de la reunión del Sínodo Pastoral de Dordrecht. Allí se condenó a los arminianos y a otros grupos disidentes de la piedad oficial, siendo Hugo Grotius uno de los condenados a muerte –que logró huir. El noble colegio condenó, a la vez, a muerte, en este caso de manera eficaz, a Johan van Oldenbarnevelt, con cargo de traidor, en razón de sus convicciones religiosas, simpatizante del arminianismo. Se trataba del principal gestor de la Unión de Utrecht de 1579 y de la tregua de doce años con España, lo que significaba, en la práctica, la independencia no declarada de las Provincias Unidas. El Sínodo dio lugar a consecuencias similares, menos sonoras que las condenas a Grotius y a van Oldenbarnevelt, pero constantes y sistemáticas. Los arminianos, más tarde organizados como remonstrantes -desde la publicación de su documento fundacional, “Remonstrance”- serán perseguidos en calidad de libertinos, ateos y traidores a la patria.

5. El conflicto político-religioso de la Universidad de Leyden y el Sínodo de Dordrecht, dejaron huella significativa en el entonces joven Gylbert Voetius,<sup>5</sup> quien fuera estudiante de Leyden y partidario de

---

activos participantes del Sínodo de Dordrecht de 1618-19, que condenó el arminianismo y al grupo de los remonstrantes que surgió de aquella orientación.

<sup>5</sup> Gylbert Voetius (Países Bajos, 1589- 1676) Estudiante de teología en Leyden, y candidato a la cátedra en esa universidad. Conoció allí los inicios del conflicto entre Arminius y Gomarus, tomando partido por éste último. El anti-papismo, inherente a su formación y el conflicto de Leyden consolidaron su perfil religioso y filosófico. La Universidad de Utrecht le permitió, como rector y como profesor, llevar a cabo su programa, imponiéndose el credo calvinista ortodoxo, reforzado por un ideal de piedad y ascetismo, y expresado en una total sumisión a la voluntad divina. Véase: René Descartes et Martin Schook, *La Querelle d’Utrecht, Textes établis, traduits et annotés par Theo Verbeek, Préface de Jean-Luc Marion*, Paris, Les impressions nouvelles, 1988, p. 27 y ss.

Gomarus en aquella contienda. En 1636, fundada la Universidad de Utrecht, se desempeñó allí como rector y profesor de teología. Desde 1628, Descartes residía en los Países Bajos del norte, no solamente en búsqueda de tranquilidad, sino también con la intención de difundir su obra.

La larga querrela de la Universidad de Utrecht se inició hacia 1640 y perduró hasta 1648, cuando Descartes tomó rumbo a Suecia, por causa de lo cual no hubo un final categórico.

Los acontecimientos de aquella controversia se desataron, en parte, con la actuación de Regius, amigo y discípulo de Descartes, médico y catedrático en Utrecht. Extremando y distorsionando la teoría cartesiana de alma y cuerpo, llegó a considerar que el alma podría ser un modo del cuerpo. Descartes nunca suscribió la tesis de Regius, y más tarde se apartó de él. De todas maneras, si tal idea aparecía como consecuencia no deseada del cartesianismo, la Universidad de Utrecht contaba con bastante material como para temer el ateísmo declarado. El ataque no se hizo esperar, y las diatribas contra la duda metódica – recurso por excelencia de la razón natural según Descartes – arreciaron enseguida.

El rector Voetius rechazaba la abolición de la certeza. El método cartesiano era asimilado al escepticismo y a la incredulidad, y también a la herejía. Ningún medio parecía suficiente para Voetius y sus allegados en cuanto al ataque a Descartes. Se llegó a considerar una relación entre el cartesianismo y ciertas agrupaciones que se habían conformado en el siglo anterior, cuyas ideas acerca de la relación del hombre con Dios excluían las mediaciones institucionales. Se los llamaba, genéricamente, “entusiastas”, por sus componentes místicos. Se acusó, además a Descartes de estar vinculado con la herejía sociniana, cuyos adeptos rechazaban la trinidad, la naturaleza divina de Cristo y la resurrección de la carne. Contrariamente a los “entusiastas”, los socinianos ubicaban la verdad de la revelación en la razón humana.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Fausto Socino (Siena, 1584- Polonia, 1694) Reformador religioso y organizador de una nueva confesión; hombre político y polemista. Su programa consistía en una reforma radical de las iglesias; consideraba a la fe como una posibilidad de mejoramiento del mundo. Desarrolló una cristología unitaria y una interpretación práctica y racional de la religión. Véase al respecto: Leszek Kolakowski, *op.cit.*

Como se ve, racionalismo y anti-racionalismo confluyen en la persecución al cartesianismo, tal vez porque en ambas corrientes se perfila con énfasis el obrar y el pensar del sujeto.

La hostilidad y guerra que se desplegó en Utrecht contra el cartesianismo encontraba en su filosofía un germen de disolución de los más sagrados principios de la vida y del conocimiento. La confianza en la intuición individual, la actitud irreverente frente a la tradición, la práctica de la duda: todas ellas actitudes heréticas y destructivas.

6. En 1641 se produjo un altercado con ocasión del nombramiento de Regius como profesor. Vuelto de Italia tiempo atrás, Regius había cumplido carga pública profesional en una academia de Naerden, y se decía que ya había provocado disturbios allí. Se acusó al médico de escaso celo religioso, se cuestionaban sus opiniones científicas y se lo asimilaba sin más a la heterodoxia. Por todo esto, su presencia –se afirmaba– amenazaba la unidad de la fe y la moral de la Academia.

Regius había respondido a un proceso verbal promovido por la clase de los reverendos, años antes, en 1636, en Amsterdam. Por cierto, había suscripto, después de algunas negativas, el formulario de los cinco puntos del dogma, aunque de manera algo evasiva respecto de la relación alma- cuerpo. En Utrecht, llegado el momento, se tomó nota de aquel pasado proceso.

Ya en 1641, siendo profesor de la Universidad de Utrecht, presidió una Disputa sobre la sentencia “El hombre es un ser por accidente”, tesis presente en los *Ejercicios filosóficos* de David Gorlaerus (1591-1612), anti- aristotélico y atomista. Regius no ignoraba que Gorlaerus no era bien visto por la ortodoxia. En rigor, Regius no era un cartesiano cabal. Su formación en la escuela italiana de medicina de Padua, que profesaba un neo-aristotelismo, abiertamente materialista, le inspiró respecto de sus reflexiones en torno a la relación alma-cuerpo. Es claro que le fascinaron las tesis de Gorlaerus, en las que se cuestionaban las nociones de materia y forma.

(Gorlaerus criticaba) la idea aristotélica según la cual la materia y la forma tienen una cierta independencia, pero que su conjunto forma, al mismo tiempo, un todo. Según

él, hay dos posibilidades: o bien las partes guardan siempre su independencia, y así no pueden ellas formar un todo; o bien existe un todo, pero entonces las partes no pueden ser independientes. En consecuencia, habría, dondequiera que hubiera un compuesto, un cuerpo, no un ser “uno y por sí”, sino un ser por accidente, cuya unidad permanecería precaria. Dicho de otro modo, la sustancia no debe ser localizada a nivel de las cosas, sino a nivel de los elementos.<sup>7</sup>

En Utrecht respondió a las acusaciones sobre aquella exposición con un escrito en el que, además del contenido, molestaron también los aspectos formales. Regius se defendió débilmente y con torpeza.<sup>8</sup>

El gobierno municipal debió intervenir, contra su deseo de tomar partido, anhelando restablecer la paz de las aulas. Por cierto, Voetius había sido rector, era profesor y oficiaba como ministro de la iglesia. Por otra parte, Regius provenía de una familia patricia y Descartes era hombre con buenos vínculos. La relación de fuerzas era equilibrada, pero el dogmatismo calvinista no le ahorró el disgusto a nadie.

7. Los documentos de la querrela son piezas que dan cuenta de la situación de la Universidad, envuelta en acontecimientos en los que no faltaron las intrigas y la defensa, no sólo de ideas, sino de intereses personales; muestran además, la lucha que debía dar la teología, para perdurar, y la nueva filosofía para insertarse. Teología revelada y razón natural: conflicto que intentó dilucidar Spinoza en su *Tratado teológico*

---

<sup>7</sup> René Descartes et Martin Schook, *op.cit.*, Introducción de Theo Verbeek, p. 41. (T. de la A.)

<sup>8</sup> Regius imprimó su respuesta en un taller católico, en lugar de valerse de la imprenta universitaria. La *Narración histórica* publicada por la universidad, denuncia que el escrito fue impreso “por un papista” lo que disgustó no sólo al cuerpo de profesores, sino también a la municipalidad. Además, no cumplía con las formas establecidas, que imponían la no confrontación directa. Muy al contrario, nombraba Regius a varios profesores. La municipalidad de Utrecht le retiró el permiso para enseñar cuestiones físicas. Cfr. René Descartes et Martin Schook, *op.cit.*, Introducción de Th. Verbeek, p.45 y ss.



*político*, décadas más tarde, dando lugar a las más acres disputas y persecuciones.

En 1642 Descartes envía una carta al Padre Dinet, escrito que se publica como apéndice a la segunda edición de sus *Meditaciones*. Allí Descartes requiere el apoyo de Dinet, a raíz de críticas y objeciones de Bourden, rector del colegio jesuita de Clermont, en París, cuando casi simultáneamente se juzga duramente a Regius en los Países Bajos. Sobre todo, Descartes menciona los ataques de Voetius contra ambos. Como réplica, Schook, profesor protegido y amigo de Voetius, presenta *El método admirable de la nueva filosofía cartesiana*, en 1643. La obra apareció sin nombre, pero le era atribuida. La escribió instado por Voetius que, como rector, no podía ser juez y parte. Martin Schook, nacido de Utrecht en 1614, había sido estudiante en Franeker, Leyden y Utrecht, obteniendo su grado de maestro en 1636. Su tesis, acerca de la naturaleza del sonido, tuvo como tutor a Reneri, uno de los primeros maestros cartesianos de Utrecht. Sin perjuicio de ello, había ya escrito un panfleto contra un profesor remonstrante de Amsterdam. Puso su letra al servicio de Voetius al redactar la *Admiranda Methodus* contra Descartes.

Hay también un escrito llamado *Narración histórica*, que data de 1643, presentado por la Universidad y un pedido de arresto a Descartes ordenado por los magistrados de Utrecht.

En fin, Descartes demandó a Schook y escribió una carta apologética a los magistrados de la ciudad. Intervino el embajador francés. Un encadenamiento de infortunios, inoportunidades, esfuerzos estériles, ataques por motivos religiosos, políticos, y hasta agravios personales. No cabe, sin embargo, minimizar el problema principal al que se apunta, más allá de las cuestiones de circunstancia. Y el problema principal es complejo y tiene varias aristas: la nueva ciencia y la reflexión filosófica que le da fundamento; las creencias de los hombres: cómo deben ser a fin de que contribuyan a la dominación, o bien a la libre y racional obediencia; una nueva concepción de la religión; cómo debemos ser gobernados; cuál es el rol de la sociedad en la política; de qué libertades puede gozar el hombre moderno considerado a la vez como individuo autónomo y como componente del juego de fuerzas sociales; el papel de la filosofía; la libertad religiosa

más allá de la mezquina noción de tolerancia. Lo esencial: un Estado subordinado a la iglesia, o la iglesia subordinada al Estado. Thomas Hobbes, por cierto, era también objeto de ataques y sus libros no escaparon a la censura.

Descartes denuncia ante Dinet las tesis sostenidas por Paul Voet, publicadas en abril de 1642 en el Prodomus de Waterlaet.<sup>9</sup> Se trata de una serie de disputas presididas por el hijo de Gysbert Voetius, profesor de metafísica en Utrecht desde 1641.<sup>10</sup>

Escribe Descartes:

El primero de estos panfletos fue publicado bajo la forma de tesis por su hijo, quien es profesor en la misma academia. Y como él no ha hecho más que repetir los vanos argumentos de su padre para probar las formas sustanciales, u otras, pero aún más vanas e inútiles, y que no ha hecho ninguna mención de los argumentos por los cuales han sido ya refutadas, se puede concluir que el autor no los comprende o, en todo caso, que tiene la cabeza dura.<sup>11</sup>

La proverbial mansedumbre y cordialidad de Descartes ha salido de quicio, disgustado y algo más que eso, por la acusación de ateísmo, y, aún, tal vez, por la insistencia de estos calvinistas en su sempiterna adoración y arraigo a la metafísica de Aristóteles.

Refiere Descartes al Padre Dinet:

¿Quién podría sufrir, en efecto, que se pretenda tener el derecho de llamar calumniosamente a otros, ateos, o bestias, sin conceder que ellos pueden, por su lado, rechazar, con respeto, estos ultrajes por las buenas y con

---

<sup>9</sup> Waterlaet, ciudad belga del municipio de Malle. El título completo es: *Prodomus sive Examen tutelare orthodoxae Philosophias Principiorum*, que Descartes trata de "panfleto". Véase en René Descartes et Martin Schook, *op.cit.*, p. 148, en el texto de la Carta al Padre Dinet.

<sup>10</sup> Cfr. *Op.cit.*, p.485.

<sup>11</sup> René Descartes et Martin Schook, *op.cit.*, p. 148 (T. de la A)

argumentos convincentes? (...) El juicio alega tres argumentos para condenar la nueva filosofía. El primero, es que ella es opuesta a la antigua. No repito aquí lo que ya dije previamente, a saber, que mi filosofía es la más antigua de todas (...) Mi único interrogante es el de saber si es creíble que nuestro hombre entiende la filosofía que condena él, que es tan tonto (o, si usted quiere, tan malicioso) (...) Pero querría yo insistir en preguntar por qué se tiene, en las Escuelas, el hábito de la controversia. Sin duda, para descubrir la verdad, porque, si se hubiera ya hallado, las controversias se detendrían, como se lo puede apreciar en geometría, de la cual no se disputa, por lo común. (...) <sup>12</sup>

El segundo argumento consiste en que la juventud, una vez imbuida de los principios de esta pretendida filosofía, no será capaz de entender los términos técnicos empleados en los libros de los grandes autores. Como si fuera necesario que la filosofía, que no se propone más que conocer la verdad, debiera enseñar términos de los que no tiene necesidad. (...) <sup>13</sup>

Descartes defiende, luego de denostar a Paul Voetius como ignorante de su filosofía, la presencia de la discusión para todo aquello aún no resuelto, y, en fin, considera expresamente ocioso el estudio de la filosofía antigua.

Y aún, el tercer argumento de la queja de Descartes.

El tercer y último argumento consiste en dos partes, de las cuales una es evidentemente ridícula, y la otra, injuriosa y falsa. Porque qué cosa es totalmente verdadera y clara que es imposible “que los jóvenes no advertidos deduzcan de ella, muchas falsedades y absurdos”. En cuanto a decir que de mi filosofía se siguen opiniones que

---

<sup>12</sup> René Descartes et Martin Schook, *op.cit.*, p. 147, en Carta a Dinet. (T. de la A.)

<sup>13</sup> *Op.cit.*, loc. cit. (T. de la A.)

perjudican a la teología ortodoxa, es realmente injurioso y falso. No quiero usar aquí un subterfugio y decir que yo no sostengo su teología por ortodoxa: no he despreciado a nadie por no tener iguales sentimientos que yo, en particular y especialmente en lo que toca a cuestiones de fe. Sé que la fe es un don de Dios. Aprecio y honro a muchos teólogos y ministros que profesan la misma religión que él. He declarado ya que no quiero mezclarme en ninguna controversia teológica, y, como incluso en filosofía, no trato sino de lo que puede ser claramente conocido por la razón natural. No podría entrar en conflicto con la teología de nadie, a menos que ella sea manifiestamente contraria a la luz de la razón, lo que, sin embargo por mucho que yo sepa, nadie dirá de la suya.<sup>14</sup>

**8.** Gisbert Voetius recurre a la autoridad política, y denuncia a Descartes, porque cree que el poder temporal debe responder a Dios y a la religión. Descartes, en cambio, recurre a la autoridad política, al embajador de su país, para que lo proteja del ataque al libre uso de la razón. Las dos actitudes muestran dos derroteros históricos. Nos enfrentamos a un Descartes político, que recurre a la Ley del Estado, por sobre la confesión.

Regius y los avatares de su pensamiento dieron lugar a la querrela, pero Descartes se encontraba en la mira de Voetius desde hacía tiempo. El caso Regius fue un estallido que, torpemente, ubicó a ambos –Regius y Descartes–, en un injustificable idéntico lugar.

Voetius seguía con atención la filosofía cartesiana, desde la aparición del *Discurso del método*. El rector lo consideraba ateo, tanto por implicación, indirectamente, como también interpretativamente, es decir, como quien se esconde tras una fachada de celo religioso. En cualquier caso, se favorece el escepticismo, el debilitamiento de la fe. El método de la duda y el abandono de las tradicionales pruebas de la existencia de Dios, darían cuenta suficiente del ateísmo de Descartes. Voetius, como tantos otros teólogos, no podía aceptar la independencia

---

<sup>14</sup> *Op. Cit.*, p. 148. (T. de la A).

de la filosofía respecto de la revelación. Toda concepción filosófica debía pasar por el tamiz de la verdad religiosa. Así como se confundió a Regius con Descartes, también se identificaba fanáticamente al arminiano con el ateo, al remonstrante con el libertino, a la nueva filosofía con la inmoralidad.

Es muy poco, lo que, en honor a la brevedad, se ha mostrado de la famosa querrela de Utrecht. El sentido de esta exposición fue el de comprender de qué Universidad y de qué Academia estaría hablando Baruj de Spinoza cuando afirmó que allí la inteligencia se reducía en lugar de extenderse. Tal como se anticipó, sería motivo de otro artículo –y no faltarían elementos para ello-, el del análisis de las Academias Superiores en tiempos de la adultez de Spinoza.<sup>15</sup> Ese recorrido colmaría las razones del filósofo en función de optar por otro tipo de formación, cuanto menos, alternativa.

### 9. Final

Spinoza conoció las querellas universitarias de Leyden y de Utrecht. Es más, sería imposible que las ignorara, dada su relación con los colegiantes de Rinjsburg, grupo derivado de aquellos viejos remonstrantes, arminianos, de Leyden, y por su propio interés en la formación académica de su patria. Y lo de Utrecht pudo serle revelado por sus amigos y por van den Enden, su maestro de latín y filosofía en Amsterdam. Existe también un testimonio. En el *Epistolario*, Carta XLIII a Jacob Ostens, responde a acusaciones de ateísmo como si aún estuviéramos en 1643. La carta, de 1671, muestra la presencia del mismo espíritu calvinista ortodoxo, subversivo respecto del Estado, dominante de la multitud, como lo fuera aún décadas atrás. Respondiendo a Ostens acerca de algunos de sus detractores, Spinoza escribe:

¿Y quién (después de lo que este hombre afirma), ha escrito con sinceridad, si tanto lo ficticio como lo verdadero pueden a su juicio ser demostrados con toda corrección? Pero ni esto mismo me asombra. Ya Descartes

---

<sup>15</sup> Véase, Jonatan Israel, *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*, México, F.C.E., 2012.

fue tergiversado de esta manera por Voet, y las opiniones de los mejores han sido a menudo deformadas del mismo modo.<sup>16</sup>

Ésta que se ha intentado describir, es la Universidad holandesa. Spinoza afirmaba que era necesario conocer y comprender a los hombres, tal como ellos fueran. En este caso prima el realismo. Las Universidades sirven para diplomarse, pero no para formarse. Los estudiantes se instruirán en la filosofía de Aristóteles y en el credo calvinista. Prevalece la razón teológica y el dominio religioso por encima de la acción estatal, condicionándola y presionándola. Y como la religión de Spinoza, caridad y justicia, sin liturgias, sin más credo que ése y con total libertad de creer como a cada uno le provea su propia imaginación, aún no está vigente, resulta necesario estudiar de una manera diferente de la académica.

Spinoza, hombre sin iglesia, es también hombre sin universidad. Así como no se asume como reformador religioso –su postura al respecto es mucho más radical-, tampoco se propondrá ser un reformador universitario. Enuncia, sin detallar, otra alternativa, en la que no se trata de torcer una fuerza, sino de oponerle otra. Que cada uno pueda enseñar lo que sabe a su propio cargo y con riesgo de su propia reputación, en un Estado libre. Y si el Estado no es libre, se hará lo que él hizo con sus propios discípulos, o lo que obró su maestro, van den Enden: enseñar a su propio cargo, con una tienda de arte quebrada ya, y aún perseguido o vigilado. O lo que hacían los viejos rabinos: enseñar la Torá y el Talmud, sin recibir beneficio económico por ello, y vivir de un oficio artesanal productivo. Y la sociedad libre, cuando advenga, será como el saber talmúdico: circularán todas las versiones, todas las opiniones, todas las ideas. La sociedad, con su poder de imaginación, decidirá según el juego de fuerzas imperante en ella, y tendrá, tal vez, la (pen) última palabra.

---

<sup>16</sup> Baruch de Spinoza, *Correspondencia completa*. traducción, introducción, notas e índices de Juan Domingo Sánchez Estop, Madrid, Hiperión, 1984, Epístola XLIII, p. 130.

## **Razão spinozana individual e social: o caso do doente, do sadio e do juiz**

Thais Florencio de Aguiar \* / Pablo Pires Ferreira \*\*

Na parte IV de *Ética*<sup>1</sup>, a partir da proposição 59 até a 62, Spinoza faz considerações sobre a relação entre o desejo e a razão no que diz respeito à moderação dos apetites humanos. Isso prepara a proposição 63, quando se reintroduz a ideia de bem e de mal, porém agora sob perspectiva racional (lembremos, em termos imaginativos e afetivos imediatos, bem e mal, relacionadas à alegria e à tristeza, já haviam surgido na proposição 8). Agora, na 63, Spinoza vincula bem e mal à razão, ao afirmar que “quem se deixa levar pelo medo e faz o bem para evitar o mal não se conduz pela razão”. A primeira e necessária observação a ser feita aqui, tanto no que diz respeito ao aspecto mais imaginativo da proposição 8, como na 63, é o fato de que o verdadeiro conhecimento do bem e do mal não depende de prescrições ou valores morais, e sim exclusivamente daquilo que singularmente se percebe (no caso da imaginação) ou se concebe (no caso da razão) aumentar ou diminuir nossa potência de existir.

Mas por que Spinoza começa a definir bem e mal – sob a perspectiva da razão – a partir de uma dupla negação imaginativa, isto é, do medo e do mal? Uma primeira resposta nos parece se fundar no fato de que o sistema do filósofo holandês não propõe uma antítese entre imaginação e razão e por isso tenha optado por iniciar seu entendimento a partir da imaginação. De fato, o conhecimento, ainda que inadequado, começa na consciência dos efeitos daquilo que nos afeta, do que nos causa alegria ou tristeza. Somente após a ciência desses efeitos é que podemos começar a relacioná-los às suas causas. E

---

\* UERJ

\*\* INCQS-Fiocruz

<sup>1</sup> Spinoza, B, *Ética*. Autêntica Editora, Belo Horizonte, 2007.

essa relação normalmente não se inicia na tristeza, mas por aquilo que se compõe com o nosso ser. Deleuze assim melhor sintetiza:

[...] quando experimentamos uma afecção alegre – uma coisa nos sendo boa na medida em que ela convém com nossa natureza –, a afecção alegre, ela mesma, nos induzirá a formar a noção comum correspondente. As primeiras noções comuns que nós formamos são então as menos universais, isto é, aquelas que se aplicam ao nosso corpo e a um outro corpo que convém diretamente com o nosso e que o afeta de alegria. Se considerarmos a ordem de formação das noções comuns, nós devemos partir das noções menos universais; pois as mais universais se aplicam aos corpos que são contrários ao nosso, não encontrando nenhum princípio indutor nas afecções que experimentamos<sup>2</sup>.

Em suma, apesar das noções comuns surgirem daquilo que apreendemos via imaginação, a razão entre efeito e causa não surge de um afeto de tristeza, qual seja o medo, tampouco a partir da meditação sobre o mal. Contrariando a tradição teológica de seu tempo, o produto desses dois negativos, medo e mal, não seria um positivo, o bem; mas só e somente só outro negativo, outro mal. Não à toa, no escólio subsequente, menciona os supersticiosos que buscam impor suas próprias fantasias morais a partir do medo, da infelicidade ou de pecados capitais. Medo paralisante e que ao invés de conduzir à liberdade, nos aprisiona na servidão e na dominação.

Portanto, o princípio indutor para conhecermos aquilo que nos será útil, logo benéfico, não pode ser uma negação, mas uma afirmação. Não originada em uma moral, e sim no desejo singular de cada um. E esse desejo é a chave: não um desejo hedonista, irrefreado, inconsequente, individualista ou formado por necessidades e fetiches artificialmente criados, senão construído em uma vivência singular, ao mesmo tempo individual e comunitária. Um desejo fundado na prática

---

<sup>2</sup> Deleuze, G., *Spinoza et le problème de l'expression*. Les Editions de Minuit, Paris, 1968, pp 261.



da vida e na formação daquilo que há de comum entre nossas singularidades, as dos outros e o ambiente que nos cerca.

Esse desejo expressa a essência de nosso corpo, um corpo apetente; apetite esse que não é manifestação de uma falta, mas sim de uma necessidade de expansão, de vida, de existência. Como afirma Vinciguerra: "não desejamos porque somos carentes de alguma coisa, ou porque somos afetados no nosso ser de uma fundamental carência de ser, mas somos porque fundamentalmente desejamos<sup>3</sup>". Em outros termos, o que causa nossa existência é a substância. E sob o ponto de vista exclusivo dessa causa eficiente, esse modo que somos não tem fim: esforça-se, tende a perseverar intensa e indefinidamente. Ou seja, partindo-se exclusivamente dessa causa interna, essas intensidades que somos se expressam como puro existir.

Por isso Spinoza afirma, na proposição 68, que se homens fossem livres, ou seja, se pudessem viver exclusivamente de acordo com suas essências, não formariam nenhuma noção de bem e de mal, pois seriam pura afirmação do existir. Todavia, no escólio da mesma 68 alerta ser falsa essa hipótese. Claro, se há uma causa eficiente que põe nossa existência, nossa causa formal não a põe necessariamente – lembremos, nossa essência não envolve nem a existência, nem a duração (E I prop.24 dem.). Nossa existência, portanto, não depende de nossa essência, de maneira que, outro modo diferente de nós, igualmente causado pela substância, igualmente se esforçando para perseverar, igualmente não envolvendo a existência necessária, poderá, por necessidade da natureza, ou compor-se conosco, ou nos destruir. Quando há composição, sob nossa perspectiva isso será bom; quando nos destrói, será mal.

Seja como for, a mente, enquanto age, ou seja, enquanto é livre, guia-se exclusivamente pela afirmação da vida. Contrariamente, a destruição e a morte a inibem. Por isso o corolário da 63 (E, IV) diz que, guiados pelo desejo que surge da razão buscamos o bem e indiretamente evitamos o mal. E sua demonstração nos reenvia à proposição 59 da parte III, na qual se introduz o afeto, na verdade, a virtude que é a fortaleza (que se divide entre firmeza e generosidade), a

---

<sup>3</sup> Vinciguerra, L., *La semiotica di Spinoza*. Edizioni ETS, Pisa, 2012, pp 163.

qual podemos adicionar outras, como a prudência, a temperança, a justiça, a piedade (que alguns preferem nomear de civilidade). E tais virtudes não podem ser prescritas, como se fossem um contrário dos pecados capitais prescritos pelos supersticiosos. Sua aplicação só é possível após uma vivência prática: querer que uma mente jovem ou imatura se comporte de modo temperado ou prudente é pretender que o humano não seja demasiadamente humano.

Consequentemente, a virtude depende de um processo que não é inato, mas prescinde do exercício da vida. Na proposição 69 (E IV), Spinoza afirma que "a virtude com a qual o homem livre evita os perigos revela-se tão grande quanto a virtude com a qual ele os enfrenta" e para se conduzir sob tal virtude é necessário antes conhecer a si mesmo e a tais perigos, o que só é viável por meio da formação, como afirmou Deleuze, de noções comuns mais universais, relativas a corpos que não convém com o nosso.

Isso tudo posto, fica cristalino por que Spinoza diz que um doente que come aquilo que o repugna por medo da morte não age racionalmente em comparação a um sadio que se deleita com um alimento. E aqui podemos até conceber um doente sadio e um sadio doente, pois não se trata aqui de uma vida medida em sua quantidade e extensividade, mas sim em sua qualidade e intensidade.

Mas como aplicar esse raciocínio à comunidade? Por que um juiz movido por amor ao bem público pode condenar um réu à morte, em uma situação tão triste como a de qualquer morbidade?

Sabemos que as definições, proposições e demonstrações de *Ética* tratam de questões em plano abstrato e os escólios trazem o pensamento para um plano mais concreto. Não sendo prescritiva, a ética depende geralmente da vivência em termos históricos. Ao introduzir a figura do juiz no escólio, Spinoza conduz seu leitor ao *Tratado Político*<sup>4</sup>, estabelecendo assim uma ponte concreta entre a dimensão ética e a dimensão política de seu pensamento. Podemos entender esse tratado, de certa maneira, como um grande escólio complementar à *Ética* ao iluminar a questão do juiz que "condena à

---

<sup>4</sup> Spinoza, B, *Tratado político*. Martins Fontes, São Paulo, 2009.

morte um réu não por ódio ou por ira, etc., mas apenas por amor do bem público” (E, IV, 63, esc.), sendo conduzido assim exclusivamente pela razão. A condenação que priva um réu da vida é usada para entender uma ação orientada pelo amor ao bem público, exemplificando a figura de um homem são, isto é, racional, definido como aquele que medita sobre a vida em vez de só fugir da morte. Assim formulada, essa construção parece plena de contradição. Como podemos interpretar a condenação à morte em uma filosofia que se pretende meditar sobre a vida?

Para enfrentar essa questão, temos que lembrar que, para além de todo organicismo, Spinoza estabelece uma analogia entre corpo físico (humano) e o corpo político ou o corpo da cidade (*civitas*). Tal qual qualquer outro corpo simples, o corpo complexo da cidade também é dotado de uma potência ou "esforço" de perseverança, seguindo uma maneira determinada de existir conforme sua essência singular e encadeamento causal próprio. A analogia entre os corpos permite dizer duas coisas fundamentais.

A primeira: como todo corpo complexo, a *multitudinis potentia* é necessariamente atravessada de contradições e conflitos. Assim, a unidade de sua afirmação, bem como a do Estado que ela constitui, aparece como uma questão. Desta maneira, o corpo da *civitas*, como todos os corpos, é um "sujeito de contrários", composto de forças contraditórias, na expressão de Bove<sup>5</sup>. Lembremos que em *Ética* todo corpo, entendido como modo finito da extensão, trava necessariamente uma batalha constante na medida em que é dominado por outros corpos mais potentes – pelos quais pode ser destruído, bem como regenerado. Os corpos encerram, dessa maneira, um lugar de guerra e de crise, de relações de aliança e de resistência. Dessa forma, desde que um não destrua o outro, isto é, não aniquile a relação singular que define a identidade de um corpo na relação de suas partes, pode habitar no mesmo corpo ao mesmo tempo coisas de uma natureza contrária (E, III, 2, esc). Assim, para afirmar sua potencia o corpo tende a expulsar a contradição para fora de si. Seguindo as lições de Maquiavel, Spinoza compreende que "ao estado, tal como ao corpo humano, todos os dias

---

<sup>5</sup> Bove, Laurent. "De la prudence des corps: du physique ao politique". SPINOZA, Baruch. *Traité politique*. Paris: PUF, 2002, pp. 9-101.

se agrega alguma coisa que, de vez em quando, necessita de cura" (TP, X, 1). Assim, o processo de composição ou conveniência dos corpos ocorre sob uma base agonística, ao mesmo tempo em que sob uma dinâmica de prudência dos corpos que buscam persistir na existência. O direito de natureza de cada um aproxima-se assim de um "direito de guerra". Por isso, em Spinoza, como bem revelaram grandes comentadores, a unidade de afirmação da *multitudinis potentia* (ou do Estado/*civitas* que ela constitui), isto é, a constituição de sua causalidade adequada está no centro do problema político, e não o Estado (entendido como apartado ou afastado da potência) ou o regime (ainda que o filósofo designe a democracia como o melhor regime). Tendo isso em vista, a condenação de um juiz pode ser considerada efetivamente como indício de uma cidade ou um corpo político doente, que revela seu estado moribundo, e que tenta expulsar para fora de si um elemento contraditório portador de destruição ou de degradação do corpo social.

A segunda: como a potência da multidão ou o direito natural soberano da multidão constitui o Estado ou *civitas*, o Estado em si pode ser concebido como um corpo (TP, III, 2, X, 1) que, como todas as coisas naturais está ligada por regras e leis, sem as quais deixaria de ser um corpo político. Essas regras e essas leis não são somente aquelas que os homens inventam no estabelecimento da ordem civil. No TTP lemos: uma lei depende ou da necessidade da natureza ou de uma decisão dos homens. A lei que depende da necessidade da natureza é aquela que segue necessariamente da natureza mesmo da coisa ou de sua definição; a que depende da decisão humana – e que é mais propriamente chamada de regra de direito – é aquela que os homens prescrevem a eles mesmos e aos outros para viver em segurança. Spinoza sugere que a letra da lei não pode ignorar a necessidade da natureza, mostrando que seus fundamentos devem estar atentos aos afetos humanos. Os direitos do estado não devem se apoiar unicamente no "fraco auxílio das leis". Não só isso, há subordinação da lei à força da potência ou recusa de manter qualquer noção da regra da lei separada do poder causal. Mas o antijuridismo de Spinoza não resulta no desaparecimento ou irrelevância da lei. Há necessidade de uma

reconceituação da lei para "além de uma fundação ideal"<sup>6</sup> justamente porque a potência da multidão é excedente ao modelo jurídico.

Para se entender o que significa agir racionalmente na *civitas* e, por conseguinte, agir por amor ao bem público, é fundamental considerar a crítica spinozista feita à razão e à prudência dos "filósofos" que supõem a disposição moralmente virtuosa dos homens (Aquino e Hobbes). Essa concepção abre brecha para a clivagem do corpo político entre racionais e não racionais, cristalizando relações de dominação no Estado. Para Spinoza, os homens, que são constituídos da mesma natureza, sem distinção, se conduzem mais pelo afeto que pela razão. A razão no Estado diz mais, portanto, sobre uma proporcionalidade, sobre a afirmação do direito verdadeiramente comum, isto é, sobre relações de forças intrínsecas a esse corpo. Como considera Bove, o TP designa a empreitada filosófica materialista maior da reconstituição do sentido e do valor da prudência dos corpos. Por isso mesmo, trata-se da constituição de sua racionalidade. Os princípios e fundamentos naturais do Estado são deduzidos não das máximas da razão, mas da "natureza e da condição comum" dos homens (TP, I, 7), considerando "o esforço universal que fazem os homens para se conservar, o qual é inerente a todos, sábios e ignorantes", quer se guiem pela razão ou pelas paixões (TP, III, 18).

Como distinguir entre uma condenação movida por ódio e uma condenação movida por amor ao bem público?

1) Spinoza escreve reiteradas vezes no TP que a salvação comum só se torna factível quando as coisas do Estado se ordenarem de tal maneira que nada do que respeita à salvação comum esteja absolutamente confiado à lealdade de alguém, ou seja, que não se reconheça o monopólio do poder ou transferência de todo o poder para um só (TP, VI, 4). Por isso, no TP, há inúmeras passagens em que Spinoza afirma mecanismos de controle de natureza democratizante, como ratificação de sentenças por conselho magno para auferir a

---

<sup>6</sup> Montag, W. "Who's afraid of the multitude? Between the individual and the state". *The South Atlantic Quarterly*, 104: 4, Fall 2005, pp. 659. Disponível em: <[http://www.generation-online.org/p/montag\\_afraid\\_multitude.pdf](http://www.generation-online.org/p/montag_afraid_multitude.pdf)>. Acesso em: jan. 2012.

observância dos procedimentos judiciais e a imparcialidade, o número elevado e ímpar de juizes (de modo que seja impossível a um privado corromper a maior parte deles), a rotatividade e não vitaliciedade dos escolhidos/eleitos, a idade mínima de 40 anos (TP, VI, 26, 27 e 28), formas de moderar a avareza de juizes, mecanismo de revogação de sentenças, investigação e julgamento de juizes.

2) O juiz condena, mesmo que à morte, por amor ao bem público e, portanto, conduz-se pela razão quando pune um cidadão sendo movido por princípios de piedade/civilidade e concórdia (E, IV, 51, esc.), e não mobilizado por ódio. Ele age assim tal qual o sadio que não se deixa levar pelo medo e não faz o bem apenas para evitar o mal. Assim como em *Ética* Spinoza censura os supersticiosos que em vez de conduzir os homens segundo a razão buscam contê-los pelo medo (E, IV, 63, esc.1), também em *Tratado Político* o medo é rechaçado embora apareça como paixão política fundacional da cidade. Por isso, na formulação de Spinoza, uma multidão livre se conduz "mais pela esperança do que pelo medo, ao passo que a multidão subjugada [servil] conduz-se mais pelo medo que pela esperança". O filósofo acrescenta ainda a fórmula encontrada na figura do doente e do sadio em *Ética* (IV, 63, esc.): "aquela [a multidão que se conduz pela esperança] procura cultivar a vida, esta [a multidão que se conduz mais pelo medo] procura evitar a morte". Por isso, o "estado civil é naturalmente instituído para eliminar o medo comum e afastar as comuns misérias", o que o homem em estado natural se esforça em vão por fazer (TP, III, 6). Spinoza ensina que se o homem que se conduz pela razão tiver que fazer a mando da cidade algo que lhe repugna (por exemplo, condenação à morte), esse dano é compensado em muito pelo bem que aufero do estado civil (TP, III 6). Opera aí a lei da razão que mostra que de dois males se escolhe o menor (o mal menor sendo, na realidade, um bem). Quem se conduz pela razão busca, em função de um bem maior, um mal menor e rejeita o bem menor que seja causa de um mal maior (E, IV, 65 e 66). No fim das contas, nada faz contra o que prescreve a sua razão aquele que fizer o que deve ser feito segundo o direito da cidade (TP, III, 6). A condenação à morte pode ser vista, nessa perspectiva, como um mal menor. Se a sabedoria do homem livre consiste na meditação da vida, não havendo nada em que ele pense menos do que na morte (E, IV, 67),

o juiz que condena à morte pode estar, na verdade, em consonância com a meditação da vida.

Por último, a condenação à morte pelo juiz salta aos olhos do leitor contemporâneo educado na agenda dos direitos humanos. Porém não podemos afirmar que nossa sensibilidade em relação a esse tipo de condenação é diferente ou superior à sensibilidade de outrora. Mesmo que nossa sensibilidade fosse superior, privar um réu da vida não só é uma pena que persiste em nossos dias, como é uma prática encontrada em boa parte do globo terrestre (em largas extensões da Ásia e África, em estados dos EUA e enclaves da América Central e Europa Oriental). Mas mesmo nos países em que não há pena de morte, essa é uma condenação que foi restringida ou abolida (na prática ou na lei) recentemente, isto é, nos séculos XIX e XX. É preciso entender que o TP se inscreve no campo da história, repelindo o idealismo na política, considerando a política como a arte de pensar os Estados tais como são e não tais como poderiam ser, percebendo que cada corpo político tem uma singularidade, um encadeamento, uma causalidade própria, uma maneira própria de operar, um engenho (*ingenium*) constituído por regras e hábitos próprios. De modo que, como argumenta, "os Estados devem aplicar remédios que convenham à sua natureza e que possam deduzir-se dos seus fundamentos – caso contrário, desejando evitar Caríbdis, encalha em Cila" (TP, X, 1). Se Spinoza não censura a pena de morte, no TP ele considera que não é lícito obrigar alguém a confessar pela tortura (TP, VIII, 41), bem como julga mal constituída a cidade em que as penas exemplares contra os delinquentes são recorrentes e banais, sendo mais úteis quanto mais raras forem (TP, VIII, 41).

# Heidegger y Spinoza: tiempo y barroquismo

Valentín Brodsky \*

## I. Heidegger lector de Spinoza

La historia de la filosofía ha aportado evidencia suficiente para sostener que existe una gran distancia entre los proyectos filosóficos de Heidegger y Spinoza. En un ensayo de la década del '90, Étienne Balibar afirma que la idea de organizar unas jornadas de estudio sobre la relación histórica entre ambos autores reposaría sobre un tema falso o artificial, puesto que "no hay nada que estudiar"<sup>1</sup>. Sin embargo, gracias

---

\* Universidad Nacional de Córdoba - Facultad de Filosofía y Humanidades

<sup>1</sup> Desde la perspectiva de Balibar, las menciones que Heidegger realiza sobre Spinoza parecen ser tan escasas y tan poco específicas, que un buen trabajo de historia de la filosofía debería "atenerse a esos datos y cerrar su exposición". Pero la constatación de esta situación desalentadora, no implica una clausura total de las posibilidades de reflexión sobre la relación entre ambos autores. De hecho, ese "silencio" de Heidegger sobre Spinoza no ha dejado de provocar diferentes efectos en el campo filosófico. Se trata de un "rumor", de una "intuición", que circula por diversos autores y produce una suerte de "cacofonía" en la filosofía del s. XX. [Balibar, Étienne: "Heidegger et Spinoza", en *Spinoza au XXe siècle*, París, Presses Universitaires de France, 1993].

Algunos autores han tematizado la relación "Heidegger-Spinoza", desde perspectivas diferentes y no necesariamente complementarias Ver: Althusser, Louis: "La única tradición materialista", en *Youkali. Revista Crítica de las artes y el pensamiento*, n°4, diciembre de 2007, pp. 132-154 [disponible: <http://www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20aunicatradicionmaterialista.pdf>]; *Para un Materialismo Aleatorio*, Madrid, Arena Libros, 2002; *El porvenir es largo/Los Hechos*, Barcelona, Ediciones Destino, 1992; Macherey, P. "Spinoza's Philosophical Actuality (Heidegger, Adorno, Foucault)", *In a Materialist Way. Selected Essays by Pierre Macherey*, New York, Verso, 1998; Vaysse, Jean-Marie: *Totalité Et Subjectivité: Spinoza Dans L'idealisme Allemand*, París, Librairie Philosphique J. Vrin, 1994; *Totalité et Finitude. Spinoza et Heidegger*, París, Librairie Philosphique J. Vrin, 2004; Negri, Antonio: "Potencia y ontología: Heidegger o Spinoza", en *Spinoza y nosotros*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2011, pp. 63-77; Derrida, Jaques: "«Hay que comer» o el cálculo del sujeto". Entrevistado por Jean-Luc Nancy, en *Pensamiento de los Confines*, n°17, Buenos Aires, diciembre de



a las declaraciones del maestro de Friburgo, a la reciente publicación de sus cursos universitarios y a la labor desarrollada por algunos estudiosos de su obra temprana, hoy sabemos con certeza que el primer contacto con Spinoza se produjo alrededor de 1911/12, mientras que su mención explícita no se llevará a cabo hasta 1913/14<sup>2</sup>.

Desde una perspectiva propia de los estudios culturales, también es posible observar dos elementos de gran importancia para nuestra investigación: en primer lugar, es necesario reconocer que desde comienzos del s. XIX y hasta el auge del nazismo, Alemania se constituye en el centro de los desarrollos intelectuales de una posible “Ciencia del judaísmo” (*Wissenschaft des Judentums*), cuyo mayor representante era Spinoza. En segundo lugar, debemos señalar que durante el s. XX la comunidad judía de Alemania desarrolla un complejo trabajo crítico sobre Spinoza, con una fuerte impronta religiosa y política. Al tomar como excusa el aniversario de su nacimiento y su muerte, durante los meses de febrero de 1927 y noviembre de 1932, diarios, museos y templos se convierten en las instituciones privilegiadas para volver a interpretar la vida y la obra de este filósofo. También resulta posible constatar el enorme esfuerzo intelectual que realizan algunas corrientes antisemitas del pensamiento alemán, buscando desligar a Spinoza de la tradición cultural germánica o –en caso de no ser posible– negando el componente “judío” de su filosofía<sup>3</sup>.

---

2005. [disponible en: [https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/comer\\_bien.htm](https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/comer_bien.htm)]

<sup>2</sup> A pesar de su carácter marginal y tangencial en la historia del spinozismo, la lectura heideggeriana de Spinoza se extiende a lo largo de toda su obra y experimenta múltiples variaciones con el paso del tiempo. Por razones metodológicas, no nos será posible reconstruir aquí las diferentes etapas de esta interpretación. Para un estudio cuidadoso del itinerario filosófico del joven Heidegger –donde ha quedado registrada su asistencia a un curso universitario sobre Spinoza en 1911/12–, resulta imprescindible el trabajo de Ángel Xolocotzi [Xolocotzi, Ángel Yáñez: *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a ‘Ser y Tiempo’*, Barcelona, Universidad Iberoamericana, 2004, pág. 208]. Por otra parte, la emergencia explícita de Spinoza en la obra de Heidegger puede rastrearse hasta una conferencia de 1913/14 [Heidegger, Martin: “Frühe Schriften”, GA 1, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt, Klostermann, 1978, pág. 46].

<sup>3</sup> Wertheim, David J.: *Salvation though Spinoza: a study of Jewish culture in Weimar Germany*, Boston, Brill, 2011; Walther, Manfred: “A presença de Espinosa na

El maestro de Friburgo se encuentra influenciado por ese contexto cultural que atraviesa las discusiones universitarias, los debates periodísticos de sus colegas y las reflexiones de sus discípulos. En este sentido, dentro del famoso curso sobre *Schelling y el problema de la libertad humana*, Heidegger realiza numerosas alusiones en torno al pensamiento de Spinoza, llegando a dedicar todo un capítulo a la tarea de comentar su importancia en la historia de la filosofía y en la conformación del Idealismo alemán. Observemos la siguiente indicación, que da cierre al complejo apartado sobre la idea de “sistema” –elemento esencial para entender la Época Moderna, desde la óptica heideggeriana:

El campo del ente en total, pensado a la manera cristiana, es *re-pensado* y *re-creado* según la legalidad del pensar que determina todo Ser en la forma de la conexión matemática de fundamentación; ***ordo et connexio idearum ídem est ac ordo et connexio rerum*** (Spinoza, *Ética*, Parte II, Propos.VII). La conquista cognoscitiva del Ser como ensamble, el sistema y la voluntad de sistema, no son ocurrencias de cabezas extravagantes, sino la más íntima ley existencial de toda esta edad [...]

En el concepto de “sistema” vibra todo esto a la vez: lo matemático, el pensar como ley del Ser, la legislación del genio, la liberación del hombre para la libertad en medio del ente en total, la totalidad misma incluida en lo individual: *omnia ubique*. **No es posible entender nada de lo que se designa con el nombre de “Barroco”, si no se entiende la esencia de esta formación del sistema<sup>4</sup>.**

---

Alemanha o período do nacional-socialismo: Espinosa como ‘contra-exemplo’ da influência destrutiva do judaísmo sobre o espírito alemão?”, en *Cadernos Espinosanos*, nº 28  
[<https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/download/81273/84914>

<sup>4</sup> Heidegger, M., *Schelling y la libertad humana*, Caracas, Monte Avila Ediciones, 1996, pp. 39-40 [El subrayado es nuestro].

La “metafísica” de Spinoza es la más clara expresión de algunas de las líneas fundamentales del pensamiento moderno. La *Ética*, con su “exigencia matemática de saber” y con la completa “conexión de fundamentación” que permite su estructura interna, es el “único sistema acabado” de la historia de la filosofía. Aun así, en este trabajo no desarrollaremos un estudio filológico sobre la importancia que posee Spinoza, en esta etapa del itinerario reflexivo del maestro de Friburgo. Por el contrario, nos limitaremos a recuperar el pasaje de la obra heideggeriana que hemos destacado anteriormente –uno de los pocos donde la *Ética* es explícita y formalmente citada–, con el propósito de realizar algunas anotaciones en sus márgenes, a partir de las nociones de “tiempo”, “eternidad” y “barroco”: intento por trazar relaciones entre diferentes conceptos, por construir escolios para un conjunto de textos difíciles. La hipótesis central que anima esta breve investigación podría resumirse del siguiente modo: la categoría del barroco obra como un lente capaz de detectar una dimensión política fundamental en la idea spinoziana de temporalidad. En tanto que asunción de un “tiempo diferencial” –cuya complejidad no puede ser capturada por la imaginación–, la comprensión de la “temporalidad plural” de la multitud podría resultar de gran utilidad para reflexionar sobre la acción política.

De manera tangencial, este itinerario de lectura nos empujará a desplazarnos por fuera de los marcos que Heidegger asigna al pensamiento de Spinoza en la modernidad, al mismo tiempo que nos veremos llevados a cartografiar los puntos de contacto, a rastrear las filtraciones y perseguir los piolines invisibles, que unen al spinozismo con la esquiva tradición del barroco latinoamericano.

## **II. Spinoza y el Barroco**

La historia del “Barroco” es por demás compleja. Arte sutil del contrapunto y el drapeado, corriente desbocada del lenguaje, virtuosismo en la pulsión por la hipérbole, este vocablo ha provocado el desvelo de innumerables especialistas. Durante el s. XVII, el barroco se encontraba fuertemente ligado a procesos políticos de carácter autoritario y a la *ecclesia militans* de los jesuitas, por lo que sería utilizado para la propaganda religiosa: los excesos y arabescos

operaban como concesiones al espectador –frente a una comunidad ya curvada bajo el peso de la austeridad y el ascetismo–, al mismo tiempo que intentaban componer una nueva experiencia religiosa – fragmentada tras años de discusiones en torno a la norma apropiada para interpretar las escrituras y por la aparición de ciertos textos de Sexto Empírico<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Hacia fines del s. XIX, comienza en Alemania un lento proceso de rehabilitación del “barroco”. Los trabajos de Wölfflin y Weisbach, abrieron el camino para los estudios posteriores. Aunque estos investigadores se apoyaron en una perspectiva parcial sobre el fenómeno del Barroco, hoy debemos volver sobre sus tesis y tratarlas como testimonios de un clima de época en Alemania. Es en este preciso sentido que deben comprenderse las afirmaciones que Heidegger realiza sobre el barroquismo y las implicancias del pensamiento “sistemático” en el campo de la política: conjeturas sobre una posible relación entre ontología y teología, entre la verdad, la divinidad y el soberano, entre el saber, Dios y una nueva idea de libertad ¿qué es la onto-teología? ¿cuáles son sus implicancias políticas? Veamos el siguiente fragmento:

Pero si bien el magisterio eclesiástico pierde su poder exclusivo como primera y propia fuente de la verdad, no desaparece con ello también la interpretación cristiana sobre el dominio total del ente. Por el contrario: el orden del ente en total –Dios, el creador, el mundo de lo creado, el hombre, que pertenece al mundo y está destinado a Dios– ese ente en total así experimentado *exige* justamente entonces una *nueva apropiación* sobre la base y con los medios del saber que se funda a sí mismo [...] La quiebra del dominio exclusivo de la iglesia sobre la legislación del saber y del actuar es entendida como una *liberación* del hombre *para sí mismo* [...] La idea de “soberanía” aporta una nueva configuración del estado y una nueva forma de pensamiento y exigencia políticas. [Heidegger, M., *Schelling y la libertad humana*, *op.cit.*, pp. 37-39; Wölfflin, H., *Renacimiento y Barroco*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1986; Marvall, J. A., *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*, Madrid, Editorial Ariel, 1975; para matizar estos estudios puede recurrirse a Chiampi, I.,: *Barroco y modernidad*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 15-41]

En otro plano de análisis, posee especial relevancia la interpretación que Heidegger realiza sobre Sexto Empírico: si bien es cierto que la recuperación de los textos de este autor escéptico –*Contra los matemáticos* y *Contra los gramáticos*– le permite al maestro de Friburgo profundizar en su lectura de Schelling y esclarecer los problemas inherentes a la construcción de todo sistema filosófico, tampoco

En este sentido, Gebhardt sostiene que el Barroco marca la modalidad de expresión de la época en que habita Spinoza, la sensibilidad de sus contemporáneos<sup>6</sup>. El barroquismo holandés, pone en el centro de la escena al problema de la tensión hacia el infinito y encuentra en Rembrandt su más fiel expresión<sup>7</sup>: produce esculturas de perfil inquieto, que generan desconcierto sobre el punto de mira; introduce cúpulas, vuelve porosa la forma de sus edificios y difumina los puntos estructurales de juntura, en función de un complejo juego de luces y sombras; sus pinturas le otorgan una gran importancia al paisaje y la disolución de los colores –desplazando el eje hacia la composición plural del entorno y su profundidad–, al mismo tiempo que toman como objeto al hombre buscando mostrar el intrincado laberinto de sus afecciones –almas hojaldradas, pasiones que se superponen, gestos y miradas que se cruzan<sup>8</sup>.

Sin embargo, aquello que comienza con la febril intención de combatir al protestantismo y de transportar a inverosímiles latitudes la matriz jesuítica de pensamiento –Córdoba conoce en profundidad esa

---

debemos olvidar su importancia política y teológica durante el s. XVII. Para buena parte de la bibliografía existente sobre el Barroco, la consolidación de ciertos procesos políticos autoritarios se encuentra íntimamente ligada a una serie de problemáticas religiosas –donde Spinoza ha intervenido de manera destacable: avivadas por la emergencia de algunos escritos de Sexto Empírico, las discusiones sobre las normas correctas y los procedimientos adecuados para interpretar las sagradas escrituras, desencadenarán numerosas guerras en Europa [Heidegger, M., *Schelling y la libertad humana*, *op.cit.*, pp. 63-67; Popkin, H. R., *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1982].

<sup>6</sup> Gebhardt, C., “Rembrandt y Spinoza (contribución histórica al problema del barroco)”, en *Revista de Occidente*, Tomo XXIII, Madrid, 1929, pp. 319-320.

<sup>7</sup> Durante la época de Heidegger se editan numerosas biografías sobre Rembrandt, destacando su papel como educador y su relación con Spinoza. Los famosos ensayos o artículos periodísticos de Julius Langbehn (*Rembrandt als Erzieher*), Max Grunwald (*Spinoza und die Reaktion*) y Julius Bab (*Rembrandt und Spinoza: ein Doppelbildnis im deutsch-jüdischen Raum*), provocarán algunas discusiones muy interesantes sobre la cultura alemana y su vinculación con la comunidad judía. Para un análisis más detallado de este fenómeno Ver: Wertheim, D. J., *Salvation though Spinoza: a study of Jewish culture in Weimar Germany*, *op. cit.*, pp. 47-62.

<sup>8</sup> Gebhardt, C., “Rembrandt y Spinoza (contribución histórica al problema del barroco)”, *op. cit.*, pp.323-328.

lógica-, rápidamente develará su potencial como contracultura. En efecto, por una de esas paradojas de la historia, si el Barroco fue inicialmente promovido para aplastar al escepticismo emergente durante la Modernidad y defender la Contrarreforma, pronto acabará por convertirse en una verdadera poética del gasto improductivo y de la des-territorialización: el desplazamiento de este estilo hacia América Latina, implica ciertas fallas en la traducción –no reductibles a la simple ausencia de aquellos materiales plásticos y arquitectónicos que se hallaban disponibles en Europa– y abre una nueva veta para la contraconquista –en el campo del arte, la economía y la política<sup>9</sup>.

El barroco golpea nuestras playas en oleadas sucesivas, marcado por diferentes períodos de recepción. Barrocas son las catedrales, las iglesias, las estancias, los circuitos trazados por los jesuitas y sus antiguas instituciones educativas. Posiblemente en otro sentido, el barroquismo también invade las ferias populares y las viejas galerías del centro de la ciudad –con sus productos abarrotados, las baratijas de otra época y la industria sexual que esconden. Siguiendo a Diego Tatián, podríamos afirmar que es precisamente en el seno de esa matriz cultural extranjera –que logró afianzarse en nuestra provincia y aún demuestra su potencial para producir efectos sobre el imaginario colectivo– donde se producen diversos puntos de contacto con la obra de Spinoza<sup>10</sup>: en cursos y programas de las universidades jesuíticas y franciscanas de Córdoba, en las lecciones de José Rufo y José de Chorroarín, pero también en la obra de Deodoro Roca, Carlos Astrada y León Dujovne, es posible encontrar la marca de agua del spinozismo, la salvaje inversión de algunas categorías que resultaban esenciales para

---

<sup>9</sup> Ver: Gutiérrez, R., *Arquitectura y Urbanismo en Iberoamérica*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2005; Bergallo, J. M. – Franchello de Mariconde, M., “La Arquitectura Barroca Iberoamericana: entre la Unidad y la Diversidad”, en *Actas III Congreso Internacional del Barroco Americano: Territorio, Arte, Espacio y Sociedad*, Sevilla, Universidad Pablo de Olavide, 2001 [disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4088131>]; AA.VV.: *Para una cultura del entendimiento. Las misiones jesuíticas en Latinoamérica*, Córdoba, Instituto Goethe, 2010.

<sup>10</sup> Tatián, D., *Contra Córdoba*, Córdoba, Caballo Negro, 2016, pp. 154-157.

la modernidad<sup>11</sup>. La literatura barroca – fundamentalmente en Latinoamérica– es un arte de la contra-modernidad, paradójica vindicación de la relación siempre fallida entre lo representado y la realidad, nueva forma de contra-catequesis. Como lo explica Cecilia Abdo:

La escritura cifrada del Barroco, el abismo abierto entre  
significante y significado, la deliberada proliferación de  
versiones, imágenes, metáforas y desplazamientos sobre  
un referente que queda cada vez más lejano y dudoso,  
apunta a desconfiar de toda transparencia e identidad  
complaciente entre el ornamento exagerado y el

---

<sup>11</sup> Seguir a fondo las pistas dispersas de la relación entre el barroco y el spinozismo en Latinoamérica, exigiría riguroso análisis exegético que no estamos en condiciones de realizar en este breve trabajo. Un primer momento de ese itinerario, podría hacer foco sobre la figura de León Dujovne: en su extenso ensayo dedicado a la crítica spinozista, se discute –entre otras cosas– la relación que mantuvo el filósofo holandés con el barroco de su tiempo. Ese magnífico libro de Dujovne será reconocido por Jorge Luis Borges –quien intentó premiarlo en 1948– y dará inicio a la amistad entre ambos intelectuales. Contrariamente a lo que suele creerse, Borges también supo valorar la importancia del barroco durante los años '20, en el contexto de sus análisis sobre el ultraísmo. Quizá la influencia del barroquismo sobre la obra de este escritor argentino pueda rastrearse en sus poemas dedicados a Spinoza Ver: Dujovne, L., *Spinoza*, Tomo II, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1942, pp. 197-212; Borges, J. L., “Spinoza”, en *Obras Completas. 1923-1972*, Buenos Aires, Editorial Emecé, 1984, pág. 930; “Baruch Spinoza”, en *Obras Completas. 1975-1985*, Buenos Aires, Editorial Emecé, 1989, pág. 151; “El culto rendido por Borges”, en *Homenaje a Baruch Spinoza*, Buenos Aires, Museo Judío de Buenos Aires, 1976, pp. 49-51; y para un estudio minucioso sobre las derivas del spinozismo en nuestro país Tatián, D., “Sendas perdidas. Lecturas argentinas de Spinoza”, en *Spinoza. Filosofía Terrena*, Buenos Aires, Colihue, 2014; “Spinoza, pasajes argentinos”, en *La Biblioteca*, N° 2-3, 2005, pp. 122-133 [disponible en: <https://www.bn.gov.ar/micrositios/revistas/biblioteca/labiblioteca-tercera-epoca>]; Ricca, G., “Ilustración radical y Drama intelectual: Spinoza, Feijoo y las matrices diversas de lo moderno”, en *A parte Rei*, n° 55, Enero, 2008, pp. 1-12 [Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2729923>]; Miriam van Reijen, Gisel Farga y Diego Tatián, “Spinoza en Argentina. 1910-1912”, en *Octavo Coloquio Spinoza*, Córdoba, Editorial Brujas, 2012, pp. 383-437.

contenido, y a la vez, intenta poner en duda a ese símil de atributo divino del que el soberano político y el autor quisieron apropiarse: ser quien domina el sentido y sus emanaciones<sup>12</sup>.

La obra de Spinoza lleva esa impronta del barroco. Hay al menos tres procedimientos artísticos que Cecilia Abdo rastrea y reconstruye dentro del *Tratado Político* –señalando una nueva clave interpretativa para el resto del corpus spinoziano: **a)** mediante la *dilución de las figuras*, asistimos a un largo recorrido que concluye con el concepto de “soberanía”, en el párrafo 17 del capítulo 2. El barroquismo se muestra en la representación siempre fallida entre la multitud – caracterizada por su desmesura– y toda forma de gobierno –el rey, los aristócratas o la asamblea democrática– que aspire a saldar definitivamente la diferencia entre ambas instancias; **b)** mediante la *desproporción entre significante y significado*, vemos cómo el “derecho de guerra” que posee la *multitudo* –en tanto que ejercicio de ruptura entre la representación y lo representado– funciona como el criterio dominante para interpretar al término *imperium* –cuya proliferación de sentidos en el TP lo convierte en el hilo oculto de una red de identificaciones capaz de desquiciar a toda teoría política; **c)** y mediante la *remisión a la historia y la experiencia del lector*, somos testigos del anhelo de un espectador capaz de ejercer su frágil función de soberano y de reiniciar la experiencia de una lectura históricamente situada –sobre la base de un texto inacabado, de una escritura que sabe de su propia finitud y asienta sobre ella su procedimiento de reflexión<sup>13</sup>.

Nos encontramos ante un movimiento complejo en la ontología de Spinoza, ante un cuadro con múltiples niveles de profundidad. Según los tres ejes que hemos visto en el *Tratado Político*, la pintura trabaja sobre el fondo oscuro e inestable de la multitud –incompletud ontológica que necesariamente condena al fracaso a cualquier gobierno que se pretenda “de todos”–, al mismo tiempo que empuja al lector a la

---

<sup>12</sup> Abdo Ferez, C., “El concepto de soberanía en Spinoza. Una lectura desde el Barroco”, en *Cuarto Coloquio Spinoza*, Córdoba, Editorial Brujas, 2008, pág. 164.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, pp. 166-170.



legítima tarea de restaurar el texto, de colocar nuevos focos de luz. Se trata de recomenzar el proceso político de composición en cada época histórica, para incluir a las mujeres, los niños, los esclavos, los extranjeros, los criminales, los dependientes, las sexualidades que escapan a los estrechos márgenes de la heteronormatividad, pero también a todos aquellos sujetos que el proyecto de la modernidad ha dejado atrás.

### **III. Temporalidad Plural**

Si centramos nuestra atención en problema de la temporalidad, vemos que la *Ética* pone en relación la idea de “conatus” con un cierto “realismo de la duración”<sup>14</sup>. El tiempo –entendido como la continuidad homogénea de un presente histórico, capaz de ser fragmentado en instantes y contabilizado– se transforma en un auxiliar primordial de la imaginación, asegurando la conservación y el aumento de la propia potencia –por los medios que sean necesarios. Pero es importante destacar que, al menos en esta obra, “tiempo” y “duración” ya no son términos intercambiables: nos encontramos aquí, ante un gran esfuerzo por des-temporeizar las nociones de “eternidad” y “duración”, por abrir el campo a nuevas formas de considerar el vínculo entre la substancia y los modos –o también podríamos decir, entre el ser y los entes– desde el tercer género de conocimiento<sup>15</sup>. En este sentido, como lo ha demostrado Vittorio Morfino, el pensamiento de Althusser puede ser de gran ayuda para comprender la idea spinozista de eternidad<sup>16</sup>, para colocar nuevos focos de luz y esclarecer algunos pasajes:

Podemos concluir, a primera vista, acerca de la estructura específica del todo marxista, que ya no es posible pensar *en el mismo tiempo histórico* el proceso de desarrollo de los diferentes niveles del todo. El tipo de existencia histórica de estos diferentes “niveles” no es el

---

<sup>14</sup> Cf. Itokazu, E. M., “Entre um tempo medido e um tempo vivido”, en *Spinoza: cuarto coloquio*, Córdoba, Editorial Brujas, 2008, pp. 425-434.

<sup>15</sup> Cf. Vaysse, J. M., *Totalité et Finitude. Spinoza et Heidegger*, op. cit., pp. 111-133.

<sup>16</sup> Morfino, V., *El materialismo de Althusser*, Santiago de Chile, Palinodia, 2014, pág. 121.

mismo. Por el contrario, a cada nivel debemos asignarle un *tiempo propio*, relativamente autónomo, por lo tanto, relativamente independiente en su dependencia, de los “tiempos” de los otros niveles [...] El que cada uno de estos tiempos y cada una de estas historias sea *relativamente autónomo* no quiere decir que existan dominios *independientes* del todo: la especificidad de cada uno de estos tiempos, de cada una de estas historias, dicho de otra forma, su autonomía e independencia relativas, están fundadas sobre un cierto *tipo de dependencia* con respecto al todo. La historia de la filosofía, por ejemplo, no es una historia independiente por derecho divino [...] Así, la especificidad de estos tiempos y de estas historias es *diferencial*<sup>17</sup>.

Y más adelante agrega:

para construir el concepto de historia de la filosofía es preciso definir, en la filosofía misma, la realidad específica que constituye las formaciones filosóficas como tales y a la que se debe evocar para pensar la posibilidad misma de los *acontecimientos filosóficos* [...] Naturalmente, estos hechos no son siempre *visibles*, más bien sucede a veces que son objeto de una verdadera represión, de una verdadera denegación histórica más o menos durable. Por ejemplo [...] la filosofía de Spinoza introdujo una revolución teórica sin precedentes en la historia de la filosofía y, sin lugar a dudas, la mayor revolución teórica de todos los tiempos, hasta el grado que podemos considerar a Spinoza, desde el punto de vista filosófico, como el único antepasado directo de Marx. Sin embargo, esta revolución radical fue objeto de un prodigioso rechazo histórico<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Althusser, L., *Para leer el capital*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2004, pág. 110.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, pp. 112-113.

La crítica de Althusser demanda un conjunto de categorías que permitan pensar en un tiempo histórico complejo y plural, que nos sitúen fuera de ese territorio problemático que han trazado las nociones de “simplicidad”, “singularidad”, “continuidad homogénea” y “finalidad” –a las que se aferra la imaginación en el cotidiano ejercicio por conservar la vida. A contramarcha de Leibniz y Hegel, “el todo” debe ser entendido como una unidad compleja y estructurada. El mundo se despliega bajo múltiples niveles, y cada uno de ellos se rige según una temporalidad propia: esas diferentes dimensiones poseen una autonomía relativa y una historia diferencial, donde su ritmo y sus leyes son determinadas por la articulación que se da hacia el interior del todo social. En este sentido, puesto que la filosofía ya no puede ser pensada como la mera sucesión cronológica de una serie de autores, puesto que su historia no es “visible” y no se “da” jamás inmediatamente, deberemos incorporar dos elementos cruciales para construir un nuevo concepto de tiempo: por un lado, vemos que la temporalidad en la que transcurre el pensamiento filosófico se articula con otras prácticas, se ve afectada y produce efectos sobre ellas. El tiempo de la filosofía, no es completamente independiente del arte, de lo político, de lo científico, de las fuerzas productivas, etc. Por otro lado, un nuevo concepto de tiempo histórico debe permitirnos pensar en la especificidad propia de las estructuras filosóficas, en la temporalidad absolutamente inesperada con la cual ciertos hechos modifican las relaciones estructurales.

La *Ética* es parte del s. XVII y de nuestro presente, se cocina bajo la temperatura del contorno histórico y, aun así, hace saltar de sus goznes a la modernidad europea. Spinoza es el único antepasado directo de Marx. Perseguido y vituperado, objeto de conciencias curiosas e inquietas, la filosofía de este autor holandés trabajará al margen del escenario iluminado de la filosofía visible, trazando caminos subterráneos –como un viejo topo– hacia el campo de la política, la ciencia y la religión: su encuentro con el idealismo alemán y las interpretaciones universitarias que se elaboran durante buena parte del s. XIX, a pesar de su influencia –la obra de Heidegger muestra los efectos de esa lectura–, son fruto de un “malentendido”. Los escritos póstumos de Althusser –donde se establece una continuidad entre

Heidegger, Marx y Spinoza, bajo un cierto “materialismo aleatorio”-, nos enseñan a reflexionar en los términos de una “temporalidad plural de la multitud”, de un tiempo barroco y abigarrado, un “tiempo diferencial”. Según Vittorio Morfino, Spinoza nos ofrece:

una teoría de la temporalidad plural, en la que la infinita multiplicidad de las duraciones no es susceptible de totalización, puesto que la eternidad no es el resultado de la suma de duraciones, sino que es una duración indefinida. El concepto de *conexio* nos obliga a un pensamiento más radical, a concebir las duraciones existentes como efectos de encuentros de ritmos en el infinito: esto significa que a partir del conocimiento de una duración existente podemos acceder al de las duraciones existentes en relación con aquella (a las que está ligada), sea bajo la forma abstracta e inadecuada del tiempo, que absolutiza un ritmo particular para que sirva de medida a todos los demás, sea bajo la forma de la eternidad, concibiendo en modo adecuado la constitución relacional del tiempo en cuanto que conexión compleja de duraciones y distanciándose de cualquier tentativa de anclaje metafísico del tiempo a la totalidad.<sup>19</sup>

La concepción de la temporalidad plural que encontramos en la *Ética*, debe ser pensada como una teoría física fuertemente atravesada por la política y la historia: recuperando la proposición VII de EII – citada por Heidegger, en un sentido completamente diferente–, . P podemos decir que las duraciones existentes son simples efectos del orden y la conexión (*ordo et connexio*) de los modos, del ritmo de los infinitos encuentros que se efectúan en la Naturaleza –bajo infinitos atributos que difieren entre sí, pero misteriosamente expresan una unidad compleja. Conocer una determinada duración, implica siempre un intento por establecer las relaciones de composición y

---

<sup>19</sup> Morfino, V., “La temporalidad plural de la multitud”, en *Youkali. Revista Crítica de las artes y el pensamiento*, nº4, diciembre de 2007, pág. 14 [Disponible en: <http://www.youkali.net/youkali4a1Morfino.pdf>].

descomposición de los modos. De esta forma, resulta posible hablar de una temporalidad plural de la multitud, en dos sentidos: a) en el terreno de la imaginación, vemos que los hombres cotidianamente perciben de diferentes maneras al tiempo, utilizan números para parcelarlo, relojes o calendarios para medirlo, y tienden a absolutizar un cierto ritmo (se configura un patrón de medida, que obtura la riqueza del mundo y permite “ordenarlo”).

b) En el terreno del conocimiento *sub specie aeternitatis*, incapaz de ser reducido a lo que la tradición ha denominado como “saber absoluto” o a una concepción de la substancia como presencia (*nunc stans*), vemos que la eternidad de la Naturaleza es comprendida como la estructura inmanente de los encuentros entre los modos. Pero la eternidad no es la sumatoria de las duraciones, de la misma manera que la totalidad infinita de Dios no puede ser pensada como el conjunto de las cosas existentes, ni como un simple objeto entre otros. El tercer género de conocimiento experimenta a Dios como la causa inmanente de todas las cosas, y en un punto del infinito entrecruzamiento de los modos –el derrumbamiento de un Estado, la amenaza que se cierne sobre la propia vida, el surgimiento de una nueva palabra o la posible pérdida de una cultura– descubre un fragmento de eternidad<sup>20</sup>.

¿Qué enseñanza puede transmitirnos entonces el spinozismo en su vertiente barroca? A pesar de lo que creía Heidegger, Spinoza ha sabido hacer del pensamiento de la totalidad un principio de afirmación de la finitud y de una posible libertad colectiva: el hombre no es “un imperio dentro de otro imperio” pero, gracias a una intuición intelectual que la tradición reservaba a Dios y a un cierto proceder sintético, le resulta posible acceder al saber de su pertenencia al todo – en tanto que causa próxima– e intervenir sobre las condiciones en las que se desarrolla la vida en común<sup>21</sup>. El tercer género de conocimiento, permite acompasar la acción política con la idea de un “tiempo diferencial” –inaprehensible para la imaginación: lúcida intervención sobre la coyuntura, que comprende la infinita riqueza del ser y la multiplicidad de temporalidades que estructuran su expresión, que

---

<sup>20</sup> Moreau, P., *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, pág. 544.

<sup>21</sup> Cf. Vaysse, J. M., *Totalité et Finitude. Spinoza et Heidegger*, op. cit.

conoce su propia fragilidad y despliega acciones complejas –estrategias articuladas a múltiples niveles, montadas sobre múltiples ritmos temporales– con el propósito de favorecer los procesos de composición social y ganar terreno sobre el campo de la libertad.

PASAJE 5 / TP9, p13:

*“Las ciudades conquistadas por el derecho de guerra y que han sido agregadas al Estado, o serán asociadas al Estado en calidad de vencidas y le estarán sujetas por tal favor, o bien se enviarán a ellas colonos con derecho de ciudadanía y sus gentes (gens) trasladadas a otras partes, o bien la ciudad será totalmente destruída.”*



## Breves considerações sobre a assimilação política: Maquiavel e Espinosa

Daniel Santos da Silva \*

*"... as cidades adquiridas por direito de guerra e que se acrescentaram ao estado devem ou ter-se como aliadas do estado e, como vencidas estar penhoradas pelo benefício, ou enviar-se para lá colônias, que gozem do direito de cidade, ou destruir-se totalmente."*

Spinoza, B., Tratado Político, IX, 13

Diversas aproximações são possíveis quando se trata de analisar as instituições aristocráticas apresentadas por Espinosa no *Tratado político*. É um regime cujas características fundamentais dão o que pensar, tomando em consideração princípios da própria filosofia espinosana. Por que, afinal, afirmar que grande parte da multidão é como que estrangeira - pois sem direitos políticos - em suas próprias terras? Com efeito, se comparada à monarquia, a aristocracia exige já uma outra relação de propriedade com a terra, na medida em que das mão do poder supremo a propriedade passa aos súditos. Esse é apenas um aspecto, dentre outros que nem chegarão a ser mencioandos aqui. Em cada especificidade, o trabalho do filósofo é demonstrar como devem ser as instituições fundamentais do *imperium aristocraticum* para que ele não apenas persista no ser, mas que para a liberdade possa ser vivida e se sobreponha à servidão. De qualquer modo, a passagem citada acima abrange esse aspecto, o da servidão, quando não, das formas pelas quais urbes que não têm jurisdição própria possam ser incorporadas à *Civitas*.

A aparente frieza com que Espinosa escreve a última parte do parágrafo em questão chama atenção; contudo, talvez a mais forte

---

\* USP.



pontada de espanto, quando existe, se dê porque a construção desse momento da argumentação - de seu conteúdo, não somente de sua forma "prolixa" - parece contradizer todo o valor que Espinosa atribuiria à vida, seja ela de quem for (no espectro humano da vida, digamos). Sabemos, todavia, que nada mais distante de Espinosa, e o imagino até tecendo uma lista de críticas, ou pelo menos observações desconstrutivas, à ideia da existência, *per se*, de um direito universal dos homens, ou ainda da instauração de um direito assim universal mas que não fosse dotado da força necessária para se impor, pois a determinação do direito como potência é universal e demonstrada de variadas maneiras.

Fato é que Espinosa, nesta passagem relativamente sucinta mas plena de referências, opera com a ideia de que o *imperium*, qualquer corpo político, é constituído como direito natural, com dinâmicas que remetem sempre, na prática, à dificuldade de ordenar duradouramente a vida coletiva com vistas à liberdade - enquanto, por outro lado, sabemos que a formação de um direito natural comum pode muito bem expressar e reproduzir um sentido de existência coletiva pobre em afetividade e potência de vida, desde que formado sobre bases de servidão.

Mas antes de tudo, creio válido ressaltar algo presente no início do parágrafo 13, sobre tais urbes que não estão sob direito próprio: "estas, se tiverem sido fundadas na mesma província ou região do estado e seus habitantes forem da mesma nação ou língua, devem necessariamente ser declaradas, tal como as aldeias, parte das urbes vizinhas, de tal modo que cada uma delas deverá estar sob o governo desta ou daquela urbe que está sob jurisdição de si própria". De certo modo, tal dinâmica lida, por um lado (de maneira incrementada pela teoria do direito natural - consequentemente do direito de guerra), com os encontros e desencontros a que estão suscetíveis os homens e, por outro, com a gênese do comum a partir da experiência da semelhança. Espinosa, ressaltemos desde já, tem como horizonte a maior autodeterminação possível de cada urbe e a *união* entre elas - perspectiva que coordena a implementação política de princípios comuns de segurança e de afetividade, na medida em que a resistência

vital que funda o direito tem como linha de frente não só a razão, mas os afetos comuns dos homens (TP, X, 8).

Em contexto marcado pela busca dos *fundamenta do imperium* aristocrático, Espinosa é levado a pensar as causas dos perigos que rondam a constituição da Cidade - veja-se, como já mostrara o *Tratado teológico-político*, XVII, os maiores riscos à forma de um corpo político são interiores a ele, na medida em que é inevitável que os homens mantenham consigo parte do direito natural e se inclinem perante a lei somente enquanto esta tem força o suficiente para submeter - pelo motivo que for - os indivíduos. É preciso ir aos fundamentos do poder aristocrático, pois, para compreender as medidas mais convenientes com as quais tal soberania pode não apenas conter a multidão em certos limites, mas ainda articular à igualdade dos patrícios em assembleia o temor inevitável que a multidão sempre vai gerar nesses que detêm a *summa potestas*. A passagem que estamos a discutir reflete alguns aspectos dessa espécie de cautela institucional do corpo político aristocrático.

Se retornamos ao *Tratado teológico-político*, XVII, vemos que lá Espinosa nos apresenta uma dinâmica bem peculiar da constituição política, pela qual pode concluir pela impossibilidade do consentimento pleno: o direito natural, o qual exprime a essência do indivíduo, na medida em que não pode ser transferido ao soberano a ponto de o súdito deixar de ser o que é - um homem, cuja faculdade de julgar permanece sempre sua -, é a causa de um temor constante da parte da *summa potestas*, pois que os limites factuais de conveniência entre os constituintes de qualquer corpo político são as sementes daquilo que mais teme um governo - vide as armadilhas que o poder arma para os súditos no TP, I, raiz de conflitos internos.

No TP, IX, 13, são apontadas precauções necessárias do ponto de vista da saúde e da liberdade da *Civitas* - e lembremos que a Cidade é o corpo inteiro do *imperium* -, que, em um primeiro momento, operam com uma semelhança marcante de naturezas que se refletem em disposições habituais que se assemelham e possibilitam uma intensidade particular de comunicação (línguas, costumes, ritos, etc.); no caso, se podemos assim dizer, são dadas condições para uma assimilação não dolorosa e minimamente arriscada de uma *urbes*

dentro de um complexo de vida comum que é a própria *Civitas*. Na sequência, o solo do conflito é recolocado - a morte de uns, convocada para a vida de outros, recorda o realismo político maquiaveliano quase em suas letras. A vingança e a indignação são postas como forças políticas tão naturais quanto a assimilação "pela semelhança", que mais se aproxima da união do que da conquista - em verdade, lembremos, essa passagem é justamente um deslocamento de perspectiva. De certa forma, é possível enxergar nisso uma continuação da polêmica a respeito da fundação política enquanto tal - pelo que vemos, já no *Tratado teológico-político*, o posicionamento contra a realidade prática do contrato social (ao cabo, trata-se de uma crítica teórica contra a praticidade do contrato social) como parâmetro explicativo das leis e da obediência.

De Maquiavel, pois, Espinosa colhe elementos que apontam para as dificuldades da conservação de uma Cidade anexada pelo direito de guerra, configuração em que se faz presente nas análises a força da ofensa e da vingança que habita necessariamente os homens: "são teus inimigos todos aqueles que se sentem ofendidos pelo fato de ocupares o principado" (*O Príncipe*, XIII). "Estes estados conquistados e anexados a um estado antigo, se são da mesma província e da mesma língua, são facilmente sujeitos, máxime quando não estão acostumados a viver livres". Além da relevância atribuída às semelhanças fundantes de um hábito constitutivo e determinante de um povo particular, Maquiavel dá relevo à ligação entre resistência e o hábito da liberdade, em outras palavras, põe no cenário da política a ligação estreita entre virtude e amor à liberdade (em Espinosa, sabemos que essa virtude se refere às instituições do corpo político, como vemos em *TP*, V, 3).

Além disso, se o temor da vingança é mais recorrente em Maquiavel, nem de perto está ausente em Espinosa. A igualdade e o seu contrário - aquela, se retirada, faz desaparecer a liberdade comum, afirma Espinosa - operam, neste caso, algo similar a uma dialética institucional: a desigualdade entre as potências das urbes que constituem a *Civitas* é sanada pela participação proporcional nos conselhos deliberativos e executivos de todos, distribuindo assim a coisa pública (a *res publica*) no que diz respeito à vigilância necessárias às instituições (por isso, quando é possível a assimilação nas condições

levantadas há pouco, trata-se de uma real incorporação social, no que isso implica de múltiplas facetas).

Nem todas as características que suportam a desigualdade entre as urbes são igualmente sanáveis por essas mesmas vias institucionais, principalmente com a existência de relevantes diferenças de natureza e de *ingenio* que compõem muitas dessas relações entre as diferentes urbes - ainda mais, claro, quando a relação entre elas é ditada pelo direito de guerra. Com efeito, vemos que há uma incompatibilidade inescapável que é cultivada, por exemplo, pelo desejo e hábito de liberdade da urbe a ser assimilada - ainda que as circunstâncias obriguem uma certa urbe a ser assimilada por um direito alheio, isso por si não narra toda a história de liberdade ou de servidão de um povo, de uma certa comunidade, enfim. Por isso, ou essa discrepância que contrasta as urbes é minimizada, pela via da colonização (que por sua natureza esforça-se por minimizar ou eliminar sempre as diferenças), ou se elimina peremptoriamente a própria presença do diferente, pela via da destruição daqueles que, sem mais, são inimigos - como já chamara a atenção Maquiavel, em *O príncipe*, XIII: "Assim, a injúria que se faz deve ser tal, que não se tema a vingança".

A conquista pelo direito de guerra, vê-se, depende menos da assimilação espontânea do que dos benefícios que se dá aos conquistados, tornando estes aliados, até para que não se tenha razões de se recorrer a alguma potência estrangeira. Em relação a isso, pode-se perguntar: a quem se deve beneficiar no correr de tal processo? É possível ou saudável beneficiar a todos, ou é necessário que se o faça somente em relação a uma parte da população conquistada? Difícil definir tudo isso em linhas claras, tanto mais porque, na prática e na experiência histórica, tais linhas nunca ou raramente são claras. Talvez encontremos uma valiosa dica nos próprios escritos de Maquiavel, quando afirma: "também numa província diferente por sua língua, costumes e leis, faça-se o príncipe de chefe e defensor dos mais fracos, e trate de enfraquecer os poderosos da própria província, além de guardar-se de que entre por acaso um estrangeiro tão poderoso quanto ele". As cidades conquistadas, por essa lógica, veem revertidas as configurações que, habitualmente, arranjavam, de um lado, os grandes, de outro, o povo (*universale*). As elites locais simbolizam resistência ao

poder que se tenta instaurar e aos interesses dos conquistadores - os remanejamentos, mesmo os implicados nos processos de colonização, como acontecia em Roma, são mais eficazes se permitem aos conquistados manterem o direito de cidade: todos esses elementos compõem as dinâmicas institucionais que Espinosa está a apontar.

A relação de participação pode se dar, pois, em função da potência que cada urbe tem no interior da *Civitas* - em certa proporção, tais medidas levam a uma descentralização do poder patricial na aristocracia. Mesmo aqui, vemos como essas dinâmicas institucionais são diametralmente opostas ao atomismo político do contrato social hobbesiano e constituem o movimento imanente à fundação de um corpo político. Para Maquiavel, arriscamos dizer, ainda que não encontremos uma formulação da gênese política adaptada às pretensões metodológicas de Hobbes e de Espinosa, o alicerce de toda fundação política está também em solo imanente. A pluralização das vozes políticas - que não é idêntica à divisão da soberania - é um fundamento de tais perspectivas.

A respeito das cidades adquiridas por direito de guerra, temos que, enquanto aliadas, elas estão penhoradas por algum benefício; outro procedimento fora a aliança é o envio de colônias e a deportação (Maquiavel chega a lembrar que, quando assim fundadas, essas colônias podem servir para aliviar as cidades da república de seus habitantes, além de manterem os territórios com segurança e despesas mínimas). Por fim, talvez a vertente do direito natural que mais se aproxime do direito de guerra: em determinadas ocasiões, o que resta é a destruição total dessas cidades. A união dessas urbes implica entre ela uma interdependência (*TP*, IX, 2), e pelos fundamentos desse gênero de *imperio* a interdependência está associada à possibilidade de uma *Civitas* que viva *sui juris* - pensar o *TP*, II, 13 e o que ele significa em termos de união. A relação que se constitui independente - em que a cidade adquirida vem a ter direito de cidade -, passa pela potência dela de fazer-se temível, caso contrário a dependência é inevitável, tornando-a totalmente *alterius iuris*, ou *reliquarum juris absolute*. A pedra de toque dessa espécie de *imperium* aristocrático passa por essa interdependência enquanto configuração concreta de união civil.

Das condições e da natureza desse *imperium*, deduz-se que os conselhos da cidade serão constituídos conforme as proporções de grandeza das urbes - intramuros, pela proporção entre cidadão e número de membros da assembleia, como o capítulo anterior do *TP* mostrou. Esse arranjo institucional permite às cidades manterem-se unidas e protegidas, agindo como *unum imperium*, mesmo que cada urbe exerça de direito apenas aquilo que tem de potência; necessariamente é assim, pois essa desigualdade relativa é um sinal do realismo político que fundamenta a proposição aqui em jogo: como direito é potência, não é possível tratar como iguais (nas cidades comparadas entre si) os que são efetivamente desiguais. Tanto que a igualdade relativa entre os cidadãos permanece mesmo que desapareça em se tratando da escala que relaciona as cidades entre si - a relevância que cada urbe tem nas prerrogativas do poder descende só de sua potência. O senado e o foro garantem, institucionalmente, a unidade do corpo inteiro, pelo que a Cidade pode manter-se *sui juris*.

Antes de encerrar, algo mais sobre a pegada institucional espinosana: as leis, como na monarquia, cumprem um papel primordial, são a base sobre a qual tudo o mais se apoia - o conselho supremo, fazendo as vezes de poder legislativo, deve fundar leis que sejam inalteráveis, pois, para Espinosa, elas constituem o próprio direito comum, o que, em sua fundação, o define como uma singularidade. Quando se der o tempo e a ocasião para que ocorram mutamentos dos direitos, as prerrogativas do senado podem ser alargadas, servindo inclusive de canal de comunicação entre os patrícios de cada urbe e o conselho geral. Esse elo, vemos, é fundamental para o exercício da virtude dessa determinada e particular forma política. Lembremos que o estado aristocrático é perpassado pela tensão que separa o patriciado do resto do povo, e qualquer apropriação de um particular das leis põe em risco a saúde geral do corpo político, na medida em que essas leis devem abranger e disciplinar os conflitos que surgem dessa tensão. As instituições devem remediar o presente, quando possível, mas devem mais ainda prever que conflitos e confrontos surgem mal se lhes dê a ocasião - marca de legislação prudente, essencial para os momentos em que o retorno aos fundamentos é o remédio que deve ser aplicado - como, segundo Maquiavel, logravam fazer as instituições da república

de Roma, exemplificadas no *Príncipe*, XIII, mas que Espinosa acaba por não acolher.

A prudência institucional deve operar, pois, quando se trata de lidar com uma cidade que foi conquistada pelo direito de guerra; trazendo, de certa forma, o futuro para o presente, os meios levantados por Espinosa visam a assegurar o direito natural/comum do corpo inteiro do *imperium*, e no caso dessa aristocracia federativa impulsiona, simultaneamente, o fortalecimento de cada uma de suas partes, condição para a saúde do todo. Na medida em que a política espinosana refuta qualquer existência de valores morais absolutos e guias de comportamento político - nem a liberdade é, nesse sentido, um valor, pois está ancorada na ontologia necessária da substância) -, vale na análise das instituições do *Tratado político* aquilo que Maquiavel proferiu a respeito das instituições romanas (*O príncipe*): "Não lhes agradava fiar-se no tempo para resolver as questões, como aos sábios de nossa época, mas só se louvavam na própria virtude e prudência, porque o tempo leva por diante todas as coisas, e pode mudar o bem em mal e transformar o mal em bem".

Com efeito, para o filósofo italiano, o caráter prudencial da lei pode ser refletido na virtude do legislador (*Discursos*, I, 2), nos casos em a lei é forjada e recebida "de um só homem e de uma só vez" - e aqui, vemos Espinosa se afastar um pouco dessa concepção na medida em que as leis (mais prudentes quanto mais convêm com a razão) expressam uma relação diretamente proporcional entre número e racionalidade (deliberação), e as instituições sobre as quais Espinosa discorre dentro do *TP* são guiadas por essa lógica, a ponto de podermos conceber a democracia como um Método mais do que como um objetivo. Um Método no qual a experiência da liberdade é norma de si mesma e da servidão.

Espinosa busca, com frequência, fundar as instituições e a força da *Civitas* pela "base", levando também em conta dar a maior independência *possível* para cada urbe (os senadores serão escolhidos pelos patrícios de cada urbe, e a dimensão determinará o número de senadores advindos de cada uma). Espinosa procura, fortalecendo a potência das urbes que constituem a Cidade, vincular corretamente as que não são iguais em potência. Isso gera, inevitavelmente, uma tensão,

que se articula ao fato de que a aristocracia é fundada na desigualdade: não é possível aspirar à igualdade entre patrícios e plebeus, nem entre urbes de diferentes grandezas. No primeiro caso, passa-se a outra forma de *imperium* quando a igualdade se ancora em um direito "inato ou adquirido" (*TP*, VIII, 1) de todos de participarem da assembleia suprema, em detrimento da escolha, caso que vige na aristocracia. No entanto, é possível fortalecer todo o corpo político, assim mesmo, a partir de certas bases sólidas, que fundam a união entre as diversas urbes. Todas elas poderão ter chefes militares escolhidos dentre os patrícios locais, que cuidarão da segurança comum (*communem totius imperii securitatem*), cada uma em proporção com sua grandeza. Logo, as armas devem estar presentes em todas as urbes, ainda que se mantenha a desigualdade de forças entre elas. Também as instituições devem cuidar para que, do ponto de vista dos senadores, a paz seja sempre mais útil do que a guerra.

Aqui passo a uma consideração final sobre a descentralização limitada, mas permitida, do poder em tal situação civil. Tal perspectiva desloca, em relação a outras filosofias políticas, um aspecto fundamental que versa sobre o poder político. Espinosa remarca que, para este gênero de *imperium*, não são necessárias datas pré-fixadamente marcadas para as reuniões do senado e do foro. Quando pensamos na teoria hobbesiana, por exemplo, em qualquer regime o poder exige uma constante visibilidade, a constância da paz está atrelada à ostensividade da instância suprema de decisão (*Do cidadão*, VII) e de seus órgãos representativos. Para Espinosa e as instituições de base que propõe, visa-se à utilidade de cada urbe considerada em si - a união produz, pois, uma temporalidade própria à deliberação, que não significa, no caso, uma decisão absoluta do ponto de vista da instância executora. A tentativa é de manter, percebe-se, uma conflitualidade inerente a este regime, fazendo com que eles sejam úteis à saúde do corpo político. Sobre a deliberação: "consultando, ouvindo e discutindo, eles aguçam-se e, desde que tentem todos os meios (podemos sentir um pouco o caráter experimental que está envolvido, necessariamente, nas lutas pela liberdade), acabam por encontrar o que querem, que todos aprovam e que ninguém havia pensado antes".



A Holanda é um exemplo disso: a luta pela liberdade culminou numa aparente ausência de poder, o que foi visto como causa de crise interna; a real causa foi na verdade a ausência de uma necessária reforma, entenda-se uma fundação que desse conta de um verdadeiro incremento da liberdade, a qual foi mal compreendida por aqueles que mais a desejavam: ao deceparem a cabeça do condado da Holanda, o que criam ser necessário, não criaram as condições para o exercício apropriado da potência coletiva, o que enfraquecia aqueles que realmente detinham o estado, que assim não podiam controlar a multidão - manipulada e manipulável - e nem os adversários potentes; neste caso, imaginar a liberdade de forma assim mutilada leva a multidão a crer que ninguém detinha o poder (os que o tinham, poderiam ser considerados usurpadores, ou mesmo indignos de serem apoiados). Por isso se podia conspirar frequente e impunemente contra a república, a qual era fraca sem a reforma devida, ou melhor, sem a constante refundação de si própria (tópico ignorado ou silenciado por um certo republicanismo ingênuo). "A súbita queda da sua república não teve, pois, origem no fato de consumirem inutilmente o tempo em deliberações, mas na defeituosa situação deste estado e na escassez de governantes".

## **Spinoza. Imperium coloniae**

Sebastián Torres \*

### **I. Acumulación originaria <sup>1</sup>**

El razonamiento fundamental del liberalismo, en su autocomprensión de revolución radical de la historia humana, es la sustitución de la guerra por el pacífico comercio. Sin embargo, entre la clásica matriz mediterránea del imperialismo romano, sobre la que en parte se constituirá el *jus publicum europeum*, y la moderna matriz oceánica de la conquista de “las dos indias”, orientales y occidentales, coexisten dos lenguajes no necesariamente antagónicos: el derecho de conquista y el libre comercio, es decir, el “imperialismo colonial”, en sus diferentes modulaciones históricas.

Más allá del lenguaje ilustrado con el que se narra la historia, por una parte, es históricamente reciente la abolición jurídica de la esclavitud –no así de las innumerables prácticas esclavistas todavía existentes y las que se reinventan con cada modificación del capitalismo contemporáneo– y, por otra parte, es más reciente aún el acuerdo internacional sobre la condena al crimen de agresión, el reconocimiento de la autodeterminación de los pueblos y los procesos de descolonización (por caso, la India se independizó en 1947, convirtiéndose en la democracia más “extensa” de la historia humana).

Las transformaciones globales producidas por el capital financiero, las nuevas migraciones y los procesos internos de descuidadización, la disolución creciente de las regulaciones sobre el trabajo y las intervenciones bélicas “humanitarias”, que hoy son interrogadas bajo diferentes nombres (neocapitalismo, neoliberalismo,

---

\* Universidad Nacional de Córdoba

<sup>1</sup> Esta lectura, presentada en el Coloquio Internacional Spinoza 2016, encuentra algunos de sus motivos en los cursos que dos entrañables amigos, Vittorio Morfino y Stefano Visentin, generosamente dictaron ese año en la Universidad Nacional de Córdoba. Para ellos, mi agradecimiento.

neoconservadurismo) no deben ser descuidadas en su novedad, como tampoco desligadas de una línea fuente de la historia de la dominación colonial, en las torsiones de la matriz de la acumulación originaria.

## **II. Derecho de guerra y conquista**

Podemos reconocer en Spinoza al primer pensador moderno de la democracia, modo no sólo libre sino igualitario de la república. Más problemática resulta su reflexión sobre la relación entre los estados, donde está presente un hobbesianismo transformado, y por extensión sobre el imperialismo (a pesar de ser un tema central para la tradición republicana). Pero prácticamente nada encontraremos sobre el imperialismo colonial, que para los modernos se sustrae de los problemas de la relación entre estados (que supone la autonomía), gestando a la par ideas como las de “nación”, “pueblo”, así como la de “raza”. Cabe suponer que, para Spinoza, el colonialismo y particularmente el holandés, se encuentra directamente bajo la esfera “económica”, cuestión que ocupa un lugar secundario o más bien ausente en sus escritos. Pero si en Spinoza encontramos una no conceptualizada subsunción de lo económico a lo político, cómo puede ser iluminada desde el análisis político y qué dirección adopta éste<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Para Tosel, a diferencia de parte del republicanismo moderno, en el terreno económico Spinoza sería un proto-liberal y nada relevante encontraríamos en sus reflexiones sobre el tema, lo que no implica que esta posición de sentido común extendido entre en tensión con otras tesis más productivas; Tosel, A., “La filosofía política en el espejo de Spinoza”, en *Actuel Marx*, n°1, 2001. Rovere rastrea la presencia de múltiples motivos de la nueva economía moderna en la obra de Spinoza, pero la conclusión no sería esencialmente diferente: más allá de ciertos elogios al comercio, su posición final en última instancia incluso no llega a ser liberal, más bien se recostaría sobre una alternativa clásica, la del filósofo que se aparta de los bienes fútiles; Rovere, M., “Avoir commerce: Spinoza et les modes de l'échange”, en *Astérian*, n°5, 2007. Es Montag quien extrae otras conclusiones de la *Ética* de Spinoza, que serían no solo excluyentes del sujeto de interés moderno, sino fundamentalmente críticas; Montag, W., “Imitando los afectos de las bestias: interés e inhumanidad en Spinoza”, en *Youkali*, n° 4, diciembre de 2007. Sin embargo, el problema del imperialismo colonial nos pone ante otra cuestión, si lo abordamos desde esta perspectiva: la distinción entre hombres, bestias y cosas y, con ello, las relaciones diferenciales que se establece con ellas.

En lo que sigue, nos proponemos explorar la pista presente de este motivo ausente en la obra de Spinoza: el imperialismo colonial. Detengámonos, entonces, en dos fragmentos casi idénticos del *TP*, uno presente en el capítulo sobre la monarquía y el otro en el capítulo sobre la aristocracia:

No se debe hacer la guerra sino en vistas a la paz, de suerte que, terminada la guerra, se depongan las armas. Una vez tomadas las ciudades por derecho de guerra y sometido el enemigo, se deben fijar, pues, unas condiciones de paz. Su objetivo será que las ciudades tomadas no exijan una guarnición permanente, sino que o bien se conceda al enemigo que, tras aceptar un tratado de paz, las rescate por un precio o que (si, de esa forma, siempre subsistiría un temor por la espada, debido a la situación estratégica del lugar) se las destruya totalmente y se lleve sus habitantes a otra parte<sup>3</sup>.

[...] Las ciudades conquistadas por el derecho de guerra y que han sido agregadas al Estado, o serán asociadas al Estado en calidad de vencidas y le estarán sujetas por tal favor, o bien se enviarán a ellas colonos con derecho de ciudadanía y sus gentes (gens) trasladadas a otras partes, o bien la ciudad será totalmente destruida<sup>4</sup>.

En una breve nota de la edición de Atilano Domínguez al primer pasaje nos dice que “pese a lo dicho en la nota 68 [donde sostiene que en relación al derecho de guerra Suarez y Grocio parecen ser más pacifistas que Spinoza], lo primero que ofrece Spinoza a los vencidos es un tratado de paz; cfr. IX, 13”<sup>5</sup>. El reenvío de VI§35 a IX§13 propuesto por Atilano Domínguez oculta sin embargo una diferencia fundamental entre ambos pasajes. Que la idea de paz sea central en Spinoza, tanto en

---

<sup>3</sup> Spinoza, *Tratado Político*, Traducción y notas de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1986, VI, §35, p. 138.

<sup>4</sup> *Ibid.*, IX, §13, pp. 207-208.

<sup>5</sup> *Ibid.*, nota 126, p. 138 (nota 68, p. 108-109).

el *Tratado teológico político* como en el *Tratado político*, es indiscutible. No por ello, estos pasajes pueden ser tan sencillamente amenizados, si ampliamos la perspectiva y vemos allí la única mención que Spinoza realiza sobre la ocupación colonial.

Mucho se ha dicho sobre el concepto de “derecho de guerra” en Spinoza, bien sea inscribiéndolo en el debate moderno, junto a Grocio y Suarez (como lo hace Atilano Domínguez), bien sea para recuperar allí un *conatus* revolucionario. Pocos son, sin embargo, los estudios sobre Spinoza y el imperialismo y, en particular, sobre el imperialismo colonial; en general, todos coinciden por evidentes razones en la ausencia de referencias directas sobre estos motivos. Por otra parte, la Carta 17 en donde relata el sueño con el “negro sarnoso brasilero” no ha dejado de motivar una amplia serie de especulaciones, dado que sería la única mención indirecta de Spinoza sobre la esclavitud<sup>6</sup>. Algunas monografías ensayan “deducir” de los fundamentos de su filosofía lo que sería una perspectiva spinoziana sobre el tema, completando esta laguna en el mismo sentido en que hemos ensayado reescribir el capítulo inconcluso sobre la democracia<sup>7</sup>.

Volviendo a los pasajes citados, estos bien pueden ser leídos a partir de la hipótesis hobbesiana de la enemistad natural entre dos sociedades. Sin embargo, la inflexión de Spinoza es fundamental; sostiene que dos sociedades son enemigas entre sí en un modo diferente al que son enemigos entre sí los hombres en el estado de naturaleza. Porque, mientras que en el estado de naturaleza el derecho de uno sólo es necesariamente ínfimo, no lo es el derecho de una sociedad (III, §11), pues éste se define por el poder conjunto de la multitud (III, §9). Así, si una sociedad es autónoma en cuanto puede prevenir y evitar ser sojuzgada por otra (III, §12), es en la medida en que

---

<sup>6</sup> Una excelente reconstrucción de la relación entre modernidad filosófica y esclavitud es desarrollada por González Varela, aun centrándose en Spinoza a partir de un análisis tan generalista y poco sólido de sus textos; González Varela, N., “Cierta negro brasileño leproso: un sueño político-filosófico de Spinoza”, en *Rebelión.org* (publicado en 6 capítulos, a partir del 2-8-2012).

<sup>7</sup> *Crf.*, Newton, S., “Constitutionalism and imperialism *Sub Specie Spinozae*”, en *Law Critique* (2006) 17: 325.

carecen de un derecho común cuando dos sociedades son enemigas entre sí (III, §13), pues para tal enemistad solo hace falta la voluntad de una, mientras que para la paz hace falta la voluntad de ambas. Y el acuerdo del que resulta la paz sólo es válido si ambas lo mantienen por el mismo temor o la misma esperanza, puesto que basta que una vuelva a ser autónoma para que el acuerdo se rompa (III, §14). Por ello, mientras más sociedades confirmen un acuerdo de paz, más sólido será este (III, §15).

La institución de una sociedad, al igual que la relación entre dos o más sociedades, se sigue del derecho natural, pero no de manera idéntica. Spinoza nunca desarrolla la idea de un necesario derecho común entre sociedades, más bien mantiene el lenguaje de los pactos y acuerdos. Que Spinoza no contemple la posibilidad de un *imperium* supra-estatal, como tampoco haga referencia a una multitud transestatal<sup>8</sup>, no significa que una sociedad no se componga históricamente de una pluralidad (la naturaleza crea individuos, no naciones<sup>9</sup>), así como, en un sentido diverso, también es concebible una federación de estados. Lo que Spinoza no parece plantear nunca es el recorrido por la vía inversa: la posibilidad de que una sociedad pueda encontrarse con un grupo humano “en estado de naturaleza”, si por este entendemos – como en muchos casos se sugirió en la literatura moderna en relación a los pueblos americanos y africanos– un estado pre-social: para Spinoza el modo de existencia humano es ya siempre en sociedad.

Por supuesto, de lo dicho no se sigue que toda sociedad sea autónoma. Los conocidos párrafos 4, 5 y 6 del capítulo V nos dicen que una sociedad instituida por una multitud libre difiere de una sociedad instituida por derecho de guerra sobre la multitud:

Aquella, en efecto, procura cultivar la vida, ésta, en cambio, evitar simplemente la muerte; aquella, repito, procura vivir para sí, mientras que ésta es, por fuerza, del vencedor. Por eso decimos que la segunda es esclava y la primera libre. Por consiguiente, el fin del Estado adquirido

---

<sup>8</sup> Tal es una posibilidad que se desprende del spinozismo de Antonio Negri más que de la obra de Spinoza,

<sup>9</sup> *Cfr.*, Spinoza, *Tratado teológico político*, Madrid, Alianza, 1986, XVII, p. 375.

por derecho de guerra es dominar y tener esclavos más bien que súbditos. Es cierto que, si tan sólo consideramos sus derechos respectivos, no existe ninguna diferencia esencial entre el Estado que es creado por una multitud libre y aquel que es conquistado por derecho de guerra<sup>10</sup>.

No existe, por tanto, una diferencia esencial –esto es, en cuanto derecho natural– entre el derecho de guerra (de una sociedad que puede evitar ser sojuzgada por otra) y el derecho de conquista (de una sociedad que busca sojuzgar a otra). Sí, entre dos ordenamientos políticos como la monarquía y la democracia.

Esto podría explicar parcialmente el razonamiento del cap. VI, §35, en cuanto explica el derecho de conquista monárquico y lo que podría significar su tendencial transición hacia la paz (que esto vale para para el estado monárquico se evidencia, claramente, por sus mismos límites, expuestos en el cap. VII, §24, donde muestra lo perjudicial de las alianzas familiares entre Estados –es decir, reinos– puesto que “dos sociedades, aunque estén vinculadas por una alianza permanecen en estado de hostilidad” [refiere aquí a III, §14] y “las diferencias entre dos sociedades suelen resolverse por el derecho de guerra. De todo ello se sigue que resulta catastrófico para un Estado asociarse muy estrechamente con otro”.

Por ello, de esto se sigue, sin contradicción, lo que nos indica la razón: que “quien quiera que sopesa equitativamente las cosas, no negará que el Estado más estable es aquel que sólo puede defender lo conseguido y no ambicionar lo ajeno: aquel, por tanto, que pone todo su empeño en evita por todos los medios la guerra y mantener la paz” (VII, §28). Entonces, la diferencia entre monarquía y democracia implicaría también una diferencia entre el derecho de guerra y el derecho de conquista.

Ahora bien, si la naturaleza no crea naciones ni pueblos, ¿cómo se establece la diferencia entre “lo conseguido” y “lo ajeno” a partir de la potencia de la multitud? ¿Sin una genealogía de la sociedad a partir de la propiedad privada, como en Locke, acaso son términos relativos a un

---

<sup>10</sup> Spinoza, *op. cit.*, V, §6, pp. 120-121.

estado de cosas? En tal sentido, ¿es acaso un argumento cuyo objetivo es diferenciar el imperialismo monárquico español, del que se independizó Holanda, de la vía republicano-democrática que los nuevos estados debería abrazar?<sup>11</sup>

### **III. Imperialismo colonial**

Lo antes expuesto no nos explica suficientemente las diferencias con el cap. IX, §13 dedicado al Estado aristocrático. En el caso del estado monárquico, el objetivo del razonamiento es sostener que la paz es el único fin de la guerra (así, frente a una ciudad conquistada, sometida por este derecho, el fin debe ser no habitarlas con una presencia militar permanente: para ello, debe obligárselas a un tratado de paz y que puedan ser rescatadas por un precio o –si por su ubicación estratégica revisten un peligro– se las destruya y lleve a sus habitantes a otra parte). En el caso del Estado aristocrático, el objetivo del párrafo es otro: trata sobre la anexión de ciudadanos a ciudades próximas en el marco de la constitución de una confederación de ciudades autónomas (*sui juris*). Lo que trata aquí son las razones para una república confederada aristocrática. Pero –continúa– para el caso de ciudades conquistadas por el derecho de guerra, se establece anexarlas al Estado y mantenerlas bajo su protección, *enviar colonos con derecho de ciudadanía* y trasladar sus habitantes a otra parte, o destruirlas.

La diferencia entre la monarquía imperial y la república aristocrática federal es –desde el un punto de vista “interno”– significativa. Sin embargo, si releemos los dos párrafos nos

---

<sup>11</sup> “Asombrosamente silencioso sobre ciertos aspectos de la política nacional holandesa (como el colonialismo), que sin embargo juega un papel decisivo en ella, Spinoza nos indica que, en un estado como las Provincias Unidas, el *conatus* colectivo no tiende tanto a la defensa de las fronteras cuanto al comercio universal. El hecho es, sin embargo, que las circunstancias internas y externas no han hecho desaparecer la necesidad de la unidad nacional. Spinoza en ninguna parte sugiere que la formación es en sí misma un arcaísmo”; Balibar, E., “Jus, Pactum, Lex: Sur la constitution du sujet dans le Traité Théologico-Politique”, *Studia Spinozana: An International and Interdisciplinary Series*, 1:105-142 (1985), pp. 202-203. Sin embargo, tal es el punto a explicar: qué relación existe entre el silencio de “ciertos aspectos” de la política holandesa y persistencia de la forma-nación.



encontramos con un esquema parcialmente similar<sup>12</sup>. En principio, al parecer todas las alternativas serían una gradación del derecho de guerra. ¿Pero es una gradación que se explica a partir del principio de la orientación a la paz, como sugiere Atilano Domínguez? Sabemos que, en esencia, el derecho de guerra se sostiene en cualquier caso y bajo cualquier ordenamiento social. Pero ¿por qué se sostendría de igual manera el derecho de conquista? Por supuesto, para Spinoza el derecho de conquista se deriva del derecho de guerra, ¿pero todo derecho de guerra es, por definición, conquistador?<sup>13</sup> El derecho de conquista comprende el dominio, la ocupación, la exclusión interna, la migración forzada y el exterminio. ¿Pero cuál es la diferencia entre un estado monárquico y la república aristocrática –dentro del absoluto que representa el derecho de guerra– en estas diversas economías de la conquista?

El análisis de las formas de gobierno no es una historia teleológica que va de una menor a una mayor perfección, antes bien cada forma plantea una relación entre el *conatus* colectivo y las instituciones que, según su “esencia”, define las posibilidades y límites de su potencia. Nuestra hipótesis es que en la aparente similitud de estos dos párrafos, existe una diferencia específica que no se resuelve en el plano del *ius bellum* y el *ius post bellum*. Mientras que el primero (VI, §35) podría enmarcarse en la polémica sobre la “guerra justa” (con Grocio, Suarez, de Vitoria, etc.), el segundo (IX, §13) deberá enmarcarse en una discusión sobre el “derecho de conquista” surgido de la colonización de las “dos indias”; *único pasaje en toda la obra de Spinoza donde hace una referencia al imperio colonial*.

Mientras que el derecho de guerra se inscribe, siempre, en el derecho de una multitud contra la dominación (aunque la teoría del *democraticum imperium* de Spinoza difiera radicalmente de las

---

<sup>12</sup> Un ordenamiento de las alternativas expuestas en ambos párrafos parece una gradación de un conjunto fijo de alternativas: 1) Obligarlas a que paguen su libertad mediando un tratado de paz; 2) Anexarlas y mantenerlas bajo el yugo a cambio de seguridad; 3) Mandar colonos y enviar sus habitantes a otra parte; 4) Destruirlas y llevar a sus habitantes a otra parte; 5) Destruirlas.

<sup>13</sup> Spinoza utiliza pocas veces variantes del término “conquista” (en comparación con el más extendido uso del derecho de guerra): una vez *expugnatio* y tres veces *captatio*, dos de los cuales se encuentran en los dos pasajes que mencionamos.

alternativas constitucionalistas modernas) por lo que es inmanente a la constitución de todo gobierno, el derecho de conquista nos conduce directamente a la conquista colonial, moderna y capitalista, que establece una relación diferencial con el territorio y lo que éste comprende. La república aristocrática contiene los principios para definir un nuevo signo moderno de la dominación oligárquica, que modifica los términos a partir de los cuales se plantean los conflictos de soberanía (que subsiste parcialmente entre los estados colonizadores), para introducir el gobierno sobre las cosas como relación dominante.

En ninguno de los dos capítulos Spinoza continúa el análisis en algún párrafo sucesivo. Sí dedicará reflexiones sustantivas sobre el derecho de guerra en la institución del Estado<sup>14</sup>, pero no parece ser de mucha relevancia el caso de este análisis cuando este derecho es ejercido frente a ciudades conquistadas-colonizadas: la dialéctica negriana entre poder instituyente y poder instituido puede permitir que el análisis de la independencia de los aragoneses cumpla una función paradigmática<sup>15</sup>, no así las revueltas de los esclavos en el caribe colonizado<sup>16</sup>.

Como señalamos al comienzo, ya ha sido indicado por muchos la llamativa ausencia de referencias al imperialismo colonial holandés, considerando el negocio de la familia Spinoza –del que Baruch se habría ocupado un tiempo–, dado los círculos de intelectuales y comerciantes

---

<sup>14</sup> Bove, L., “Direito de guerra e direito común na política spinozista”, Conferência na PUC Rio – 28 de outubro de 2008, en Revista *Conatus*, Vol. 2, n°4, dezembro 2008. En particular, de Guimaraes, F., *Direito, ética e política em Spinoza*, Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2010.

<sup>15</sup> Cfr., Spinoza, *op. cit.*, VII, §30, pp. 10-164.

<sup>16</sup> Es interesante también que en Spinoza no encontremos alguna figura sobre el “derecho de los vencidos”. Cfr., Costa, Pietro (a cura di), “I diritti dei nemici”, *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, n° 38 (2009), Giuffrè Editore, Milano, pp. 1958. Son interesantes también los antecedentes de los términos de las capitulaciones para los grupos religiosos; cfr., Poutrin, I., “Los derechos de los vencidos: las capitulaciones de Granada (1491)”, *Sharq al-Andalus*, 19 (2008-2010), pp. 11-34

que Spinoza frecuentaba<sup>17</sup>, muchos de ellos provenientes de América, y obviamente porque el comercio de esclavos y de productos de las colonias holandesas se había convertido en la fuente principal de riquezas. Holanda es una de las primeras repúblicas modernas, así como también uno de los primeros imperios coloniales en donde nace la matriz capitalista.

La mayoría de los análisis que interrogan a Spinoza al respecto son disparados por la Carta 17, donde narra el sueño sobre el negro sarnoso brasilero, cuyo estatus es *casi* tan figurativo como la que podríamos considerar parcialmente su contra-figura: el supuesto autorretrato en donde Spinoza se representaría como Mazaniello, líder de la revuelta popular contra el imperialismo colonial español en Nápoles<sup>18</sup>. Que no haya reversibilidad entre ciertas figuras, sean individuos o pueblos (como los aragoneses), no toca tanto a lo que vale como *exempla* para la imaginación como a las experiencias que permiten pensar las relaciones de concordancia y composición.

Ni en la república de De Witt ni en ninguno de sus escritores republicanos encontramos otra cosa que no sea una defensa del poderío comercial de Holanda, de la esclavitud, y en ningún caso una política hacia las colonias que intentara incluso introducir-imponer valores misioneros y “civilizatorios”: el trato fue directamente como un recurso económico<sup>19</sup>. Esta relación es diferente a la de España, Portugal

---

<sup>17</sup> Pineda Buitrago, S., “Baruch Spinoza y América Ladina: En busca del fraile colombiano «delator» de Spinoza y del factor hispánico en el origen de la filosofía moderna”, en *Istor. Revista de historia internacional*, año 11, n°42, 2010, pp. 96-116.

<sup>18</sup> Un interesante vínculo entre ambas figuras da inicio a Diefenbach, K., “Hallucinating Colonialism. Spinoza and the Silence on Colonial Slavery in Early Modern Philosophy”, *Colloque international Les noms de la violence*, American University & Collège international de Philosophie, Paris, 26–27 Mai 2016, en [http://www.academia.edu/28502086/Hallucinating\\_Colonialism\\_Spinoza\\_and\\_the\\_Silence\\_on\\_Colonial\\_Slavery\\_in\\_Early\\_Modern\\_Philosophy](http://www.academia.edu/28502086/Hallucinating_Colonialism_Spinoza_and_the_Silence_on_Colonial_Slavery_in_Early_Modern_Philosophy).

<sup>19</sup> “La disyunción en la política exterior bajo De Witt, entre las esferas colonial y europea, es muy llamativa. En la búsqueda de los intereses coloniales, la República se mostró agresiva y despiadada, en marcado contraste con su actitud más cercana al hogar. En particular, la Compañía de las Indias Orientales estableció un poderoso imperio para la República, y la Compañía de las Indias Occidentales fue extremadamente agresiva en la lucha contra los intereses coloniales españoles y portugueses en Brasil. También es significativo que las colonias holandesas de la

e incluso Inglaterra, donde se despertaron muchas polémicas sobre el modo de tratar a los territorios y habitantes de la conquista colonial<sup>20</sup>; diferencia que no se explica sólo por el *irenismo* holandés y por las incipientes tesis sobre el carácter pacificador del comercio, presentes también en Inglaterra y a partir de las cuales poco tiempo después Locke realizará una férrea defensa de la legitimidad de la conquista colonial, deducida de su concepto de propiedad privada<sup>21</sup>.

Por estos motivos –ampliamente desarrollados por otras investigaciones–, es que llama más aún la atención que entre la monarquía, tendencialmente belicista, y la república aristocrática, tendencialmente comercial, las alternativas para con los territorios conquistados son casi intercambiables, siendo la ocupación colonial

---

Compañía de las Indias Orientales fueran tratadas en términos puramente de explotación económica, sin intentar introducir valores sociales y educativos "civilizadores" o el establecimiento de una estructura administrativa estable. La verdadera libertad de De Witt no se extendía a las poblaciones de estas posesiones coloniales de las Provincias Unidas. Como señala Smit [...] cuando «De la Cour exalta a Europa como el lugar de nacimiento de la idea republicana, no tiene intenciones misioneras, y pocos ejemplos hay en sus compañeros republicanos: su ideal no era para exportación". Prokhorovnik, R., *Spinoza and Republicanism*, New York, Palgrave MacMillan, 2004, p. 94.

<sup>20</sup> En un bello libro titulado *Spinoza atlántico* Augusto Illuminati afirma: "Un país de capitalismo avanzado como Holanda no era el campo para el mensaje anti-esclavista y con toda la resonancia del Éxodo que tan fuertemente sacudía a Inglaterra, donde la acumulación primitiva implica, sobre las dos costas del Atlántico, numerosas tipologías de subsunción del trabajo [...] Spinoza parece orientado a considerar sólo las formas 'normales' de explotación, también si el momento esclavista colonial (no irrelevante, por un cierto período de tiempo más bien monopolizado por la inmigración sefaradí en los dominios holandeses en Brasil) aparece formalmente sólo en la dicotomía *servus-liber* de sus textos y en el famoso sueño con el hombre selvático negro-brasilero", Illuminati, A., *Spinoza atlántico*, Milano, Edizioni Ghibli, 2008, pp. 43-44.

<sup>21</sup> En particular los argumentos sobre las tierras abandonadas, sobre la ausencia de laboriosidad en las mismas, sobre la ausencia de propiedad privada en los pueblos americanos, así como de la moneda-oro, que es la forma en que la humanidad produce e intercambia lo que produce. Un análisis excelente en Abdo Ferez, C., *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*, Buenos Aires, Gorla, 2013, Tercera parte. También, Arneil, B., "El colonialismo y la doctrina de la propiedad en Locke", en *Estudios*, No. 49 (JUN. 1997), p31-61.

comercial un elemento más, sin existir en la república un factor cualitativamente transformador del derecho de conquista. Esta ausencia de diferencia, más que un vacío, es quizás *la tesis materialista más contundente de este párrafo: ¿acaso Spinoza estaría adelantando las ideas presentes en la “Historia de las dos Indias” (1770) de Raynal y Diderot?*<sup>22</sup>; *que no existe una diferencia esencial el derecho de conquista y el derecho del comercio, en definitiva, una tesis sobre el carácter intercambiable de civilización y barbarie*. Habría que leerlo, por tanto, en continuidad con la vía maquiaveliana que Althusser había encontrado como anticipación de Marx, en la crítica a la acumulación originaria del poder, donde la historia del progreso no era otra cosa que una historia de violencia, usurpación y saqueo<sup>23</sup>.

¿Cuál sería el modo del libre comercio entre los hombres en una sociedad democrática? Defender lo conseguido y no ambicionar lo ajeno es una fórmula demasiado estrecha para imaginar cómo escribir el párrafo que podría corresponder al inconcluso capítulo sobre la república democrática. Sin embargo, como hemos visto, no se trata sólo de la constitución “interna” de una sociedad, y si la paz es una relación entre dos sociedades, no lo es el comercio colonial, que se funda en el derecho de conquista. El comercio no es pacificador. Por este motivo, no se trata de que una esencia “interna” determine las relaciones “externas”. En la sociedad “autónoma” bajo la forma de una república aristocrático-oligárquica imperial, comercio, conquista colonial y derecho de guerra traman una relación particular que es constitutiva de las sociedades modernas.

\*\*\*

Lo que quisiéramos indicar, a modo de conclusión, es que los diferentes argumentos sobre la reversibilidad del colonialismo, donde la conquista colonial y la esclavitud “externa” resultan la extensión de la dominación “interna” del naciente capitalismo sobre las poblaciones nacionales es insuficiente para explicar lo que equívocamente se supone es la “contradicción” entre una ilustración que proclama la libertad y la igualdad, al tiempo que somete a la más atroz dominación

---

<sup>22</sup> Esta referencia se la debo a Stefano Visentin.

<sup>23</sup> Cfr., Althusser, L., *Maquiavelo y nosotros*, Madrid, Akal, 2004, pp. 163-164.

y exterminio a millares de hombres. Es a partir de una *ontología de las relaciones* y no a partir de la proyección (real o imaginaria) de una “esencia interna” (sea individual o colectiva) donde el rodeo por Spinoza puede contribuir a otra perspectiva de análisis (sin que ello suponga llenar el silencio sintomático sobre la esclavitud africana). Repensar la acumulación originaria, por fuera de toda teleología (también las inmanentistas) para tratar con una *temporalidad plural* que abra la trama de relaciones históricas entre capitalismo y colonialismo<sup>24</sup>.

No se trata de reescribir a Spinoza, sino de atender a que el fundamental rodeo por su filosofía, en sus diversas y más productivas versiones, no deje como legado también los silencios o pretenda llenarlos con una lógica de la reversibilidad que no es más que la proyección de la propia voz sobre los otros. Que la “ilustración radical” nada diga sobre el derecho de conquista y la esclavitud, que las lecturas republicanas omitan escandalosamente el vínculo entre republicanism y colonialismo (más allá de autoperibirse como una alternativa al liberalismo), y que en las lecturas libertarias de Spinoza como una filosofía revolucionaria frente al naciente capitalismo, el imperialismo colonial no parezca ocupar una parte esencial y un análisis propio en la “acumulación originaria” moderna y capitalista, por mencionar algunas lecturas fundamentales del spinozismo, obligan a mantener la cuestión abierta<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Ontología de las relaciones y temporalidad plural son conceptos que remiten a los numerosos trabajos realizados por Vittorio Morfino.

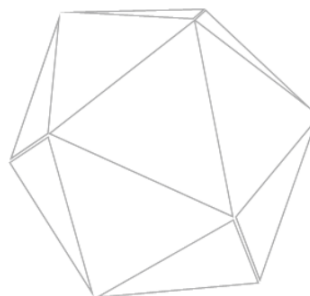
<sup>25</sup> En nuestra memoria permanecen las intervenciones de Wim Klever en el Coloquio Internacional Spinoza (Rio de Janeiro, 2014) y el Coloquio siguiente realizado en Córdoba en el año 2015, donde pasó de la ferviente defensa de un Spinoza revolucionario republicano a la defensa no menos convencida de un Spinoza nacionalista y hostil con los extranjeros. Debiéramos cuestionar, más allá de la teóricamente dudosa exégesis, cuál es la reversibilidad oculta de este análisis. Klever, W., “Van den Enden’s Radical political theory behind Spinoza’s” (2014) y “Hardliner Spinoza on Democratic Nationalism” (2015). Por lo demás, tomamos como referencia los trabajos de Israel, J. I. (*Radical Enlightenment*, Oxford University Press, 2001; así como *The Deuch Republic*, Oxford University Press, 1995), J.G.A. Pocock (*The machiavellian moment*, Princeton University Press, 1975 y paradigmáticamente *Virtu, Commerce, and History*, Cambridge University Press, 1985) y Antonio Negri, el cual ameritaría una discusión más cuidada en función de la complejidad y extensión de su producción: consideramos, sin embargo, que el tema planteado, ausente

---

en *La anomalía salvaje* (Barcelona, Anthropos, 1993) y *Spinoza subversivo* (*Spinoza subversivo*, Madrid, Akal, 2000), se hace insuficientemente presente en *Poder constituyente* (Libertarias-Prodhuvi, Madrid, 1994), para ocupar un lugar propio en *Imperio* (a partir de una lectura tan interesante como discutible), y terminar subsumido en una caracterización del sujeto revolucionario que siempre comienza y se despliega en la nueva ontología del trabajo, filosofía de la historia que inicia y culmina en Europa y EEUU. El puente con América Latina, que junto a Giuseppe Cocco, proponen en *Global: Biopoder y luchas en una América Latina globalizada* (Buenos Aires, Paidós, 2006) sería el terreno propio para esta discusión.

PASAJE 6 / Carta 21:

*“Paso, pues, ya a lo que a mí me atañe.  
Me referiré en primer término,  
brevemente, a la utilidad que se deriva de  
mi opinión, y que reside principalmente  
en que nuestro entendimiento ofrece a  
Dios el alma y el cuerpo fuera de toda  
superstición. Mas no por ello niego que  
las oraciones nos sean muy útiles, una  
vez que mi entendimiento es demasiado  
pequeño para determinar todos los  
medios que Dios tiene para guiar a los  
hombres a su amor, es decir, a la  
salvación. De ahí que está tan lejos que  
esta opinión vaya a ser nociva, que  
constituye más bien el único medio de  
alcanzar el grado supremo de felicidad  
para aquellos que no son víctimas de  
ningún prejuicio ni de una pueril  
superstición.”*





## Salvación, conocimiento y revelación en Spinoza

Antonieta García Ruza \*

En la carta XXI del *Epistolario* de Spinoza, en la que nuestro filósofo se encuentra respondiendo a objeciones del calvinista Blyenbergh, hallamos el siguiente pasaje:

Ahora pasaré a lo que me atañe, y, en primer lugar, recordaré brevemente la utilidad que nace de mi opinión y que reside especialmente en esto: que nuestro entendimiento ofrece a Dios el alma y el cuerpo, libre de toda *superstición*. No niego que las oraciones nos sean muy útiles, pues mi entendimiento es demasiado pequeño para poder determinar todos los medios que tiene Dios para conducir a los hombres a *amarlo*, es decir a la *salvación*; de modo que esta opinión está tan lejos de ser dañosa, que es, por el contrario, para los que no están dominados por ningún prejuicio o superstición pueril, el único medio para llegar al *sumo grado de beatitud*<sup>1</sup>

Consideramos que este pasaje aborda dos cuestiones fundamentales de la filosofía de Spinoza. Éstas son: ¿qué es la salvación humana?, y ¿cómo puede el hombre acceder a ella? Estos serán, entonces, los interrogantes que guiarán nuestro trabajo.

Comencemos por la pregunta sobre qué es la salvación. Nuestro pasaje equipara la salvación de los hombres con el amor a Dios, pero ¿qué implica este amar a Dios para Spinoza? Aquí parecemos toparnos con el primer escollo. La *Ética* identifica este amor con el tercer género de conocimiento. Allí Spinoza dice que “La felicidad consiste en el amor

---

\* Universidad de Buenos Aires/CONICET.

<sup>1</sup> Spinoza, B., *Epistolario*, trad. Oscar Cohan, Colihue clásica, Buenos Aires, 2007. Subrayado nuestro.

hacia Dios, y este amor brota del tercer género de conocimiento; por ello, dicho amor debe referirse al alma en cuanto que obra, y, por ende, es la virtud misma...”<sup>2</sup>

Aquí, nuestro filósofo establece que la verdadera felicidad y salvación del hombre consiste en la sabiduría y el conocimiento de la verdad<sup>3</sup>. Sin embargo, vemos en el *TTP* un espíritu distinto, un espíritu que se encuentra más cercano al de nuestro pasaje maldito. Si bien allí Spinoza insiste en el hecho de que nuestro sumo bien y perfección dependen del conocimiento de Dios<sup>4</sup>, se muestra proclive a aceptar lo que parece ser otro tipo de amor a Dios. En la primera parte de este Tratado, nuestro filósofo realiza un estudio pormenorizado de las Sagradas Escrituras y establece que entre las cosas que éstas enseñan de forma expresa, no ha encontrado ninguna que no esté acorde con la razón o que se oponga a ella<sup>5</sup>. De hecho, el mensaje central de las Escrituras no es otro que el de “amar, sin duda, a Dios, por encima de todo y, al prójimo, como a sí mismo”<sup>6</sup>. Este precepto, según nuestro filósofo, no se aparta mucho de lo que conocemos por luz natural<sup>7</sup>. De este modo, quienes cumplan con éste, aun haciéndolo por obediencia, estarán haciendo lo que la razón enseña.

Ahora bien, ¿es posible que Spinoza acepte otro tipo de amor a Dios, un amor que no provenga de la comprensión racional, sino de la obediencia, un amor no intelectual, sino pasional?, ¿será que la salvación es viable para una mayor cantidad de hombres y debemos

---

<sup>2</sup> Spinoza, B., *Tratado Breve*, trad. Atilano Domínguez, Alianza editorial, Madrid, 1990.

P. XLII, Dem.

<sup>3</sup> *TTP*, p. 44. Según la edición canónica realizada por C. Gebhard (Baruch de Spinoza, *Opera*, ed. de Carl Gebhardt, Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, 1° ed: 1925, reimpresión: 1973, tomo 3)

<sup>4</sup> *TTP*, p. 60.

<sup>5</sup> *TTP*, p. 10.

<sup>6</sup> Epístola XXI.

<sup>7</sup> Spinoza dice en su *TTP*, p. 186: “La palabra de Dios que hablan los profetas está en absoluta armonía con la misma palabra de Dios que habla con nosotros”.

repensar lo que nuestro filósofo dice en el último párrafo de su *Ética*, donde la caracteriza como difícil y rara<sup>8</sup>?

Busquemos respuestas encarando nuestra segunda pregunta: ¿cómo puede el hombre acceder a la salvación? Volvamos a nuestro pasaje. En éste vemos, si bien de forma subyacente, tres maneras en que los hombres pueden relacionarse con Dios. Parece haber tres modos de conocer la sustancia absolutamente infinita y, por ello, tres clases de hombres: el hombre supersticioso, el hombre pío y el sabio. Analicemos qué posibilidades tiene cada uno.

En las primeras líneas del Prefacio del *Tratado Teológico Político* aparece el concepto de *superstición*, al que Spinoza va a asociar a la falsa religión. Esta manera de desconocer las cosas sólo puede tener lugar en un alma triste y temerosa. De hecho, nuestro filósofo establece que la causa que hace surgir, conserva y fomenta la superstición es el miedo<sup>9</sup>. Los hombres que son víctimas de ella se ubican en el primer género de conocimiento, lejos de tener una comprensión racional de alguna cosa, están sujetos a los delirios de la imaginación, tienen todo tipo de fantasías, forjan ficciones sin fin e interpretan la Naturaleza de formas sorprendentes<sup>10</sup>. Estos hombres no logran tener ningún conocimiento certero sobre Dios ni sobre nada, viven en las sombras.

En el otro extremo del conocimiento se encuentra el *sabio*, el hombre racional. Aquel que logra acceder al tercer género de conocimiento. Aquel que progresa a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas<sup>11</sup>. El sabio posee una idea clara y distinta de Dios y, en ese sentido, ya no duda de nada.

---

<sup>8</sup> En *EV*, 42, Esc. Spinoza dice, hablando del hombre sabio: “Si la vía que, según he mostrado, conduce a ese logro parece muy ardua, es posible hallarla, sin embargo. Y arduo, ciertamente, debe ser lo que tan raramente se encuentra. En efecto: si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera conseguirse sin gran trabajo, ¿cómo podría suceder que casi todos la desdeñen? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro”.

<sup>9</sup> *TTP*, p. 6. En *EV*, 63, Spinoza explicita que “quien se deja llevar por el miedo, y hace el bien para evitar el mal, no es guiado por la razón”.

<sup>10</sup> *Ibíd.*

<sup>11</sup> *EII*, 40, Esc. II.

Ahora bien, entre el hombre supersticioso y el sabio, podemos ubicar a aquel a quien hace referencia explícita nuestro pasaje. Hay una clase de hombre que, sin ser víctima de la superstición ni de los prejuicios, tampoco alcanza a tener un conocimiento claro y distinto de Dios y, en este sentido, no puede llamarse sabio. Podemos pensar en el hombre que obedece la ley divina, que cree en el conocimiento revelado, que respeta las enseñanzas de las Sagradas Escrituras, *que ora* por su salvación. El hombre que practica la verdadera religión<sup>12</sup>. Este hombre claramente no tiene acceso al tercer género de conocimiento, no es consciente de sí mismo ni de Dios, mucho menos de que las cosas son con arreglo a una cierta necesidad eterna<sup>13</sup>.

Según lo visto, la salvación parece ser un hecho para el hombre sabio. Quien conociendo, ama a Dios y accede al sumo grado de beatitud. También se nos muestra como inaccesible para el supersticioso, para quien los sueños y delirios son respuestas divinas, y lejos se encuentra de cumplir los mandatos de las Sagradas Escrituras. Pero ¿qué sucede con el hombre pío? Con ese hombre que cumple con la ley divina sin entenderla, aquel que vive bajo el régimen de la razón sin comprender el régimen de la razón. ¿Es lo mismo comprender que vivir como si lo hiciera? No suena muy spinoziano. Y, sin embargo, Spinoza deja una vía abierta. Es claro que el hombre creyente sólo conoce imaginativamente, pero Spinoza insiste en otorgarle un status diferente al del hombre supersticioso. ¿Es posible que éste acceda a la suma felicidad y beatitud como parece sugerir nuestro pasaje?

Creemos que la clave para comprender el problema de la salvación en Spinoza, problema que se presenta, como ya hemos explicitado, no sólo en nuestro pasaje, sino también a lo largo de toda su obra, está dada por el propio Spinoza. De hecho, él la describe como el objeto principal<sup>14</sup> del *TTP*, a saber, demostrar que entre la fe o teología y la filosofía no existe comunicación ni afinidad alguna (por eso, tampoco

---

<sup>12</sup> Que puede entenderse como la religión universal, cuyos dogmas tienden a “que existe un ser supremo, que ama la justicia y la caridad, al que deben obedecer todos para salvarse, y al que deben adorar mediante la práctica de la justicia y la caridad hacia el prójimo” (en *TTP*, p.177).

<sup>13</sup> EV, 42, Esc.

<sup>14</sup> *TTP*, p. 180.

puede decirse que sean contradictorias). Estas dos facultades pertenecen a ámbitos diferentes, poseen objetivos y fundamentos distintos. El de la filosofía es la verdad, el de la fe, la obediencia y la piedad<sup>15</sup>. En este sentido, podríamos pensar en dos tipos, muy diferentes, de salvación. Que se encuentran incomunicados, inaccesibles uno con otro, tal como los ámbitos a los que pertenecen. La salvación racional será sólo una, la suma beatitud. Ésta puede obtenerse únicamente a partir del tercer género de conocimiento, tal como expresa la *Ética*. Es el objetivo al que todos los hombres racionales deben dirigirse. Pero, esto no puede ser todo. Spinoza se muestra preocupado por la suerte de los demás “mortales”, ya que, como él dice, son muy pocos los que consiguen el hábito de la virtud bajo la sola guía de la razón. Es por esto que debe considerar la existencia de otro tipo de salvación, la que corresponde al ámbito imaginativo, al dominio de la fe<sup>16</sup>. Esta salvación es la que la Escritura pregona, y está basada sólo en la obediencia. Este dogma fundamental de la teología, dice nuestro filósofo, no necesita comprenderse mediante la razón, sino simplemente ser aceptado y respetado. De este modo, se convierte en un gran consuelo para aquellos que no están dotados de inteligencia<sup>17</sup>, es decir, para casi todos.

Por supuesto que esto abre una multiplicidad de nuevas preguntas: en tanto que el amor pasional es definido por Spinoza como la alegría acompañada por la idea de una causa exterior<sup>18</sup>, ¿podemos pensar que quien ama a Dios como algo exterior a él tiene la posibilidad de acceder a la felicidad? Por otro lado, ¿qué tipo de duración puede poseer una salvación que provenga de la pasión, del conocimiento imaginativo?, ¿es

---

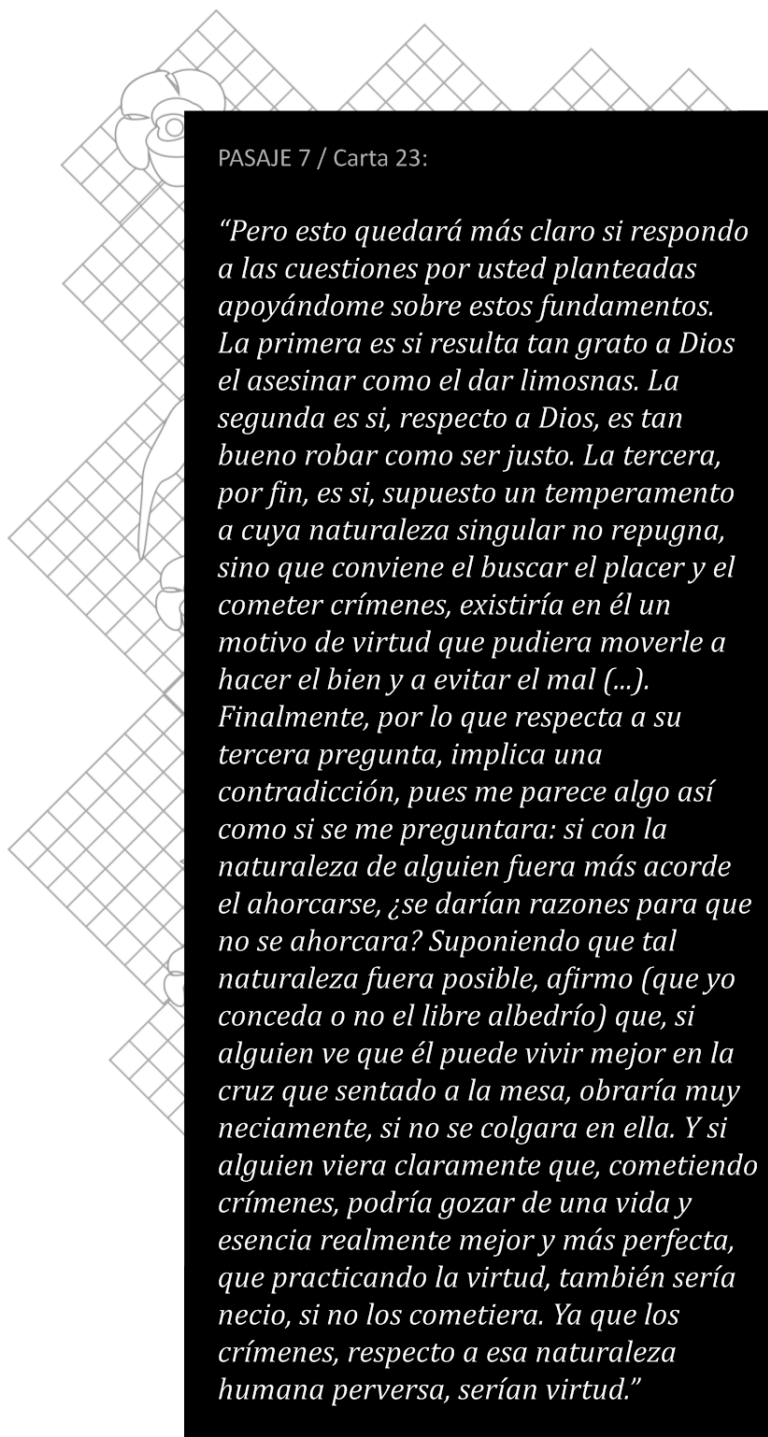
<sup>15</sup> *TTP*, p. 179.

<sup>16</sup> Sobre esto explicita Spinoza en el párrafo final del cap. XV de su *TTP*: “Antes de pasar a otros temas, quiero advertir aquí expresamente, aunque ya queda dicho, que yo definiendo que es inmensa la utilidad y la necesidad de la Sagrada Escritura o revelación (...) ésta ha traído a los mortales un inmenso consuelo. Porque todos, sin excepción, puede obedecer; pero son muy pocos, en comparación con todo el género humano, los que consiguen el hábito de la virtud bajo la sola guía de la razón. De ahí que, si no contáramos con este testimonio de la Escritura, dudaríamos de la salvación de casi todos”

<sup>17</sup> *TTP*, p.187.

<sup>18</sup> *EIII*, 12, Esc.

posible hablar de una salvación humana fluctuante e inconstante? Estos son sólo algunos de los problemas que quedan abiertos para futuras investigaciones.

The background features a decorative grid pattern on the left side, with a stylized figure of a person's head and shoulders. The figure is composed of simple lines and is positioned behind the text area. The text is contained within a black rectangular box.

PASAJE 7 / Carta 23:

*“Pero esto quedará más claro si respondo a las cuestiones por usted planteadas apoyándome sobre estos fundamentos. La primera es si resulta tan grato a Dios el asesinar como el dar limosnas. La segunda es si, respecto a Dios, es tan bueno robar como ser justo. La tercera, por fin, es si, supuesto un temperamento a cuya naturaleza singular no repugna, sino que conviene el buscar el placer y el cometer crímenes, existiría en él un motivo de virtud que pudiera moverle a hacer el bien y a evitar el mal (...). Finalmente, por lo que respecta a su tercera pregunta, implica una contradicción, pues me parece algo así como si se me preguntara: si con la naturaleza de alguien fuera más acorde el ahorcarse, ¿se darían razones para que no se ahorcara? Suponiendo que tal naturaleza fuera posible, afirmo (que yo conceda o no el libre albedrío) que, si alguien ve que él puede vivir mejor en la cruz que sentado a la mesa, obraría muy neciamente, si no se colgara en ella. Y si alguien viera claramente que, cometiendo crímenes, podría gozar de una vida y esencia realmente mejor y más perfecta, que practicando la virtud, también sería necio, si no los cometiera. Ya que los crímenes, respecto a esa naturaleza humana perversa, serían virtud.”*

## ***¡Sapere aude!***

Natalia Sabater \*

La correspondencia de Spinoza confirma un rasgo particular de su persona, que se intuye en sus grandes obras y se narra en sus biografías: la generosidad intelectual, la disposición a la hora de explicar e introducir al interlocutor en su pensamiento, el trabajo paciente para derribar los prejuicios y alumbrar la verdad, el trato cordial y amistoso con todos aquellos que se acercaban a él<sup>1</sup>. Es por esta inclinación que lo vemos responder con beneplácito y fraternidad a sus correspondientes -incluso a aquellos con los que no ha tenido contacto personal, a desconocidos que se atreven a escribirle- en pos de disipar sus más diversas inquietudes. Sin embargo, Spinoza confiesa que esta tarea de escritura, de respuesta a interrogantes, de debate epistolar, lo lleva a descuidar sus estudios, a tener que interrumpirlos largo tiempo<sup>2</sup>, volviéndose entendible que decida no malgastar esfuerzos en aquellos que, finalmente, se resisten a un intercambio verdaderamente filosófico. Tal es el caso del teólogo calvinista holandés Blyenbergh - destinatario de la carta que nos ocupará en estas páginas- quien acude

---

\* Universidad de Buenos Aires / CONICET

<sup>1</sup> Ver: Gebhardt, Carl, *Spinoza*, Buenos Aires, Losada, 2007, pp. 69, 94, 95. Allí, el autor recaba distintos testimonios de los biógrafos que muestran este temperamento apacible del filósofo y su intención de atender las dudas de sus interlocutores. Menciona, por ejemplo, como relata Lucas, que Spinoza era convincente “sin necesidad de aparentar brillo o elegancia en el discurso. Y era tan claro y tan lleno de comprensión que cuantos lo escuchaban quedaban prendados” (p. 69). También dice, citando a Colerus, que su trato y modo de vivir “eran tranquilos y reservados; sabía dominar maravillosamente sus pasiones. Nunca se le vio demasiado triste o demasiado alegre. Su cólera y su descontento jamás estallaban; sólo los dejaba translucir en un gesto o en unas breves palabras o levantándose para salir por temor de que llegaran a dominarlo. Por lo demás, era complaciente y amable en su trato cotidiano” (p. 94).

<sup>2</sup> Ep. 23, 146. Cito según la siguiente traducción al castellano: Spinoza, Baruch, *Epistolario*, trad. de Oscar Cohan, Buenos Aires, Colihue, 2007, p. 122.



al filósofo sin conocerlo con una serie de preguntas y objeciones, es recibido en un principio con entusiasmo, con amistad, pero luego pasa a ser considerado un interlocutor prejuicioso, con el que es imposible arribar a un acuerdo, y frente al que no vale la pena, entonces, tomarse el trabajo de argumentar.

En su carta XXIII, Spinoza se encuentra justamente considerando diversas objeciones formuladas por Blyenbergh:

La primera es si el asesinar es tan agradable a Dios como el dar limosnas. La segunda, si el robar es, respecto a Dios, tan bueno como el ser justo. La tercera, finalmente: ¿si existiera un ánimo con cuya naturaleza particular no chocara sino que se conciliara entregarse a los placeres y cometer delitos, acaso, pregunto, existiría en él un motivo para que la virtud lo persuadiera a hacer el bien y a evitar el mal?<sup>3</sup>

Y en su intento de dar respuesta a ellas hallamos el siguiente pasaje, que nos proponemos analizar aquí:

En cuanto atañe, finalmente, a la tercera cuestión, ella supone una contradicción y me hace el mismo efecto que si alguien preguntara: si con la naturaleza de alguien concordase mejor que se ahorcara, ¿podrían existir razones para que no se ahorcara? Pero admitamos que es posible que exista tal naturaleza. En tal caso, afirmo (admita yo o no el libre albedrío) que, si alguien ve que puede vivir más cómodamente en la horca que sentado a la mesa, obraría muy neciamente si no se ahorcase. Y aquel que viese claramente que podría gozar realmente de una vida o de una esencia mejor y más perfecta perpetrando crímenes que siguiendo la virtud, también este sería necio si no lo hiciese. Pues, respecto a una naturaleza humana tan pervertida, los crímenes sería virtudes<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup>*Ibid.*, 149 (p. 124 de la edición de Colihue).

<sup>4</sup>*Ibid.*, 152 (p. 125 de la edición de Colihue).

¿Cómo explicamos estas afirmaciones desde una perspectiva propia del pensamiento spinoziano? ¿De qué está hablando Spinoza cuando señala que si fuera más acorde con la naturaleza de alguien ahorcarse debería perseguir ese propósito? ¿A qué apunta cuando sostiene que si un individuo “viese que podría gozar de una vida más perfecta cometiendo crímenes” debería, sin más, cometerlos? Retomando aquello que mencionábamos hace un momento, creemos que lo primero a remarcar de este fragmento es que está escrito con la conciencia de que la discusión en cuestión no va a prosperar: Spinoza comprendió que a su corresponsal no van a satisfacerle jamás sus reflexiones porque “solo anhela perseverar en la fe y en la esperanza”<sup>5</sup>, desdeñando todo lo concerniente al entendimiento natural. Blyenbergh no es aquel filósofo puro que dijo ser en sus primeras cartas, no está interesado genuinamente en utilizar su razón, por lo que a la hora de contestarle no cabe una voluntad pedagógica, un afán explicativo. Entonces, lo que hace Spinoza a lo largo de toda la carta y puntualmente en este pasaje es descartar el problema planteado, reducirlo al absurdo, mostrando su falta de asidero y profundidad, pero sin detenerse a desarrollar teóricamente su posición. Consideramos que aquello -junto con un cierto recurso a la ironía- hace al fragmento, a primera vista, difícil de interpretar. A continuación, nos proponemos deshilar aquella madeja filosófica entreverada que, en nuestra opinión, se concentra en este pasaje para comprender la contundente respuesta que Spinoza ofrece a Blyenbergh y delinear de qué manera pueden inscribirse dichas afirmaciones en el pensamiento del autor.

La pregunta planteada por su interlocutor es, entonces, si dada una naturaleza a la cual no repugna sino que conviene buscar el placer y cometer crímenes, existiría en ella un motivo de virtud que pudiera moverle a hacer el bien y a evitar el mal. Al abordarla, el filósofo desde el comienzo remarca su absurdidad: la cuestión en sí misma es una *contradicción*. Analicémosla en detalle. Para Spinoza, la esencia actual de todos los seres se identifica con su *conatus*, con su potencia o

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, 146 (p. 122 de la edición de Colihue).

esfuerzo por perseverar en el ser<sup>6</sup>, que, en tanto tal, supone un *ponerse* de la cosa, un reafirmarse en la existencia, excluyendo todo aquello que pueda destruirla. Por eso, dicho esfuerzo no implica un tiempo finito sino uno indefinido según el cual, si algo no es destruido por una causa exterior, continuará existiendo en virtud de la misma potencia<sup>7</sup>. La esencia, en este sentido, no es concebida como un conjunto de caracteres que establecen cómo las cosas son o deberían ser, sino que se relaciona con lo que alguien o algo *puede*, con aquel empeño, aquella fuerza que lo mantiene en la existencia<sup>8</sup>. En su actualidad, ese grado de potencia, ese impulso, no permanece siempre invariante sino que va cambiando, sufre variaciones en la duración que conducirán al individuo hacia una mayor o menor perfección. En el caso de los seres humanos -a diferencia de otros seres, cuyo perseverar es mecánico- el *conatus* se ejerce con consciencia pues éstos saben de sí, se aperciben de su esfuerzo, que es llamado, por ello, *deseo*<sup>9</sup>. Y ese apercibimiento de su bienestar y su perjuicio los impulsa a aumentar su potencia de obrar, los lleva a buscar conscientemente una mayor perfección. Este gesto, el intento de incrementar la potencia, tiene que ver, entonces, con la

---

<sup>6</sup> E III, prop. 7 (cito según la siguiente traducción al castellano: Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Vidal Peña, Madrid, Alianza, 2009, p. 204).

<sup>7</sup> E III, prop. 7 y 8 (pp. 204, 205 de la edición de Alianza).

<sup>8</sup> Es menester señalar que el concepto de *esencia* presenta gran complejidad en la filosofía de Spinoza, lo que ha dado lugar a diferentes interpretaciones y lecturas sobre el mismo, que permiten deslindar los diferentes sentidos en que podemos entenderlo. Deleuze, por ejemplo, sugiere que puede hablarse de distintas dimensiones o “pertenencias” de la esencia: la eternidad de las esencias, en tanto parte de la potencia infinita de Dios; su instantaneidad, vinculada con la modalidad de su afección, con las imágenes de cosas exteriores que la afectan aquí y ahora; y su duración, relacionada con el pasaje de un estado de menor perfección a uno de mayor perfección o viceversa (ver: Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 224 a 229). También Don Garret sugiere distintas categorías para entender este concepto, afirmando que el filósofo distingue entre lo que podemos llamar la esencia formal de una cosa y su esencia actual (ver: Garrett, Don, “Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind that is Eternal”, en *A Cambridge Companion to Spinoza’s Ethics*, Olli Koistinen (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 294-302).

<sup>9</sup> E III, prop. 9 (p. 205 de la edición de Alianza).

esencia de los individuos: de manera estructural, a partir de su constitución esencial, los hombres persiguen el aumento de su perfección, que redundará en una mayor perseverancia en el ser. Por supuesto, es menester aclarar que a pesar de que los individuos deseamos y buscamos el aumento de nuestra potencia, no siempre tenemos éxito en esta empresa; por el contrario, numerosas veces confundimos aquello que será realmente beneficioso con algo que representa un bien momentáneo y, posteriormente, un mal mayor, o directamente un mal. Sin embargo, si bien pocas veces se logra, el intento de aumentar la potencia siempre está presente. Por ello, incluso en aquellos casos en los que el *conatus* se ve finalmente disminuido, el esfuerzo por perseverar en el ser continúa, la búsqueda de la propia afirmación se encuentra detrás.

Es por esto que los individuos persiguen aquello que, en principio, les resulta favorable, lo que parece aumentar su potencia, y tratan de evitar aquello que consideran perjudicial, hecho del cual surge la definición de lo *bueno* y de lo *malo* en el sistema de Spinoza. Lo *bueno* para un individuo es aquello que le es útil, que aumenta su potencia, que conviene a su naturaleza y, por el contrario, lo *malo* es aquello que lo descompone, que lo lleva a padecer, que resulta perjudicial para él, disminuyendo su potencia<sup>10</sup>. Así, en el marco del pensamiento spinoziano, estas categorías no están relacionadas con las cosas mismas, no son propiedades intrínsecas que puedan atribuirse a las cosas sino que se dicen de forma relativa, responden a los sentimientos que exaltan en el alma de cada individuo, a las consecuencias que producen. Es por ello que el filósofo señala, tanto en el *Tratado de la reforma del entendimiento* como en la Cuarta Parte de su *Ética*, que una sola y misma cosa puede llamarse, al mismo tiempo, según sus diversas relaciones, buena y mala<sup>11</sup>. Entonces, no puede pensarse, desde esta propuesta ética, en un principio trascendente, absoluto, universal, que movería a un individuo a buscar el Bien o evitar el Mal; no hay motivos

---

<sup>10</sup> Ver: E IV, Prefacio y defs. 1 y 2 (pp. 286 a 288 de la edición de Alianza). También: Deleuze, Gilles, *Spinoza: filosofía práctica*, Buenos Aires, TusQuets, 2006, p. 33.

<sup>11</sup> Ver TRE, §12 (cito según la siguiente traducción al castellano: Spinoza, Baruch, *Tratado de la reforma del entendimiento*, traducción Oscar Cohan, Buenos Aires, Cactus, 2006, p 32).

externos, preceptos morales, que determinen nuestras acciones sino que aquello que es bueno o malo para cada uno, que perseguiremos o evitaremos, descansa en aquello que aumenta o disminuye la propia potencia, en un principio inmanente. En función de estas consideraciones metafísicas y éticas, es posible comprender la respuesta de Spinoza a su corresponsal. Sería absurdo, *contradictorio*, afirmar que si a la naturaleza de un individuo conviene buscar el placer -si percibe que esto es bueno para ella, que aumenta su potencia- algo trascendente tal como un “motivo de virtud” podría llevarlo a actuar de forma diferente. Es entendible, es lógico, que un sujeto persiga aquello que considera más beneficioso, que le parece mejor, aun cuando esto sea “vivir en la horca” y no “sentado a la mesa”. Si un hombre cree ver claramente que su naturaleza concuerda mejor con ello y, a través de dichas relaciones aumenta su potencia, es entendible que lo persiga. Nada tiene que persuadirlo de “hacer el bien” porque su naturaleza está efectivamente haciendo lo que cree que es bueno, mejor, para ella. Cada uno, entonces, lleva a cabo aquello que considera mejor para sí mismo, que cree beneficioso, que piensa le es útil.

El problema del planteo hecho por Blyenbergh, el error de este corresponsal, residiría en creer que el bien y el mal son categorías absolutas, universales, que se instancian en acciones o cosas particulares buenas o malas, y, finalmente, consistiría en identificar estos valores con una falta o virtud moral, con el pecado o la piedad. Blyenbergh plantea el problema en términos morales y ello, desde el pensamiento spinozista, representa una confusión. Como señala Deleuze, en la filosofía de Spinoza

“la Ética, es decir, una tipología de los modos inmanentes de existencia, reemplaza a la Moral, que refiere siempre la existencia a valores trascendentes. La moral es el juicio de Dios, el *sistema del Juicio*. Pero la Ética derroca el sistema del juicio. Sustituye la oposición de los valores (Bien-Mal) por la diferencia cualitativa de los modos de existencia (bueno-malo)<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.* p. 34.

Además, el teólogo no separa apropiadamente las distintas aristas teóricas de la cuestión, los diferentes ámbitos de reflexión que están en juego. El hecho de que hable de “cometer crímenes” como si aquellos se identificaran con algo aberrante en sí mismo, con actos pecaminosos, sin tener en cuenta la relación del crimen con el quebrantamiento de la ley civil, con la existencia de un Estado que determina qué es justo y qué injusto, reafirma dicha confusión. Así, el problema al que se está haciendo referencia no puede plantearse, desde la óptica de nuestro filósofo, en términos morales. Y planteado así, tiene que considerarse una contradicción. Debemos consentir que si alguien *crea* que es mejor buscar el placer, ahorcarse o realizar acciones que en el marco de un Estado podrían considerarse criminales, es lógico que lo lleve a cabo, es entendible que lo haga, dado que está *buscando* finalmente su bienestar, está *esforzándose* por perseverar en el ser, está haciendo lo que *crea* que es bueno para sí mismo. Aún si aquello termina, en última instancia, conduciéndolo al estado contrario del deseado, aún si conlleva finalmente una disminución de su potencia.

La objeción tal como es planteada por Blyenbergh se resuelve, entonces, fácilmente. Sin embargo, hay un problema filosófico de fondo presente en las preguntas del teólogo que requiere explicación y que es posible, tal vez, iluminar desde el pensamiento de Spinoza. Porque si bien es lógico que alguien haga aquello que *crea* que es mejor para sí mismo aunque finalmente entrañe un perjuicio, si bien esto es entendible, por otro lado es necesario tratar de explicar por qué ocurre y, desde la actividad filosófica, mostrar cómo sería posible evitarlo. En el marco del sistema spinozista podemos hallar un abordaje de esta cuestión si la consideramos desde un punto de vista gnoseológico. Porque el verdadero problema radica en aquello que los individuos *creen*, en lo que suponen *ver claramente*, en el estado de su conocimiento presente respecto de su propia naturaleza y de las cosas que la rodean. El sujeto en cuestión al que se refiere Blyenbergh se encuentra sumido en la ignorancia, imposibilitado de conocer claramente dónde radica la verdadera virtud; adolece de una falta de conocimiento que lo lleva a perseguir aquello que Spinoza llama *bienes*

*aparentes*, inciertos *por su naturaleza*<sup>13</sup>, que lo determinan exteriormente, conduciéndolo a una gran fluctuación de su ánimo y, en último término, al padecimiento<sup>14</sup>. Aquel individuo está atado a un conocimiento imaginativo, confuso, inadecuado<sup>15</sup>: *quiere* gozar de una vida realmente mejor y más perfecta, pero  *cree, piensa conocer* que ella radica en la obtención de dichos bienes ordinarios. El problema que subyace, entonces, es gnoseológico, tiene que ver con un saber inadecuado que lleva a los hombres a considerar que el aumento de potencia, la virtud, la felicidad se encuentran en esos bienes aparentes. Por lo que la pregunta profunda que se vincula a estas objeciones es la pregunta por la virtud, por el bien supremo que entrañará un aumento definitivo, no esporádico, de la potencia. Y Spinoza tiene una respuesta para este interrogante, al que dedica, de manera transversal, gran parte de su obra<sup>16</sup>. De este modo, el filósofo no afirmaría en el pasaje citado

---

<sup>13</sup> Ver TRE, §6 (p. 31 de la edición de Cactus).

<sup>14</sup> El filósofo muestra que estos bienes ordinarios -por ejemplo la riqueza, el goce sexual, la gloria- no son perjudiciales *en sí mismos* sino mientras se los busca *por sí mismos* y no como medios para otros fines. En este sentido, son rechazados en la medida que envuelven por entero a los hombres, comprometiendo todo su ser y alienando su libertad (ver: Violette, R. "Méthode inventive et méthode inventée dans l'introduction au 'De intellectus emendatione' de Spinoza", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CII, 3, 1977, p. 308).

<sup>15</sup> Respecto de los distintos géneros de conocimiento que Spinoza distingue en su *Ética*, ver: E II, prop. 40, esc. II (pp. 164, 165 de la edición de Alianza).

<sup>16</sup> Desde los textos juveniles de Spinoza -como el *Tratado de la reforma del entendimiento*- hasta sus obras de madurez -como la *Ética*-, pasando también por las obras políticas -como el *Tratado teológico político*- encontramos en su pensamiento una preocupación genuina por guiar a sus semejantes a una vida mejor, una voluntad de explicitar aquello que, para él, nos conduce a la libertad, a encontrar la virtud y tranquilidad de ánimo. En ese sentido, su filosofía tiene algo que decirle a quien se proponga abandonar la búsqueda de bienes inciertos, a quien pretenda dejar atrás una vida de apariencias para comprender la realidad que lo rodea y gozar, finalmente, de un bien supremo. Ello establece que el filósofo concibe una manera de volvernos libres en un mundo que parece condenarnos a la inadecuación y al padecimiento; demarca un camino para aumentar nuestra potencia y alcanzar la plenitud de nuestro ser. Como afirma Herrman De Dijn, la principal intención que rigió la filosofía de Spinoza fue la de encontrar aquellos ideales concernientes al mejor modo de vida posible para los individuos, una

que todo da lo mismo, que es igual lo que cada uno haga, volviendo imposible diferenciar una acción virtuosa de cualquier otra; afirma que todos nos esforzamos por hacer lo que consideramos que es mejor para nosotros, pero en ese tránsito nos podemos equivocar y aún queriendo hacer lo mejor, terminamos haciendo lo peor. Entonces el desafío es el de acceder a un conocimiento adecuado de las cosas y de nosotros mismos, es guiarnos por nuestra razón, desarmando las relaciones imaginativas que entablamos con los demás seres y logrando *comprender* lo que efectivamente representará un bien verdadero, supremo. Aquello que puede darnos un *motivo* para dejar de buscar bienes aparentes y fútiles es el conocimiento de la Naturaleza, del mundo que habitamos y de nuestra propia esencia<sup>17</sup>. Dicho saber *es* la virtud misma, implica necesariamente un aumento de la potencia, una *acción*, no conlleva fluctuación ni padecimiento alguno.

Por eso para Spinoza el supremo esfuerzo del alma y su virtud más alta consisten en conocer, en acceder al verdadero conocimiento<sup>18</sup>, porque sólo de esa manera los individuos ya no serán actuados, no serán movidos por causas exteriores sino que obrarán, volviéndose causa adecuada de sus afectos, determinando ellos mismos el plano afectivo. Por eso, la *Ética* de Spinoza es una interpelación a despojarnos de los prejuicios que nos habitan, una invitación a tener la valentía de servirnos de nuestra propia razón, de conocer cómo es la realidad en la que vivimos y cómo viviremos realmente mejor en ella. Una búsqueda de la perfección, de la virtud, de la libertad pero no regida por la moral, no guiada por un principio trascendente sino por un movimiento inmanente de plenificación de la propia potencia a través del conocimiento verdadero, a partir del ejercicio de la razón.

---

intención ética de trazar el camino hacia la felicidad (ver: De Dijn, Herman, *The Way to Wisdom*, Indiana, Purdue University Press, 1996, p. 9).

<sup>17</sup> Es en la Quinta Parte de su *Ética* donde Spinoza aborda el problema de la felicidad humana, de la virtud y la libertad de manera más acabada, en relación con su sistema metafísico.

<sup>18</sup> E V, prop 25 (p. 410 de la Edición de Alianza).



## Spinoza *Maledictus*

Leila Jabase \*

El presente pasaje que el lector tiene a la vista es el fragmento de un intercambio epistolar de ocho cartas, en el que Spinoza discute con un comerciante y aficionado a la filosofía que le escribe a propósito de sus *Principios de la filosofía de Descartes*, publicados recientemente junto con los *Pensamientos metafísicos*. Sin embargo, más allá del contexto de un intercambio sobre cuestiones relativas a la filosofía de Descartes, la correspondencia entre ambos rondará acerca de un tema principal: el problema del mal. Blyenbergh abordará la cuestión que emerge del hecho de que Dios sea causa de todas las cosas. Partiendo de que la Voluntad es una cualidad de Dios y mediante ella no solo crea el mundo, sino que también lo conserva, Blyenbergh le adjudica apresuradamente a Spinoza la opinión según la cual crear y conservar son indistinguibles, y que Dios no solo ha creado las substancias, sino que, por determinación continua, genera su movimiento e impulso. Partiendo de ello y aplicándolo a las acciones que realizan un mal, Blyenbergh acusa que de esto parece seguirse necesariamente que o bien nada malo puede haber en el movimiento o en la voluntad del alma, o bien que Dios mismo realiza ese mal, ya que aquello que nosotros llamamos malo se realiza por medio del alma y, de consiguiente, por el influjo y concurso inmediato de Dios<sup>1</sup>. Spinoza encuentra en esta objeción de Blyenbergh lo que considera una ocasión para tratar un tema de gran interés para su filosofía: el estatuto ético de lo *bueno* y de lo *malo* en las acciones de los modos. Responde que no puede admitir que los pecados y el mal sean algo positivo y, menos aún, algo que exista o suceda contra la “voluntad” de Dios. Hablar en términos de que “pecamos contra Dios” o que le ofendemos de algún modo mediante nuestras acciones son solo *modos de decir* humanos y

---

\* UNC.

<sup>1</sup> Spinoza, B., *Epistolario*, Buenos Aires, Colihue, 2007, p. 81.

le son improprios a Dios. Más aún, los pecados no expresan realidad en absoluto, puesto que todo lo que existe, considerado en sí mismo y no en relación con otra cosa, contiene una cierta perfección que en cada cosa se extiende hasta donde se extiende su potencia y expone por ello su grado de realidad. Por lo cual, –dice Spinoza– “puesto que los pecados no indican otra cosa sino imperfección, no pueden consistir en algo que expresa realidad”.<sup>2</sup> Sin embargo, aunque el Bien y el Mal no tengan realidad y no existan, sí existen las acciones buenas y malas: existe aquello con lo cual se compone la esencia de un determinado cuerpo o se descompone.

Sin embargo, Blyenbergh no puede aceptar la respuesta de Spinoza de que no existe ningún mal absoluto y le parece imposible que Dios conozca el acto malo que un hombre realice, que lo determine y coopere con él, pero que, sin embargo, no reconozca el mal contenido en ese acto y su resultado. Blyenbergh va más lejos, y le dice a Spinoza que considere el asesinato, la acción de matar:

En cuanto [matar] es una acción positiva, Dios coopera en ella. Pero el efecto de esta misma acción, a saber, la destrucción de un ser y el aniquilamiento de una criatura de Dios, ¿acaso lo ignora? ¡Como si Dios ignorara su propia obra! (...) Pues entonces, caería el mundo en una eterna y perpetua confusión y nos volveríamos semejantes a las bestias.<sup>3</sup>

Blyenbergh está acusando que Spinoza no distingue a los hombres cuyas acciones son virtuosas de aquellos que viven en el vicio. Más aún, Spinoza estaría eliminando aquello que desde siempre la tradición consideró que distinguía a los hombres de las bestias: la moral. De modo que parece que los impíos, con sus acciones, veneran a Dios igualmente que los píos con las suyas, en razón de que ni los unos ni los otros pueden realizar acciones más perfectas que cuanta esencia les fue dada a unos y a otros, y que demuestran en sus efectos. Siguiendo este razonamiento, si Dios no tiene conocimiento alguno del mal,

---

<sup>2</sup>Cfr. *Ibid.*, p. 85.

<sup>3</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 96.

menos creíble es –para Blyenbergh– que lo castigue. Frente a este panorama “desolador”, Blyenbergh se pregunta:

¿Qué motivos quedan (...) para que yo no cometa cualquier delito? ¿Por qué no procurarme riquezas por medios detestables? ¿Por qué no hago, sin discriminación, lo que me atrae, y lo que me produce placer? (...) ¿cómo puedo amar la virtud?, [si] a mí no me fue dada tanta esencia y perfección.<sup>4</sup>

Aquí puede verse la incidencia del cuestionamiento de Blyenbergh: está acusando que, si se acepta la ética de Spinoza, donde el bien y el mal son términos relacionales, no quedan motivos que nos persuadan en contra de hacer aquello a que nos impelen las pasiones, cualquiera que ellas sean. De esta manera, Spinoza parece dejar abierta la puerta a todos los impíos y a la impiedad misma, y de nada nos sirve el poder de reprimir la voluntad dentro de los límites del entendimiento que en opinión de Blyenbergh “nos fue dado”, si cuando lo transgredimos no pecamos contra el mismo orden de Dios.

La respuesta a esto por parte de Spinoza es su *Ética*. Le explica a Blyenbergh que, cuando consideramos la naturaleza de un hombre que es guiado por el apetito de placer y comparamos su presente apetito con el que se encuentra en otras personas más virtuosas o con el que él tuvo en otra ocasión, solo nos es lícito afirmar que tal hombre está privado de un apetito “mejor” en la medida en que juzgamos que le conviene el apetito de la virtud. No así cuando consideramos la naturaleza del “decreto” y del entendimiento divino: *sub specie aeternitatis*, ese supuesto apetito *mejor* que sería la virtud, “pertenece tan poco en tal caso a la naturaleza de ese hombre como a la naturaleza del diablo o de la piedra”.<sup>5</sup> Y respecto a la carencia de motivos que disuadan al hombre de cometer ávidamente toda clase de delitos si no fueran castigados por Dios, al modo de un juez, solo cabe decir que aquel que razone de ese modo ya ha abandonado *a priori* la virtud. En la medida en que hace o deja de hacer tan solo por el temor de la pena,

---

<sup>4</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 98.

<sup>5</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 108.

no expresa otra cosa que la impotencia del alma, y no obra de ninguna manera por amor. A continuación, en lo que respecta a su persona, y en relación al cometimiento de delitos, Spinoza escribe: “dejo de hacerlos o procuro no hacerlos porque chocan evidentemente con mi peculiar naturaleza y porque me harían desviar del amor y del conocimiento de Dios”.<sup>6</sup>

Con estas palabras, creo, Spinoza se aparta del lenguaje de la moral tradicional y de su red de significantes. Blyenbergh, desde el lugar de la moral cristiana, diría que él se abstiene del crimen porque repugna a la naturaleza del hombre. Lo cual implicaría la suscripción a una forma absoluta y abstracta de la “esencia” humana, y de la cual todos los individuos participarían. Siguiendo este razonamiento, se es más o menos humano en la medida en que se actualiza una esencia que ha sido determinada *a priori*. Aristóteles mismo definió al hombre como animal racional, siendo toda cualidad restante meros accidentes, es decir, determinaciones extrínsecas que no pertenecen a su esencia.

Por el contrario, ya se trate de la definición aristotélica o de la reformulación cristiana, Spinoza se opone directamente y define al hombre como no siendo otra cosa que su potencia. Al igual que todos los demás modos, en tanto que afecciones de los atributos de la substancia, el hombre es un grado de potencia, y esa es su singularidad. Por tanto, cuando Spinoza le dice a Blyenbergh que se abstiene de realizar actos criminales, lo hace no porque entienda la *virtud* como un valor absoluto al que haya que subsumirse, sino porque no se componen con su naturaleza, con su cuerpo y con la red de relaciones que lo constituyen.

Las consecuencias de la ética de Spinoza no dejan de inquietar a su interlocutor, quien arremete nuevamente sobre la cuestión del criterio de las acciones virtuosas y plantea a Spinoza un dilema clave:

Usted evita esas acciones que yo llamo vicios, porque chocan con su particular naturaleza, pero no porque sean vicios. Usted evita del mismo modo en que se rechaza un alimento que repugna a nuestra naturaleza. En verdad, el

---

<sup>6</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 112.

que evita el mal porque repugna a su naturaleza, poco puede gloriarse de la virtud.

Y aquí –continúa Blyenbergh– puede plantearse, nuevamente la cuestión: ¿acaso si se encontrara un ánimo con cuya naturaleza particular no chocaran, sino que se conciliaran placeres y delitos; acaso, pregunto, ¿el motivo de la virtud bastaría para moverlo a practicar la virtud y a evitar el mal? Pero ¿Cómo es posible que alguien pierda el deseo de placeres si este deseo forma parte, en este momento, de su esencia y que ya no pueda renunciar a él una vez adquirido?<sup>7</sup>

Este pasaje, que bien puede ser leído en clave sadina<sup>8</sup>, es de singular importancia, puesto que pone de manifiesto la diferenciación entre el plano ético y el plano moral a la hora de definir el criterio sobre lo bueno y lo malo: Spinoza plantea que Dios es absoluta y realmente causa de todo lo que tiene esencia, sea ello lo que sea; lo que sucede es que conceptos tales como «error», «mal», «crimen», etc., no expresan esencia y, en esa medida, no es lícito afirmar que Dios sea su causa. Por ejemplo,

El matricidio de Nerón –dice Spinoza– en cuanto contenía algo positivo, no era un crimen: en efecto, Orestes hizo la misma acción externa y tuvo la misma intención de asesinar a su madre y, sin embargo, no es acusado, al menos como Nerón. ¿Cuál fue, pues, el crimen de Nerón? No otro, sino que con su acción mostró que era ingrato, cruel y desobediente. Pero es cierto que nada de todo esto expresa alguna esencia y, por tanto, tampoco ha

---

<sup>7</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 119-120.

<sup>8</sup> La relación entre Spinoza y la literatura del Marqués de Sade la trato en profundidad en “Spinoza y Sade. Variaciones sobre el vicio y la virtud”, publicado en: AA. VV., *Spinoza en la literatura*, Córdoba, Encuentro Grupo Editor, 2016, pp. 9-66.

sido Dios causa de ello, aunque haya sido causa del acto y de la intención de Nerón.<sup>9</sup>

Spinoza está diciendo aquí que tanto en Nerón como en Orestes, si ponemos en consideración sólo el acto de matricidio, en la medida en que contiene algo positivo, esto es, en la medida en que es una determinación entre otras de Dios, no puede ser un acto malo puesto que el bien y el mal no *son* nada, no expresan esencia alguna. Hay un pasaje de la *Ética* –más precisamente en la Proposición LIX de la Cuarta Parte–, en el que Spinoza se ocupa de este mismo problema al analizar el modo en que los hombres son determinados a una acción. Allí dice que todas las acciones que son determinadas por un afecto que es una pasión, pueden ser determinadas, sin él, por la sola razón. De manera que –dice Spinoza–, ninguna acción considerada en sí sola es buena o mala, sino que una sola y misma acción es a veces buena y a veces mala. Respecto de una acción cualquiera que se dice mala en cuanto que brota, por ejemplo, del hecho que experimentemos odio o algún otro afecto malo, podemos ser conducidos por la razón a esa misma acción que en el presente es mala e inhibir el afecto. A continuación, Spinoza explica esto en el escolio de esa misma proposición con un ejemplo que es de gran utilidad para comprender la diferencia entre la situación de Nerón y la de Orestes:

La acción de golpear, en cuanto físicamente considerada, atendiendo solo al hecho de que un hombre levanta el brazo, cierra el puño y mueve con fuerza todo el brazo de arriba abajo, es una virtud que se concibe a partir de la fábrica del cuerpo humano. Así pues, si un hombre, movido por la ira o el odio, es determinado a cerrar el puño o a mover el brazo, ello ocurre (...) porque una sola y la misma acción puede unirse a cualesquiera imágenes de las cosas.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 123.

<sup>10</sup> Spinoza, B. (2009). *Ética, demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza, pp. 351-352.

A partir de esta cita de Spinoza, podría decirse que la acción de Nerón fue llevada a cabo en virtud de imágenes de cosas que concibió confusamente. Asoció a la acción de matar imágenes o ideas inadecuadas que lo llevaron a efectuar una operación que devino en la descomposición de las relaciones constitutivas entre las partes de un cuerpo específico: el de su madre. Pero las acciones de los modos son siempre relacionales; la misma acción podría haber sido asociada a ideas más adecuadas, y por tanto no implicar la descomposición de un cuerpo exterior. Es preciso comprender, pues, que tanto el criminal como el virtuoso, en cuanto que son algo real y causado por Dios, y considerando solamente las acciones y su determinado modo, son ambas perfectas. Pero esto no significa que para Spinoza ambos actos, el de Nerón y el de Orestes, sean perfectos *de igual manera*. Por el contrario, se distinguen en la medida de su potencia y su fortaleza de ánimo: el crimen de Nerón consiste únicamente en que, en su acto, *se mostró ingrato, despiadado e insumiso*, es decir, expresa la debilidad y la impotencia. Orestes, en cambio, para Spinoza no merece la misma acusación que Nerón, aunque haya realizado un acto que *exteriormente* es el mismo –matar a su madre y tener la intención de hacerlo–, puesto que los motivos que lo llevaron a hacerlo no son los de Nerón. Orestes actuó en venganza por la muerte de su padre, Nerón actuó por pura ingratitud e impiedad.

Ahora bien, respecto de si se encontrara un ánimo con cuya naturaleza particular no chocaran, sino que se conciliaran placeres y delitos y, en ese caso, cómo podría el motivo de la virtud bastar para moverlo a practicarla y a evitar el mal, Spinoza le responde a Blyenbergh que la existencia de alguien así supone una contradicción y, a continuación, agrega:

Me hace el mismo efecto que si alguien preguntara: si con la naturaleza de alguien concordase mejor que se ahorcara, ¿podrían existir razones para que no se ahorcara? Pero admitamos que es posible que exista tal naturaleza. En tal caso afirmo (...) que, si alguien ve que puede vivir más cómodamente en la horca que sentado en su mesa, obraría muy neciamente si no se ahorcase. Y

aquel que viese claramente que podría gozar realmente de una vida o de una esencia mejor y más perfecta perpetrando crímenes que siguiendo la virtud, también este sería necio si no lo hiciese. Pues respecto de una naturaleza humana tan pervertida, los crímenes serían virtudes.<sup>11</sup>

La respuesta de Spinoza plantea que la existencia de alguien de esa naturaleza es una contradicción, puesto que se trataría de una especie de “ir en contra de sí mismo”, semejante a alguien cuya esencia concordara con la destrucción de sí. Lo cual sería imposible, ya que ningún organismo se compone con causas que implican, o bien la disminución de su potencia de obrar, o bien su propia destrucción.

Por otro lado, sabemos ya que todo lo que existe contiene cierta perfección, que en cada uno se extiende hasta donde se extiende su potencia, exponiendo por ello su grado de realidad, pero el bien y el mal no expresan realidad. Por tanto, pensar que cometiendo crímenes se puede gozar de una esencia mejor y más perfecta es una idea inadecuada, puesto que no es en el crimen donde realmente se encontraría la perfección mayor, sino en el acto considerado desde la mera fábrica del cuerpo. Pero es imposible acceder a una esencia mejor realizando actos que expresan no solo la fluctuación del ánimo, sino también la impotencia del alma. Porque la fortaleza en tanto que afecto activo, explicado con precisión por Spinoza en EIIIPLIX, expresa todas las acciones que derivan de los afectos que remiten al alma en cuanto que entiende, y se divide a su vez en dos: en firmeza y en generosidad. La primera es el deseo por el que cada uno se esfuerza en conservar su ser en virtud del solo dictamen de la razón, y la segunda es el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirse a ellos mediante la amistad.<sup>12</sup> En otras palabras, podría decirse que la fortaleza es la forma de relación virtuosa con uno mismo y con los otros. Lo cual permite pensarla a su vez como la virtud que conecta el extremo ético con el político en la teoría spinoziana, en la medida en que el hombre que se guía por la

---

<sup>11</sup> Cfr. Spinoza, B., *Epistolario*, op. cit., p. 125.

<sup>12</sup> Cfr. Spinoza, B., *Ética*, op. cit., p. 260.



razón desea para los demás el bien que apetece para sí mismo, y es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo. Pero el crimen es un acto que se comete en un momento en que somos afectados por afectos pasivos (la ira, la envidia, la venganza, etc.); todos afectos que, de ser practicados en exceso, llevan a la disgregación de las partes constitutivas. Es por eso que para Spinoza, finalmente, no se puedan conciliar placeres y delitos en una misma naturaleza al mismo tiempo que practicar la virtud. Aún más, tal naturaleza es imposible dado el hecho mismo de la existencia misma del *conatus*, del deseo y el esfuerzo de todo organismo por perseverar en el ser y buscar lo que le es útil y se compone con él.

PASAJE 8/ Carta 17:

*“En cambio, los efectos de la imaginación o imágenes que tienen su origen en la constitución del alma, pueden ser presagios de una cosa futura, porque la mente puede presentir algo que es futuro. Y por eso mismo lo puede imaginar con la misma precisión y viveza que si esa cosa estuviera presente” [...] Y así (por aducir un ejemplo parecido al suyo), un padre ama tanto a su hijo que él y su querido hijo son uno y el mismo. Y como, según he demostrado en otro lugar, se debe dar en el pensamiento una idea de las afecciones de la esencia del hijo y de las cosas que de ellas se siguen; y como el padre, en virtud de la unión que tiene con su hijo, es una parte del mismo, el alma del padre debe participar necesariamente de la esencia ideal del hijo, de sus afecciones y de lo que de ellas se deriva, tal como he demostrado más ampliamente en otro lugar.”*



**La inocencia de la multitud.  
Condena a muerte y Salvación del pueblo:  
entre el absurdo y la barbarie**

Marcela Rosales \*

La condena a muerte cuando no está fundada en el odio sino en la razón, sostiene Spinoza, persigue la salvación del pueblo<sup>1</sup>. El juez guiado por la razón se asemeja a un hombre sano -afirma en el Escolio segundo de la Proposición LXIII (E, IV)-, que goza de sus alimentos disfrutando de la vida, y de esta manera, indirectamente, evita la muerte. Un enfermo, en cambio, por temor a la muerte toma cosas que aborrece. El sano actúa racionalmente, movido por un afecto de alegría; el enfermo se deja llevar por un afecto de tristeza. El hombre sano actúa sabiamente<sup>2</sup>; el enfermo, por el contrario, está en una situación similar a la del ignorante.

En esta lectura que hacemos del Escolio, el reo parece representar una enfermedad cuya gravedad aumentaría con la peligrosidad del delito, y en el caso extremo de un crimen de lesa majestad<sup>3</sup> no admitiría otro tratamiento que la condena a muerte. Condena que -repetimos- debe estar fundada en la razón, pues cuando matar a alguien está fundado no en la razón sino en el odio, como en el caso de J. de Witt,

---

\* Profesora e investigadora del Doctorado en Ciencia Política y Programa de investigación (CEA, Fac. de Ciencias Sociales, UNC).

<sup>1</sup> E, IV, LXIII, Esc. II: "...un juez que condena a muerte a un reo no por odio o ira, sino por el solo amor a la salud pública, se guía por la sola razón."

<sup>2</sup> E, IV, XLV, Esc.

<sup>3</sup> TTP, XVI, par. IV; TP, V, par. 29 y VIII, par. 26: "...se establecerá que sea declarado reo de lesa majestad todo aquel que ponga en tela de juicio ante el Consejo Supremo algún derecho fundamental, como la necesidad de prolongar el mando de algún jefe militar o de disminuir el número de patricios, y cosas por el estilo. Y no sólo se le condenará a muerte y se confiscarán sus bienes, sino que se exhibirá en público algún signo de su castigo para eterna memoria."

Spinoza denuncia “barbarie”<sup>4</sup>; y cuando el propio hombre atenta contra sí mismo, como en el caso del suicida<sup>5</sup>, Spinoza habla de “sinsentido” o “absurdo”. Ahora, también las supremas potestades pueden cometer absurdos<sup>6</sup> y dictar sentencias injustas cuando la decisión se inspira en el odio<sup>7</sup>. De modo que una condena a muerte “justa” se asentaría sobre un delicado equilibrio entre el absurdo y la barbarie. Equilibrio que descansaría en la razón, la cual a su vez se funda en un afecto de alegría<sup>8</sup>. Pero, ¿cómo un afecto de alegría, vinculado por definición al conato, puede ser una razón de muerte, o para la muerte, aun cuando se trate de la salvación del pueblo?

### ***Comentario 1: naturaleza del delito y función de la pena***

Centrémonos para comenzar, en la concepción de Spinoza sobre el delito. Tres principios de la criminología liberal clásica, parecen estar presentes:

a) El principio de legalidad: El pecado/delito (*peccatum*), según Spinoza, no existe en la naturaleza, sino a partir de las leyes civiles; lo define como una *desobediencia a las leyes*, “castigada en virtud del solo derecho del Estado (...) Lo justo y lo injusto, el delito y el mérito son nociones extrínsecas, y no atributos que sirvan para explicar la naturaleza del alma.”<sup>9</sup> Dolo y delito son pues concomitantes al derecho, y su detección e imputación de pena deben estar sujetas a estricta definición y control legal. En los capítulos del TP referidos a la monarquía y a la aristocracia, Spinoza se esfuerza a conciencia en hallar instituciones -Consejo de síndicos, por ejemplo- que garanticen la imparcialidad procesal de legisladores y jueces, a fin de evitar los abusos de poder, sobre todo en delitos graves imputados con pena de muerte.

---

<sup>4</sup> *ultimi barbarorum*, cfr. Domínguez, A. (Comp.), *Biografías de Spinoza*, p. 199, par. 39 c., cit. en TTP, *Introducción*.

<sup>5</sup> El ejemplo de Séneca en E., IV, XX, Esc.

<sup>6</sup> TTP, XVI, par. III; TP, VIII, par. 41.

<sup>7</sup> E, IV, XXXVII y XLV, Cor. II: “Todo lo que apetecemos en virtud del odio...en el Estado es injusto.”

<sup>8</sup> E, IV, LXIII, Cor.

<sup>9</sup> E, IV, XXXVII, “...en el estado natural no puede concebirse el delito.”

b) El principio de utilidad: las tres Propositiones que siguen a la que contiene nuestro Escolio tratan del “mal”: de su conocimiento inadecuado que es “la tristeza misma”; de la elección del “mal menor” y el “bien mayor”; y de la preferencia en el deseo de un “mal menor presente (antes que) de un mal mayor futuro”<sup>10</sup>. Nos preguntamos si se podría pensar que estas proposiciones proveen de alguna manera justificación para la condena a muerte: un mal menor presente que evita un mal mayor futuro, y en ese sentido podría ser considerado un bien. Spinoza mismo lo evalúa en el caso del suicidio, aunque sólo para enfatizar que esa elección es un sinsentido. Pero qué pasa con la condena a muerte por crímenes de lesa majestad, delitos que atentan de alguna manera contra las supremas potestades. En tal caso, el bien del pueblo está en riesgo, pues lo bueno, según Spinoza, se define por lo útil y lo más útil para el hombre es la vida en comunidad organizada bajo leyes comunes. Pero este posible argumento a favor de la pena de muerte, que equipara justicia -e.d. “la voluntad de darle a cada uno lo que es suyo”<sup>11</sup> “según el derecho civil”<sup>12</sup>-, con utilidad social, ¿es consistente con el fin de paz y seguridad de vida propio del “mejor Estado”?; así como entre el hombre sano y el juez racional, ¿se puede sostener que Spinoza traza también una analogía entre el enfermo y el reo, entre enfermedad y delito?, ¿acaso piensa Spinoza que la enfermedad/inseguridad debe curarse segando la vida de un hombre?

c) El principio humanitario: Spinoza se opone rotundamente a la utilización de la tortura para la obtención de la prueba de culpabilidad o inocencia del reo<sup>13</sup>. Pero si se opone a la tortura, *a fortiori*, debería oponerse a la pena de muerte. Como vimos, delito y dolo son concomitantes a la existencia de leyes civiles, pues en la

---

<sup>10</sup> Cfr., sucesivamente, E, IV, LXIV, LXV y LXVI: “según la guía de la razón, apeteceremos o seguiremos sólo el bien mayor y el mal menor”.

<sup>11</sup> E., IV, XXXVII.

<sup>12</sup> TTP, cap. XVI, par. IV.

<sup>13</sup> TP, VI, par. 26; VIII, par. 41.

naturaleza no hay pecado ni “mal”. Se podría interpretar entonces que, para Spinoza, la inocencia es la “condición natural del individuo”, tomando las palabras “inocencia/inocente” en su sentido etimológico como “lo que no hace mal, lo que no causa daño”<sup>14</sup>, y también como lo que no siente el mal, ni se siente mal. “Un hombre libre -afirma- nunca obra dolosamente, sino siempre de buena fe”<sup>15</sup>. Pero “el hombre es más libre en el Estado donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad donde sólo se obedece a sí mismo”, concluye en la *Ética*<sup>16</sup>, e.d. que es más libre integrado en la multitud libre. Multitud de la que se podría predicar entonces también la inocencia: lo que no hace mal o causa daño. Pero entonces, si la condición natural tanto del individuo como de la multitud es la inocencia, en cuanto obran instintiva o racionalmente según su potencia, nos preguntamos cuál es la naturaleza del delito, ¿es sólo un ente jurídico?, y ¿no atenta contra sí misma la multitud libre al disponer un daño mortal para una de sus partes?

Estas preguntas nos llevan a considerar que si bien las proposiciones citadas sugieren una aproximación anticipada al enfoque criminológico de la escuela liberal clásica, es posible observar que la concepción spinoziana de la naturaleza del delito contiene elementos que luego serán parte diferencial de las dos tradiciones de pensamiento rivales en esa materia, la liberal iusnaturalista y la naturalista positivista: la primera lo considera un ente jurídico -no hay pecado en la naturaleza, dice Spinoza, el delito es la desobediencia a las leyes civiles-; y la segunda lo concibe como un hecho social causado, entre otros, por factores sociales<sup>17</sup>-el dolo o malicia, afirma Spinoza, debe ser atribuido antes a la sociedad que a los individuos, ya que se origina en

---

<sup>14</sup> “in”, prefijo negativo que se vincula con una raíz indoeuropea “ne”, “nocens” del latín “nocere” (hacer daño) que se relaciona con “nek” (muerte, dolor), en el griego “nekros” (necrológico por ejemplo).

<sup>15</sup> E, IV, LXXII.

<sup>16</sup> E, LXXIII.

<sup>17</sup> Baratta, Alessandro, *Criminología Crítica y Crítica del Derecho Penal. Introducción a la sociología jurídico-penal*, Bs. As., Siglo XXI, 2004.

una mala constitución del cuerpo político<sup>18</sup>. Ahora bien, si la condición de “amenaza” o “inseguridad” es relativa a la constitución política, no al individuo, más que preguntar por la “función” de la pena -preventiva, reparativa, retributiva-, convendría enfatizar que la sanción y su graduación estarán en proporción directa con el nivel de peligrosidad que una sociedad representa para sí misma.

***Comentario 2: Sobre la asociación entre matar, comer y poder***

A modo de contrapunto con la asociación que Spinoza realiza entre alimentación, salud y pena de muerte, recordamos que en *Masa y Poder*, Elías Canetti<sup>19</sup> sitúa el origen de todo sistema normativo en la orden de fuga. Ésta, en su forma primigenia, consiste en la amenaza de muerte que un animal representa para otro, de una especie diferente, más débil. Esa amenaza significa una “sentencia de muerte” que obliga a la víctima a huir. De manera análoga al mundo animal, según Canetti, el sistema de normas humanas se proyecta sobre el horizonte posible de la pena máxima.

Ahora bien, todo el sistema de penas que torna eficaces las normas requiere un régimen procedimental que asegure la imparcialidad del juez, así como también -sostiene Canetti-, el presupuesto de su neutralidad moral, cuyo *locus* sería una zona liminar entre lo bueno/lo útil, lo malo/lo perjudicial para la sociedad, de modo tal de sustraer de esas calificaciones, que de por sí la ubicarían en el coto de lo malo, a la orden de matar. El juez se pretende inocente *ab initio*, y también el verdugo que ejecutará su orden. Canetti utiliza la imagen del verdugo feliz que recibe la orden de matar y mata, sin que ésta deje en él marca alguna (“aguijón”), pues la fuente no es él mismo sino el poder supremo del Estado que, por ser el criterio de distinción entre lo bueno/lo malo y lo útil/lo perjudicial, se definiría por su ingenuidad respecto a toda orden y ejecución. No obstante esa pretendida inocencia, lindante en la irresponsabilidad de lo inimputable, contiene una monstruosidad

---

<sup>18</sup> TP, V, par. 2: “...las sediciones, las guerras y el desprecio o infracción de las leyes no deben ser imputados tanto a la malicia de los súbditos cuanto a la mala constitución del Estado.” TP, V, par. 3: “...los vicios de los súbditos y su excesiva licencia y contumacia deben ser imputados a la sociedad...”

<sup>19</sup> Canetti, Elías, *Masa y Poder*, Barcelona, Muchnik, 1981.

intrínseca: el poder de alimentarse a sí misma de la muerte de sus miembros.

Ahora bien, si el horizonte -inicial y final- de toda orden es la condena a muerte, ¿por qué acudimos a su llamado? Según Canetti, hemos domesticado la orden de fuga transformándola en un llamado a comer. Los hijos a la madre, el esclavo al amo, obedecen porque su vida depende del alimento que de ellos obtienen. De la misma manera, obedecemos las normas jurídicas porque de ellas depende nuestra supervivencia social. Canetti concibe a la digestión como un proceso esencial del poder. En las relaciones humanas, desde la familia al Estado, la orden de fuga biológica se ha desnaturalizado a través de la promesa de alimento, educando *a hombres y animales para una especie de cautividad voluntaria*. La relación entre quien provee la comida y quien la necesita para vivir es, además de una relación de dominio, una relación de propiedad que en parte se define por el hecho de que sólo el amo, la madre y/o el Estado pueden impartir el alimento. Todo lo que se come -o se da de comer- se torna objeto de poder.

Para Spinoza, en cambio, esa relación es incremento de vida, individual y colectiva, y lejos está de asimilar “obediencia a las leyes” con “sumisión de ganado”. Canetti interpreta las figuras del rey/cacique y sus banquetes -derroche, exceso y excedente (potlatch)- como manifestaciones de poderío, de cuánto resto acumulan para permitirse tanto la liberalidad como, inclusive, la destrucción de lo propio; y de la madre que se da de comer a sí misma en la gestación, en quien la digestión se evidencia aun más claramente como un proceso esencial del poder. En suma, el amo detenta el poder de hacer morir o dejar vivir; la madre, el biopoder de hacer vivir/mantener con vida o dejar morir. El Leviatán contemporáneo por su parte, tal como ha mostrado Foucault, ha logrado finalmente reunir ambas modalidades, soberanía y biopoder.

### ***Comentario 3: defender la sociedad, derecho de vida y muerte***

Como plantea Foucault en *Genealogía del racismo*<sup>20</sup>: acaso la vida -razón y fundamento del contrato que engendra y legitima el poder de

---

<sup>20</sup> Foucault, Michel, *Genealogía del Racismo*, La Plata, Altamira, 1996.



soberanía, y gracias al cual la sociedad humana subsiste-, ¿no implica la exclusión del derecho de matar? Esta pregunta se les ha hecho una y otra vez a las teorías del Estado y el poder soberano de los siglos XVII y XVIII. Contemporáneamente por ejemplo, Ch. I. Zarka sostiene que el derecho de castigar -y en particular la condena a muerte- en la teoría hobbesiana, no encuentra justificación en el pacto sino únicamente en su regulación procedimental.

¿Pero qué significa tener derecho de vida y muerte? Como explica Foucault, equivale a decir que el soberano puede hacer morir o dejar vivir. Se trata de un derecho de espada asimétrico, porque no consiste en *hacer* morir o *hacer* vivir, ni en *dejar* vivir o *dejar* morir, sino en *hacer* morir o *dejar* vivir. El derecho de matar contiene en sí el derecho de vida y muerte: el soberano ejerce su derecho sobre la vida desde el momento en que puede matar. La vida y la muerte se desnaturalizan, pasan a ser objetos de poder y derecho. Sólo gracias al soberano hay un sujeto con derecho a la vida, con derecho a estar vivo o muerto, afirma Foucault.

Ahora bien, desde el momento en que el poder homicida forma parte del concepto y atribuciones del poder soberano, éste puede devenir, en su máxima y extrema paradoja, un poder capaz de matar la vida misma, e.d., de suprimirse a sí mismo haciendo morir a todos. El poder soberano es, una vez llevado a su límite constitutivo, un poder suicida (vgr. el poder atómico). El Estado nazi, por su parte, es la muestra temprana del pasaje entre poder soberano y biopoder. En él se vuelven coextensivos el hacer vivir (el Estado organiza y cultiva biológicamente la vida), y el hacer morir a cualquiera. La condición de co-existencia de ambos poderes, es el racismo, no ya como odio entre razas o clases, sino como tecnología de poder y control social. Tecnología que, según Foucault, está implicada en el funcionamiento de todos los Estados modernos, capitalistas y socialistas<sup>21</sup>. Ahora bien, si Spinoza también atribuye a las supremas potestades el derecho de vida y muerte, ¿qué diferencia a su teoría de aquellas donde abreva esta deriva histórica, homicida, suicida y racista del cuerpo político?

---

<sup>21</sup> *Ibíd.*, pág. 211.

### ***Consideraciones spinozianas***

Tanto para las teorías del poder soberano del Estado, como para la teoría política de Spinoza, el fin a conquistar y conservar es la salud o salvación del pueblo. Pero aunque dicho de esta manera parecen hablar de lo mismo, no lo hacen. El poder soberano tal como queda definido por el paradigma hobbesiano -no por Hobbes- va de la mano del miedo: nace, se alimenta, y muere por él. Las supremas potestades en cambio, tal como las entiende Spinoza, están ligadas a la ausencia de miedo, pues se alimentan de la autonomía humana. El poder de soberanía fundado en el pacto, no existe ni persiste sin el temor constante a la muerte. De espaldas a la posibilidad verosímil de la muerte de cualquiera -fuerte o débil- a manos de los otros?en la condición de naturaleza, y de cara a la condena a muerte para cualquiera que desautorice su fuerza pacificadora, en la condición civil, el poder soberano no tiene más horizonte que aquello que procura evitar: la muerte, inclusive de sí mismo.

Las supremas potestades en cambio, según las concibe Spinoza, son expresión del poder o derecho de la multitud que se organiza como si tuviera una sola mente, para obrar bajo la guía de la razón en procura de su propia conservación como individuo singular y colectivo. La salud, salvación o seguridad del pueblo significa para Spinoza ausencia de miedo, entendido esto como el ejercicio autónomo de libertades en un marco de paz y seguridad de vida. Es cierto que las supremas potestades -al igual que el poder soberano- no pueden ser inculpadas de delitos en sentido jurídico, pero no porque el *locus* de su poder sea un estado de excepción permanente como el del Estado soberano, sino porque su derecho es constitutivo a su “naturaleza”. La sociedad puede pecar, afirma Spinoza, únicamente en *el sentido en que los médicos dicen que es pecado atentar contra la naturaleza propia*<sup>22</sup>. Y uno de los varios ejemplos que proporciona de esto en el TP es precisamente asesinar súbditos, cosa que conduciría del miedo a la indignación, y del estado político al estado de hostilidad. Así como el hombre en el estado natural para no ser su propio enemigo debe evitar darse muerte, “la sociedad -dice Spinoza-, no sólo tiene *derecho a defenderse*, dar leyes e

---

<sup>22</sup> TP, IV, par. 4.

interpretarlas, sino también a *abrogarlas y a indultar a cualquier reo con la plenitud de su poder*<sup>23</sup>.

Spinoza opone al poder homicida del Estado, el derecho de las supremas potestades en plenitud de su poder, a indultar. Canetti diría que en el indulto, el poder retorna a sí mismo incrementado desde su propio límite: devolver de la muerte, a la vida. Pero desde una óptica spinoziana, no es el poder lo que se incrementaría al indultar al reo, sino la potencia de vida del individuo colectivo. Si bien Spinoza habla expresamente del “derecho de la sociedad a defenderse”, creemos que no lo hace en el sentido del pensamiento criminológico liberal clásico, que correlaciona la concepción del delito como ente jurídico con el argumento de la defensa de la sociedad, ante el carácter abstracto y universal -por individual y voluntario- de la transgresión a la ley, pues hay incontables referencias en su obra a las condiciones psicológicas, ideológicas, históricas, económicas y jurídico-políticas que operan sobre el comportamiento humano.

La sociedad es autónoma en grado sumo cuando obra por mandato de la razón; y cuando actúa contra éste se falta a sí misma, peca, e.d., se daña, se autolesiona. Pero no es sólo por una cuestión de cautela que la sociedad no debe atender contra sí misma. Para Spinoza, el delito tiene su origen, no en el dolo de sus ciudadanos, sino en la mala constitución del cuerpo social. Un Estado que condena a muerte puede ser visto entonces como un cuerpo social que no ha alcanzado aún la plenitud de su derecho. Pero ¿cuándo alcanza esa plenitud? Spinoza responde, indirectamente, que la mejor constitución es el estado democrático, como poder colectivo de la multitud unida *veluti mente*, porque es el más natural al hombre<sup>24</sup> -a su condición natural de inocencia, interpretamos-, y no puede ser compatible con el máximo suplicio, porque es el más cercano al logro de su verdadero fin: la libertad en paz y seguridad de vida<sup>25</sup>. La suprema ley es pues, como dice Spinoza en el

---

<sup>23</sup> TP, IV, par. 5.

<sup>24</sup> TTP, XVI, par. III.

<sup>25</sup> TP, V, par. 2: “Cuál sea la mejor constitución de un Estado cualquiera se deduce fácilmente del fin del estado político, que no es otro que la paz y la seguridad de la vida. Aquel Estado en el que los hombres viven en concordia y en el que los derechos comunes se mantienen ilesos es, por tanto, el mejor.”

TP, la salvación del estado<sup>26</sup> -agregaremos- democrático, que sólo se puede lograr si el bien de los que administran los asuntos comunes depende del bien de todos los ciudadanos. Perseverancia en el ser que depende de la preservación de los bienes comunes<sup>27</sup> y la seguridad de vida.

Si el delito no puede ser concebido de manera universal, abstraído de su contexto social, la pena tampoco. La ejecución del derecho de vida y muerte puede ser un claro índice político de cuán lejos se encuentra un cuerpo social -Estado hebreo, Provincias Unidas, nuestros Estados contemporáneos, etc.- de lograr que su derecho exprese en plenitud la potencia de vida, singular y colectiva, con la que persevera en su ser.

---

<sup>26</sup> *"imperii salus summa lex est"*, cfr. TP, III, par. 14; VII, par. 5; TTP, XVI y XIX.

<sup>27</sup> de Souza, Rodrigo, "Uma crítica spinozana ao abolicionismo penal", en Tatián, D. (comp.) *Spinoza. Séptimo Coloquio*, Córdoba, Brujas, 2010, p. 149.

## «Vestigios del futuro»: imágenes, huellas y afectos

Raúl de Pablos Escalante \*

En la carta 17, Spinoza le responde a Pieter Balling, quien previamente le había relatado la vivencia de lo que podríamos considerar como una alucinación acústica, al recordar que escuchó, cuando su hijo aún estaba sano, unos gemidos similares a los que escuchó del mismo, poco antes de que muriera. Las palabras que Spinoza brinda como respuesta a Balling han de comprenderse desde la amistad.<sup>1</sup> Balling fue el traductor al holandés de los *Principios de filosofía de Descartes* y de los *Pensamientos metafísicos*. A su vez, estaba en constante interacción con otros miembros del grupo de amigos de Spinoza. A través de él se movieron los manuscritos iniciales de lo que luego será la *Ética* y, es posible también que haya traducido al holandés sus primeras dos partes.

Cabe destacar que ya para la fecha de la carta en cuestión –el 20 de julio de 1664–, Balling tenía obra propia, habiendo publicado en 1662 el libro *La luz sobre el candelero*, en el que defiende una forma de contacto inmediato con Dios, gracias a la sola luz interior.<sup>2</sup> Se ha de recordar el clima de miedo y desesperación que reinaba en Holanda

---

\* Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras. Agradezco el apoyo que el Decanato de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico me brindó para poder asistir y presentar mi investigación en el *XIII Coloquio Internacional Spinoza*.

<sup>1</sup> Hemos consultado las siguientes fuentes respecto de los datos sobre la relación entre Spinoza y Balling: Domínguez, Atilano, introducción y notas de su edición de la *Correspondencia* de Spinoza, Madrid, Alianza, 1988; Nadler, Steven, *Spinoza. A Life*, Cambridge University Press, 1999; Sánchez Estop, Juan D., introducción y notas de su edición de la *Correspondencia completa* de Spinoza, Madrid, Hiperión, 1988 y Gillan-Whur, Margaret, *Within Reason. A Life of Spinoza*, New York, St. Martin's Press, 2000.

<sup>2</sup> Kolakowski, Leszek, "Dutch Seventeenth-Century Anticonfessional Ideas and Rational Religion: The Mennonite, Collegiant and Spinozan Connections", *The Mennonite Quarterly Review*, 1990 (Original 1963): p. 397.

desde el verano de 1663 por la plaga, que se llevó a una gran cantidad de vidas; muy posiblemente la del mismo Balling. La interpretación de signos en Spinoza no está alejada de los contextos donde el ser humano se enfrenta a condiciones extremas e intenta buscar propósitos en los acontecimientos que no responden ni a su deseo ni a sus ilusiones. Por último, y como señal del vínculo Balling-Spinoza, entre ambos podían comunicarse en castellano. Es posible –como especuló Hubbeling– que la carta 17 fuera escrita en español.<sup>3</sup> Aún así contamos con una versión latina en la que podemos encontrar diversas expresiones caras a Spinoza en esta lengua y que no se nos hace imposible remitir a sus textos.

Pienso que no nos extraviarnos si se hace el intento de leer la carta 17 como el esfuerzo de brindar consuelo racional –no meramente pasional– a un amigo, y de explicar causalmente el ‘presagio’ vivido. Hay dos racionalizaciones en proceso, la del mundo afectivo –cómo enfrentarnos al dolor intenso de un amigo– y de la imaginación –qué orden hay en sus aparentes desbordamientos. Desde esta perspectiva, ‘racionalización’ quiere decir atención a las causas y la búsqueda de las propiedades comunes de los acontecimientos estudiados; incluyendo las imágenes, ya sean visuales o acústicas, cosas realmente presentes o no.

En reacción a una carta previa donde Balling le deja saber los desafortunados sucesos, escribe Spinoza: «Me causó gran tristeza e inquietud, aunque ésta ha disminuido mucho al constatar con qué prudencia y fortaleza de espíritu (*animi fortitudinem*) ha sabido usted despreciar las molestias de la fortuna o, mejor dicho, de la opinión, (...)» (Ep. 17).<sup>4</sup> Spinoza responde generosamente a la firmeza de Balling. Recordemos que la firmeza de ánimo y la generosidad son las dos facetas de la *fortitudo*, según el escolio de la proposición 59, donde aparece la primera ocurrencia del término *amicitia* en la *Ética*.

---

<sup>3</sup> *Apud*. Domínguez, Atilano, *op. cit.*

<sup>4</sup> Edición citada: Domínguez, Atilano. *Ibid*; Spinoza, *Opera*, Carl Gebhardt (ed.), vol. IV. Heidelberg, C. Winter, 1972 (1925). También se ha consultado la traducción de Sánchez Estop, *op. cit.*, y el *Epistolario*, Buenos Aires, Colihue, 2007. traducción y prólogo de Cohan, Oscar; introducción y notas de Tatián, Diego.

Si bien la noción de ‘vulgo’ no parece ser la más adecuada para caracterizar a Balling, la carta misma puede entenderse como un esfuerzo de lo que Chantal Jaquet llamó una «pedagogía de la verdad» frente a una «pedagogía del secreto».<sup>5</sup> Además, si nos acercamos a la noción de vulgo no desde una apreciación de estamento sino sobre cómo conocemos, el ser humano puede mantener formas de conocer dependientes de la impotencia mental a la vez que en otros asuntos logra tener ideas adecuadas. Lo único que puede atribuírsele a la «virtud humana» es aquello que la mente entiende mediante ideas adecuadas (E5P20s).<sup>6</sup> La pedagogía de la verdad parte de la potencia y no de la impotencia, esto es, del entender y no del ignorar. Incluso, de una mente tener tantas ideas inadecuadas como otra mente pasiva, al tener ideas adecuadas ya se distinguiría de la primera por su virtud. Los procesos mediante los cuales llego a entender lo que me sucede comienzan en medio de un marasmo de ideas inadecuadas. Ahora bien, si en mitad de esto también tengo ideas adecuadas, comienza un proceso de aprendizaje intelectual donde mi mente puede explicar lo que le sucede. Eso es lo que intentará Spinoza con su amigo, ayudarlo a explicar lo que le sucedió, sacarlo del misterio privado, conducirlo a un entendimiento común.

La amistad puede muy bien ser reconocida, utilizando la expresión de Andrea Pac, como una ‘relación de educación’, ajena a una normatividad externa al entendimiento común mismo.<sup>7</sup> ¿Por qué educar a un amigo ilustre? Porque conviven en el ser humano potencia e impotencia. Como Kolakowski afirma, si bien Balling era un comerciante educado, que sabía griego y latín: «este no fue capaz de superar ciertas supersticiones de su tiempo».<sup>8</sup> Por más sabios que podamos llegar a ser en ciertos ámbitos se dan acontecimientos con una carga afectiva de tal dimensión que ponen en jaque nuestra virtud y

---

<sup>5</sup> Jaquet, Chantal, *Spinoza o la prudencia*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2008, p. 17. Trad. Cherniavsky, Axel.

<sup>6</sup> Edición citada: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, 2000. Trad. Domínguez, Atilano. Spinoza, *Opera*, Carl Gebhardt (ed.), vol. II. Heidelberg, C. Winter, 1925/1972.

<sup>7</sup> Pac, Andrea, «Spinoza educador: El ingenio del hombre libre». *Diálogos (UPR-RP)*, n. 100, 2016: pp. 127-158.

<sup>8</sup> Kolakowski, Leszek, *Op. cit.*, p. 396.

potencia; tal es el caso de la pérdida de un hijo y, en general, con todos los afectos ligados al amor hacia una cosa «que está sometida a muchas variaciones» (E5P20s). Spinoza da la impresión de ser profundamente sensible al dolor de su amigo pero en ningún caso condescendiente. En esta 'relación de educación' hay una asimetría, donde una de las partes está atravesando una situación de tristeza profunda. La tristeza produce sus efectos en quien la padece; no se puede estar triste y no pasar a una menor perfección. El llamado 'racionalismo absoluto' o principio de inteligibilidad integral en Spinoza, que ha sido defendido por autores como Gueroult y Matheron, implica que para la psique también hay una intelección completa. En la carta que nos ocupa, aquello que no pasará sin explicación, al menos sin el esfuerzo por explicar, será un presagio.

En la *Ética*, los *omina* se vinculan a la superstición, vista como un verdadero conflicto que padecen los seres humanos en su espera alegre pero inestable o en su tristeza también inestable pero esperanzada de que las cosas no sucedan como sucederán. Leamos su definición:

Las cosas que, por accidente, son causas de esperanza o de miedo, se llaman buenos o malos *presagios (omina)*. Además, en la medida en que estos mismos presagios son causa de esperanza o de miedo, son también (por la definición de esperanza y de miedo, que se ve en 3/18e2) causa de alegría o de tristeza; y en consecuencia (*por 3/15c*) los amamos u odiamos en esa misma medida, y (*por 3/28*) nos esforzamos por emplearlos como medios para lo que esperamos o por rechazarlos como obstáculos o causas de miedo. (E3P50s).

La definición de presagio parece no contemplar el recordar un presagio. Teniendo como único testimonio la carta de Spinoza, solo podemos afirmar que Balling interpreta un acontecimiento del pasado como un presagio pero solo desde su presente, porque en el momento recordado no se imaginaba que su hijo iba a enfermar. Utilizo en el título la expresión *vestigios del futuro*, tomada prestada a Luis Alberto Spinetta, para referirme a esa huella que anticipa lo no acontecido.



Pero, ¿cómo distinguir entre un presagio, como el de Balling, de un delirio? La idea del presagio, interpretada desde el entramado afectivo-pasional e imaginario de cada ser humano, puede confundir el orden y concatenación de las imágenes de las cosas con el orden y concatenación de las cosas en la naturaleza.

Spinoza parte de la capacidad de su interlocutor de poder salir de su ordenación auto-referencial de imágenes y de lograr resituirlas en la producción de efectos que se sigue de las cosas. Su diagnóstico es contundente:

En cuanto a los presagios que usted menciona, a saber, que, cuando su niño estaba todavía perfectamente sano, oyó usted unos gemidos similares a los que profirió después, cuando estaba enfermo, poco antes de morir, me inclino a pensar que no era un gemido real, sino una simple imaginación suya. (Ep. 17).

Spinoza repite la expresión «simple imaginación» refiriéndose a que el gemido era una imagen acústica que no tenía más consistencia que la producción imaginaria del propio Balling. Si bien cada imagen es singular, hay una lógica de la imaginación, es decir, hay un principio de intelección para los procesos imaginarios.

No habría un fenómeno como el descrito sin la *virtud de la imaginación*, sin la fuerza y perseverancia de las imágenes mismas en su concatenarse o hacerse presentes a la mente. La imaginación es productiva no reproductiva o mimética para Spinoza, como nos lo deja saber en el esolio de la proposición 17 de la segunda parte.

La imaginación no ha de coincidir con la realidad o, dicho en otros términos, las imágenes de las cosas no coinciden con la naturaleza de las cosas. Esto es así porque las imágenes son ideas producidas a partir de los efectos de los otros cuerpos en el cuerpo existente en acto que es el objeto de la mente. Desde el *Apéndice*, Spinoza nos recuerda los efectos producidos porque cada uno juzga «según la disposición de su cerebro». Si bien todos los cuerpos y las mentes son modales, son también singulares; las imágenes no son transferibles.

Gueroult señala las relaciones entre la productividad de la imaginación y la alucinación:

La afirmación de la presencia de una cosa no depende de su presencia efectiva (es decir, de su verdad), sino solamente de la presencia en nuestro cuerpo de una afección que implique la naturaleza de esa cosa, no hay diferencia en esencia entre la percepción efectiva de una cosa presente y la alucinación.<sup>9</sup>

El hecho que el gemido escuchado no haya acontecido en realidad, no le quita peso ni realidad a los efectos de la imaginación. Si la imaginación tiene virtud, es decir, fuerza, esta se mide por sus efectos, por la consideración de la imaginación como causa.

La imaginación es un modo de conocer y la imagen es una idea, ambas remiten a un aspecto estrictamente físico siendo mentales. Es ahí donde Vinciguerra localiza el *vestigium*, la traza o huella.<sup>10</sup> La imagen es imagen de la traza y resulta que somos cuerpos trazados desde el inicio porque somos cuerpos necesitados de muchísimos otros cuerpos para existir. Las trazas son indelebles y singularizan desde la producción cognitiva imaginaria, estas huellas se convierten en la materia prima de las imágenes. No podríamos imaginar sin trazas, no habría imagen sin huella. Ahora bien, entre la imagen y la huella no hay traducción equivalente. Una pregunta que me parece pertinente a partir de la carta 17 es: ¿qué huellas se convierten en imágenes? No podría haber huella de lo no acontecido, si bien puede haber imágenes de lo que nunca aconteció con efectos palpables y determinantes, tanto como si hubieran ocurrido. Esto último es algo que también me parece central en las enseñanzas del psicoanálisis; donde los efectos del trauma vivido y del trauma imaginado tienen que tomarse muy en serio, ambos.

Quien imagina tiene un cuerpo y una mente, gracias al primero tiene huellas, gracias a la segunda tiene ideas sobre éstas; no ha de

---

<sup>9</sup> Gueroult, Martial, *Spinoza. II, L'Âme (Éthique, II)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, pp. 201-202 [trad. RdP].

<sup>10</sup> Vinciguerra, Lorenzo, *La semiotica di Spinoza*, Pisa, Edizioni ETS, 2012.

extrañar, pues, el aspecto dual de los efectos de la imaginación para Spinoza; los que refieren al cuerpo y los que refieren a la mente. Los cuerpos no piensan –por lo tanto, tampoco las huellas– en sentido estricto para Spinoza. Dentro de lo que puede un cuerpo no se encuentra la capacidad de ‘presentir’. La mente piensa, produce ideas, no importa si tiene un conocimiento adecuado de las cosas o no. Es por esto que el efecto de la imaginación recae sobre la mente, a la que nada impide proyectarse a un tiempo futuro: «En cambio, los efectos de la imaginación o imágenes que tienen su origen en la constitución de la mente, pueden ser *presagios* de una cosa futura, porque la mente puede presentir [confusamente] algo que es futuro». Es de suma importancia no obviar la palabra *confuse*. Spinoza no está diciendo que la mente pueda tener presagios ‘adecuados’, que coincidan cabalmente con el futuro, lo que dice es menos fuerte, dice que la mente presiente de modo confuso y esto en el fondo lo hacemos casi espontáneamente movidos por los afectos de miedo o esperanza; desde nuestras propias lógicas imaginarias podemos ver señales que confirman nuestras decisiones una vez tomadas. Me parece que Spinoza dice que la mente puede hacer esto, si bien cuando hace esto la mente no entiende; se piensa desligada del resto de la naturaleza.

Hay al menos dos aspectos que debemos considerar respecto del verbo ‘presentir’: (i) el presentimiento se explica por la productividad misma de la imaginación y (ii) una mente puede presentir algo que le sucederá a otro, gracias a que parte de la mente de cada ser humano se constituye a partir de las ideas de las afecciones corporales de otros cuerpos. Cabría hacerle la pregunta a Spinoza sobre el tipo de imágenes que surgen mientras se está en el útero materno; asunto, dicho sea de paso, que no pasó desapercibido para otros contemporáneos como Descartes y Locke. También, puedo imaginar el caso de presentir acontecimientos futuros respecto de un ser amado desencadenados por miedo ante su pérdida o esperanzas que impliquen la presencia de la persona amada, y que irrumpen en la mente, ya sea en sueños o en asociaciones en plena vigilia.

Parte de la clave interpretativa de la carta es la noción de ‘constitución’ tanto de la mente como del cuerpo: las huellas son singulares y producen efectos distintos dependiendo de la aptitud de

los cuerpos y de la mente. Lo que hay del hijo en el padre dice más sobre la constitución del cuerpo y de la mente del padre que del hijo. Me parece que en la respuesta más difícil y algo lacónica que Spinoza le da a Balling, sobre la participación del padre «de la esencia ideal del hijo», no está en juego la naturaleza del hijo en sí misma, sino la de ambos, padre e hijo, en la medida en que la idea compleja de la mente del padre se ha constituido también a partir de las ideas de las afecciones de su hijo. Toda mente tiene ideas de otros, sobre todo y de modo más intenso de aquellos otros que ama; uno se hace y se comienza a conocer desde las ideas de las afecciones de los demás.

«Todo recuerdo, y toda ficción en tanto que se compone de recuerdos, son potencialmente alucinatorios.», son palabras de Zourabichvili.<sup>11</sup> Cabe siempre hacer la pregunta, que Freud nos ha ayudado a dilucidar, sobre la estratificación de la memoria, es decir, ¿realmente la huella vivida como presagio fue vivida de esta manera, o después del acontecimiento doloroso de la pérdida es interpretada como tal? A partir de Freud y el trabajo de Remo Bodei en *Las lógicas del delirio*<sup>12</sup> se podría señalar que la psique es discontinua y estratificada. No habría un 'Origen' de la huella, sino 'orígenes' ligados al estado vivido por quien se enfrenta a las huellas mnémicas. En cualquier caso, se trata para Spinoza de algo que solo se explica por la imaginación, por lo que no podría producir un conocimiento adecuado; habría que salir del marco referencial de *ese* cuerpo que es el de Balling y de *esa* mente que es la suya.

La huella física y la imagen psíquica nos lanzan a la realidad afectiva. La imagen de la huella no necesariamente tiene que ser un afecto, pero sí puede serlo, cualquier cosa *per accidens* puede serlo. Retraduciendo la distinción huella-imagen al lenguaje de la definición de los afectos, podríamos decir que un afecto implica una huella y la representación mental, idea imaginaria o no, que se tenga de esta huella. Los efectos de la imaginación se elevan a una potencia de otro rango, unida a la fuerza de los afectos. Tanto la imaginación como los

---

<sup>11</sup> Zourabichvili, François, *Spinoza. Una física del pensamiento*, trad. S. Puente, Buenos Aires, Occursus, 2014, p. 235.

<sup>12</sup> Bodei, Remo, *Las lógicas del delirio. Razón, afectos, locura*, trad. P. Linares, Madrid, Cátedra, 2002.

afectos producen efectos. Por eso bien vale recordar la definición de presagios de la *Ética* porque toda imagen ligada a las supersticiones gana la intensidad que tienen los poderosos afectos detrás de estas imágenes: el miedo y la esperanza. Un hombre libre dirige su vida lo menos posible respondiendo a las demandas de ambas pasiones, pero hay aspectos pasionales del amor de los cuales difícilmente pueden serles erradicados los efectos del miedo y la esperanza. ¿Puede un padre no sentir miedo por la salud de su hijo? Más aún tomando en consideración la fragilidad comunicativa del infante que, si bien deja huellas en quien lo ve y escucha, no transmite ideas adecuadas, no tiene un cuerpo apto para hacerlo; un niño es una máquina imaginativo-deseante.

El esfuerzo spinoziano en esta carta responde a la racionalización de lo ocurrido, lo que implica una apuesta por lo común, por la explicación causal, por ir más allá de las explicaciones que produzco a partir de mis huellas y de mis imágenes; eso no es tarea fácil. La servidumbre humana no se debe solo a la fuerza de determinadas pasiones sobre la fuerza de la razón, sino también a la fuerza de la imaginación. Una imaginación productiva en una mente fluctuante puede producir imágenes que excedan los mecanismos que esta tenga para entender lo que le sucede. La voz desde la *amicitia* de Spinoza en la carta, es un intento de evitarle a su amigo el aislamiento explicativo y de ahí su delirio. Nadie está al margen de sus huellas –ni el propio Spinoza como delata el ejemplo de su sueño– pero sí puede esforzarse en que el orden imaginario coincida cada vez más con la naturaleza de las cosas.

¿Hacia dónde podría conducirnos la afirmación del presagio de Balling? Hacia la fuerza de la imagen vivida por él y a la más secreta e indescifrable auto-referencialidad si no es porque las lógicas de la imaginación también pueden ser conocidas adecuadamente. No imaginamos cualquier cosa ni de cualquier manera; también podríamos decir que ningún delirio llega sin huellas y en un registro único –como si de un imperio dentro de otro imperio se tratara–.

De los efectos de las lógicas de la imaginación a las lógicas del delirio hay más de una continuidad. Balling no es un delirante, pero en la medida en que no podamos retranscribir las imágenes de las cosas al

entendimiento de lo común, todos estamos a un paso de delirar, –parafreando a Bodei– excesiva y estérilmente. Nuestra realidad mental está también inscrita en el único orden causal. *Tener* ideas implica padecer de facto los efectos del pensamiento, *concebir* ideas implica producir nosotros efectos del pensamiento, *ser* una idea implica no poder escapar a las otras afecciones del pensamiento. Nadie sabe lo que puede un cuerpo, pero tampoco, nadie sabe lo que puede una mente. Se trata de una potencia insospechada para la cosa singular humana, dado que implica romper con el cerco de lo mío y de lo tuyo y un experimentarse cuerpo entre cuerpos e idea entre ideas.

PASAJE 9 / Carta 4:

*“Este Corolario se explica con el ejemplo del enfermo y el sano. El enfermo toma, por temor a la muerte, cosas que aborrece; en cambio, el sano goza con la comida y, de esta manera, disfruta de la vida mejor que si temiese la muerte y deseara evitarla directamente. Del mismo modo, un juez que condena a muerte a un reo no por odio o ira, sino por el solo amor a la salud pública, se guía por la sola razón.”*



## De amor y presagios. La Carta 17 de Spinoza a Balling

Andrea B. Pac \*

### 1. Su caso fue un presagio

20 de julio de 1664 es la fecha de una carta que Spinoza escribe a su amigo Pieter Balling<sup>1</sup>, colegiante y traductor al holandés PFC y PM<sup>2</sup> en 1664 y, posiblemente, también de las dos primeras partes de la *Ética*<sup>3</sup>. Se trata de la única carta que se conserva de su correspondencia con él y, si bien incluye un contenido filosófico, el tono general es de intimidad. Balling ha perdido a su hijo unos meses antes, a causa de la epidemia que azotó Amsterdam ese año. Y siente una cercanía tal con Spinoza<sup>4</sup> que, según da a entender la respuesta de este último, se atreve a comentarle un episodio sucedido poco antes de la muerte de su hijo, que interpreta como un presagio. El filósofo reproduce el suceso en su respuesta como sigue: “cuando su niño estaba todavía perfectamente

---

\* Universidad Nacional de la Patagonia Austral.

<sup>1</sup> En su introducción a la Edición del *Epistolario*, Tatián informa que Pieter Balling era un comerciante menonita. Viajaba a menudo a la Península Ibérica, por lo que podría haber tratado con Spinoza en español. Más aún, Hubbeling ha especulado con que esta carta pudo haber sido redactada en castellano y traducida luego al latín para su impresión (Tatián, Diego, Introducción a Spinoza, *Epistolario*, Buenos Aires, Colihue, 2017, p. XXX nota 45). En 1662 Balling publicó *La luz sobre el candelabro*, incluido por A. Domínguez como Apéndice en su edición del *Tratado breve*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 177-191.

<sup>2</sup> Las obras de Spinoza se mencionarán por sus iniciales; las citas seguirán las traducciones de Atilano Domínguez editadas por Alianza y, donde sea necesario, se indicará la página de la traducción seguida de la página de la referencia a Gebhardt, Carl (ed.) *Spinoza Opera*, Heidelberg, 1925.

<sup>3</sup> Cf. Domínguez, Atilano (ed. y trad.), *Spinoza. Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988, nota 119.

<sup>4</sup> Las escenas noveladas por Rovere en las que Balling y Spinoza se encuentran y dialogan documentan también la amistad que los une (cf. *Le clan Spinoza. Amsterdam, 1677. L'invention de la liberté*, Paris, Flammarion, 2017).



sano, oyó [...] unos gemidos similares a los que profirió después, cuando estaba enfermo, poco antes de morir” (Carta 17: 157-158/GIV76). Sobre estos gemidos, Spinoza comenta: “me inclino a pensar que no era un gemido real, sino una simple imaginación, puesto que usted dice que, cuando usted se levantaba y se disponía a escuchar, no los oía con tanta claridad como antes o después, cuando volvía a dormirse” (Carta 17: 158/GIV77). Y, unas líneas más abajo, después de exponer una experiencia que él mismo tuvo a propósito de un sueño, el filósofo confirma a su amigo que “su caso fue un presagio” (Carta 17: 158/GIV77).

Ahora bien, la seriedad con que Spinoza acepta que Balling ha tenido un presagio (*omen*) y el esfuerzo por darle una explicación contrasta, sin duda, con la valoración negativa de los presagios que manifiesta en el EIII50esc, TT-P<sup>5</sup>, o el tono lúdico<sup>6</sup> en que se refiere a los augurios en su correspondencia con Boxel (cf. Carta 52: 312/GIV243). Este contraste ha llamado la atención de los estudiosos de Spinoza, quienes han intentado integrar con la mayor coherencia posible este pasaje de la Carta 17 al sistema de su pensamiento. Pero el carácter personal de esta carta hace de las cuestiones filosóficas en ella tratadas un asunto diferente de los pasajes de abierto debate intelectual. En consecuencia, la perplejidad ante la admisión del presagio no debe distraernos de un elemento de la explicación de Spinoza, de mayor peso en este caso que la condena que acompaña al presagio en EIII50esc o TT-P: el amor.

---

<sup>5</sup> Cf. TT-P Pref: GIII5-6; TT-P 2: GIII32-33; TT-P 3: GIII52-53. En estos sitios, el presagio (*omen*, relacionado etimológicamente con *omentum*, intestinos) remite a la lectura de las vísceras de animales que predice buena o mala fortuna y que, en consonancia con la definición de EIII50esc, alimenta la esperanza y el miedo y, con ellos, la superstición.

<sup>6</sup> Decimos ‘lúdico’ dado que Spinoza parece bromear en su primera respuesta a Boxel, como si supusiera que puede existir entre ellos cierta complicidad basada en un entendimiento de fondo que, en el desarrollo de las cartas siguientes, se revela imposible: “Aunque otros quizá piensen que es mal augurio (*malum omen*) el que los (espectros o) duendes le hayan movido a escribirme, yo, por el contrario, descubro ahí algo más importante, pues me percaté de que no sólo me pueden ser útiles las cosas verdaderas, sino también las bagatelas y las imaginaciones” (Carta 52: 312/GIV243).

## **2. El presagio de Balling: entre la imaginación y el amor**

En la carta, Spinoza le propone a su amigo probar “de momento por la sola experiencia”<sup>7</sup> la naturaleza del presagio de su amigo. Y la explicación que le ofrece tiene dos momentos. El primero, diferencia los efectos de la imaginación según la causa de las imágenes provenga de las afecciones del cuerpo a partir de su encuentro en el pasado con cosas exteriores o provenga del alma misma. Los primeros, “no pueden ser jamás presagios de cosas futuras, puesto que sus causas no implican ninguna cosa futura”. En cambio, los segundos “pueden ser *presagios* de una cosa futura, porque la mente puede presentir algo que es futuro. Y por eso mismo lo puede imaginar con la misma precisión y viveza que si esa cosa estuviera presente” (Carta 17: 159/GIV77).

La diferencia que plantea Spinoza entre afecciones pasadas que proceden de causas corpóreas, y afecciones que se originan en la constitución del alma, excluiría la posibilidad de que la causa de la experiencia de Balling hubiera sido que escuchara gemir a su hijo en cualquier ocasión anterior<sup>8</sup>. Este hecho explicaría por causas ‘naturales’ el episodio posterior<sup>9</sup>. En efecto, es posible que el niño gimiera en muchas ocasiones en el pasado por diferentes motivos; y la gran aflicción del padre por la enfermedad que provocó su muerte podría

---

<sup>7</sup> Según Moreau, no hay que esperar de las cartas otro tratamiento que éste, dado que “para Spinoza, la carta es insuficiente para la enunciación de lo verdadero en tanto que verdadero” (Moreau, Pierre-François, “Spinoza: lire la correspondance”, *Revue de métaphysique et de morale* 2004/1, n° 41, pp. 3-8, p. 7).

<sup>8</sup> Esto parece incluso sugerido más adelante en la carta, cuando Spinoza enumera las circunstancias en las que un padre puede imaginar las cosas que se derivan de la esencia de su hijo: “Por ejemplo, si mientras hablamos con este o aquel oímos unos gemidos, las más de las veces sucederá que, cuando volvamos a pensar en ese hombre, nos vengan de nuevo a la memoria aquellos gemidos que habíamos oído en el momento de hablar con él” (Carta 17: 160/GIV78). Cabe aclarar que esta enumeración parece cortada a medida de la experiencia relatada por Balling.

<sup>9</sup> Esto argumenta Alquié: a partir de EII17 puede suceder que consideremos lo que no existe como si estuviera presente. Pero, reconoce, la aplicación a los presagios no es aclarada por ella. Y esto se debe a que Spinoza descarta que la causa de los efectos de la imaginación que relata Balling pueda ser pasada (Alquié, Ferdinand, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, 1998). Lamentablemente, no es posible aquí desarrollar el argumento de Alquié.

justificar la confusión que lo lleva a afirmar que los gemidos emitidos por el hijo recién cuando estaba enfermo (y no otros) fueron los que alguna vez escuchara entre sueños. De hecho, las circunstancias que concurren para que un padre imagine “aquellas cosas que derivan de su esencia [del hijo] con la misma viveza que si las tuviera delante” (cf. Carta 17: 160/GIV78) son *pasadas, no futuras*.

Pero no es posible sacar conclusiones a partir de estas especulaciones. Tampoco nos detendremos ahora en la distinción que aquí propone Spinoza, que ha conducido a consideraciones interesantes sobre la imaginación, el tiempo y el orden del entendimiento<sup>10</sup>. Porque, si bien no es posible excluirla por completo de un análisis de la Carta 17, cobra una dimensión especial en el segundo momento de la explicación:

Y así (por aducir un ejemplo parecido al suyo), un padre ama tanto a su hijo que él y su querido hijo son uno y el mismo. Y como, según he demostrado en otro lugar, se debe dar en el pensamiento una idea de las afecciones de la esencia del hijo y de las cosas que de ellas se siguen; y como el padre, en virtud de la unión que tiene con su hijo, es una parte del mismo, el alma del padre debe participar necesariamente de la esencia ideal del hijo, de sus afecciones y de lo que de ellas se deriva, tal como he demostrado más ampliamente en otro lugar (Carta 17: 159/GIV77).

El amor de un padre por su hijo y la unión con su esencia que ello significa subyace en esta Carta a los mecanismos que causan las afecciones y, también, al tratamiento del presagio. A ello se atenderá, pues, en lo que sigue.

---

<sup>10</sup> Tal es el tratamiento al que remiten algunos comentarios de la Carta 17 tales como Alquié (Op. Cit.) o Morvan (Morvan, Myriam, “Étude de certains aspects de la rationalité et de l'irrationalité chez Spinoza”, *Revue de métaphysique et de morale*, 2004/, n°41, pp. 9-24), quienes sugieren finalmente que el presagio es una especie de noción común.

### 3. *El amor del padre*

En el pasaje citado, el padre está unido a su hijo de modo tal que percibe las afecciones que se derivan de su alma. Sin embargo, el padre es sólo causa transitiva de la existencia de su hijo (EI8esc2); no habría pues inmanencia entre padre e hijo, más allá de la que implique la idea de la esencia de ambos que hay en Dios. Ésta, en cambio, no implica ‘unión’ porque nada está, ni es, ni se concibe separadamente de la Substancia (EI15, I17 y I17esc, I18). Por ese motivo hay en Dios idea adecuada del alma humana (EII20). Pero dos modos finitos no se conciben, ni son uno por el otro. ¿Cómo es posible, entonces, una ‘unión’ que permite a un modo finito percibir las afecciones de otro?

Sería un error pasar por alto que esta descripción del amor tiene una fuerte resonancia cartesiana<sup>11</sup>. En efecto, PA79<sup>12</sup> define al amor como “una emoción del alma causada por el movimiento de los espíritus que le incita a unirse a voluntad a los objetos que parecen serle convenientes”. A continuación, PA80 aclara que ‘unirse a voluntad’ es “el consentimiento por el cual nos consideramos desde el presente como unidos con lo que amamos; de suerte que se imagina un todo, del cual uno piensa ser sólo una parte y la cosa amada otra”. En el mismo sentido, en la Carta a Chanut del 1 de febrero de 1647, Descartes afirma:

... la naturaleza del amor es hacer que nos consideremos con el objeto amado como un todo, del cual no somos más que una parte; transferimos a tal grado los cuidados que solemos tener para nosotros mismos a la conservación de este todo, que retenemos para nosotros en particular tan sólo una parte de ellos, grande o pequeña conforme creemos ser una parte grande o pequeña del todo al cual hemos dado nuestro afecto (Carta CDLXVIII, A-TIV, 611-612<sup>13</sup>).

---

<sup>11</sup> Cf. Alquié, Op. Cit., p. 211.

<sup>12</sup> Descartes, René, *Las pasiones del alma*, Madrid, Tecnos, 1997.

<sup>13</sup> *Œuvres Complètes de René Descartes* (Adam-Tannery), Connaught Descartes Project (University of Toronto) [CDR], 1992, A-TIV pp. 611-612. Nuestra traducción.

Ahora bien, hay varias formas de amor, según los objetos amados: la del avaricioso por el dinero, el borracho por el vino, el hombre brutal por la mujer que quiere violar; la de un hombre de honor por su amigo o por su querida; y la de un buen padre por sus hijos (PA82). Esta última es la forma más perfecta del amor, porque es la forma más perfecta de unión con el objeto de amor: “la unión perfecta es la unión al hijo, única forma de amor cuyo objeto es un *alter ipse*, ‘otro sí mismo’” (PA82). Según Pavesi,

El amor paterno ocupa lugar privilegiado porque Descartes considera es el único que cumple plenamente con una condición que las otras formas de amor honesto sólo cumplen parcialmente, esta es, la posesión perfecta. En tanto que posesión perfecta, el amor puro excluye toda forma de deseo, porque el deseo tiene como condición la imperfección de la posesión, y porque se siente en un presente continuo, sin temor y sin esperanza...<sup>14</sup>.

El amor del padre es, pues, “amor puro”: la transferencia del cuidado (PA82) es total aunque no implique el abandono de sí y, además, es la única que no espera nada a cambio. Más aún, observa Pavesi que “en ese caso particular, Descartes puede calificar el bien amado al que el alma se une con los mismos términos con que califica el alma en su unión con el cuerpo, esto es, como la mejor parte de un todo”<sup>15</sup>. El hijo no sólo es ‘otro yo’; es la mejor parte de la unión con él.

A su vez, el círculo se cierra con el amor del hijo hacia su progenitor. Según la Carta CDLXVIII, incluso el hijo no nato ama a su madre: “es poco verosímil que el cuerpo haya estado bien dispuesto sin que haya habido también cerca de él alguna materia muy propia para servirle de alimento; entonces el alma, uniéndose por su voluntad con esta nueva materia ha sentido amor por ella”<sup>16</sup>. Existe, pues, un amor

---

<sup>14</sup> Pavesi, Pablo, *El amor voluntario. Pasión y virtud en Descartes*, 2004, p. 128. Tesis doctoral. Consultada en agosto de 2015 en <http://repositorio.filo.uba.ar/xmlui/handle/filodigital/1431>.

<sup>15</sup> Pavesi, Op. Cit., p. 50.

<sup>16</sup> A-TIV, p. 607.

que une padres a hijos, hijos a padres y genera un vínculo tal que, aunque cada uno reconozca la integridad del otro, les permite sentirse parte el uno del otro y de uno el otro.

Es verdad que la definición más extendida del amor en Spinoza difiere de la cartesiana: "amor no es sino la alegría acompañada por la idea de una causa exterior". Y el que ama "se esfuerza por tener presente y conservar la cosa que ama" (EIII13esc) -que es muy distinto a esforzarse por 'unirse a ella'. Más aún, en EIIIDA6 Spinoza critica a los autores que definen al amor "como la voluntad<sup>17</sup> que tiene el amante de unirse a la cosa amada", dado que esa definición "no expresa la esencia del amor, sino una propiedad suya, y como esos autores no han penetrado lo bastante en la esencia del amor, tampoco han podido tener un concepto claro de su propiedad y de ello ha resultado que todos hayan juzgado sumamente oscura tal definición".

Sin embargo, para TB II/5,1, el amor "no es nada más que gozar de una cosa y unirse con ella". Y, al igual que Descartes, los tipos de amor dependen de las cualidades de los objetos. Al inicio del diálogo entre el Amor, el Entendimiento, la Razón y la Concupiscencia, el Amor se describe a sí mismo diciendo: "mi ser y perfección dependen totalmente de vuestra perfección. Y (...) la perfección del objeto que habéis percibido, constituye vuestra perfección"<sup>18</sup>. Por tanto, la calidad del amor depende de la del objeto amado.

Moreau argumenta que el amor ocupa un lugar central en la doctrina del TB. Pero, con el desarrollo de la filosofía spinoziana, pasando por TRE<sup>19</sup>, el concepto de *conatus* se consolida y finalmente desplaza al de amor:

En el TB, la noción de esfuerzo no es lo suficientemente constitutiva de las cosas singulares como para que

---

<sup>17</sup> "Entiendo por voluntad el contento que la presencia de la cosa amada produce en el amante, contento que fortifica, o al menos mantiene, la alegría del amante" (EIIIDA6).

<sup>18</sup> Cf. TB I/2 Diálogo 1°.

<sup>19</sup> En TRE el desplazamiento del interés respecto del amor se desprende, según Moreau, del camino que sigue el texto: de la experiencia al entendimiento (Moreau, Pierre-François, *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*, Madrid, Machado Libros, 2014).

podamos dar una consistencia a esa cosa singular que somos nosotros. Y esta es la razón por la que el amor es tan central, porque esta consistencia que no tenemos por nuestra propia naturaleza, por nuestro propio esfuerzo por perseverar en el ser, se la debemos a la cosa exterior a la que nos vinculamos<sup>20</sup>.

En efecto, a partir de la *Ética*, se dice que la de Spinoza es una filosofía de la alegría o de la felicidad, pero no del amor.

Recordemos, además, que el TB fue escrito entre 1656 y 1661<sup>21</sup>, pocos años antes que los PFC y la carta a Balling. Y la fecha de la Carta no es lejana a la publicación de los PFC, en cuya traducción al holandés Balling estuvo involucrado. Por tanto, en la lectura de la Carta 17, es posible atribuir al amor los rasgos cartesianos señalados tanto como una función y un alcance mayor que el que pueda tener en la *Ética*.

Aun en la *Ética*, Zourabichvili observa que, al ser la cosa amada una causa de alegría, el amor resulta ser idea de una *causa* (y no de una *cosa*). Ante la cosa amada “experimentamos sobre todo la alegría de ser reafirmados en nuestro amor. Así, sucede que ya no sepamos bien si todavía amamos, o si no es más bien el amor lo que amamos, o si no se trata siempre del objeto de nuestros amores pero porque nos representamos que sólo él alimenta nuestro amor...”<sup>22</sup>. El amor es, entonces, la “imaginación de una relación de causa a efecto. (...) La síntesis amorosa implica una alegría dada, a la que especifica inmediatamente; pero esta alegría se vuelve desde entonces independiente de su circunstancia inicial, y en su esfuerzo de autoafirmación, deviene alegría de la alegría, amor por amar”<sup>23</sup>.

Así, pues, la relevancia y el significado del amor en ese momento del pensamiento de Spinoza son centrales en la lectura de la Carta 17. La unidad en la que el amor implica las almas de los amantes, sumada a

---

<sup>20</sup> Moreau, *Ibid.*, p. 222. Esta línea de investigación merece un mayor desarrollo que, por motivos de extensión, no es posible llevar a cabo aquí.

<sup>21</sup> Domínguez, *Introducción al TB*, Madrid, Alianza, 1990, p. 27.

<sup>22</sup> Zourabichvili, François, *Spinoza. Una física del pensamiento*, Buenos Aires, Cactus, 2014, p. 194.

<sup>23</sup> Zourabichvili, *Ibid.*, p. 195.

la perfección que se puede atribuir al amor paternal, permiten a Spinoza conceder a Balling la experiencia del presagio, aún a pesar de que una experiencia tal no resulte coherente con el desarrollo posterior de su sistema.

#### **4. Presagios de amor**

En su respuesta a Balling, Spinoza busca una explicación breve y mediante la experiencia de la imaginación que aquél ha llamado un presagio. Spinoza admite que puede serlo, y aquí no lo identifica con las artes adivinatorias o la superstición, como lo hará en TT-P y en E. En cambio, atribuye su causa a la constitución del alma de Balling, quien está unido a su hijo en el amor paterno, cuya definición plausiblemente no es aún la de la *Ética* sino la del TB, con un tinte cartesiano y una centralidad que luego perderá. Se trata de una concepción que el colegiante con seguridad conoce por haber compartido lecturas y debates con Spinoza.

No obstante, aun siendo el más perfecto, este amor tiene un objeto sujeto a variaciones, que nunca es posible poseer por completo (en este caso, arrebatarse a la muerte) y por eso puede producir aflicción (EV20esc). Pero, por la perfección misma del amor, la unión de las almas no cesa a pesar de la muerte del hijo. Esa presencia del hijo, disposición interna del *anima*<sup>24</sup> despierta la experiencia del presagio (no lo sabemos con exactitud, pero la carta que Balling escribe a Spinoza es seguramente posterior a la muerte de su hijo y, en consecuencia, es probable que la interpretación de la experiencia como presagio surgiera en momentos de rememoraciones).

Balling está afligido y Spinoza, su amigo, no es indiferente a esta aflicción. Eso no implica que lo engañe o lo subestime; pero tampoco tendría sentido que hiciera una crítica de los términos que emplea (*omen*), ni de su interpretación de los gemidos que ha imaginado. Spinoza se cuida bien, no obstante, de subrayar en primer lugar que son efectos de la imaginación y, en segundo lugar, que puede haber otras causas para esa imaginación, distintas del presagio.

---

<sup>24</sup> Cf. Carta 17, GIV77 y nota 122, p. 159 de Domínguez.



Por eso, Spinoza pone el énfasis claramente en el amor para fundamentar la explicación de las causas de las imaginaciones. No es una inexplicable capacidad de prever el futuro la causa de la que se deriva la imaginación de los gemidos, sino el amor. La justificación de que la experiencia de Balling ha sido un presagio no es, pues, una concesión de Spinoza a la superstición. En cambio, la razón por la cual Balling puede pensar que lo fue obedece a un desplazamiento del foco del presagio hacia el amor, que posiblemente tuviera entonces un lugar tan fundamental como tendrá luego el *conatus*.

## Dos vestígios, sob a perspectiva da carta XVII

Cátia Cristina Benevenuto de Almeida \*

A carta XVII pode, para uns, pode não figurar entre as cartas chamadas, cartas do mal. Talvez porque ela não acalore propriamente uma discussão acerca da criação, do livre-arbítrio e do finalismo. Não, ela de fato, não faz isso. E, embora ela fale, estranhamente em *presságios futuros*, que podem, num primeiro momento, soar como *premonições*, *adivinhações* e, portanto, elementos que versem sobre a superstição, não é isso que Espinosa pretende demonstrar. Porém, do que se tratam os *presságios futuros* produzidos pelos *vestígios da mente*?

O sistema das marcas corporais, como descrevemos, não apenas são fundamentais para a manutenção da memória, como são a própria memória. E não apenas isso, a memória é essencial para as *emendas do intelecto*. Pois se não fossem as impressões, os conteúdos que guardamos, como as *emendas do intelecto* poderiam acontecer, que material de *emenda*, de cura, lhes serviria como base? Obviamente, que não se trata de atribuir marcas ao intelecto ou a mente, elas jamais lhes pertenceriam. Acontece que as marcas estão inseridas numa ordem segundo as regras da extensão, mas que acompanham as conexões da mente, a proposição 12 poderá confirmar isso, pois

Tudo aquilo que acontece no objeto da ideia que constitui a mente daquilo que acontece nesse objeto existirá necessariamente na mente; isto é, se o objeto da ideia que constitui a mente humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente humana deve ser percebido pela mente humana, ou seja, a ideia.

---

\* Doutoranda do Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Sociais da Universidade de São Paulo- USP.

Todavia, o que queremos dizer é, que quando falamos em intelecto e mente não associamos a eles nenhum vestígio ou marca, e, agora, nem tampouco, poderíamos pensar em uma memória que pudesse ali se originar. Mas, parece que há um parêntese a ser feito, pois, afinal, do que se trata a carta entre Espinosa e Balling? Vejamos,

[...] os vestígios que tenham a sua origem na constituição da mente podem ser presságios de uma coisa futura, porque a mente pode pressentir confusamente algo que é futuro. E por isso mesmo pode imaginar com a mesma precisão e vivacidade como se esta coisa estivesse presente.<sup>1</sup>

Bem, depois de nosso segundo capítulo, acreditamos que não será, demasiadamente difícil, compreender no que consiste os *vestígios/imagens que tenham sua origem na constituição da mente*.

Em verdade, Espinosa se utiliza do sentido genético, e não do sentido subjetivo de imagens que tenham relação com a mente. Pois, as impressões acompanham as conexões através das conclusões do próprio intelecto. Entretanto, ele chama a atenção quanto ao fato de a mente perceber todo e qualquer *vestígio* deixado em seu corpo. E por esse motivo, que em uma passagem da carta 17, o filósofo conclui: (...) *não há nada que não possamos compreender cuja imaginação não forme alguma imagem a partir de um vestígio.*<sup>2</sup>

Com efeito, a carta XVII parece então induzir que apenas os vestígios da mente levariam aos presságios futuros e os vestígios da imaginação, não. Em que medida podemos acatar isso? Bem, para que Espinosa faça tal demarcação, ele se apoia em duas outras distinções, talvez mais sutis do que complexas, pois são operações que o corpo próprio realiza, distinguíveis apenas pela sua natureza operante. E o que isto quer dizer? Quer dizer que são operações que se realizam ora sob a ordem do comum e ora sob a ordem do necessário. Sabemos que a mente não erra pelo fato de imaginar, ou seja, as imagens enquanto

---

<sup>1</sup> SPINOZA, B. *Correspondencia*, Carta, 17.

<sup>2</sup> SPINOZA, B. *Correspondencia*. Carta, 17.

imagens não contém erro algum, uma vez que as afecções que permitem que imaginemos são movimentos reais dos corpos. Também não há positividade alguma no erro, porque este é simplesmente a falta de uma ideia que exclua a existência de coisas imaginadas como presentes, mas que em verdade estão ausentes, pois a imaginação é parte integrante de um processo que envolve o corpo com sua mente, isto é, é algo próprio a sua natureza, não é um vício; afinal não podemos excluir, da imaginação, a potência como sua *vis nativa*. E porque falamos disto? De acordo com Marilena Chauí, dizer que a imaginação é uma força da mente ou até mesmo uma virtude<sup>3</sup>, só é possível “quando o ato de imaginar depender apenas da própria mente”. Paradoxal? Talvez. Na definição 7 da parte I da *Ética*, Espinosa diz que é livre aquilo que age exclusivamente pela necessidade de sua própria natureza. Ora, mas como fazer tal afirmação se os corpos, como apresentamos no primeiro e segundo capítulos, por ocasião das passagens pela pequena física, são externamente determinados por outros corpos a se chocarem, o que nos faz supor que a operação de imaginar dependa apenas do corpo e que a ideia imaginativa dependa apenas da mente. Bem, é aí que está a questão que envolve a natureza das operações. Pois, como sabemos, quando a mente *sabe* que imagina, e o exemplo para isso é a famosa descrição acerca da distância do sol: mesmo após *conhecer* a dimensão e a localização reais do Sol, continuamos a concebê-lo menor que a Terra e próximo a ela, entretanto, sabemos que tal fato descende da constituição do nosso corpo, e por assim ser, sabemos que imaginamos. Nesse contexto, estão envolvidas a nossa natureza interior com a exterioridade, são elas que se concatenam para que tenhamos tal experiência-, essa operação está sob a ordem do comum. Porém, há que se levar em conta toda uma operação fisiológica que também acontece sem que um corpo externo esteja a afetar presentemente o corpo de que a mente é ideia, nesse caso compreendemos tratar-se de uma operação interior realizada pelo próprio corpo, que é capaz de produzir internamente e por si mesmo uma afecção que se faz sob *a ordem do necessário*. Isso quer dizer que há um tipo de afecção (*marcas corporais*) que depende unicamente da natureza do corpo próprio e segue

---

<sup>3</sup> Chauí, M. Nervura do Real, II, p. 212.

*necessariamente de sua interioridade, e por isso, a ideia que a mente formará dessa afecção segue apenas da natureza da própria mente. Nesse ponto, o imaginar pode ser dito livre porque a mente tem a ideia da afecção cuja a causa é unicamente a natureza de seu próprio corpo e por isso mesmo ela sabe que está imaginando.* Já na ordem do comum, a mente faz suas conexões apenas com a exterioridade.

Ora, tanto sob a perspectiva das particularidades, isto é, do movimento que é oriundo unicamente da interioridade dos corpos, entre suas próprias marcas, como sob a perspectiva das relações que envolvem interioridade e exterioridade, ambas se complementam e por assim ser é que podemos dar conta da afirmação de Espinosa sobre os *vestígios da mente*, da carta XVII. Os vestígios só podem se “originar” na mente porque estão fixados aos corpos. E a mente sabe tudo o que se passa com o seu corpo, é a partir desses vestígios que a mente é apta a fazer suas próprias inferências sem precisar do recurso à exterioridade. Assim, a ideia que a mente formará a partir desse vestígio seguirá das conexões somente com as impressões de seu corpo; também a partir delas, a mente é capaz de fazer as articulações necessárias que a levam ao *imaginar livre* sobre alguma situação. Vejamos agora a passagem completa descrita por Espinosa,

(...). Em compensação, os efeitos da imaginação ou *imagens que tiram sua origem da constituição da mente podem ser presságios de qualquer coisa futura*, porque a mente pode sempre pressentir confusamente o que será. Ela pode, portanto, imaginá-lo tão nítida e vivamente como se um objeto da mesma espécie estivesse presente. Um pai, direi eu (para toma-lo como exemplo), ama seu filho de tal maneira que forma com ele um único e mesmo ser. E dado que deve haver *necessariamente* no pensamento (como demonstrei antes) *uma ideia da essência das afecções próprias aos filhos e de seus efeitos; e como, de outra parte, em vista de sua união com seu filho, o pai é uma parte do filho, é necessário também que a mente do pai participe da essência ideal do filho, de suas afecções e de seus efeitos.*

Não obstante, a experiência de Bailling, diante da morte do filho, permite que vejamos o quanto é real a afirmação de Espinosa sobre o corpo humano como *fabrica, uma* singularidade estruturada, *que* não é um simples emaranhado de partes, mas um conjunto em equilíbrio de ações, uma regularidade que também é obtida por mudanças internas contínuas e por relações externas contínuas, formando um processo de ações e reações que, por essência, formam um corpo em tudo relacional, isto é, a capacidade de afetar outros corpos e ser por eles afetado sem se destruir, regenerando-se com eles e os regenerando. O corpo como estrutura complexa de ações e reações, pressupõe a intercorporeidade como originária, a mente humana como uma atividade pensante que se realiza como imaginação, razão, desejo e reflexão, afirmando ou negando coisas, tendo delas consciência (na imaginação e na razão) e tendo consciência dessa consciência (na reflexão). Isto significa que a mente porque é atividade pensante está natural e essencialmente voltada para os objetos (corpos) que constituem os conteúdos ou as significações de suas ideias, nesse caso, podemos considerar o filho de Balling como um “objeto” imaginado por sua mente que segue de uma afeção feita a partir de suas próprias marcas, em sua própria interioridade.

Entretanto, como a mente consciente de ser consciente de seu corpo, é também ideia da ideia do corpo, ou seja, é ideia de si mesma, ou ideia da ideia, isso nos permite dizer que quanto mais rica e complexa for a experiência corporal (ou o sistema das afeções corporais), tanto mais rica e complexa será a experiência mental, ou seja, tanto mais a mente será capaz de perceber ou imaginar e compreender uma pluralidade de coisas que se passam com o seu corpo, bem como de outros corpos. Balling, de certo não teve uma experiência tão rica, a ponto de compreender o que se passava entre seu corpo e sua mente, conhecer que eram por meio dos nexos sob a ordem do necessário que a sua experiência era possível. Por isso recorre a Espinosa, que pôde esclarecê-lo, por meio de exemplos e um exame voltado para os feitos da imaginação.

A mente percebe a multiplicidade das afeções corporais, de seus vestígios, uma coisa singular está sempre articulada a outras e inserida numa rede de conexões que a relacionam *necessariamente* a outra, de

maneira tal, que intensificam sua potência própria de lembrar. Em suma e, sobretudo, assim como para Bailling, para todo pai *deve haver necessariamente no pensamento uma ideia da essência das afecções próprias aos filhos e de seus efeitos.*<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> SPINOZA, B. *Correspondencia*. Carta, 17

PASAJE 10 / TTP c15:

*“...nosotros no podemos demostrar por la razón si es verdadero o falso el fundamento de la teología, a saber, que los hombres se salvan por la sola obediencia... yo definiendo, sin restricción alguna, que el dogma fundamental de la teología no puede ser descubierto por la luz natural o que, al menos, no ha habido nadie que lo haya demostrado, y que, por consiguiente, la revelación fue sumamente necesaria” [...]“es inmensa la utilidad y la necesidad de la Sagrada Escritura o revelación. Pues, como no podemos percibir por la luz natural que la simple obediencia es el camino hacia la salvación, sino que sólo la revelación enseña que eso se consigue por una singular gracia de Dios, que no podemos alcanzar por la razón, se sigue que la escritura ha traído a los mortales un inmenso consuelo; porque todos, sin excepción, pueden obedecer; pero son muy pocos... los que consiguen el hábito de la virtud bajo la sola guía de la razón. De ahí que, si no contáramos con este testimonio de la Escritura, dudaríamos de la salvación de casi todos.”*





## Sobre el Calvinismo y el positivismo jurídico de Spinoza

Cemal Bâli Akal \*

*“Verum enim vero quandoquidem theologiae fundamentum, quod scilicet homines vel sola obedientia salvantur, ratione non possumus demonstrare, verum sit an falsum, potest ergo nobis etiam objici, cut igitur id credimus? (...) Sed ad haec respondeo me absolute statuere hoc theologiae fundamentale dogma non posse lumine naturali investigari, vel saltem neminem fuisse, qui ipsum demonstraverit, et ideo revelationem maxime necessariam fuisse”<sup>1</sup>.*

*“Jam antequam ad alia pergam, hic expresse monere volo circa utilitatem et necessitatem sacrae Scripturae sive revelationis, quod ipsam permagnam statuo. Nam quandoquidem non possumus lumine naturali percipere, quod simplex obedientia via ad salutem sit, sed sola revelatio doceat id ex singulari Dei gratia, quam ratione assequi non possumus, fieri, hinc sequitur Scripturam magnum admodum solamen mortalibus attulisse. Quippe omnes absolute obedire possunt, et non nisi paucissimi sunt, si cum toto humano genere comparentur, qui virtutis habitum ex solo rationis ductu acquirunt, adeoque, nisi hoc Scripturae testimonium haberemus, de omnium fere salute dubitarem”<sup>2</sup>*

Los pasajes del *TTP* que hemos elegido pueden ser interpretados de diferentes maneras: separándolos del conjunto del capítulo, del

---

\* Profesor a la Facultad de Derecho de la Universidad Bilgi de Estambul ([cbakal@bilgi.edu.tr](mailto:cbakal@bilgi.edu.tr)). Traducción de Gonzalo Gutiérrez Urquijo.

<sup>1</sup> Spinoza, *Traité Théologico-Politique*, trad. Lagrée, J. et Moreau, P.-F., Paris, PUF, 2005, p. 494.

<sup>2</sup> Spinoza, *Traité Théologico-Politique*, p. 502.

Tratado, de la Obra entera; marcando así una diferencia de enfoque respecto al pensamiento spinozista. Por mi parte, creo que estos pasajes no están en contradicción con el conjunto de la Obra. El lector no se sorprenderá al leerlos, como sí puede ser el caso al final del *TP* con el pasaje sobre la condición de las mujeres. En el conjunto del capítulo XV –en el conjunto de la Obra y, sobre todo, a partir del final del capítulo XIV<sup>3</sup> – Spinoza, conforme al espíritu general de su obra, intenta separar la filosofía de la teología. Se trata de una preocupación muy antigua que, por otra parte, ha ocupado a otros filósofos, incluidos Averroes y Tomás de Aquino. En esta perspectiva, diría que el espíritu del pasaje también me recuerda un escolio de la *Ética* (proposición 41 de la parte V)<sup>4</sup>.

Dejo a los filósofos la discusión minuciosa de este tema. Por mi parte, intentaré tratar los pasajes en tanto que jurista, planteándome una pregunta escandalosa: “¿Qué es el derecho?”; intentando responderla escandalosamente también, según una aproximación monista, inmanentista, nominalista, relativista, histórica, comparativa y antropológica. En este contexto me referiré a un iusnaturalista. Como en mi propio enfoque no soy iusnaturalista, me encuentro por completo enfrentado a su definición del derecho. Pero la oposición es una cosa, y el respeto al saber y a la autoridad de un pensador es otra. Siempre es posible aprender mucho de alguien que, sin compartir vuestras convicciones, conoce a fondo su dominio y adquiere, gracias a tal saber, una cierta objetividad irreprochable.

Resumiendo, es Michel Villey – “el más grande pensador de las facultades francesas de derecho en el siglo XX”, según Rials<sup>5</sup> – quien en *La formation de la pensée juridique moderne* calificó la posición de Spinoza de “positivismo jurídico”. La calificación es importante pues, así, Spinoza es ubicado en un campo filosófico, político y jurídico que encuentra sus raíces en el pensamiento de Agustín; quien, para Villey,

---

<sup>3</sup> Spinoza, *Traité Théologico-Politique*, p. 481.

<sup>4</sup> Spinoza, *Ethique*, trad. Pautrat, B., Paris, Seuil, 2010, p. 559.

<sup>5</sup> Rials, Stéphane, “Michel Villey, histoire et philosophie, histoire d’une philosophie”, Préface à *La formation de la pensée juridique moderne* de Villey, Paris, PUF, 2003, p. 10.

también es un positivista jurídico<sup>6</sup>. Entre Spinoza y Agustín se alinean entonces un buen número de pensadores, aunque no estemos habituados a su afinidad con Spinoza: Pedro Lombardo, quien sigue a Agustín con sus *Las sentencias* a la *Suma Teológica*, visto que Agustín es considerado por sus adeptos, y sobre todo por los franciscanos, un rival teórico de Aquino; Duns Scoto y, naturalmente, Guillermo de Ockham, quien intentó separar la filosofía de la teología; el nominalista dominicano Durand de Saint-Pourçain, quien critica el aristotelismo de Aquino; el jurista Bartolo de Sassoferato, cuyo pensamiento es cercano al de los franciscanos; John Wycliffe, quien defiende la Biblia como única fuente de la cristiandad; Pierre d'Ailly, quien separa el poder ilimitado de Dios del orden dado al mundo, etc.<sup>7</sup>. Pero lo más importante es que Lutero, Calvino, Hobbes y luego Rousseau, sin mencionar a los contractualistas calvinistas como Théodore de Bèze, o jesuitas como Suárez, tomarán lugar en este trayecto filosófico contra el iusnaturalismo de Aquino y Aristóteles. La lista es larga, y aún un tomista como Vitoria, quien se refería a estos y otros "positivistas"<sup>8</sup>, es citado a comparecer como "testigo de la ruptura del antiguo sistema del derecho natural y del irresistible ascenso de las ideas modernas"<sup>9</sup>. La preocupación de Villey es clara: En una perspectiva anti-moderna, intenta separar el iusnaturalismo, que para él no puede ser otro que el de Aquino y Aristóteles, del pensamiento moderno, buscando las raíces de éste último en una tradición agustiniana.

Ya que también puede hablarse de un iusnaturalismo moderno en la Escuela de Salamanca, o de un iusnaturalismo tan vasto que abarque a la vez el iusnaturalismo moderno y los iusnaturalismos clásicos de Agustín y Aquino, puede que la definición de Villey nos parezca demasiado estricta e incluso exagerada. Pero la importancia de su obra deriva justamente de esta audacia teórica inspirada en un vasto conocimiento. Es esto lo que nos obliga a tomar en serio sus

---

<sup>6</sup> Villey, Michel, *La formation de la pensée juridique moderne*, p. 200, 113.

<sup>7</sup> Con Gregorius el Grande, Hugo de Saint Victor, Guillermo de Paris, Angelo Carletti di Chivasso, Trovamala de Salis, Pierre Valdo...

<sup>8</sup> Salvo, claro, Lutero, Calvino, Bèze, Suárez y Hobbes (Vitoria, *Relectiones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975).

<sup>9</sup> Villey, Michel, *La formation de la pensée juridique moderne*, p. 347.

argumentos, que se revelan dignos de atención. El problema que debemos enfrentar es el siguiente: ¿Puede hablarse de una modernidad absoluta de Spinoza, tal como lo hace Villey? ¿Debemos ver en Spinoza un crítico, asiduo o no, de la modernidad? No hay que olvidar que la crítica puede ser de dos tipos: Una es exterior, como por ejemplo la de la pre-modernidad, que se dirige a la modernidad a partir de sus propios valores; otra es interior, como la de un moderno que la conoce bien. En general, la primera ataca aquello que ha podido instituirse, o aquello que le es extranjero; mientras que la segunda encuentra insuficiente aquello que se ha instituido, y ensaya sobrepasarlo hacia más libertad de expresión, hacia la tolerancia, hacia la paz, etc. Por mi parte, aunque con algunas restricciones, me inclino a interpretar a Spinoza dentro de esta última vía: a fin de cuentas, como un crítico. ¿Por qué sino ha podido el pensamiento de Spinoza adquirir tanta importancia en estos últimos años? Si él era, como lo querían Villey y tantos otros comentaristas, un racionalista moderno, empirista, etc., ¿qué podría enseñarnos, en un contexto jurídico-político, más allá de una teoría conservadora de la soberanía y del Estado? En “La línea dura de Spinoza sobre el nacionalismo democrático” de Klever<sup>10</sup>, estamos ante un Spinoza de tal talante. Más allá de todo estatismo moderado, estamos ante un representante del nacionalismo “verdaderamente” socialista, en estado de referéndum permanente, o de una democracia plebiscitaria de los ciudadanos armados contra el Otro. En cuanto a Villey, también él subraya la modernidad de Spinoza, pero desde un punto de vista distinto: en tanto que filósofo del derecho que aborda con competencia problemas jurídico-políticos. Cuando nos dice que Spinoza es moderno, aun si habremos de refutarlo, debemos pensar que hay una parte de verdad en esta interpretación. Aunque prefiero ver en Spinoza un crítico de la modernidad, no puedo impedirme aceptar que también hay en su obra trazas modernas. Entre otras, su actitud frente a la religión es, desde este punto de vista, muy convencional. ¿Podemos hablar aquí de un “Maledictus”? Para la mayoría de las iglesias, seguramente. Con una excepción, quizás, puesto que Lutero y Calvino

---

<sup>10</sup> Klever, Wim, “Hardliner Spinoza on democratic nationalism”, Keynote on XIIIth International Coloquio Spinoza, Córdoba (Argentina), 7-11 Diciembre 2015.

también fueron pensadores de la modernidad y laicos<sup>11</sup>. Debo reconocer, al menos, que esta cara laica de la modernidad no me molesta; al contrario. Pero, de cualquier manera, creo que las desagradables necesidades de nuestra era la han vuelto obsoleta.

Diría, y no soy el único en decirlo, que la actitud de Spinoza frente a la religión no puede estar exenta del pensamiento religioso dominante en su medio: el Calvinismo. Y cuando hablamos de Calvino, es imposible no hablar de Lutero y de esta conformidad de la modernidad con su idea religiosa, a pesar de su fanatismo. De modo que, para encontrar los parecidos, voy directamente a algunas de sus proposiciones y a los pasajes del *TTP*. En *itálica*, he insertado las frases de Spinoza<sup>12</sup> en los discursos de Lutero y Calvino que predicán una estricta obediencia a las reglas de conducta prescritas por la Santa Escritura:

Obediencia estricta; pues una libertad respecto de esta Ley no puede valer más que para verdaderos cristianos, y probablemente ya no haya verdaderos cristianos; o, *son muy pocos, en comparación con todo el género humano, los que consiguen el hábito de la virtud bajo la sola guía de la razón* (Pero) *todos, sin excepción, pueden obedecer; De ahí que, si no contásemos con este testimonio de la Escritura, dudaríamos de la salvación de casi todos*. Y para el resto de los cristianos, excepto los verdaderos, esta Ley, que nadie excepto la Santa Escritura puede formular, es subjetiva, interior e indemostrable; o, *al menos, no ha habido nadie que lo haya demostrado*. Ella está directamente vinculada a la Fe. Sólo la Fe puede acceder a la Justicia Eterna, aquello para lo que la inteligencia humana es incapaz. *No podemos demostrar por medio de la razón si el fundamento de la teología es verdadero o falso. Sólo la revelación nos enseña que la simple obediencia es un camino de salvación. De donde la utilidad y la necesidad de la santa Escritura, es decir, de la revelación*. En cuanto a la autoridad temporal, siendo impotente sobre las conciencias, ella no puede contradecir a la gente en cuestiones relacionadas con la Fe, pues *no se puede descubrir por la luz natural este dogma fundamental de la teología natural*. Aquellos que se ocupan de los asuntos terrestres no pueden alcanzar la sabiduría mediante el Evangelio; pero, para las cosas terrenas, nada es destituido

---

<sup>11</sup> Villey, Michel, *La formation de la pensée juridique moderne*, p. 302.

<sup>12</sup> Spinoza, *Traité Théologico-Politique*, p. 495, 503.

de cierta semilla de luz racional. Hace falta distinguir, por lo tanto, el gobierno de la vida terrestre de las cosas celestes, y separar la doctrina política y la filosofía, etc. de la verdadera justicia y de la inmortalidad de la vida futura.

Sin olvidar que, para Spinoza, la separación de la filosofía tiene por fin prioritario su autonomía y la del filósofo, detengo aquí la búsqueda de las semejanzas. De todos modos, podríamos continuar buscándolas en toda la Obra: Para tratar la separación radical del poder divino y del poder temporal, y ver que la autoridad secular – aunque el soberano sea impío y, peor aún, un “Turco”<sup>13</sup> – exige de los ciudadanos una obediencia estricta<sup>14</sup> y adquiere un poder ilimitado sobre el ejercicio exterior del culto<sup>15</sup>; allí donde, a partir de ahora, *la Escritura no tiene “fuerza de ley”, porque su Ley, totalmente subjetiva e interior – ni general ni impersonal, por lo tanto –, no siendo ya una fuente de derecho positivo.* Para mostrar también que Lutero y Calvino fundan el sentido de la vida sobre la “caridad”, concepto muy caro a Spinoza; y a Lutero y Calvino, puesto que en su pensamiento “la justicia como equidad de Aristóteles deja lugar a la justicia como caridad”<sup>16</sup> según la cual “a cada quien se guarda lo que le corresponde”, con el respeto a la propiedad del otro, la fidelidad a los contratos y el apoyo de jueces imparciales<sup>17</sup>. Así se constata en el elogio a Amsterdam de Spinoza<sup>18</sup> – muy diferente, en mi opinión, al elogio patriótico de Klever, que aproxima ambos conceptos para suponer una “realización nacional democrática de la caridad y la justicia, únicamente para el bienestar del pueblo holandés, siendo todos los extranjeros excluidos”<sup>19</sup>. También, podemos hablar de una

---

<sup>13</sup> Spinoza, *Traité Théologico-Politique*, p. 533.

<sup>14</sup> Calvin, Jean, *Institution de la religion chrétienne*, Livre IV, Chap. XX, Paris, E. Beroud, 1888, p. 680, 695, 691.

<sup>15</sup> Spinoza, *Traité Théologico-Politique*, p. 613-625.

<sup>16</sup> Villey, Michel, *La formation de la pensée juridique moderne*, p. 299, 321, 315.

<sup>17</sup> Calvin, Jean, *Institution de la religion chrétienne*, Livre IV, Chap. XX, 681, 682, 691.

<sup>18</sup> Spinoza, *Traité Théologico-Politique*, p. 649, 651.

<sup>19</sup> Ciertos argumentos de la intervención de Klever se apoyaron más bien en el *TP*. Sabemos que, en relación al resto de la Obra, este Tratado prioriza la preocupación por la seguridad, en desventaja de la preocupación por la libertad. Sin afirmar que

refutación común de Aristóteles<sup>20</sup> o de una “moral de tipo judaico”<sup>21</sup> en el pensamiento de Calvino, y de sus vínculos, posibles<sup>22</sup> o no<sup>23</sup>, con el pensamiento de Spinoza, etc.

Ahora me contradigo: En principio, porque el Calvinismo de Holanda, en tiempos de Spinoza, era política y jurídicamente diferente al Calvinismo de Ginebra. Se trata de otro ambiente, con una cierta expresión de libertad, en contraste con las monarquías absolutas que lo rodean. Justamente por eso, el Calvinismo no podría ser la única fuente de Spinoza. Entre muchas otras, hace falta admitir que una tradición panteísta lo ha influenciado. Sin hacer de Spinoza un simple panteísta, para no ofender a muchos de sus comentaristas, simplemente diré que esta tendencia está en las antípodas del Calvinismo, y que no se puede negligir aquí el pensamiento inmanentista, y por consecuencia determinista, de Spinoza.

En su libro, Villey anuncia que tratará a Spinoza, pero no lo hace. ¿Porqué? No quiero ser injusto, pues este libro está formado de notas de sus cursos en la Facultad de Derecho de París (1961-1966), lo que no disminuye su importancia y muestra, por otro lado, que sus estudiantes juristas fueron verdaderamente privilegiados. ¿Quizás solo haya tratado a Spinoza en sus cursos, o quizás no encontró tiempo para hacerlo? Todo es posible. Pero, desde mi punto de vista, hay otra razón capital. Aun si encontramos muy vaga su definición de positivismo, o positivismo jurídico – Villey piensa que son similares –, no es difícil acomodar a Lutero, Calvino, Suárez y Hobbes en la categoría de los positivistas. Pero no es fácil hacer lo mismo con Spinoza. Pues, según Villey, las condiciones *sine qua non* del positivismo son el nominalismo y el voluntarismo que él combate. Aun si fuese posible clasificar, en el límite o no, a Spinoza de nominalista, es imposible considerarlo

---

el libro puede justificar el sesgo de Klever, diré que, a pesar de Spinoza, siempre es más fácil arribar a conclusiones ultra-modernas partiendo del *TP*.

<sup>20</sup> Calvin, Jean *Institution de la religion chrétienne*, Livre I, Chap. XV, p. 89 ; Spinoza, “Lettre 56”, *Correspondance*, trad. Rovère, M., Paris, Flammarion, 2010, p. 313.

<sup>21</sup> Villey, Michel, *La formation de la pensée juridique moderne*, p. 323.

<sup>22</sup> Quizás Klever opta por una aproximación similar; ver sus referencias al Antiguo Testamento.

<sup>23</sup> Para quienes ven en el *TTP* una tarea de deconstrucción de la religión judaica, conforme al espíritu de las *Formes élémentaires de la vie religieuse* de Durkheim.

voluntarista. Toda aproximación inmanentista destruye el mínimo de voluntarismo; y dado que hablamos aquí de positivismo jurídico, el voluntarismo porta el sentido de una creación genérica de la Ley o el Derecho. Y hay dos teorías voluntaristas de la creación: Una es la de la creación divina desde cero, teoría iusnaturalista cuya vasta interpretación engloba también el pensamiento de Agustín – Villey rechaza esta aproximación porque, con Agustín, el iusnaturalismo está ligado a lo arbitrario de la voluntad divina, en contraste con la voluntad limitada del iusnaturalismo de Aquino y Aristóteles. La otra es la de la creación terrestre desde cero, la del contractualismo moderno; la teoría del positivismo voluntarista de Suárez o Hobbes, por ejemplo, con su pasaje del estado natural al estado civil. Como ficción de soberanía y voluntad nacional, se trata del punto culminante de la formación del pensamiento jurídico moderno, o del positivismo. Más aún, como sostiene Villey, se trata de la continuación de la teoría voluntarista de Agustín. Y no hay una gran diferencia entre las dos teorías voluntaristas desde el punto de vista de la “técnica de creación de la Ley” – es remarcable que Villey y Klever, uno criticando el voluntarismo de la modernidad y el otro aprobándolo, hagan de Spinoza un precursor de Rousseau, también él influenciado por el Calvinismo.

Entonces, ¿dónde se encuentra Spinoza, entre estas dos teorías, “en este difícil campo de batalla”, según Klever? Diría que, en tanto que crítico de la modernidad, simplemente está “fuera de combate”; pues su aproximación inmanentista destruye toda posibilidad de creación voluntaria del derecho, sea divino o humano.

En general, los iusnaturalistas – Villey incluido – sostienen que una teoría del derecho no-iusnaturalista es obligatoriamente positivista. Dadas las irreconciliables diferencias entre muchos de los teóricos positivistas del derecho<sup>24</sup>, esta etiqueta no tiene para mí ningún sentido; pero si los iusnaturalistas insisten en negar la existencia de positivismos divergentes, estoy dispuesto a aceptarla contra ellos mismos, pero sólo con una condición: hace falta separar el voluntarismo positivista de un autoproclamado positivismo no voluntarista. Entre ellos, el abismo es inmenso. Spinoza lo demuestra,

---

<sup>24</sup> Por ejemplo las de Savigny, Jhering, Jellinek, Duguit, Kelsen, Hart, Ross, Raz, Bobbio, Scarpelli, etc.



demostrando que no es un Calvinista, ni un contractualista, no un positivista jurídico tal como lo cree Villey<sup>25</sup>.

Por el contrario, es posible encontrar afinidades entre el pensamiento de Spinoza y el positivismo jurídico fuera de lo común, o no voluntarista, de Hans Kelsen. Refiriéndose a Adolf Menzel, al que califica del “promotor” de Kelsen, Klever sostiene que, para Kelsen, Spinoza probablemente también sea un “Völkerrechts Leugner” [negador del derecho internacional]. Pero pienso yo que ni Spinoza ni Kelsen, que lo considera como un pensador “verdaderamente” democrático – porque panteísta<sup>26</sup> – se encuentran allí donde Klever desea.

---

<sup>25</sup> Para una lectura más spinozista de Villey: Nisio, Francesco Saverio, “Spinoza con Villey. Il diritto *sub specie aeterni*”, Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno, No. 37, Año 2008, Consultado el 12 de octubre 2016, [www.giur.unifg.it/index.php?option=com](http://www.giur.unifg.it/index.php?option=com).

<sup>26</sup> “Por un lado, existe cierta conexión entre la concepción metafísico-absolutista del mundo y una actitud favorable a la autocracia; y, por otro, entre una actitud favorable a la democracia y la concepción crítica relativista del mundo (...) Spinoza, cuyo panteísmo debe ser interpretado como un giro de la metafísica hacia el conocimiento empírico de la naturaleza, es democrata” (Kelsen, Hans *La démocratie. Sa nature - sa valeur*, trad. Eisenmann, Ch., Paris, Dalloz, 2004, p. 111). En este libro, y en la misma página, Kelsen también se refiere a Menzel para elogiar su artículo: “Democracia y visión del mundo”. Como lo dice Klever, Kelsen está próximo a Menzel. De todas maneras, pienso que la corta referencia de Klever a Menzel vuelve posible dos interpretaciones diferentes: Según la primera, si Menzel y Kelsen aprueban a Spinoza como un “Völkerrechts Leugner”, ello quiere decir que también Kelsen es un “Völkerrechts Leugner”; lo que es muy discutible. Según la segunda, si Menzel y Kelsen critican a Spinoza por “Völkerrechts Leugner”, esta crítica será, por otra parte, discutible como interpretación de Spinoza, y difícil de aceptar, visto el interés que Kelsen porta respecto al pensamiento de Spinoza.

## « No salvarse debe ser horrible » Entre razón y obediencia

Sergio Rojas Peralta \*

La selección de textos (*TTP* 15/7 y 15/10), que se nos ofrece para discutir, presenta varias dificultades, una de las cuales se da entre la razón y la práctica. Se trata de la constatación de los límites de la razón en relación con la prueba del *fundamento de la teología* y la aplicación del contenido moral de la revelación (obediencia). Spinoza formula una serie de equivalencias entre el *contenido racional* del hábito de la virtud y la *forma irracional* de la revelación, en razón de lo cual sostiene la tesis según la cual la Escritura contiene unas reglas para vivir bien. Dichas equivalencias conducen directamente a la teoría de los géneros de conocimiento y permite formular el problema según el lugar y la función (*como si*) de la racionalidad en el espacio público o según el objeto y la forma del conocimiento al atender el carácter de la revelación. Al atender al lugar y función de la racionalidad y al objeto y la forma del conocimiento, Spinoza parece retomar una diferencia entre el contenido de la racionalidad (el cual podría ser proporcionado por la Escritura, -más que por la religión-) y la forma de adquirir dicho contenido. En fin, esto introduce una serie de distinciones entre la forma y el objeto de algo llamado *racional*. No habría que olvidar que la teoría misma de los géneros acepta de manera general dicha distinción: no es lo mismo conocer y aplicar un teorema (objeto) que conocer su demostración (forma). Trasladado este problema a la política, la autoridad enseña el contenido, el individuo debería deducir la forma (el abordaje puede parecer “kantiano”, *avant la lettre*) o, en su ausencia, simplemente obedecer. ¿Y qué significa obedecer? ¿Cómo se puede obedecer si no se sabe, no se conoce, cómo se ha derivado la regla que se obedece?

«No salvarse debe ser horrible». Este podría ser el lema que mueve

---

\* Universidad de Costa Rica.

entre la obediencia y la razón al ser humano. Parece que la salvación, al menos como la presentan las iglesias y eclesiásticos, es difícil de alcanzar, y saberse condenado es fuente inagotablemente de angustia.

Pero, puesto que no podemos demostrar por la razón de hecho si el fundamento de la Teología, es decir, que los hombres pueden salvarse por la sola obediencia, es verdadero o falso, entonces, se nos puede objetar por qué lo creemos. [...] Pero a estas cosas respondo que sostengo sin reservas que este dogma fundamental de la Teología no puede ser investigado/descubierto por la luz natural o que, al menos, no ha habido nadie que lo demostrara, y por esto ha sido sumamente necesaria la revelación.[...]

Ahora, antes de proseguir a otras cuestiones, quiero aquí advertir expresamente (aunque ya se ha dicho) que respecto de la utilidad y necesidad de la Sagrada Escritura o revelación defiendo que ellas son muy extensas. Pues como no podemos percibir por la luz natural que la simple obediencia sea una vía para la salvación, sino que la sola revelación enseña que eso se produce por la singular gracia de Dios, que no podemos alcanzar por la razón, de donde se sigue que la Escritura ha proporcionado un gran consuelo a los mortales. De hecho, todos pueden obedecer absolutamente, pero son poquísimos, si son comparados con todo el género humano, los que alcanzan el hábito de la virtud bajo la sola conducción de la razón, y por ello, si no tuviésemos este testimonio de la Escritura, dudaríamos de la salvación de casi todos. (Spinoza, *TTP* 15/7 G III, 185 & 15/10, G III, 188) <sup>1</sup>

Spinoza presenta una tesis fuerte, pero no ausente de problemas. La tesis es que la salvación por la obediencia es indemostrable por la razón, y los problemas se construyen en un díptico entre la cuestión de

---

<sup>1</sup> Se cita Spinoza por las abreviaturas comunes. Para el TTP se sigue la edición de F.Akkerman (Spinoza, *Œuvres*, Paris, PUF, 1999, vol.3). Salvo indicación contraria, las traducciones son mías.

la (in)demostrabilidad de la salvación y el conocimiento de los modos finitos respecto de la salvación. Esta presentación pretende indicar los problemas y algunas consecuencias para el análisis de dichos pasajes, por lo cual busca subrayar la estructura aporemática de dichos pasajes. Así, en un primer momento se exponen los bloques de problemas asociados, y luego, sólo esquemáticamente, tres enfoques que pueden adoptarse para el análisis.

\* \* \*

### **1. Problemas**

[1] Es evidente que el primer gran problema implícito en la tesis es la decidibilidad sobre la vía para alcanzar la salvación (o salud o felicidad) o sobre el carácter racional del contenido de las Escrituras que señala la “obediencia como vía de salvación” (*TTP* 15/10, G III, 188). Dicho problema se ve acompañado por el carácter *metafísico* que adquiere la tesis. Se sostiene a la vez su indemostrabilidad por la razón y la postulación efectiva de una vía para la salvación, como si fuese conocido racionalmente el contenido de la Escritura y la efectiva correspondencia con una salvación por la obediencia. Y aunque los términos “obediencia” y “salvación” son claramente diferentes, parece que el contenido del primero se desplaza al segundo, tal vez en ausencia precisamente de un modo común de producción racional de la salvación: en la medida en que hay obediencia a la Escritura, cuyo contenido produce una vida buena, hay salvación. La razón queda marginada, tal vez cumpliendo la función de justificación de la obediencia.

[2] Así, debería entonces en algún sentido parecer demostrable que la obediencia como vía de la salvación no se puede demostrar o que la fórmula “nadie hasta ahora lo ha podido demostrar” no descansa en una mera imposibilidad material, sino que tiene un fundamento. Y que de ahí resulte la sujeción que ejerce la Escritura. El papel que desempeña la revelación suple la ausencia de demostración, y pretende ostentar el mismo estatuto (certeza).

[3] El tercer problema consiste en el peso que juega la exterioridad misma en el díptico obediencia-razón y, consecuentemente, en la política. No sólo estamos necesariamente sometidos a los afectos (*E* 4P4C), sino que la salvación ocurre mayoritariamente por un *dispositivo* o *artefacto* exteriores: el mensaje moral de la Escritura formula la obediencia como salvación ocupando así el lugar de la razón y, además, abre un espacio para la autoridad. No puedo referirme aquí a la “servidumbre voluntaria”. Esto en cuanto es muy difícil, y cuan raro, alcanzar por sí mismo la libertad. El problema articula varios elementos: la discusión sobre el pretendido carácter normativo de la razón (*ex ductu rationis*, *E* 2P49S, 4P18S, *v.gr.*), en contraste con el aspecto explícitamente normativo de la Escritura, y el hecho de ocupar el Estado el lugar de la razón (en su ausencia). ¿Acaso haya que repetir aquello de que si nos comportáramos racionalmente, no habría necesidad del Estado? El carácter de normatividad es bastante difuso y habría que entenderlo como la idea de un “modelo *operativo*” –más que *ontológico*<sup>2</sup>–.

Ha de aclararse aquí que si bien el Estado ocupa el lugar de la razón no significa por esto que el Estado sea racional. Más aún, si no se actúa racionalmente parece necesario que algo ocupe ese lugar y pretenda cumplir esa función. Más aún, *a fortiori*, si actuamos bajo la idea del bien y del mal no tenemos conocimiento necesario –a saber, adecuado–, y en la medida en que el Estado no actúa sino bajo ese mismo conocimiento del bien y del mal, el Estado carece de racionalidad. El Estado ejercería supletoriamente la función de la razón porque *reúne, condensa, simplifica, representa, expresa* las voluntades del pueblo –no pudiendo éstas contabilizarse cada vez– referidas a una suma de consideraciones sobre las cosas que se tienen por buenas y las que se tienen por malas. El Estado universaliza las voluntades particulares, no porque resuelva los conflictos entre éstas, sino porque ocupa el lugar de todos bajo alguna idea de consenso. El Estado aparece entonces *simpliciter* como un *artefacto de cálculo*.

---

<sup>2</sup> Matheron, Alexandre, *Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique*, Paris, ENS, 2011, p.198. Sobre la cuestión de la normatividad, véase Sharp, Hasana, *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, Chicago/London, University of Chicago, 2011, p.132 y p.215.

Se puede entender aquí el carácter teológico-político como el aspecto del Estado al cual se le deposita la tensión miedo-esperanza de acuerdo a la idea de que el Estado nos salva, nos lleva a buen puerto, nos salva incluso de nosotros mismos, sin que el Estado tenga tampoco una idea adecuada –bien formada- del contenido que pueda proporcionar una religión. Es inevitable pensar el problema de la obediencia-razón como un problema de tutelaje.

La Escritura es un artefacto exterior porque, aunque puede conducir al ser humano a la salvación, no produce directamente la libertad –que es tanto formal como objetiva-.

[4] En fin, ¿qué sentido tiene la demostración o *demostrabilidad*? ¿Qué sentido tiene *buscar actuar* conforme a la guía de la razón?, si ciertamente la imposibilidad de la demostración no es óbice para ese esfuerzo. Pero en la práctica parece imponerse el hecho, según el cual la cantidad de los que pueden salvarse por la obediencia supera con creces la cantidad de quienes se salvan por el uso de la razón (“todos pueden obedecer absolutamente, pero son poquísimos los que alcanzan el hábito de la virtud bajo la sola conducción de la razón”, *TTP* 15/10, GIII, 188). Sin entrar en el detalle según el cual Spinoza considera esto prácticamente como un hecho y premisa, más que como un fin difícil de alcanzar. El díptico obediencia-razón no puede más que parecer como un *mixto* práctico-teoría, *política-epistemología*. Por el contrario, revela el carácter teórico de la obediencia y el práctico de la razón. Este problema conduce accesoriamente a un problema de interpretación del spinozismo, pues por una preocupación sobre la posibilidad de la transformación fallida de la realidad conduce –erróneamente- a algunos a sostener la idea del spinozismo como fatalismo, porque a cualquiera le puede parecer que en el spinozismo es irrelevante si se hace una cosa más que otra y es irrelevante cualquier esfuerzo, confundiendo así rápidamente determinismo con fatalismo. Más sugerente, en cambio, es el que muchísimos podamos salvarnos por la obediencia y poquísimos los que por la razón: ¿puede acaso la cantidad absoluta, en cuanto tal, imponerse, porque revela una “capacidad de salvación” que está en todos?

\* \* \*

Ahora bien, esta serie de problemas me conduce a formular unos acercamientos que buscan mostrar el funcionamiento del análisis spinozista de la política y en particular de la relación entre razón y norma. Podría acaso aquí formularse una fenomenología de las figuras que desempeñan los súbditos.

## **2. Enfoques**

[1] Un primer enfoque es tratar directamente el problema del conocimiento y la racionalidad de la obediencia, que se podría entender como norma. Evidentemente, estamos frente a la discusión sobre el fundamento y el concepto de la autoridad, que podría formularse de varias maneras: la razón como fuente de la normatividad y la obediencia como sucedáneo de la razón, o la obediencia como normatividad y la razón como algo diferente de la normatividad, porque quien se conduce bajo la guía de la razón no sigue una regla exterior. En este último caso, quedaría por verse si se sigue una “regla privada” y si en Spinoza eso tendría algún sentido. Es decir, sobre si la racionalidad es normativa, o si la normatividad tiene otro fundamento como en este caso lo sería la Escritura. Habría que agregar, pero no parece haber aquí, la teoría de los afectos como una estructura que dé nacimiento al *reconocimiento de una autoridad* más que el poder formal. En este sentido, la autoridad correspondería al éxito de quien manda (*imperantis auctoritate*, TTP 5/9 G III, 74). No hay que olvidar que esa es una definición de “obediencia”, ejecutar los mandatos de quien manda.

Pero si nos referimos a la relación entre la razón y la obediencia, o bien se puede reconocer un aspecto racional del contenido de la Escritura y la salvación que dicho mensaje propone, o no, y no tiene sentido hablar de salvación, excepto que sea el dispositivo un instrumento de gobernación o dominación, cuyo sentido puede ser asegurar para sí una cierta tranquilidad de ánimo o asegurar para la sociedad un sentimiento de seguridad y convivencia, si no son ambas opciones la misma cosa.

Por supuesto, viene siempre a la mente la idea del papel que desempeña el conocimiento en esta cuestión, al punto que Spinoza lo

plantea así: “Veo lo mejor, y lo apruebo, pero sigo lo peor”. Lo mismo parece haber tenido en mente *El Eclesiastés*, cuando dice: “Quien aumenta el conocimiento, aumenta el dolor” (*E 4P17S G II, 221*). A continuación de lo cual, Spinoza opone dos figuras que luego retomaré, la del estúpido (*stultus*) y el inteligente (*intelligens*). La cuestión es ¿saber o no saber? Preferir no saber es abrir el terreno a la idea de que el ignorante puede ser feliz en su ignorancia o, más aún, que el ignorante es feliz. “¿Saber o no saber?” equivale a “ver o no ver”, en cuanto parece una forma infantil (“no ver para no ser visto”) que recubre el significado de la conducta humana. Ciertamente, la imagen de lo visto-no visto conduciría el asunto más lejos de lo que cabe aquí. Sólo apuntemos que no saber o no ver se configura en un lugar de alivio frente al sufrimiento que puede significar saber (saber lo que se hace) y de justificación frente a los demás (especie de obediencia ciega, sin recurso argumentativo que no sea circular o autoritario). En principio debería considerarse que la Escritura suprime la superstición. La verdadera religión estaría en el justo medio entre el ateísmo y la superstición, y la manera de superar a esta última es atenerse al dictado de la Escritura. Pero, ¿en qué sentido convertir a la Escritura en una regla ciega supera el dilema de “saber o no saber”?

[2] La continuidad del conocimiento: *fenomenología de máquinas*.

[α] Podemos imaginar tres figuras con las cuales se puede pretender cubrir *todos los casos*. Los introduzco con una finalidad meramente analítica. No son figuras realmente “puras”. Sea, pues, un sistema compuesto por tres figuras o máquinas: quien se conduce bajo la guía de la razón (R) –a veces simplificado como el “sabio”-, quien obedece la norma (O), y quien ni se conduce bajo la guía de la razón ni obedece la norma, acaso como un necio (*nescium* o *stultus*) o una especie de *idiota* (I), y tal vez *vulgarmente* un “delincuente”. Cabría también el desobediente, el rebelde y el revolucionario. Y digo “idiota”, porque recupera más la oposición entre lo común y lo singular (*E 2P37-40*). O simplemente un *ignorante*.

Aunque parecen figuras muy bien definidas, los casos que se busca cubrir con ellas son momentos de la individuación –y no estados-. Para



nada los individuos se ubican de manera definitiva y constitutiva en una de ellas, sino que en efecto muestran los comportamientos en el amplio registro desde lo irracional a lo racional, como se puede entender lo racional a partir de 2P40S1 y 2P40S2 y lo irracional como *algo más* que simplemente las operaciones de la imaginación, sino como aquellas operaciones imaginacionales que son fuente del error, de la superstición, etc.

Una primera caracterización de estas tres figuras es su aspecto objetual o formal. Son efectivamente objetos de la naturaleza. Todos los individuos siguen el orden común de la naturaleza: “De aquí se sigue que necesariamente el hombre está siempre sujeto a pasiones y sigue el orden común de la naturaleza y lo obedece y se acomoda a él cuanto la naturaleza de las cosas lo exige.” (E 4P4C, G II, 213) Aún el idiota sigue las reglas del orden común, y sus comportamientos pueden ser descritos y analizados.

Este corolario retoma la idea doble de la sumisión-liberación: sólo en la medida en que el ser humano está sujeto al orden de la naturaleza puede también liberarse, revertir una potencia menor a una mayor (4P4). Que la sociedad se pueda conservar pasa por conservar un “poder soberano” (*summum imperium*) al que cada cual “está obligado a obedecer o por un ánimo libre o por miedo del suplicio supremo” (TTP 16/8, G III, 193). Esto introduce dos factores diferentes. Por un lado, la idea de una obediencia absoluta (TTP 16/11 G III, 195) debida por la transferencia al soberano. Por otro, la motivación o razón para dicha obediencia que Spinoza explica en dos partes aparentemente bien diferenciadas: por un “ánimo libre” que no es exactamente equivalente a una “*mente racional*” y por “miedo del suplicio supremo” que claramente tampoco es racional. El ánimo libre remite más a un “libre arbitrio”. Además, en la medida en que no estamos *por la libre como en un estado natural* en el que no existe pecado porque no existe ley, la obligación es una concesión a la ausencia de racionalidad (E 4P37S2). La racionalidad consistiría en reconocer el límite de su propia potencia y el aumento de potencia individual que la vinculación gregaria supondría.

Por otra parte, el miedo es evidentemente una pasión triste. Aquí, sin embargo, el miedo no es por sí solo el miedo a la autoridad, sino a

un evento futuro negativo algo ambiguo en cuanto puede significar la muerte o acaso la imaginación de un tormento postmortal. Ciertamente, la autoridad puede producir también la muerte. Esto conduciría o al análisis del imaginario sobre la vida después de la muerte en el vulgo y que claramente forma parte de los aparatos ideológicos de control o al análisis sobre las causas de dominio (atarlo, dejarlo en indefensión, infundir miedo o extorsionarlo, TP 2/10 G III, 280). Las opciones de Spinoza son: si nos regimos bajo un criterio cierto o la fortuna nos es siempre favorable, no caemos en superstición alguna (*TTP* præf/1). Luego, la revelación y la obediencia a la Escritura se vuelven una opción viable. ¿En qué sentido entonces obedecer por el libre ánimo se diferencia de obedecer por miedo a un suplicio supremo?

[β] Como objetos del análisis, se puede formar en una segunda instancia un aspecto objetivo, tanto por las imaginaciones que social o individualmente se pueden hacer ellos de sí, como la que el mismo análisis propone. Porque una cosa es lo que ocurre objetual o formalmente, y otra lo que formamos como conocimiento de esas cosas. Así, por supuesto, el problema puede encontrar una serie de desplazamientos entre los comportamientos de los individuos y las imaginaciones diversas que de ellos nos hacemos.

[γ] Así, podemos fácilmente entender en qué consiste teóricamente cada figura, pero analíticamente en la práctica las diferencias entre el sabio (R), el obediente (O) y el ignorante (I) no podemos fácilmente asirlas.

[3] Dificultad sobre la comprensión del orden común de la naturaleza

El conocimiento, cualquiera que sea su grado está en función del esfuerzo y la utilidad:

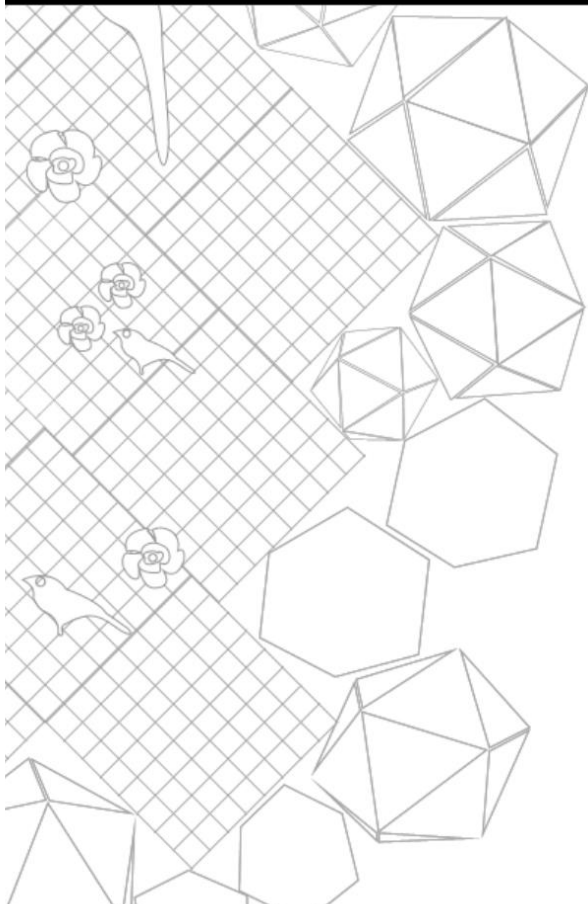
“Excepto los hombres, no hemos conocido nada singular en la naturaleza de la cual podamos gozar con la mente y que podamos unir a nosotros por amistad o algún género

de costumbre; y por esto cualquier cosa que se da en la naturaleza de las cosas fuera de los hombres, la razón de nuestra utilidad no requiere conservarla; sino que nos enseña según su uso variado a conservarlo, destruirlo o adoptarlo de cualquier modo a nuestro uso." (*E 4Cap26 G II, 273*)

Tanto el que se deja guiar bajo la razón (R) como el que obedece y (O) como el que no se guía por la razón ni obedece ignorante (I) siguen el orden común de la naturaleza, y en ese mismo sentido las tres figuras se esfuerzan por perseverar en su ser y el género de conocimiento con el cual se conducen por la vida sólo se evidencia por su conducta misma. Como se ha indicado antes, con la sola vinculación gregaria existe ya una idea de "racionalidad" que supondría una obediencia a las reglas que se fijarían según un criterio de necesidades y que marcarían implícitamente una idea de lo común socialmente que expresaría aquello que es útil socialmente y no individualmente. Detrás aparece un conflicto mayor, y hace referencia a la naturaleza misma del ser humano, que es el régimen mimético de los afectos, donde cada uno busca que otro siga lo que considera bueno (*E 3P27, 3P28 y 4P37*). Aquí, las imaginaciones de lo que significan los comportamientos hacen más complejo el análisis, debido a que tanto los que se guían por la razón como los que no consideran que han elegido algo bueno y, además, estiman que sus acciones son acordes a ello (donde emerge el aspecto especular, es decir, la función de todos los afectos de estimación como nodo de interpretación del vínculo gregario). Este territorio es el de las finalidades (que son función de la utilidad).

Sirva, tal vez, de conclusión que es el territorio de las utilidades donde el cálculo adquiere sentido, y parte de ese cálculo es la obediencia.

**VARIA**



## Na trilha da materialidade de nossas emoções: as leituras de Lev Vigotski de Baruch de Spinoza

Arthur Arruda Leal Ferreira \*, Beatriz Sancovschi \*\*,  
Jerusa Machado Rocha \*\*\*

Ainda que os filósofos sejam constantemente convocados pelos historiadores da psicologia e também por alguns dos personagens mais notórios deste saber para compor a compreensão de ideias e conceitos psicológicos, as menções a Spinoza neste domínio são raras. Brett<sup>1</sup> o considera em sua História da Psicologia dentro da tradição Racionalista e Bernard<sup>2</sup> de modo mais recente e detalhado o inclui na constituição deste campo histórico. Considerando que Spinoza não tem nenhum projeto de psicologia, qualquer aproximação com o campo deste saber só pode ser feita retrospectivamente e através de mediações. É possível utilizar-se de conceitos tradicionais como os de “ideias psicológicas”, “precursor” ou “influência”, que são problemáticos na História das Ciências. O que estes conceitos acolhem de forma estranha é a suposição das ideias como mônadas conceituais que se conservariam ou que se insinuariam de forma potencial ou incompleta concluindo-se apenas em um momento posterior. Além de reificar certas concepções do presente, este modo histórico de pensar esquece a rede de questões, práticas e conceitos que uma ideia está conectada. Algo que Foucault<sup>3</sup> denominou “dispositivo” e Latour<sup>4</sup> “rede sociotécnica”. Mas Spinoza será aqui convidado na história da psicologia a partir de uma

---

\* Instituto de Psicologia – UFRJ.

\*\* Instituto de Psicologia – UFRJ.

\*\*\* Instituto de Psicologia – UFRJ.

<sup>1</sup> Brett, G, *Historia de la Psicología*, Buenos Aires, Paidós, 1963

<sup>2</sup> Bernard, W. “Spinoza’s influence on the rise of scientific psychology”, *Journal of the History of the Behavioral Sciences*. Volume VIII, nº 2, 1972, pp. 208-215.

<sup>3</sup> Foucault, M, “Sobre História da Sexualidade”, *Microfísica do Poder*, Rio de Janeiro, Graal, 1982.

<sup>4</sup> Latour, B, *Ensamblar el Social*, Buenos Aires, Manantial, 2009.

apropriação, a posteriori, por meio de alguns autores-chave, e uma reflexão atual, a partir das questões destes autores.

Este filósofo é abordado de modo sistemático e propositivo por Lev Vigotski, um dos primeiros autores a lançar mão de uma abordagem histórico-cultural em psicologia. Este constrói sua teoria na primeira metade do século XX na União Soviética, mais especificamente entre os anos de 1924 e 1934. Nesta abordagem, ainda forte e presente nos dias atuais, o diálogo com Spinoza se dá especialmente no esboço de uma Teoria das Emoções<sup>5</sup>, notadamente na conexão entre o conhecimento e as paixões. De modo mais específico a vinculação a Spinoza se reporta a versões materialistas das emoções, conectando-a a autores como William James. O objetivo deste trabalho em um primeiro aspecto é compreender de modo pormenorizado este recurso de Vigotski ao pensamento de Spinoza na composição de uma Teoria das Emoções. Contudo, mais do que um entendimento desta apropriação, buscamos também por meio desta vinculação aos trabalhos de James e Spinoza a proposição de versões mais indeterminadas, complexas, menos reducionistas e dualistas de nossas afecções. Tal como as propostas por Despret<sup>6</sup> que, a partir de uma releitura de James, demonstrará como as emoções nos fabricam.

### ***Apropriações vigotskianas***

Vigotski é um importante autor bielorusso que, entre os anos de 1924 e 1934, propõe uma inflexão no desenvolvimento da psicologia<sup>7</sup>. Ao analisar o que estava sendo produzido neste campo argumenta sobre a existência de duas propostas irreconciliáveis. Uma psicologia materialista cujas metodologias baseavam-se, sobretudo, no princípio de causalidade e na ideia de reflexo e, uma psicologia idealista cujas metodologias baseavam-se na introspecção ou descrição e interpretavam os fenômenos psicológicos como atividades espirituais, orientadas para um objetivo e isentas de qualquer conexão material. Apoiado na filosofia de Marx concebe o que ficou conhecido como

---

<sup>5</sup> Vygotsky, L, *Teoría de las Emociones*, Madrid, Akal, 2004.

<sup>6</sup> Despret, V., *Ces émotions que nous fabriquons*, Paris, Le Seuil, 1999.

<sup>7</sup> Vygotsky, L. El significado histórico de la crisis de la psicología, In: Vygotski, L.S *Obras Escogidas I*. Madrid: Visor, 1997.

psicologia histórico-cultural. Esta se afirmava como uma tentativa de síntese neste campo. Em outras palavras, através do materialismo histórico-dialético de Marx, Vigotski e colegas como Luria e Leontiev buscaram construir uma abordagem que desse conta da complexidade dos problemas psicológicos. Isto é, que permitisse explicar o psiquismo e a consciência sem abrir mão de seu substrato material.

Neste trabalho interessa-nos dar início a um exame das contribuições vigotskianas para a teoria das emoções, buscando explorar o diálogo do autor com Spinoza. Para tanto nos basearemos no livro *Teoría de las emociones*<sup>8</sup> (Vigotski, 2004). Segundo Córdova<sup>9</sup> este livro representa uma oportunidade para conhecer, de maneira sistematizada, a reflexão teórico-filosófica sobre as emoções efetuada por Vigotski, especialmente os resultados de suas pesquisas realizadas entre 1931 e 1933.

Menos do que apresentar uma nova formulação teórica para as emoções, a proposta do texto em questão nos parece ser antes um balanço histórico das teorias existentes. Citamos:

Pensamos que debido a esta división del trabajo nos ha tocado en suerte la tarea de reunir y generalizar el material factual inconexo, de descubrir detrás de la lucha de las doctrinas psicológicas concretas la de las ideas filosóficas, de indicar la interpretación filosófica del problema psicológico de los afectos, y por lo tanto de abrir la vía a las investigaciones futuras. Esta tarea solo puede llevarse a cabo mediante un estudio especial. Por eso hemos incluido en el subtítulo de nuestro trabajo las palabras 'Estudio histórico-psicológico', porque ahí vemos una parte indispensable del trabajo de creación de una nueva teoría de las emociones (Vygotsky, 2004, p.58).

Trata-se, a nosso ver, de um movimento similar ao que o autor faz no texto *El significado histórico de la crisis* de La psicología (Vigotski,

---

<sup>8</sup> Como as traduções de Vigotski mais confiáveis e próximas ao português estão em espanhol, citaremos nesta língua os títulos e os textos respectivos.

<sup>9</sup> Córdova, A E, *Reseñas. Signos Lingüísticos* 4, 2006, p.179-193.

1997). No entanto se neste último texto Vigotski conclui apontando uma nova abordagem teórica – a psicologia histórico-cultural, no primeiro ele encerra sem uma proposta efetiva. Apesar disso deixa marcas, através de sua argumentação, de um caminho a seguir. Este envolveria pensar e desenvolver o problema da teoria das emoções em psicologia à luz da teoria das paixões de Spinoza em sua dimensão viva. Citamos:

Por el contrario, creemos que la teoría spinoziana de las pasiones puede presentar para la psicología contemporánea un verdadero interés histórico, no en el sentido de la elucidación del pasado histórico de nuestra ciencia, sino en el sentido de un giro decisivo de toda la historia de la psicología y de su desarrollo futuro. Creemos que, una vez liberada del error, la verdad de esta doctrina superará los problemas fundamentales a los que el conocimiento de la naturaleza psicológica de las pasiones y de toda la psicología del hombre há dado preponderancia, y, sólida y afilada, los resolverá como el diamante corta el cristal. Ayudará a la psicología moderna en lo que es más fundamental y capital, la formación de una idea del hombre que nos sirva como modelo de la naturaleza humana (Vygotsky, 2004, p.59).

A fim de conduzir esta tarefa Vigotski confrontará a teoria de Spinoza com os conhecimentos científicos modernos. Neste contexto começa sua análise a partir das teorias das emoções de James e de Lange, tratando-as por vezes em separado, por vezes da maneira como fazem os principais textos de psicologia, como teoria James-Lange. Em comum James e Lange defendem que as emoções derivam das manifestações corporais e orgânicas. No entanto Lange enfatiza o papel da fisiologia vasomotora, referindo-se principalmente às emoções elementares. Por outro lado, em James, a participação do corpo é tomada em sentido mais amplo abordando tanto emoções elementares quanto superiores. Tal fato gera certa ambiguidade na análise das contribuições jamesianas. Desse modo, Vigotski busca em um primeiro



momento demonstrar que tanto Lange quanto James teriam como base filosófica - não explicitada no caso de James e mencionada no caso de Lange - a Teoria das paixões spinoziana. Neste percurso o psicólogo bielorrusso vai, não apenas apontando para as limitações da abordagem organicista (teoria James-Lange), mas também buscando demonstrar o que as teorias de James e de Lange possuem muito mais uma filiação cartesiana que spinoziana. Segundo o autor: “Al estudiar con detenimiento la génesis ideológica y la naturaleza filosófica de la teoría James-Lange, se ve que no está vinculada en absoluto con la teoría de las pasiones de Spinoza, sino con las ideas de Descartes y de Malebranche” (Vigotski, 2004, p.83). Sobre as limitações da abordagem organicista, elas referem-se principalmente a como explicar determinadas emoções e fenômenos que parecem demandar processos superiores e participação cerebral. Sendo assim a teoria de Walter Cannon, teoria talâmico-cerebral parece para Vigotski explicar melhor o que se passa na relação entre corpo-cérebro-emoção.

Sobre a filiação cartesiana das teorias de James e de Lange, ela não é trivial e demanda de Vigotski uma profunda análise das contribuições de Descartes para o problema das emoções, cuja proposição dualista estaria mais conectada à proposição de James e Lange quanto à articulação corpo-emoção-experiência-cognição-consciência. É curioso notar que neste percurso Vigotski vai procurando demonstrar que no fundo todas as teorias psicológicas das emoções até então são cartesianas, tanto as materialistas (como supostamente as de James e Lange) quanto as espiritualistas (Dilthey).

Neste sentido fundar uma teoria das emoções em bases spinozianas apontaria para possibilidade de resolução de questões até então mal resolvidas. Mas ao retomar Spinoza é preciso fazê-lo no que há de vivo em sua teoria das paixões. Por exemplo, ao referir-se a forma como Dilthey recorre a Spinoza para tentar avançar em seu entendimento das emoções, Vigotski afirma que ele (Dilthey) o faz recuperando o que há de mais antiquado, atrofiado e apagado que são a nomenclatura, a classificação e a definição das emoções. Tudo isto permitiria apenas indicar as condições nas quais um determinado estado mental aparece, mas não o conteúdo dos nossos afetos. Sendo assim a vivacidade da teoria spinoziana estaria mais em seu mecanismo

explicativo que recusa tanto o dualismo cartesiano quanto o espiritualismo e o teleologismo e nos problemas que levanta. Por fim:

Podemos definir en pocas palabras la verdadera relación entre la teoría spinoziana de las pasiones y las psicologías explicativa y descriptiva de las emociones diciendo que en esta teoría, consagrada en el fondo a la solución de un solo y único problema – El de la explicación determinista, causal, de lo que es superior en la vida de las pasiones humanas -, están contenidas, en parte, en la psicología explicativa, que ha conservado la Idea de una explicación causal pero rechazado el problema de lo que hay de superior en las pasiones del hombre, y la psicología descriptiva, que ha rechazado la idea de la explicación causal pero ha mantenido el problema de lo que hay de superior en la vida de las pasiones humanas. Así, lo que constituye el núcleo más profundo de la teoría de Spinoza es, precisamente, lo que no existe en ninguna de las dos partes en las que se ha dividido la psicología de las emociones contemporánea: la unidad de la explicación causal y del problema del significado vital de las pasiones humanas, La unidad de las psicologías descriptiva y explicativa del sentimiento (Vygotsky, 2004, p.232).

### ***James e Spinoza, uma composição possível?***

Nesta sessão do artigo, utilizaremos o etnopsicóloga e filósofa Vinciane Despret<sup>10</sup> para repropor a questão das emoções de uma forma mais atual. De início é importante destacar que ela discorda da associação James-Lange afirmando que esta está baseada num equívoco. Segundo ela, James, ao romper com a concepção de emoção até então corrente ao afirmar “choro porque estou triste” e não “estou triste e por isso choro”, desejava provocar o leitor a questionar a existência de uma consciência ou mente isolada do corpo. Seguindo o

---

<sup>10</sup> Despret, V, *Ces émotions que nous fabriquent*. Paris, Le Seuil, 2002, p.249.

argumento da Despret, James se afastaria de uma concepção cartesiana, num movimento de aproximação da tese spinoziana onde é postulado um paralelismo mente-corpo. Embora James se refira a Lange várias vezes em sus “Princípios de Psicologia”<sup>11</sup>, critica-o por simplificar e generalizar suas descrições e, sobretudo por se basear apenas no caráter descritivo das emoções.

O interesse que as emoções despertam em James não está nas descrições cansativas de suas manifestações orgânicas, que segundo o autor não apontariam para lugar algum. Em vez de narrações descritivas, o que James procuraria no estudo sobre as emoções é tudo aquilo que elas nos permitem partilhar, dividindo entre diferentes atores um mundo comum. Ele propõe que os romances e os textos filosóficos trazem melhores esclarecimentos sobre o funcionamento das emoções do que as pesquisas científicas de sua época, abordando de forma mais interessante e profunda a questão. Os romancistas sabem explorar muito bem o que as emoções trazem de mais importante, sua dimensão de partilha, de relação. Pois nos fazem travar conhecimento com casos concretos e com os acasos que nascem a partir daí, “além das belas páginas que nos fazem vibrar com um toque sábio de observação interior”<sup>12</sup>. As emoções não existiriam separadas de um encontro que nos fazem deparar com as indeterminações e singularidades que se estabelecem a partir daí. Percebemos assim que para James a emoção sentida situa-se no corpo, nas nossas atitudes enquanto disposições que cultivamos, mas o corpo aqui é pensado como lugar de compartilhamento, a partir dessa zona de indeterminação afetiva que nos faz conectar com o outro, nos empurra para fora de nós mesmos. Segundo tal ponto de vista, James se aproximaria mais de Spinoza do que Descartes, ao contrário do que conclui Vigotski, embora James não chegue a citá-lo de forma explícita em sua obra. Da mesma forma que Despret repensa James numa reconceituação das emoções, é possível retornarmos a Spinoza para repensá-lo em um sentido mais atual do que fez Vigotski. Tomemos alguns aspectos de seus escritos

---

<sup>11</sup> James, W, *Princípios de Psicología*, Buenos Aires, Ediciones Glem, 1945.

<sup>12</sup> James, W. *La Théorie de L'Émotion*, Paris, Félix Alcan, 1917, p.57.

Uma das teses mais célebres de Spinoza é o denominado paralelismo, que nega qualquer relação de causalidade entre o espírito e o corpo, e que, além disso, proíbe qualquer primazia de um sobre o outro. Com essa proposição, pretende reverter o princípio que fundaria a Moral como meio de dominação das paixões sobre a consciência, como na suposição cartesiana presente no “Tratado das Paixões”<sup>13</sup> de que quando o corpo age a alma padece, e a alma não age sem que o corpo por sua vez padeça. De acordo com a “Ética”<sup>14</sup> em Spinoza, é justo o contrário: o que é ação na alma é ação no corpo, e o que é paixão no corpo é paixão na alma. Não sabemos o que pode um corpo, afirma. Com essa provocação pretende elucidar que o corpo ultrapassa o conhecimento que se tem dele, e que o pensamento por sua vez, ultrapassa a consciência que temos dele, ou seja, a consciência não conhece nada. Segundo Deleuze, Spinoza desvaloriza a consciência como lugar de saber e percebe a existência de um inconsciente do pensamento nesse desconhecido que é o corpo<sup>15</sup>.

Outro componente importante pode ser buscado na Etologia spinoziana. Na Ética, Spinoza propõe uma Etologia ao invés de uma Moral, que tanto para os homens quanto para os animais considera em cada caso o poder de ser afetado. Para uma Etologia humana devem-se distinguir antes de qualquer coisa dois tipos de afecções: as ações e as paixões. As ações se explicam e são derivadas da natureza do indivíduo afetado, de sua essência. As paixões derivam de fora e se explicam por outra coisa. O poder de ser afetado apresenta-se como potência de agir enquanto for preenchido por afecções ativas, mas como potência de padecer quando for preenchido por paixões. Conforme comenta Deleuze: Para um mesmo indivíduo, ou seja, para um mesmo grau de potência suposto constante dentro de certos limites, o poder de ser afetado permanece também constante dentro desses limites, mas a

---

<sup>13</sup> Descartes, R. As paixões da alma, In: DESCARTES, R. Discurso do Método e As Paixões da Alma. Trad. de J. Guinsberg e Bento Prado Júnior, São Paulo: Nova Cultural, 1987.

<sup>14</sup> Spinoza, B. Ética. Tradução Tomaz Tadeu. BH, Autêntica, 2009.

<sup>15</sup> Deleuze, G, *Spinoza. Philosophie Pratique*, Paris: Les éditions de minuit, 1981, p. 28.

potência de agir e a de padecer varia profundamente de uma a outra em razão inversa (Deleuze, 1981, p. 41).

Mas não basta distinguir ações de paixões, é preciso ainda distinguir dois tipos de paixões, considerando que o que caracteriza a paixão é preencher nosso poder de ser afetado nos separando de nossa potência de agir. Quando encontramos um corpo exterior que não convêm com o nosso, é como se a potência desse corpo se opusesse a nossa, operando uma subtração. Nossa potência de agir fica diminuída ou mesmo impedida, e as paixões correspondentes são de tristeza. Se ao contrário, encontramos um corpo que convêm com o nosso, numa relação de composição, sua potência se adiciona a nossa. As paixões que nos afetam nesse caso são de alegria e a potência de agir é aumentada. Essa alegria ainda é uma paixão porque tem uma causa exterior, e sendo uma paixão permanecemos separados ainda de nossa potência de agir, pois não a possuímos efetivamente. Entretanto, quanto mais as paixões alegres aumentam nossa potência de ação mais nos aproximamos de um ponto de transmutação, que nos tornará dignos de alegrias ativas. As paixões tristes, portanto, representam o grau mais baixo de nossa potência, uma vez que somos separados no grau máximo de nossa potência de agir. Apenas a alegria nos torna próximos da ação.

Uma terceira indicação vem dos gêneros do conhecimento. De acordo com Deleuze<sup>16</sup>, estes são modos de existência, já que o conhecer não se separa dos diferentes tipos de consciência e dos afetos que lhe correspondem. Spinoza estabelece três gêneros de conhecimento de acordo com os tipos de consciência e o poder de ser afetado de cada uma, que é necessariamente preenchido. O primeiro gênero se define principalmente pelos signos equívocos, que envolvem o conhecimento inadequado das coisas e das leis. Esse primeiro gênero exprime a nossa existência enquanto não possuímos ainda as ideias adequadas, sendo constituído pelos afetos-paixões que decorrem das ideias inadequadas. O segundo gênero se define pelas noções comuns: a composição das relações, o esforço da razão para organizar os encontros entre modos existentes que se componham, e a substituição dos afetos passivos

---

<sup>16</sup> Deleuze, G, Spinoza e as três "Éticas". *Crítica e Clínica*, São Paulo, editora 34, 1997, p.166.

pelos ativos que decorrem dessas noções comuns. Entretanto, essas noções comuns são ideias gerais, abstratas, que se aplicam apenas aos modos existentes e não permitem conhecer a essência singular que pertence ao terceiro gênero de conhecimento. Este possibilita conhecer as essências, isto é, o atributo não mais tomado como noção comum (ideia geral) aplicável a todos os modos existentes, mas como forma comum (unívoca) à substância da qual ela constitui a essência e às essências de modo contidas na substância como essências singulares.

É a partir de uma experiência emocional, de um engajamento no mundo, e dos gêneros de conhecimento, que sofremos deslocamentos e transformamos nossa maneira de ser e pensar. Despret ao reler James, concebe a emoção como potência de afetar e ser afetado, algo que produz instabilidade no corpo e no pensamento de uma só vez, como se um se dobrasse sobre o outro na construção da experiência. O ritmo indeterminado do mundo faz parte do ritmo do coração, em que “ter um corpo é aprender a ser afetado” (Despret, 2002, p.269). Percebemos aí ressonâncias com o pensamento spinoziano em que o mundo só pode ser apreendido, entendido a partir das relações que estabelecemos. Os afetos nos colocam numa experiência de dissolução de fronteiras, possibilitando novas construções e apreensões do mundo e de si mesmo. São os afetos que nos tomam e nos atravessam, que nos transformam e produzem a realidade em que vivemos. O conhecimento não se separa do corpo e dos afetos. O corpo é o lugar da indeterminação, pois é por meio dele que acedemos às composições, produzindo alegrias e tristezas possibilitando a conquista da nossa potência de agir e maiores graus de liberdade.

Ao seguir um caminho argumentativo diferente do de Vigotski - que estava preocupado com as diferenças entre as emoções inferiores e superiores e a possibilidade da psicologia explicar, sobretudo, as emoções superiores de maneira satisfatória, recorrendo a Spinoza -, Despret pode enxergar em James uma virtualidade que possibilitou não apenas uma aproximação entre as abordagens de James e da teoria de Spinoza, mas favoreceu a recolocação do problema da emoção na psicologia. Ressaltamos que em seu texto Vigotski reconhece certa ambiguidade na teoria de James a respeito das emoções; no entanto, vê nisto antes uma imprecisão do que uma possibilidade de subversão e

afastamento em relação à teoria de Lange e aproximação da teoria de Spinoza. Explorar estas possibilidades de conexão entre as experimentações conceituais de Spinoza, James e Vigotski, buscando novas versões sobre o que entendemos por nossas emoções foi a ambição deste artigo, que concluimos em estado de abertura, indeterminação e afetação. Justamente como supomos ser marcas de nossa própria vida emotiva.

## Teología, superstición y fetichismo en Spinoza y Marx

Daniela Cápona González \*

“Pero yo temo más bien que,  
demasiado empeñados en ser santos,  
conviertan la religión en superstición y  
que incluso comiencen a adorar los simulacros y las  
imágenes, es decir, el papel y la tinta,  
en vez de la palabra de Dios”<sup>1</sup>.

El tema que se abordará en estas líneas es el rol pasivo de la superstición desde una óptica interpretativa y especulativa sobre una posible conjunción o bien, complementariedad, entre los planteamientos de Spinoza respecto de este afecto y aquellos de Marx sobre el fetichismo de la mercancía. En cuanto dispositivo político, Spinoza en el prefacio del TTP será bastante explícito al evidenciar la pasividad que imbrica este afecto, en este sentido el filósofo es realista y sabe que, tal como afirma Quinto Curcio, el miedo es la mejor manera de gobernar al vulgo. Spinoza ve en este dispositivo no sólo su rol político, sino también uno teológico, pues “su máximo interés consiste en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre”<sup>2</sup>.

---

\* Universidad de Chile.

<sup>1</sup> Spinoza, B. *Tratado Teológico-político*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid, Alianza Editorial, 2008. p.289.

<sup>2</sup> Spinoza, B. *Tratado Teológico-político*. Ibid. p.64. Cabe destacar la diferencia entre religión y teología que realiza Spinoza, mientras que la primera tiene un potencial civil, en vistas a la utilidad que puede tener para mantener un orden, la teología se



Hay algo particular en la superstición que permite controlar las pasiones y acciones de los hombres con el fin de manipularlos. La superstición como afecto pasivo parece constituirse como un meta-afecto, cuya efectividad se manifiesta en el espectro imaginativo y epistémico de los hombres, y se realiza en el ámbito político y ontológico, desestabilizando el orden de las pasiones y acciones. Cuando Spinoza en el Apéndice del primer libro de la *Ética* critica la visión teleológica de la existencia, la trata no sólo como un prejuicio primigenio y en virtud del cual se originan los demás, sino que indica también su complementación con la superstición:

“Y así, este prejuicio se ha trocado en superstición, echando profundas raíces en las almas, lo que ha sido causa de que todos se hayan esforzado al máximo por entender y explicar las causas finales de todas las cosas (...) Sin embargo, añadiré aún que esta doctrina acerca del fin transforma por completo la naturaleza, pues considera como efecto lo que es en realidad causa, y viceversa. Además, convierte en posterior lo que es, por naturaleza, anterior. Y, por último, trueca en imperfectísimo lo que es supremo y perfectísimo”<sup>3</sup>.

La primera parte de esta afirmación asevera que el poder del prejuicio de la finalidad es en virtud de que se ha trocado en superstición –logrando gobernar las almas–, y en segundo lugar, manifiesta que ésta opera mediante una lógica de inversión: tomando como efecto la causa y la causa como efecto, alterando anterior como posterior y haciendo imperfecto lo perfecto. De esta forma, se trata de un prejuicio que, devenido superstición, logra transformar la forma en

---

enmarca siempre en el ámbito de la política, pues su fundamento no está en la razón sino en la imaginación; para ser más específicos, se trataría de una teoría imaginaria de la contingencia, como afirma Marilena Chauí, con fines de obediencia o de dominación. Cfr. Chauí, Marilena. *Política en Spinoza*. Buenos Aires, Ed. Gorla, 2003. p.21.

<sup>3</sup> Spinoza, Baruch. *Ética*. Trad. Vidal Peña. Madrid, Alianza editorial, 2009. E, I. A. pp.98-99.

que se concibe, conoce, padece y actúa en y ante el mundo, ejerciendo un gobierno sobre los cuerpos. Una vez que este prejuicio cobra fuerza de derecho, en el sentido de que determina la forma de actuar y padecer en el marco institucional de la vida civil –como lo hace la teología-, ha de sumarse a este prejuicio fundamental una fuente que legitime esa imposición de ignorancia como saber, lo cual se logra en virtud de la complementación de otro afecto útil a los dispositivos teológico-políticos: “Porque ellos saben que, suprimida la ignorancia, se suprime la estúpida admiración, esto es, se les quita el único medio que tienen de argumentar y de preservar su autoridad”<sup>4</sup>.

La superstición opera como un simulacro, variado e inconstante, es decir, muta su forma para mantener su predominio, por ello opera a partir de la oscilación entre la esperanza y el miedo, cuya base no es racional, sino que se nutre, tal como dice Spinoza, de la pasión más poderosa. La admiración se constituye como la conclusión a la cual se llega en virtud del asombro<sup>5</sup>. Este último afecto consiste según Spinoza “en la imaginación de alguna cosa, en la que el alma queda absorta porque esa imaginación singular no tiene conexión alguna con las demás”<sup>6</sup>. Siguiendo la lectura de Macherey, este tipo de afectos tiene un carácter hipnótico momentáneo, que no implica un cese de la actividad del pensamiento, pero sí su obnubilación momentánea<sup>7</sup>; un ejemplo de esto son los milagros, que, como sucesos aislados –en cuanto no tienen ninguna conexión ni causal ni asociativa con ninguna otra representación- operan a partir de la admiración, suscitando esta hipnosis de modo colectivo. Pero dada la inestabilidad de ésta como distracción, la teología busca mantenerla en el tiempo como consigna de su poder, elaborando en ellos una simbología y sacralización que opera históricamente como parábolas que sustentan el poder divino y su interacción directa en el mundo; opera como suceso mediador entre el hombre y Dios. El milagro reafirma el carácter político de la teología, en cuanto su objetivo no es sino mantener a los hombres bajo

---

<sup>4</sup> Ibid. p.101.

<sup>5</sup> Cfr. Spinoza, Baruch. TTP. p. 66.

<sup>6</sup> Spinoza, Baruch. E, III. D.A. IV. p.264.

<sup>7</sup> Cfr. Macherey, P. *Introduction à l'Éthique, La troisième partie, La vie affective*. Paris, PUF, 1995. p.330.

obediencia civil, a expensas de reemplazar aquello que se concibe como real. De esta manera, "la manipulación del asombro –natural en cada uno de los individuos- y su transformación hacen de este elemento natural una técnica capaz de despertar la fascinación del vulgo"<sup>8</sup>, que, luego de naturalizada en el entendimiento colectivo de la comunidad, pasa a ser considerada como una verdad natural en el sistema de creencias adoptados por los hombres. Este carácter cultural que adquiere la teología es lo que permite la estabilización de la superstición como realidad, y son los mismos elementos que se encontrarán, en el mundo contemporáneo en las mercancías.

Ahora bien, la superstición se constituye imaginativamente como una acción, pero su realidad es lograr la impotencia de los modos finitos, este simulacro de actividad es lo que parece otorgarle el poder para alterar los órdenes epistémicos, políticos y ontológicos. Siguiendo la teoría de los afectos, ésta podría ser doblegada en virtud de otro afecto más potente<sup>9</sup>, pero si la superstición logra determinar de forma inversa la lógica afirmativa del deseo, es decir, trocar su naturaleza afirmativa por una negativa, se entra en una disputa respecto de cómo elaborar una estrategia de la potencia capaz de doblegar este afecto. En este punto, es menester evidenciar que la alienación es algo propio a todo modo finito en cuanto sumido al orden de la imaginación, y en ese sentido no es algo propio de algún afecto particular, sin embargo, lo que la superstición sí tiene de particular, es su lógica de inversión. Esto lo evidencia Spinoza cuando afirma: "La superstición, por el contrario, parece admitir que es bueno lo que reporta tristeza y malo lo que proporciona alegría"<sup>10</sup>, a esto se suma la caracterización de ésta como la oscilación entre la esperanza y el miedo, lo cual implica una alteración en el orden de la temporalidad.

La superstición muestra como bueno aquello que genera impotencia y malo aquello que efectivamente potencia, elaborando de esta manera una estrategia afectiva que, en cuanto todos los afectos

---

<sup>8</sup> De la Cámara, M. "La admiración, una <<distracción>> de la mente". En Fernández, E. y De la Cámara, M. L. (Eds.) *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid, Editorial Trotta, 2007. p.231.

<sup>9</sup> Cfr. Spinoza, Baruch. E, IV, Prop. VII. p.295.

<sup>10</sup> Spinoza, Baruch. E, III. Cap. XXXI. Pp. 378-379.

remiten al deseo, buscan o logran desestabilizar su inmanencia y potencia de afirmación. En virtud de esto, se podría decir que la superstición como dispositivo teológico-político es a la vez una estrategia afectiva de impotencia, y que por ende, trueca el orden ya alienado de la imaginación, pero ahora en una forma direccionada. El deseo en cuanto puro impulso, en tanto deseo del deseo, en ocasión de la superstición, es alineado –siguiendo la lectura de Lordon<sup>11</sup>- a un deseo externo que se corresponde con la imagen del poder, sea cual sea la forma que éste adquiera. Si la imaginación es una forma de posicionarse en el mundo, y por ende constituye una forma de estar-en-el-mundo en virtud de las pasiones y del realismo spinoziano, es también, y siguiendo a Negri y a Chauvi, entre otros, el horizonte en donde yace lo político. De esta manera, alterar el deseo, en cuanto esencia del hombre, es alterar no sólo la esfera afectiva y epistémica sino además, y más importante aún, desestabilizar lo político, en donde habita el espacio de la multitud, espacio pasional y agonístico en cuanto inter-modal, difuso y nunca clausurado, pero que en ocasión de esta alteración del deseo se efectúa una homogeneización o estandarización de los afectos trastocando y malversando la potencia de la imaginación. El peligro de la superstición es, por ende, la reivindicación de lo uno sobre lo múltiple, con ocasión de eliminar el conflicto, y estabilizar o más bien, homogeneizar a la comunidad en pos del control y el poder. Spinoza piensa el movimiento de lo político no en su *stásis* como quietud o posicionamiento, sino en su aspecto dinámico en virtud de los afectos y la configuración histórica de un determinado cuerpo político; siguiendo a Matheron, se trata de leer la historia de un cuerpo social como la historia del despliegue afectivo que configura una determinada historicidad propia a ese cuerpo<sup>12</sup>, y que en virtud del hecho que cada deseo difiere del deseo del otro<sup>13</sup>, se constituye de forma agonal pero

---

<sup>11</sup> Lordon, Frédéric. *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2015.

<sup>12</sup> Cfr. Matheron, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1988. pp.356-446.

<sup>13</sup> Cfr. Spinoza, Baruch. E, III. Prop. LVII, p.257. Véase además: Visentin, Stefano. *El movimiento de la democracia. Antropología y política en Spinoza*. Córdoba, Encuentro Grupo Editor, 2011. p.34.

manteniendo a pesar de ésta, un cierto carácter orgánico –en cuanto cuerpo colectivo- de transindividualidad. Este mismo peligro acontece en la *polis* griega, la cual bajo el prisma del análisis de Nicole Loraux, trata de una estrategia política que analiza en Platón y Tucídides para olvidar la *stásis* –como disenso, conflicto, y en su extremo, guerra civil- como motor de lo político, e imponer por el contrario, una política estática bajo la égida de lo uno. Bajo esta óptica, está puesta en juego la individuación de los modos finitos, pues la potencia de la multitud está oprimida y lo que se busca establecer es la hegemonía de un proceso de individuación único, al mismo tiempo que generar una escisión entre potencia y pensamiento, mediante la mistificación de la imaginación, las pasiones y el deseo. En tanto la superstición mienta una lógica de inversión que versa sobre una estrategia de impotencia fundamentada en la temporalidad, impulsa una comprensión trascendental no sólo del poder, sino a nivel ontológico, una reivindicación del idealismo. La inmanencia del deseo es trocada y en vez de deseo de ser *sui juris*, se trata de un deseo sometido al de otro, deseo *alterius juris*, imponiendo un mundo cuya realidad espectral resignifica el concepto de libertad en aras a la utilidad que ésta pueda otorgarle.

Ahora bien, ¿cómo se puede relacionar esto con el fetichismo de la mercancía de Marx? Es sabido que la mercancía tiene un carácter fantasmagórico y espectral que invierte las relaciones sociales en virtud de la alteración sujeto-objeto<sup>14</sup>; no se trata sólo del velo del proceso del trabajo y la autonomización de la mercancía, sino que es la alteración real y efectiva de la forma de socialización en cuanto que la mercancía, propia de la época capitalista, requiere de un tercer término para generar la socialización, sin el cual, no sólo la teoría del valor no tiene sentido, sino que pierde toda aplicación política. No se trata sólo de mercancías y dinero, sino del intercambio. Es en él, en donde yace el verdadero régimen de socialización capitalista, y la verdadera inversión. Hay que considerar este fragmento no como un resabio idealista y hegeliano, sino recobrarlo como lo hace Lukács en *Historia y conciencia de clase*, como un fenómeno real y totalizador de la sociedad. Anselm Jappe ha sido uno de los que ha focalizado en mayor medida

---

<sup>14</sup> Cfr. Marx, K. *El capital*, T1/V1. México, Siglo XXI eds., 2003. p.89.

esta problemática desde la teoría del valor, otorgándole un rol central en el análisis del capitalismo. En relación al intercambio, el crítico alemán afirma: “el valor mismo, en la forma visible del dinero, se ha convertido en una forma social de organización; sus leyes se han transformado en las leyes de la mediación social”<sup>15</sup>, y esto se sigue de la misma afirmación de Marx que dice: “el dinero mismo es la comunidad, y no puede soportar otra superior a él”<sup>16</sup>, en virtud de lo cual Jappe afirma que el valor es una forma social de organización<sup>17</sup>. Es decir, la socialización está mediada por el intercambio que encarna el valor mediante el dinero, siendo tanto el valor como el dinero abstracciones concretas que, allende el intercambio, no tienen la posibilidad de generar formas de socialización. Ahora bien, ¿cuál es el punto de unión entre superstición y fetichismo? Ambas estructuras tienen un soporte teológico-político, que bajo la lectura de Walter Benjamin en *El capitalismo como religión*<sup>18</sup>, permiten un análisis del carácter religioso de este régimen en cuanto fenómeno totalizante que se fundamenta en las estructuras de subjetivación e individuación. Si Spinoza había denunciado la superstición como dispositivo político del poder teológico, en cuanto permitía efectuar una dislocación de la esencia de los hombres para operar al servicio de éste, es decir, para perpetuar su poder, hoy el capitalismo adquiere su poder usurpando a la teología sus mecanismos de dominación, o parafraseando a Benjamin, convirtiéndose en su parásito, pero reconfigurando el concepto de Dios de aquel propiamente religioso, a uno económico y que rige toda forma de vida social: no habría un solo dios sino múltiples, las mercancías, cuya socialización ocurre sólo en virtud del intercambio, y que serían el rostro sin rostro del dinero. Spinoza mismo ya había comprendido el poder de éste al enunciar que: “el dinero ha llegado a ser un compendio de todas las cosas, de donde resulta que su imagen suele ocupar el alma

---

<sup>15</sup> Jappe, Anselm. *Las aventuras de la mercancía*. La Rioja, Pepitas de calabaza Ed., 2016. p.59.

<sup>16</sup> Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse). 1857~1858. Vol. I*. México: Siglo XXI Eds., 2009. p.157.

<sup>17</sup> Jappe, Anselm. *Las aventuras de la mercancía*. Ibid. p.62

<sup>18</sup> Benjamin, W. “Capitalism as religion”. Trans. Chad Kautzer. *The Frankfurt School on Religion. Key writings by the mayor thinkers*. Mendieta, E. (Ed). New York and London: Routledge, 2005. Pp.259-262.

del vulgo con la mayor intensidad; pues difícilmente pueden imaginar forma alguna de alegría que no vaya acompañada como causa por la idea de la moneda<sup>19</sup>. Las mercancías, como índice de la riqueza de la sociedad capitalista, ceñidas a la moda como imágenes-afecto en una incesante renovación y producción de admiración y asombro, suscitan su totalización en el espacio público como mediación entre el dinero y los hombres, reconfigurando una teoría imaginaria de la contingencia. Ambos dispositivos se totalizan en la sociedad y atentan contra su fundamento, en cuanto sustraen la *potentia multitudinis* y escinden la naturaleza del modo finito, creando un *imperio in imperium*, pero de alcance global.

Bajo este punto de vista, y siguiendo a Lordon, el capitalismo opera como un régimen de producción de deseo cuya particularidad es remitir el deseo propio de cada modo finito a uno externo y ajeno, a un deseo/amo que puede decirse deseo/capital, y que opera en virtud del enrolamiento por la división del trabajo y la imposición del trabajo abstracto. Tal como señalaba Spinoza respecto de la monarquía, pareciese que luchasen por su esclavitud como si se tratase de su libertad, pero no bajo la modalidad de una servidumbre voluntaria. Spinoza afirmará en E, III, DA28 que, “pues el hombre imagina *necesariamente* todo cuanto imagina que no puede hacer, y esta imaginación lo conforma de tal manera que realmente no puede hacer lo que imagina que no puede<sup>20</sup>. Si a esto se suma la estructura de la imitación de los afectos –la cual opera sin un criterio de acción o pasión del afecto a imitar-, es en esta afirmación en donde la superstición adquiere toda su fuerza de concreción y realidad. Tal como Deleuze indica, en nuestra época lo que hay son grandes instituciones de fabricación de tristeza<sup>21</sup>, pero disfrazadas de alegría, entonces todo proceso de individuación y subjetivación se ve coactado y remitido a la alteración teológico-política de la mercancía y superstición. Como mecanismo doble se estructuran de forma tal que logran una forma de dominación que se totaliza tanto a nivel individual como colectivo, a

---

<sup>19</sup> Spinoza, Baruch. E, IV. A. Cap. XXVIII. p. 377.

<sup>20</sup> Spinoza, Baruch. E, III, DA28. p. 271.

<sup>21</sup> Cfr. Deleuze, Gilles. *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2008. p.303.

nivel político como económico, a nivel de estructura y superestructura. Spinoza y Marx pensaron en dispositivos políticos que siguen lógicas de inversión, que es en donde yace la fuerza en virtud de la cual se puede dominar al hombre –Marx habló del mundo invertido de la religión<sup>22</sup>. Desde esta perspectiva la crítica al supuesto economicismo de Marx se revela insuficiente y reductiva, en tanto que, en sus textos de juventud el problema radica en la escisión del hombre de su potencia. En *La cuestión judía* expresa que:

Sólo cuando el hombre individual real recobra en él mismo al ciudadano abstracto y deviene en tanto que individuo un ser genérico, en su vida empírica, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus *forces propres* como fuerzas sociales y cuando, por tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza política, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana.<sup>23</sup>

Es en este punto donde Marx plantea una configuración de la teoría de la potencia, puesto que lo que critica es la escisión entre el ser social del hombre de su ser como fuerza política. Por ello, para Marx el individuo siempre está abierto al otro de sí desde su configuración sensible, pues sólo en esta medida se puede mentar la cuestión de la comunidad. Esta escisión está entrañada ínsitamente en la concepción del proletariado, aquellos sin obra, los excluidos y sin título de pertenencia, aquellos cuya única propiedad es la impropiedad, la negación del aspecto social burgués, pero que por lo mismo, poseen una potencia aún genérica que puede remitir a un ser-con, pero fuera de la

---

<sup>22</sup> Cfr. Marx, Karl. *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Valencia, Pre-textos, 2013. Pp.42-43.

<sup>23</sup> Marx, K. "Sobre la cuestión judía". En Vernik, E. (Comp.). *Volver a la cuestión Judía*. Bensaïd, Bauer, Marx, Rosdolski, Rozitchner. Barcelona, Ed. Gedisa, 2011. p.87.



economía-política y policial expresadas en el marco del derecho<sup>24</sup>. Por ello, tal como Casanova indica, las obras del Joven Marx están dirigidas a elaborar una nueva antropología como prolegómenos a la crítica de la economía política.

A partir de la operatividad de los dispositivos políticos de la superstición en Spinoza y el fetichismo de la mercancía en Marx, se puede establecer que hay un devenir-mundo de la mercancía que reconfigura el poder teológico-político del capital. Las mercancías en cuanto mueven el desarrollo económico determinan los procesos sociales: en ese sentido se trata de un fenómeno económico tal como lo pensó Marx, pero al mismo tiempo uno político que tiene consecuencias éticas, epistemológicas, ontológicas y de índole afectiva, que posibilitan la dominación reconfigurando una antropología que opera al servicio de la economía-política, y por ende, a la escisión. El espacio parece no haberse librado de la teología sino sólo lograr su adecuación a nuevas formas de dominio en la reconfiguración de la superstición y el fetichismo.

---

<sup>24</sup> Véase Casanova, Carlos. *Estética y producción en Karl Marx*. Santiago, Metales Pesados, 2016. Casanova, Carlos. *Comunismo de los sentidos*. Viña del Mar, Catálogo, 2017.

## **“Las ilusiones de la multitud” y sus efectos en la consideración de la diferencia**

Luz Helena Di Giorgi Fonseca \*

Baruch Spinoza ofrece indicaciones del modo como se configura la identidad tanto individual como colectiva, así lo sugieren las intérpretes: Moira Gatens y Genevieve Lloyd<sup>1</sup>, quienes insisten que la imaginación en Spinoza posee un papel importante en el campo político; especialmente en la generación de “ficciones” o “ilusiones de la multitud” que refieren a las ideas que tienen los individuos de sí mismos, de los otros y que inciden en la forma como los Estados consideran a las diferencias con las que tiene que tratar en el ejercicio político. Tales ideas, en lugar de implicar un conocimiento adecuado de los cuerpos exteriores, revelan una privación del mismo; en este sentido son abstracciones, en tanto que expresan la manera cómo la memoria organiza las afecciones que experimenta el cuerpo y no las causas de ese modo de percepción. Spinoza sugiere que estas ideas dadas en la imaginación envuelven un engaño, debido a que nos hacen creer que son propiedades esenciales de las cosas y de los cuerpos exteriores, y no de nuestra disposición afectiva. Si estas “ilusiones” no dan cuenta de forma adecuada de los cuerpos exteriores, entonces: ¿qué efecto produce su reproducción en la consideración de la diferencia en el campo político? ¿Qué tanto afecta tal determinación en la potencia o *conatus*, tanto individual como colectivo?

---

\* Filósofa de la Universidad Libre. Magister en Filosofía de la Universidad del Rosario. Estudiante Doctoral de Derecho en la Universidad del Rosario. Actualmente es docente en la Universidad del Rosario para la Facultad de Jurisprudencia y Escuela de Ciencias Humanas. Correo electrónico: [helenadigiorgi@gmail.com](mailto:helenadigiorgi@gmail.com), [digiorgi.luz@urosario.edu.co](mailto:digiorgi.luz@urosario.edu.co)

<sup>1</sup> Ver: Gatens, M y Lloyd, G., *Collective Imaginings. Spinoza, past and present*. New York, Routledge, 1999.

En la presente ponencia, indagaré sobre el papel que juegan “las ilusiones de la multitud” en la reproducción de la discriminación, entendida, en parte, como disminución de la potencia o *conatus* individual y colectivo. Para llevar a cabo este objetivo enfocaré mi atención, en primer lugar, en la descripción que hace Spinoza de la imaginación a la luz de la interpretaciones mencionadas; en segundo lugar, trataré las características que poseen las ideas configuradas por la imaginación, además de mirar los afectos que las acompañan; y por último, analizaré, a través de un ejemplo, el papel y los efectos que han tenido las “ficciones” en la constitución e la identidad campesina en Estado Colombiano.

### **1. La imaginación, afectos y ficciones**

La imaginación hace referencia a un primer modo de conocimiento que da más cuenta de la constitución del cuerpo afectado, que de los cuerpos exteriores que le generan tal afección (E2p16c2)<sup>2</sup>. En este punto, con ayuda de la memoria, la imaginación revela cómo se van asociando y organizando las afecciones originales según la costumbre, es decir, según las huellas que van quedando de los encuentros que tiene el cuerpo con los cuerpos exteriores; no obstante, esta situación es problemática, en tanto que la memoria reproduce la forma cómo fueron dadas las afecciones en el cuerpo, pero no explica la naturaleza de las cosas que producen tales afecciones; es por esta razón que el tipo de ideas que se configuran en este modo de conocimiento son ideas inadecuadas que, al contrario de las ideas adecuadas, establecidas por la razón, no envuelven las causas que las han generado. Debe advertirse que las imágenes no contienen error alguno, solo que carecen de ideas que excluyan la existencia de aquellas cosas que imagina (E2p17s).

Para Spinoza, la imaginación revela un modo precario de conocimiento, debido a que no logra distinguir qué proviene de la disposición del cuerpo y qué del cuerpo exterior; por esta razón no es una facultad. Así lo describe Michael Della Rocca<sup>3</sup>, quien asegura que

---

<sup>2</sup> Spinoza, B., *Ética: Demostrada según el Orden Geométrico*. Madrid, Trotta, 2009. Traducción: Atilano Domínguez.

<sup>3</sup> Della Rocca, M., *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*. New York, 2002. p. 291

Spinoza, al ser consciente de las limitaciones del pensamiento humano, asegura que la imaginación no es capaz de separar la idea del estado corporal y las que refieren a sus causas; es por esta razón que la imaginación comienza a hacer abstracción de lo que percibe, considerando a los cuerpos exteriores de un modo muy general, sin atender a sus diferencias y particularidades, “[...] cuando algo es concebido abstractamente, como sucede con todos los universales, estas ideas se extienden siempre en el entendimiento más allá de los objetos particulares correspondientes que pueden realmente existir en la Naturaleza” (TRE, 80, 76)<sup>4</sup>.

Si las imágenes están por completo confundidas, tanto en el cuerpo como en el entendimiento humano, el alma imaginará todos los cuerpos confusamente sin distinción alguna, y los considerará agrupándolos bajo un solo atributo: bajo el atributo de «Ser» de «Cosa», etc. Spinoza afirma que el lenguaje posee estos indicios de abstracción, en tanto que la imaginación va agrupando las afecciones a través de ciertas categorías que Spinoza va a llamar: nociones *segundas*, o nociones «universales» (E2p40s1). Según Lloyd<sup>5</sup>, el lenguaje, en la propuesta de Spinoza, es vehículo de conocimiento no confiable, dado que su significado se basa en asociaciones entre los afectos corporales y los sonidos y las imágenes, que son a la vez sujetos a las influencias sociales.

Hay que advertir que, aunque la imaginación revela la forma como está afectado un cuerpo, este modo de conocimiento, para Spinoza, es fundamental para la comprensión de sí, de los otros y el desarrollo del *conatus intelligendi*. Yirmiyahu Yovel<sup>6</sup> argumenta que el *conatus* reviste dos roles distintos según el nivel de percepción en el que se encuentre el sujeto. El primer rol, *conatus básico*, se caracteriza porque el deseo únicamente busca lo que necesita; en este caso, el rol que cumple es

---

York: Oxford University Press, 1996.

<sup>4</sup> Spinoza, B. *Tratado de la reforma del entendimiento / Principios de Filosofía de Descartes / Pensamientos metafísicos*, Madrid, Técnos, 2011.

<sup>5</sup> Lloyd, G., “Spinoza and the education of the imagination”, en Rorty, A. O. (ed.), *Philosophers on Education*, New York, Routledge, 1998.

<sup>6</sup> Yovel, Y. (Ed.), *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*, New York, Fordham University Press, 1999.

meramente instrumental. El segundo rol, *conatus intelligendi*, se caracteriza porque esa tendencia que posee el individuo de prolongar su existencia puede, según Spinoza, ser determinada por la razón; en este sentido, no se limita a buscar lo que le genera beneficio para preservarse, sino que es consciente de su apetito y de sus afectos. Condición que le permite identificar de manera pertinente qué es útil para sí mismo y para los demás. El *conatus intelligendi* no solo tiende a prolongar la existencia y aumentar su potencia de actuar, sino también permite interpretar nuestra existencia, orientar la identidad del sujeto y darle un sentido. Sin embargo, para lograr este propósito, se debe tener en cuenta el ambiente social y cultural en el que se conforma el individuo y con el cual interactúa, pues las ideas elaboradas en el ámbito político y cultural disponen a los cuerpos a ciertas relaciones, que les permiten conservar su *conatus*, ya sea para perseverar en su existencia o en comprenderse a sí mismos y su realidad. En este sentido, el conocimiento que provee la imaginación se convierte en requisito para que se dé la formación de ideas adecuadas y, tal como lo indica Herman De Dijin<sup>7</sup>, para Spinoza, los procesos afectivos, que pertenecen claramente a la imaginación, son importantes para el desarrollo intelectual y para conseguir la verdadera libertad. No obstante, hay que tener en cuenta que tales representaciones no son objeto de análisis; por el contrario, se pueden convertir en obstáculo para el conocimiento de lo externo, causando, para el caso de la otredad, que se me presenten como diferentes, con rechazo o discriminación.

Desde un punto de vista epistemológico, la imaginación manifiesta un tipo de conocimiento que, aunque inadecuado, ayuda comprender: a) la constitución de la disposición afectiva; b) la dinámica del *conatus* básico que, en últimas, es principal para la constitución de la identidad y la fundamentación de las relaciones sociales, como lo veremos a continuación. Spinoza es consciente que los seres humanos no tienen la posibilidad de ser guiados completamente por ideas adecuadas, es decir, por una determinación de la razón, debido a que se encuentran sujetos a las fuerza de la naturaleza. El problema no radica en

---

<sup>7</sup> De Dijin, H., *Spinoza: The Way to Wisdom*. West Lafayette, Indiana, Purdue University Press, 1996.

considerar el conocimiento dado por la imaginación sea falso, sino que pueden crear “ficciones” que bien permitan el desarrollo del *conatus* o mitigarlo.

## **2. Las “Ilusiones de la multitud”**

Gatens y Lloyd hacen un análisis de las ficciones que elabora la imaginación y que determinan el *conatus* de un sujeto pasivo<sup>8</sup>. Estos imaginarios son de dos tipos. Unos tienen que ver con la privación del conocimiento y otros se denominan: “las ilusiones de la multitud”. Los imaginarios que tienen que ver con la privación de conocimiento son aquellos que refieren a ideas inadecuadas, que no dan cuenta de las causas reales con las que se presenta un acontecimiento. La idea que se tiene del libre albedrío, por ejemplo, es una “ficción” en la medida en que las personas creen que dentro de una serie de opciones, las personas eligen la opción que le parece la mejor alternativa. Bajo esta idea, se considera que la voluntad es libre de elegir o reprimir sus pasiones (E2p35s). Este tipo de ilusión consiste en creer que la voluntad elige libremente y que no se encuentra determinada por alguna causa exterior. Otro ejemplo de este primer tipo de ficción radica en el error que se presenta al pensar que todas las cosas que componen la naturaleza poseen una finalidad: “[...] creen que todas las

---

<sup>8</sup> En la *Ética*, Spinoza presenta dos tipos de subjetividad o *modos de ser* que se caracterizan porque manifiestan una capacidad afectiva que depende del grado de percepción o conocimiento que experimente el sujeto. El primer tipo es el identificado como “sujeto activo”, que está determinado por afectos que aumentan su potencia de actuar. El segundo tipo es el “sujeto pasivo”, que es afectado por pasiones que disminuyen su potencia de actuar. Cuando un sujeto disminuye su potencia de actuar se dice que padece y está bajo el dominio de la imaginación, es decir, que está determinado por ideas inadecuadas de sí mismo y del contexto al que pertenece. Por el contrario, cuando aumenta la potencia de actuar del sujeto se dice que es causa adecuada de sus afectos, es decir, que tiene un conocimiento de sí mismo y del contexto en el que vive. Uno de los ejemplos que se mencionan en la *Ética* es el siguiente: “[...] Y a partir de ahí resulta claro cuánto ventaja y es más poderoso el sabio que el ignorante, que se deja guiar por el solo apetito. Pues el ignorante, aparte de ser zarandeado de múltiples maneras por causas exteriores y no gozar nunca de la verdadera tranquilidad del ánimo, vive además como inconsciente de sí mismo y de Dios y de las cosas; y tan pronto deja de padecer, deja también de existir” (E5p42s).

cosas han sido hechas para ellos y califican de buena o mala, de sana o putrefacta y corrompida a la naturaleza de una cosa, según el modo como son afectados por ella” (E1A), y que por esta razón pueden beneficiar o perjudicar a los seres humanos. Para Spinoza, no hay causas finales en la naturaleza, estas son más bien imágenes producto del apetito humano (E1A y E4def7). En este sentido, se invierte el orden de la causas y del efecto; así lo describe Gilles Deleuze: “del efecto de un cuerpo sobre el nuestro hará la causa final de la acción del cuerpo exterior, y la idea de ese afecto, la causa final de sus propias acciones”<sup>9</sup>. La causa final, en últimas, es producto de la abstracción que hace la imaginación, en tanto que no tiene en cuenta la verdadera naturaleza de las cosas exteriores. Hay que advertir que este tipo de ideas inadecuadas, aunque no expresan la verdadera naturaleza de las cosas ayudan a conservar el *conatus básico*, pues ven una relativa utilidad o perjuicio de las cosas singulares.

El segundo tipo de imaginario son la “las ilusiones de la multitud”, ideas que no refieren solo a la percepción que posee un individuo, sino que tienen que ver con aquellas representaciones que determinan las prácticas sociales y especialmente refieren al modo como se gestionan los afectos que permitirían que un sujeto sea activo o pasivo. Como veremos en lo que sigue, esta clase de ilusiones se convierten en condiciones para la formación de la identidad individual y colectiva. Gatens y Lloyd afirman:

[...] las ilusiones de la multitud, como en ocasiones Spinoza las llama, son construcciones acerca del modo como el poder de actuar o padecer es organizada – especialmente las pasiones de la esperanza y el miedo. [...] Esta clase de ilusión hace una organización de las emociones y típicamente se presenta en contextos de dominación y sometimiento.<sup>10</sup>

Entre los ejemplos más significativos que presenta Spinoza, están aquellos referidos a la superstición en *Tratado Teológico Político*

---

<sup>9</sup> Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía Práctica*. Barcelona: Tusquets, 2001, p. 30.

<sup>10</sup> P. 37. La traducción en mía.

(TTP)<sup>11</sup>. En líneas generales, ésta surge de la creencia religiosa y se funda en la fluctuación de ánimo que experimenta un sujeto entre dos pasiones, como el miedo y la esperanza. En términos de Spinoza,

[...] mientras son presa del miedo, les ocurre ver algo que les recuerda un bien o un mal del pasado, creen que les augura un porvenir feliz o desgraciado; y, aunque cien veces les engañe, no por eso dejarán de considerarlo como un augurio venturoso o funesto. Si, finalmente, presencian algo extraordinario, que les llena de admiración, creen que se trata de un prodigio, que indica la ira de los dioses o de la deidad suprema". Los seres humanos "[...] forjan ficciones sin fin e interpretan la Naturaleza de formas sorprendentes, cada cual si toda ella fuera cómplice de su delirio (TTP, 62).

Existe una diferencia entre las ilusiones que son generadas por "la privación de conocimiento" y las "ilusiones de la multitud" que radica en su grado de complejidad. Así, mientras que las primeras dependen de la constitución y la disposición afectiva del cuerpo, las segundas dependen de las creencias que tienen los individuos sobre sí mismos y sobre el grupo social al que pertenecen. En este punto cabe mencionar que el plano político "las ilusiones de la multitud" son fundamentales para entender cómo se construye la identidad individual o colectiva, a partir de las representaciones y símbolos que se han elaborado entorno a los individuos, así lo describe Gatens (1996), quien afirma que el término 'imaginario', en su sentido técnico, refiere a aquellas imágenes, símbolos, metáforas y representaciones que ayudan a construir varias formas de subjetividad. La imaginación, como lo indica Gatens, elabora ciertos modelos o estereotipos que tienen como finalidad el clasificar a ciertos sujetos, bajo ciertas categorías. El problema radica en aquellas representaciones que se han formado en función de la exclusión.

Spinoza concibe a la sociedad civil como un organismo compuesto por varios individuos que, de la misma manera que las cosas singulares

---

<sup>11</sup> Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 1986. Traducción: Atilano Domínguez.



que constituyen la naturaleza, posee un *conatus* que tiende a conservarse por medio de estructuras institucionales que determinan a los sujetos que pertenecen a ella. En la siguiente cita del *Tratado Político* (TP)<sup>12</sup>, Spinoza ilustra cómo el funcionamiento de una sociedad se relaciona con afectos como la esperanza y el miedo. Allí hace una distinción entre dos tipos de sociedad: la que tiene como fin que los sujetos que la constituyen sean autónomos y aquella en la que simplemente los individuos actúan determinados por el miedo y la esperanza. El primer tipo de sociedad se rige por la razón y el afecto de la esperanza que, aunque pasivo, es un mal menor. En una sociedad libre, es preferible que los sujetos se muevan por una intención positiva como la esperanza, y no por algo negativo como el miedo, pues los sujetos tienen la expectativa de mejorar y aumentar su potencia de ser y de vivir juntos. La segunda clase de sociedad se caracteriza precisamente por cultivar el miedo, un afecto que enfatiza en la preservación del individuo y que lo mueve a esforzarse en lo que es bueno para él y a alejarse de aquello que lo amenaza, sin pensar en la comunidad. Beliaef (citado por Gatens, 1996) asegura que la distinción entre Hobbes y Spinoza radica en la manera como los sujetos perseveran en su ser en la comunidad de la que forman parte, o bien en la manera como las sociedades, a través de sus instituciones, ejercen el poder para generar opresión o exclusión entre sus súbditos, o desarrollar su potencia. Mientras que para Hobbes la seguridad y el miedo son la fuente de la organización civil, se podría decir que, para Spinoza, la comunidad política se debe constituir a partir de afectos que se encuentren ligados a ideas que permitan a los individuos vivir de manera autónoma.

### **3. Las “ilusiones de la multitud”. La noción de campesino en el caso colombiano**

Carlos Salgado<sup>13</sup> describe y evidencia una serie de imaginarios con los que el Estado Colombiano ha caracterizado a las comunidades

---

<sup>12</sup> Spinoza, B., *Tratado Político*, Madrid, Alianza., 2010. Traducción: Atilano Domínguez.

<sup>13</sup> Salgado, C., *Los campesinos imaginados*. Bogotá: Cuadernos Tierra y Justicia N°6. Ilsa, 2002.

campesinas en Colombia, y que se han convertido en la base para la elaboración de políticas públicas para este tipo de personas. Estas políticas caracterizan al campesino como un ser fragmentado, débil, pobre, atrasado, incapaz<sup>14</sup> para la participación y para el uso de los recursos, etc. Esta categoría, particularmente, se justifica en el discurso del desarrollo que cobra fuerza en América Latina en los años noventa. Al respecto afirma: “El imaginario del campesino pobre atrasado se enfrenta al del agente rural moderno y de espíritu empresarial, del modo que se opone la cultura campesina a la cultura moderna, la identidad campesina a la cultura moderna, la identidad campesina a la identidad occidental globalizada”<sup>15</sup>. La situación que describe Salgado demuestra cómo las estructuras institucionales gestionan la alteridad a partir de ideas ficticias, que estigmatizan y que tienen un efecto opresivo, justificando así afectos: de odio, resentimiento, frustración, desarraigo, abandono, entre otros, etc., que tienen un efecto en las interacciones que tienen los individuos entre sí, especialmente en el modo como construyen la identidad las personas y cómo otros los reconocen. Bajo esta perspectiva se considera que las instituciones tienen un efecto directo en la disposición afectiva que experimentan los sujetos, situación que se expresa por lo menos en dos contextos. El primero tiene que ver con el rol que –desde un punto de vista estructural– juegan los imaginarios que se crean para gestionar la identidad, la alteridad y el territorio; el segundo, al modo como los sujetos se disponen afectivamente a ciertas prácticas sociales que contribuyen a establecer situaciones de discriminación.

Margarita Serje<sup>16</sup> examina el modo como ciertas regiones “marginales” de Colombia han sido estigmatizadas por medio de una serie de representaciones, elaboradas conforme a un contexto

---

<sup>14</sup> Uno de los casos que analiza es el plan de desarrollo formulado por el gobierno de Andrés Pastrana en que señala al campesino como incapaz y débil “teniendo en cuenta que la capacidad de negociación de los campesinos es reducida, y que presentan una débil estructura organizativa, la participación del sector privado es de vital importancia para facilitar la construcción de un modelo basado en alianzas estratégicas [DNP 1998, 235].

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>16</sup> Serje, M., *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2005.

imaginado que producen y reproducen las políticas estatales. Para ella, los territorios no son ajenos a una construcción de un tipo de Estado que intenta colonizar y dominar; de hecho, la relación que establece el Estado con los pobladores de estas regiones está mediada por una serie de categorías acerca de la manera como la institucionalidad concibe al territorio. Ella centra su atención en las figuras metafóricas que describen lugares que identificamos como fronteras o periferias y calificamos como: “territorios salvajes”, “zonas de miedo”, “zonas rojas”, “tierras de nadie”. Para la autora, estas categorías más que configurar un territorio imaginado, son la fuente de las prácticas sociales que se consolidan en estas regiones y fundamentan la relación que tienen estas regiones con el Estado. Escoge como lugar propicio la periferia, ya que estos sitios generan un contraste en relación con los sectores racionalizados y ordenados: “En la medida en que la periferia del orden moderno se piensa como desorden y como violencia continua, la intervención del centro, ya sea del centro a escala local o del centro a escala global, se ve legitimada”<sup>17</sup>. Las metáforas que están relacionadas con el territorio, para la autora, no deben entenderse únicamente como un recurso literario o poético, sino como un acto de lenguaje performativo que incide en la manera cómo se conforman y se establecen las relaciones de los individuos en estos territorios pero, especialmente, en cómo se configura su vida cotidiana.

Considero que del *conatus* spinozista, capacidad que todo individuo tiene para perseverar en su ser, puede aumentarse o disminuirse dependiendo de las fuerzas sociales a las que se vea expuesto el cuerpo. Los cuerpos, en este sentido, están entregados a otros, a normas o instituciones que pueden llegar a maximizar o minimizar la precariedad. Spinoza nos muestra la manera como una sociedad, por medio de sus instituciones, reproduce y mantiene un tipo de imaginarios que disponen a los individuos a experimentar un afecto común que determina su carácter. Por esta razón, de la mano de Spinoza se debe pensar en una nueva *ontología social* que se tome en serio la responsabilidad con los otros; especialmente, una que permita la crítica de normas excluyentes por las que están determinados los

---

<sup>17</sup> *Ibid.* p. 22.

campos de la reconocibilidad. La precariedad, como condición de nuestra finitud, que nos hace sentir que nuestra existencia se constituye en relación con otros, en últimas, que el cuerpo es una entidad circunscrita, se convierte en resultado político cuando se crean condiciones en las que ciertas vidas se vuelven más precarias que otras. Perseverar no es una situación exclusivamente autoreferencial, sino que implica todo un reconocimiento del mundo exterior, que se convierte en condición de posibilidad para su vida y su representación.

**Spinoza posfundacional:  
¿Puede el nudo borromeo lacaniano  
ayudarnos a pensar la causalidad inmanente,  
la contingencia de la necesidad?**

Roque Farrán \*

A veces, cuando me dejo enredar en alguna polémica pseudo-filosófica y todo empieza a girar en torno al uso de tal término o tal otro, la prevalencia de tal significado o tal otro, me doy cuenta que se extraña el rigor matemático en el pensamiento filosófico actual, pensamiento signado, más bien, por el giro lingüístico y el historicismo (o contextualismo); entiendo entonces el gesto badiouano de volver a instalar a las matemáticas como condición irreductible del pensamiento ontológico y filosófico propiamente dicho. El problema es que en la obra del maestro francés, pese a los infinitos matices introducidos, las demostraciones matemáticas quedan como separadas del resto de los pensamientos y procedimientos artísticos, políticos o psicoanalíticos, y por eso la mayoría de las críticas se ensañan en acentuar la separación inexorable entre *el ser* (escrito en lenguaje matemático) y *el acontecimiento* (escrito en lengua-sujeto). Por el contrario, en la *Ética demostrada según el orden geométrico*, eso no sucede: afectos, pensamientos, axiomas, definiciones, conceptos y géneros del conocimiento se encuentran rigurosamente entrelazados. Es decir: ontología, ética, método y política se implican mutuamente y hacen *sistema*.

Es sabido que Badiou reconoce en Lacan, su maestro, no solo a quien renueva el pensamiento filosófico en torno al sujeto y la verdad sino a quien instala el pensamiento matemático como modo paradigmático de abordarlo en sus impasses. Sin embargo, pese a las extensas y minuciosas elaboraciones matemáticas que reconstruye

---

\* Investigador adjunto del Conicet (IDH-UNC), psicoanalista.

Badiou, siguiendo intuiciones y concepciones lacanianas pero ampliándolas y rectificándolas en algunos aspectos, no toma el nudo borromeo para hacerlo. Esa ha sido mi vía<sup>1</sup>. Vía en la cual también ha insistido recurrentemente el nombre de Spinoza. Por tanto, quisiera ahora hacer más explícito este recurso, en la proximidad que encuentro entre el anudamiento borromeo y la causalidad inmanente, en el modo de pensar la sistematicidad y la contingencia de la necesidad que encarna.

Pese a su lectura un tanto esquemática, si se quiere, no obstante hay un punto crucial en el que Badiou vuelve una y otra vez sobre Spinoza, porque intuye que allí mismo reside la respuesta a los malentendidos y disyunciones que genera su propio sistema: la articulación entre lo finito y lo infinito. Desde hace tiempo, tengo una intuición muy fuerte en relación a este punto problemático, el cual, sostengo, más acá de cualquier formalización matemática, atañe a la *esencia de la consistencia misma* y da razón de ella: entre lo finito y lo infinito lo que se impone pensar es el tres, la terceridad, el anudamiento simultáneo de tres registros. Por eso el tercer género de conocimiento, veremos, resulta crucial para captar este punto. Y para entenderlo, quizá no sea del todo vano practicar un rodeo y una reinscripción histórica de la “filosofía verdadera” (situar interlocutores actuales).

Con el maestro holandés tenemos la primera experiencia clara y distinta de un pensamiento que subvierte la lógica del fundamento trascendente y anticipa la inutilidad de la regulación trascendental, ya que se sostiene por sí misma en la estricta inmanencia, sin reducirla a ningún ente privilegiado; pues, sabemos, la sustancia absolutamente infinita se encuentra en cualquier parte y en ningún lado. Así, en lugar de afirmar, como se hace hoy día, “fundamentos contingentes” por doquier, con la consiguiente dosis de capricho y proliferación de los “narcisismos de las pequeñas diferencias”, se trata de afirmar que en cualquier parte de la materia o del pensamiento (atributos de la misma sustancia), por más mínima e insignificante que sea, encontramos la necesidad de una sustancia absolutamente infinita e indeterminada que

---

<sup>1</sup> Farrán, Roque. *Badiou y Lacan: el anudamiento del sujeto*. Buenos Aires, Prometeo, 2014.

es su causa inmanente.<sup>2</sup> Entonces, en lugar de un fundamento necesario, localizado y trascendente, del cual se derivaría todo lo demás, o bien fundamentos contingentes que surgen por todas partes sin conexión entre sí, tenemos fundamentos necesarios que surgen por cualquier parte y se conectan a través de la causalidad inmanente, visible-invisible (visible en sus efectos), definida e indeterminada, imposible de aislar o hipostasiar.

La conexión entre lo contingente y lo necesario, como entre lo finito y lo infinito, lo visible y lo invisible, encuentra en el nudo borromeo la cifra de su pensamiento.

En este sentido, hay tres principios básicos que permite pensar el nudo y esbozar cierta sistematicidad:

---

<sup>2</sup> Quizás “después de la finitud” sea lógico que se plantee un ensayo sobre la “necesidad de la contingencia” (véase Meillasoux, Quentin. *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires, Caja Negra, 2015). Aunque, si asumimos de entrada lo absolutamente infinito, el infinito de infinitos, en actos concretos, lo más consecuente sea afirmar la “contingencia de la necesidad”, tanto como de la eternidad y de las verdades, que se encuentran siempre de manera retroactiva y no son definidas a priori, de manera acabada. Si somos spinozianos y badiouanos consecuentes, debemos sospechar entonces del realismo especulativo, por ser demasiado de lo segundo (especulativo) y demasiado poco de lo primero (realista). O, si se quiere, para no enemistarnos con quienes después de todo han atravesado la finitud de algún modo, prevalente en el giro lingüístico, se trata ahora de dar un paso más y producir una inversión clave: colocar la contingencia del lado en que se encuentran modos y procedimientos dispares, pero saber y tener confianza (confianza sapiente) en la necesidad ineluctable que las enlaza, sin *a priori* ni *telos*, en tanto responden al ser-en-tanto-que-ser como multiplicidad infinita. El pensamiento no es lo que se piensa habitualmente. El pensamiento ha existido desde siempre y lo seguirá haciendo luego que hayamos desaparecido de la faz de la tierra. Somos parte de ese pensamiento infinito que a veces alcanzamos, no por correspondencia o adecuación externas, sino al captarnos como efectos inmanentes y próximos a su causa. Por eso mismo a un spinoziano consecuente lo tienen sin cuidado los desvelos de dogmáticos, correlacionistas o realistas especulativos. El verdadero pensamiento materialista excede las enseñanzas de escuela y sus esquemas tipificados de transmisión; no supone lo real como sustrato fijo, ni correlación ni absolución, sino que lo encuentra imprevistamente a cada paso e inventa allí mismo el modo de enlace más adecuado a su captación.

1. Principio de irreductibilidad, inseparabilidad, solidaridad o mutua implicación. Cada componente es importante para sostener al conjunto, si uno se corta los otros se sueltan.

2. Principio de alternancia, terceridad, entrelazamiento pero no interpenetración o captura. Captar por dónde pasa el enlace que no somete ni subordina ni homogeneiza.

3. Principio de articulación entre lo finito y lo infinito. Se comienza a contar por tres (unidad real) y cada anexión, si se sabe por dónde pasa, pone en juego la consistencia del conjunto, que puede contar con infinitos términos (a su vez cada término puede estar compuesto de otros anudados borromeamente: infinito de infinitos).

¿Cómo acceder al infinito en acto y, a su vez, cómo transmitir esa experiencia de manera absolutamente racional? Al contrario de la angustia que produce la finitud, experiencia que tampoco se puede soslayar, el infinito captado en acto produce *beatitud*: afecto que conlleva un estado de calma irreductible. Hay una pacificación en la ruptura con el juego circular de la especularidad (lo imaginario), que comienza con la apertura propiciada por la terceridad (lo simbólico) pero que además, en su repetición del gesto ante cada acontecimiento (lo real), involucra el anudamiento suplementario (el *sinthome*); es decir que el infinito comienza o se avizora en la *terceridad* bien anudada y suplementada. Eso me gustaría poder *hacer pasar* de múltiples formas a quienes se encuentran demasiado constreñidos o, al contrario, demasiado dispersos bajo formas afectivas y lógicas que los hacen sufrir como locos (aunque no lo sean necesariamente). Spinoza ayuda y mucho en ese sentido, pero ¿cuál es la razón del afecto que produce su lectura?

Así como Spinoza concluía su *Ética* afirmando en la Proposición XLII que “la felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma, y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino que, al contrario, podemos reprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ella”<sup>3</sup>; del mismo modo, sostengo, no alcanzamos nuestras metas porque nos esforcemos como imbéciles en pos de ellas, sacrificándolo todo en el camino, sino que, cuando

---

<sup>3</sup> Spinoza, Baruch. *Ética*, Madrid, Alianza, 2006, p. 427.



dejamos de ser imbéciles tan denodadamente, llegamos de un sólo paso (o dos) ahí mismo donde deseamos (y *somos* en verdad). Y por último, no tenemos ideas geniales porque seamos seres excepcionales que nos elevamos por sobre los demás, sino que al dejar de creérsela y confiar en nuestras intuiciones más básicas y elementales, accedemos a las ideas verdaderas que están al alcance de cualquiera; luego, sólo se trata de desarrollarlas y perfeccionarlas junto a otros. Simples inversiones éticas y metodológicas que, de seguirlas al pie de la letra, harían de éste mundo que se aproxima a su fin un lugar más habitable. Eso he tratado de hacer deslizando el nudo borromeo, como artificio de lectura, bajo los pies de Badiou y ahora de Spinoza.

Plantearía el problema clave que orienta esta lectura a través de una pregunta topológica: ¿por dónde pasa la causalidad inmanente?

La pregunta ontológica por excelencia, acerca de cómo una sustancia absolutamente infinita y única puede consistir nada más y nada menos que en infinidad de atributos diferentes e irreductibles entre sí, puede encontrar la cifra de su enigma y una respuesta anticipada en el terreno político como en cualquier otra parte; pues sitúa el problema acuciante de la *unidad real*. Hay que pensar la unidad real como lo que da consistencia a la unidad aritmética, contable, simbólica, junto a la unidad imaginaria, totalizante, especular, pero sin reducirse a ellas; la unidad real pues como consistencia que enlaza lo simbólico y lo imaginario, e incluso lo real en su faz de decisión abrupta o gesto de ruptura, cuyo paradigma se encuentra en el nudo borromeo. Lacan *sive* Spinoza.

Macherey se esfuerza por mostrar, contra la lectura hegeliana de Spinoza, que no hay anterioridad, exterioridad ni preeminencia alguna de la sustancia respecto a sus atributos y modos. Sin embargo, el problema y el riesgo que suscita esta lectura es la de caer en la formulación de una identidad formal vacía; para evitarlo es necesario sostener las articulaciones conceptuales en su complejidad y entender en *qué consiste* justamente dicha articulación compleja; lo cual no va de suyo.

Para disipar cualquier presunción de identidad formal, Macherey repone dos definiciones contundentes que da Spinoza, donde muestra la identidad real entre sustancia y atributos: i) “Entiendo por atributo

todo lo que se concibe por sí y en sí, de tal suerte que el concepto de tal atributo no implica el concepto de otra cosa.” ii) “Entiendo por substancia todo lo que se concibe por sí y en sí, es decir aquello cuyo concepto no implica el concepto de ninguna otra cosa.”<sup>4</sup>

Y luego otra donde se expone claramente la identidad real entre sustancia y atributos: “Por atributos de Dios debe entenderse aquello que [...] expresa (*exprimit*) la esencia de la sustancia divina, esto es, aquello que pertenece (*pertinet*) a la sustancia: eso mismo es lo que digo que deben implicar (*involvere*) los atributos.”<sup>5</sup>

Por último comenta, amplía y refuerza, la definición a partir de cada uno de esos verbos:

*Exprimit*: los atributos expresan la sustancia; eso no quiere decir en absoluto que la representen en la forma de un predicado, de una propiedad o de un nombre, sino que la constituyen en lo que se puede denominar su ser concreto. *Pertinet*: los atributos están comprendidos en la sustancia –y asimismo ella en ellos–; no son de ninguna manera manifestaciones exteriores y arbitrarias dependientes del libre arbitrio de un entendimiento que la reflejaría según sus propias categorías (notemos que la definición que estamos comentando no hace ninguna referencia al entendimiento). *Involvere*: atributos y sustancia son inseparables porque no pueden ser conocidos uno sin el otro, uno fuera del otro, y esta dependencia recíproca no expresa nada más que el hecho de su unidad real.<sup>6</sup>

La idea de mutua implicación, dependencia e inseparabilidad que supone la unidad real entre la sustancia y sus atributos, es lo que me interesa destacar; a lo cual hay que agregar, además, los modos finitos e infinitos (más acá de si se acuerde o discuta el privilegio y/o

---

<sup>4</sup> Spinoza en Macherey, Pierre. *Hegel o Spinoza*, Buenos Aires, Tinta limón, 2014, p. 124.

<sup>5</sup> Ídem.

<sup>6</sup> Ídem.

singularidad del entendimiento). Una figura lógica que puede ayudar a pensar la mutua implicación y la unidad real, como ya anticipé, es el nudo borromeo.

El nudo borromeo es una estructura simple y a la vez compleja. *Simple* porque basta con tres cuerdas entrelazadas para mostrar en qué consiste; *compleja* porque esa consistencia pasa por un lugar cuya topología no es evidente (como la banda de Moebius, es anti-intuitiva). La propiedad singular del nudo borromeo es que basta con que uno de sus componentes se corte para que el conjunto se deshaga.<sup>7</sup> No hay proposición que exprese más adecuadamente la mutua solidaridad entre los componentes del nudo borromeo, que ésta de Spinoza: “si una sola parte de la materia fuera aniquilada, inmediatamente la extensión entera se desvanecería”<sup>8</sup>; y por supuesto, lo mismo ocurriría en el caso de las ideas, que son partes componentes del pensamiento. Como dice Macherey:

Así la continuidad inalterable que constituye toda realidad modal, sea cuales fueren los límites bajo los cuales uno la examine, sea cual fuere la escala en la cual se la considera, expresa por excelencia lo absoluto, es decir la unidad de la sustancia: es el conocimiento de este infinito en acto lo que constituye ‘el amor intelectual hacia Dios’, o el conocimiento del tercer género.<sup>9</sup>

Es decir, el conocimiento del infinito en acto, el tercer género de conocimiento aplicado a la más mínima porción de la materia, a la idea más insignificante, puede darnos un acceso a lo absoluto: la unidad real de la sustancia absolutamente infinita de la cual somos parte (en cuerpo y alma). En eso insisto desde hace tiempo, aunque es una idea que me ha costado desarrollar: *la unidad real es la que brinda el anudamiento borromeo.*

---

<sup>7</sup> Lacan introduce el nudo borromeo a partir del seminario 19, en el año 1971, y ya no soltará más hasta su muerte en 1981.

<sup>8</sup> Spinoza en Macherey, Pierre. *Hegel o Spinoza*, op. cit., p. 177

<sup>9</sup> Ídem.

Una cita ejemplar de Lacan donde remarca la diferencia entre unidad aritmética y el tipo de unidad (“más-uno”) que permite pensar el nudo:

Ustedes saben cómo, por medio de axiomas, Peano articula la serie de los números. Es la función del sucesor, del  $n + 1$ , que pone de relieve como estructurante el número entero, lo que supone nada menos, en principio, uno que no sea el sucesor de ninguno, que él designa mediante el cero. Todo lo que estos axiomas producen será desde ese momento, conforme a la exigencia aritmética, homológico a la serie de números enteros. // El nudo es otra cosa. Aquí en efecto, la función del más-uno se especifica como tal. Supriman el más-uno, y no hay más serie, por el sólo hecho de la sección de este uno-entre-otros, los otros se liberan, cada uno como uno [*chacun comme un*]. Esto podría ser una manera, totalmente material, de hacer sentir a ustedes que lo Uno no es un número, aunque la serie de números esté hecha de unos. // Hay que admitir que hay en esta serie de números una consistencia tal que se hace el más grande esfuerzo en no tenerla por constituyente de lo real. Todo abordaje de lo real está para nosotros tejido del número. ¿Pero de qué depende esta consistencia que hay en el número? No es natural del todo, y es precisamente lo que me hace abordar la categoría de lo real en cuanto se anuda a aquello a lo cual soy también inducido a dar consistencia, lo imaginario y lo simbólico.<sup>10</sup>

Si bien el ternario ofrecido por Lacan desde el comienzo de su enseñanza (real, simbólico, imaginario) “no es natural del todo”, hay allí un modo de pensar la mutua implicación, la consistencia y la unidad real que exceden la mera cuenta aritmética. No obstante, se podría objetar que así se termina diluyendo toda diferencia o articulación

---

<sup>10</sup> Lacan en Badiou, Alain. *Teoría del sujeto*, Buenos Aires Prometeo, 2008, p. 249.

compleja en una unidad formal donde sustancia, atributos y modos, constituyen una mismidad homogénea. En definitiva, en términos lacanianos, ¿cómo no confundir un nudo propio con un nudo impropio? Resulta clave en este punto la “teoría de los modos infinitos”, según Macherey, en tanto funcionan como una suerte de “intermediarios entre la sustancia infinita y los modos finitos”. El papel del “intermediario” nuevamente se puede esclarecer con todo rigor a través de la lógica del anudamiento, pues dice Macherey:

[A]cabamos de ver que no hay dos órdenes de realidad - uno sustancial e infinito, el otro modal y finito-, sino que hay una sola y misma realidad continua e indivisible, determinada por una ley de causalidad única, en la cual lo finito y lo infinito están indisolublemente ligados: los modos infinitos son de alguna manera *el lugar donde se anuda esta unidad*, donde efectúa su transformación, o incluso la determinación, de lo infinito en lo finito.<sup>11</sup>

Lo que permite mostrar el anudamiento borromeo es que el lugar *donde se anudan los términos*, el lugar del intermediario, es ocupado alternativamente por cada uno de ellos; se trata en verdad de una *terceridad* y eso permite excluir definitivamente cualquier preeminencia, no sólo de la sustancia respecto a sus atributos o modos, sino ahora de los intermediarios mismos. Hay que pasar de lo modal a lo nodal.

Por su parte, Bove también muestra la mutua implicación entre sustancia, atributos y modos, aunque él en lugar de pensarla bajo la figura de la unidad real lo hace a través del bucle recursivo o la circularidad.

Lejos pues de descubrir, en la teoría de los modos infinitos, una concepción jerárquica del Ser, descubrimos más bien la necesidad circular que une lo finito y lo infinito, lo determinado a lo indeterminado, lo singular a

---

<sup>11</sup> Macherey, Pierre. *Hegel o Spinoza*, op. cit., p. 184. [El remarcado me pertenece]

lo universal, en ese ser pleno, sin fisura ni jerarquía, que es la sustancia spinozista. Por una parte, en efecto, el atributo se afirma plenamente en su modo infinito inmediato, que se asienta plenamente en su modo infinito mediato, que se afirma a su vez totalmente en cada modo finito. Por otra parte, sin embargo, se puede decir también que todo comienza en la afirmación absolutamente infinita del universo físico de las esencias singulares, universo de las fuerzas activas cuya multiplicidad intensiva 'es' la Potencia absolutamente infinita de la sustancia misma. Se constata así que el atributo cuya fuerza productiva es la fuerza misma del conjunto de sus propias afecciones –o determinaciones (las esencias singulares)- no puede, sin sus modos –por los cuales esa potencia es en actos- existir; que el modo infinito inmediato, que se supone producido 'inmediatamente', necesita él mismo, para adquirir un sentido real, el modo infinito mediato; y que, por último, este no es más que la expresión del juego de fuerzas activas y actuales de los modos finitos existentes en actos.<sup>12</sup>

Bove concluye que esta mutua implicación “nos conduce a descubrir en la *Ética* un nuevo paradigma de racionalidad: el de una lógica paradójica que podemos llamar recursiva en tanto que, en la lógica causal, el efecto hace un bucle con su propia causa, como también lo determinado con lo indeterminado, lo singular con lo universal”.<sup>13</sup>

En definitiva, el punto sintomático que deseo circunscribir con esta topología es aquél que se presenta una y otra vez entre los spinozianos a la hora de explicar o contrargumentar respecto a la delicada cuestión de cómo se define la sustancia a través de sus atributos, y éstos a través de sus modos (el entendimiento, ejemplarmente, pero en última instancia la sustancia no existe más que *en* sus modos, etc.). Es decir, el problema es que a la hora de explicar tenemos que vérnosla

---

<sup>12</sup> Bove, Laurent. *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Buenos Aires, Cruce Casa Editora, 2014, p. 178.

<sup>13</sup> Ídem.

invariablemente con el límite de la imaginación respecto a la articulación entre lo uno y lo múltiple, lo finito y lo infinito, lo determinado y lo indeterminado, lo singular y lo universal, etc., pero también con el límite definicional de las nociones comunes, y es que, para un pensamiento adecuado de ese punto problemático, real, allí donde la sustancia se expresa de múltiples e infinitos modos, es necesario recurrir al *tercer género de conocimiento*; no basta con pensar en términos de relaciones-mediaciones, pues hay que pensar también en términos de una ausencia radical de relación-proporción entre ellos. El nudo borromeo me parece ejemplar para mostrar justamente “la paradoja o ironía dialéctica que se cierne sobre el orden geométrico”, como dice Vidal Peña en la Introducción a la *Ética*. Se puede captar, a través de su estructura, la indisociabilidad entre los componentes que lo constituyen y el juego entre lo visible-invisible que suscita el modo de su articulación conjunta (por *dónde* pasa el anudamiento). Vidal Peña sitúa la problemática en la definición misma de Dios (“ironía dialéctica”), Macherey en el pasaje de la pluralidad de sustancias a la singularidad (“decisión abrupta”, “gesto de ruptura”), Bove en el papel clave que desempeña la teoría de los modos infinitos (“intermediarios”, “bucle recursivo”).

Sostengo así que la unidad real entre sustancia, atributos y modos (eterno problema de los spinozianos), se encuentra articulada al modo de un nudo borromeo. Ahora bien, esta meditación sobre la sustancia o naturaleza misma de las cosas no es solo ontológica sino, por extensión material, *esencialmente política*. El pensamiento materialista, el que comprende el mismo orden y conexión de la materia, el único que puede objetar los espurios modos de composición y descomposición reinantes (ligados a la unidad contable, simbólica e imaginaria del capital), es el pensamiento-nudo. El juego entre lo finito e infinito, lo determinado e indeterminado, lo singular y lo universal, lo individual y lo colectivo, lo visible y lo invisible, etc. encuentra allí su lógica más simple y a la vez más compleja, más a la mano y a la vez más difícil de asir; la simultaneidad, el acto, el concepto. Lo he podido comprobar en la práctica de transmisión misma: el punto sintomático es también sistemático y se puede hacer pasar a otros.

**Libertas vs Securitas.  
Una falsa contraddizione  
che nasconde un vero problema**

Stefano Visentin \*

“A man’s got to know his limitations”  
Harry Callahan, *Magnum Force*

Il tema della libertà in Spinoza si sviluppa “necessariamente” in un continuo rimando e intreccio tra la politicità dell’ontologia e, ancora di più, la ‘ontologicità’ della politica (di una politica che si declina come critica della costruzione metafisica emergente nella prima modernità – Decartes ed Hobbes, per intendersi, fatte salve le ovvie differenze – e al tempo stesso come tentativo di costruire un diverso orizzonte ontologico). Per questo non si può evitare di confrontarsi, nel discutere il tema della libertà politica, con il significato della *libera necessitas* del *Deus sive natura*, e soprattutto con le modalità in cui essa si declina sul piano della durata dei modi finiti. È partendo da questa consapevolezza che a mio avviso si deve affrontare il nesso tra libertà e potere politico nell’opera spinoziana, e provare a scioglierne i problemi e le contraddizioni, più o meno apparenti.

In particolare, vorrei prendere in considerazione un passo del *Trattato politico* che sembra esprimere una netta discontinuità rispetto al precedente *Trattato Teologico-politico*, al punto che è stato utilizzato da alcuni interpreti per sostenere l’ipotesi di un mutato atteggiamento di Spinoza nei cfr. della realtà politica del suo paese, la Repubblica delle Province Unite dei Paesi Bassi, nei riguardi della quale il più tardo e incompiuto *Trattato politico* manifesterebbe una maggiore disillusione e un maggior realismo rispetto al militante *Trattato teologico-politico*. Nell’ultimo capitolo del TTP compare la nota affermazione per cui

---

\* Università degli Studi di Urbino “Carlo Bo”.



“[s]copo della repubblica è dunque, in realtà, la libertà”. Di contro, il *Trattato politico* si apre con un’affermazione che sembra andare nella direzione opposta: “per la sicurezza dello Stato (*imperii securitatem*) non ha rilevanza con quale animo gli uomini siano indotti ad amministrare correttamente, purché lo facciano; la libertà, ossia la forza d’animo, è una virtù privata, mentre la virtù dello stato è la sicurezza” (TP, 1.6, p. 33). Come superare l'impressione di una profonda distanza tra questi due passi?

Comincerei sottolineando il fatto che in questi due passaggi Spinoza fa riferimento a due realtà politiche diverse: nel primo caso, cioè nel TTP, alla *respublica*, ovvero a una forma specifica di organizzazione politica, mentre nel secondo caso, nel TP, agli individui preposti all’amministrazione e al governo di un *imperium*, termine con il quale Spinoza indica un ordinamento politico in generale, a prescindere dalla specificità della sua organizzazione costituzionale. Inoltre, se solo si allarga la citazione del TTP alle righe precedenti, la distanza tra i due testi si riduce decisamente. Qui infatti Spinoza riconosce come il fine della repubblica “non consista nell’esercitare il dominio, né nel controllare gli uomini per mezzo della paura, sottomettendoli al diritto altrui, ma, al contrario, nel liberare ciascuno dalla paura, affinché viva – per quanto possibile, in sicurezza (*secure*)”; e poco più avanti egli dichiara che lo scopo della repubblica consiste “nel far sì che le loro [dei cittadini] menti e i loro corpi adempiano in sicurezza (*tuto*) alle loro funzioni, e che essi stessi facciano uso della libera ragione, senza rivaleggiare nell’odio, nell’ira e nell’inganno, e senza fronteggiarsi con animo iniquo” (pp. 481-3). [D’altra parte sull’importanza del “*secure vivere*” Spinoza si esprime anche in altre pagine del TTP, ad es. al cap. XVI (p. 377: “non c’è nessuno che non desideri vivere in sicurezza, al riparo – per quanto possibile – dalla paura”), nonché al cap. III, p. 85, e max a p. 87: “il fine della società nel suo insieme e dello Stato (*imperium*) consiste infatti [...] in una vita sicura e comoda” – dove però non compare il termine *respublica*, bensì *imperium* (come anche nel TP)]. Nel TTP dunque la questione della sicurezza è implicata in quella della libertà in un regime politico (i ancora al cap. XVI, p. 377, Spinoza afferma che “per vivere in sicurezza e veramente bene [gli uomini] dovettero necessariamente associarsi in

unità (*in unum conspirare*)), mentre nel TP sembrerebbe darsi una divaricazione tra i piani, l'uno appartenente alla sfera pubblica, l'altro a quella dell'esistenza individuale, estranea o quanto meno indifferente alle dinamiche politiche: come dice Spinoza, alla vita "privata".

Occorre allora, prima di tutto, di capire che cosa sia per Spinoza la *securitas*, a partire proprio dal richiamo presente nel TTP al tentativo di "liberare gli uomini dalla paura" [ma cfr. anche TP, III, 6, p. 59, dove Spinoza parla di una "comune paura" che lo *status civilis* deve rimuovere]. Dalla III parte dell'*Etica* sappiamo che paura e speranza convivono nell'esistenza affettiva dell'uomo, essendo entrambe legate all'incertezza riguardo alle cose future – con la differenza fondamentale che la paura è una modalità della tristezza, e dunque comporta una diminuzione della potenza individuale, mentre la speranza è una modalità della gioia, ovvero è una transizione che aumenta tale potenza (cfr. *Etica*, III, definizioni degli affetti 12 e 13, e scolio, p. 221). Però Spinoza ci dice anche che esiste la possibilità che la speranza si trasformi in sicurezza, ovvero in una "[g]ioia nata dall'idea di una cosa futura o passata, rispetto alla quale è venuta meno la ragione di dubitare" (definizione 14, p. 221). La sicurezza è dunque il caso limite della speranza, la fuoriuscita dall'oscillazione affettiva – da quella *fluctuatio animi* che definisce la costituzione 'normale' della mente umana, in assenza di correttivi esterni o interni (cfr. *Etica*, III, 17 scolio, p. 185): è una speranza senza paura, che come segnala il TTP può essere raggiunta soltanto quando si costituiscono modalità stabili di relazioni interindividuali, definite da una cornice legislativa, ovvero quando gli uomini danno vita a uno *status civilis* o *imperium* (tesi ribadita nel TP, II, 15: "il diritto umano naturale, finché è determinato dalla potenza di ciascuno e appartiene a ciascuno, è nullo, e poggia su un'opinione più che sulla realtà, poiché non vi è nessuna sicurezza (*nulla...securitas*) di mantenerlo").

Tuttavia la presenza della paura nell'esistenza umana è un dato originario. Lo ricordano entrambi i trattati politici, in particolare il TTP al cap. XVI e il TP al cap. II, dove Spinoza, attraverso una sintetica ripresa dell'analisi antropologica condotta nelle parti III e IV dell'*Etica*, collega tale presenza a una critica dell'idea che l'uomo nasca nel pieno possesso delle sue facoltà mentali e volitive, e che pertanto possa

definirsi libero: “Non tutti [...] sono per natura determinati a operare secondo le regole e le leggi della ragione, ma la contrario tutti nascono ignari di tutto” (TTP, p. 375). Il TP chiarisce il carattere strategico di questa tematica: “i più credono [...] che la mente umana non sia prodotta da cause naturali, ma sia creata da Dio immediatamente, indipendente dunque da tutte le altre cose, sì da avere un potere assoluto di autodeterminazione e di retto uso della ragione” (cap. II, 6, p. 39). Il fatto che l’uomo non sia “*suae voluntatis dominus*” (TP II, 6, p. 38) deriva dal fatto che “[n]ella Mente non vi è alcuna volontà assoluta, cioè libera; ma la Mente è determinata a volere questo o quello da una causa che è anch’essa determinata da un’altra, e questa a sua volta da un’altra, e così via all’infinito” (*Etica*, II, 48, p. 162). Il termine chiave è quello di “determinazione”: non esiste nulla in natura che non sia determinato, cioè che non si costituisca “secondo una certa e determinata ragione”; di conseguenza la libertà si declina ontologicamente – prima ancora che antropologicamente – non come assenza di determinazione, bensì come esistenza e produzione determinata “in virtù della sola necessità della propria natura” (*Etica*, I, def. 7, p. 88): è appunto la definizione di *libera necessitas*, nella quale si esprime la potenza infinita (ma mai indefinita) del Dio spinoziano. allorché Spinoza scrive che ciascun individuo è “naturalmente determinato a esistere e a operare in un certo modo” (p. 373) dal proprio diritto di natura, egli fa dello *jus naturale* l’espressione di una “determinata potenza” che definisce uno spazio reale ed effettivo di azione, inserito con pieno “diritto” nella struttura complessiva dell’infinita potenza divina. Come scrive André Tosel, “Correctement comprise, la finitude du mode est positive et se définit comme partie opératoire d’une puissance d’agir infinie” (Tosel, p. 167).

A quale libertà allora può attingere l’individuo umano? Il TP (II, 7, p. 41) sviluppa il tema della (critica della) libera volontà proprio a partire dalla definizione di libertà come “virtù” (riprendendo quindi l’*incipit* del testo, laddove Spinoza parlava della libertà come di una “virtù privata”): “tutto ciò che nell’uomo è indizio di impotenza non può essere posto in relazione con la sua libertà. Perciò l’uomo non può affatto dirsi libero perché può non esistere o perché può non usare la ragione, ma solo in quanto ha il potere di esistere e di operare secondo

le leggi della natura umana". *Libertas, sive potentia*; ma una potenza sempre determinata esistenzialmente, cioè nella durata e nella contingenza degli scambi e degli incontri.

Tornando alla politica, abbiamo visto che i due trattati segnalano, seppure raggiungendo conclusioni apparentemente diverse, la necessità di confrontare il tema della libertà e quello della sicurezza (nel TTP i due piani tendono a convergere, nel TP sembrano invece escludersi reciprocamente). In entrambi i casi, comunque, la produzione di un sistema (collettivo, non può essere diversamente) di sicurezza è condizione fondamentale affinché si produca un'organizzazione delle passioni sociali in grado di 'selezionare' e incrementare gli affetti gioiosi – *in primis* la speranza – a scapito di quelli tristi, in particolare della paura. La strategia etica di emancipazione e di costituzione di un'esistenza razionale – e quindi libera – necessita quindi di una strategia politica che ne determini le condizioni di possibilità: solo la politica è in grado di fornire gli strumenti adeguati perché quella "virtù privata" che è la libertà intesa come capacità di governarsi secondo ragione possa essere perseguita, perché cioè la naturale socialità umana possa avere la meglio sull'altrettanto naturale inimicizia.

Ma si tratta solo di un surrogato – nel qual caso la 'vera' libertà resterebbe effettivamente un bene disponibile solo per la ricerca individuale –, oppure la costruzione di un sistema di esistenza collettiva più sicuro ha con la libertà un rapporto più stretto, come invece sostiene il TTP? Occorre fare due ulteriori osservazioni, prima di procedere: **1.** la questione della sicurezza è assunta da Spinoza all'interno del registro della temporalità immaginativa come misura delle fluttuazioni affettive, nel senso che la ricerca della sicurezza è proprio il tentativo di rompere la successione di paura e speranza a partire dalla potenza della collettività; **2.** la sicurezza è il fine dello Stato, ma non ogni Stato è adatto a garantirla, bensì soltanto quello che è effettivamente organizzato secondo un duplice principio: **a.** difendere i cittadini dai pericoli 'interni' ed 'esterni' – dunque sia dalle minacce provenienti da altre collettività, sia da quelle che provengono dalla comunità stessa, cioè dal versante distruttivo dell'affettività collettiva (ad esempio dai rischi che continuano a prodursi rapporti di dominio

personale, cioè individui *sui juris* e individui *alterius juris*); **b.** evitare che questo comporti una polarizzazione assoluta del potere, cosicché la sicurezza non può essere lasciata esclusivamente nelle mani dei governanti, che “sono uomini, si lasciano ingannare ecc.”. Detto in altri termini, se il solo modo di vivere sicuri è quello di affidarsi alla stabilizzazione dei diritti comuni naturali nelle leggi politiche, tale processo comporta però il rischio costante che la sicurezza diventi piuttosto un modello securitario (per usare un termine in voga), che isola gli individui e li controlla proprio attraverso un uso della dialettica di paura e sicurezza da parte di chi detiene il potere; e contro questo rischio è necessaria appunto una strategia collettiva.

Che non tutte le forme di organizzazione politica siano adatte a generare quella sicurezza che gli individui cercano associandosi dipende dal fatto che tale associazione è sempre dettata dagli affetti, e non dalla ragione (cfr. TP, I, 7, p. 33: “le cause e le fondamenta naturali dello stato non vanno ricercate negli insegnamenti della ragione, ma vanno dedotte dalla comune natura degli uomini”, ovvero, come sostiene TP, VI, 1, p. 87: “la moltitudine viene indotta a naturale accordo non dalla ragione, ma da un qualche comune affetto”). Ne consegue che l'impotenza o schiavitù naturale nei confronti degli affetti continua a giocare un ruolo rilevante anche una volta avvenuto il ‘passaggio’ dallo stato di natura allo stato civile. È dal dominio delle passioni, infatti, che nasce la superstizione, sulla cui natura si sofferma la *Prefazione* del TTP: infatti «tutti gli uomini sono per natura soggetti alla superstizione», da cui segue che «niente regge (*regit*: verbo che rimanda al potere del re, una delle tematiche fondamentali di queste pagine) la moltitudine in maniera più efficace della superstizione» (pp. 7-9). Spinoza affronta in queste pagine il tema della genesi della monarchia assoluta, prodotta dall'alleanza tra il sovrano e i detentori del potere religioso, i quali elaborano un dispositivo teologico-politico che assorbe gli individui all'interno di un immaginario dominato dalla figura di un Dio-persona – cioè, ancora una volta, dotato di una libera volontà onnipotente – e da quella di un re che ne incarna la volontà sulla terra.

Una volta indicato che la forma specifica di governo di una moltitudine dipende dal suo grado attuale di libertà, Spinoza sembra

trovarsi in un circolo vizioso, tale per cui solo una moltitudine che è già libera (che è “necessariamente” libera) può disporre delle capacità di darsi un’organizzazione che potenzi – attraverso la sicurezza – la propria libertà: piuttosto che un fine, la libertà sembra dover preesistere a se stessa. La nozione di “moltitudine libera”, che compare più volte nelle pagine del TP, appare dunque un’enigma – come afferma il titolo di un bel saggio di Zourabichvili –, se non addirittura un ossimoro. Per provare a risolvere questo passaggio tanto critico quanto decisivo, prendo spunto proprio da un passaggio dell’articolo di Zourabichvili, nel quale si afferma che “[l]a moltitudine è sempre libera senza mai esserlo” (p. 75). In che cosa consiste, dunque, questa specifica libertà della moltitudine, che precede la forma più compiuta e dispiegata, cioè più razionale, di libertà? Il TP, V, 6, p. 85, definisce la moltitudine libera come “guidata più dalla speranza che dalla paura [e dunque più sicura]”, tenuta insieme da un desiderio comune (il che significa anche da dei diritti naturali comuni). La moltitudine, dunque, è sempre in grado di esprimere una potenza determinata, e questa potenza, per quanto finita, per quanto esposta (*obnoxia*) alle forze disgregatrici delle passioni negative, mantiene sempre un certo grado di positività, un certo livello di capacità aggregante – un certo grado di speranza: in tal senso la moltitudine esiste in funzione della libertà, non tanto nel senso che aneli coscientemente ad essa, bensì in quanto inerisce alla sua stessa natura la tendenza all’emancipazione, se non altro come desiderio di fuggire dalla solitudine e dalla schiavitù: tale libertà è, in qualche modo, un aspetto necessario della sua costituzione, la quale trae origine da un processo di *convenientia*, ovvero di condivisione e di comunicazione, che produce tanto le forme più adeguate di costituzione politica – la *respublica*, la democrazia – quanto quelle più deboli, come la monarchia assoluta.

La questione della libertà della/nella moltitudine si definisce (si istituisce?) quindi come il problema politico della transizione da una condizione di asservimento a un regime di (parziale) autonomia, ma sempre all’interno di una cornice segnata dalla necessità ontologica che tale processo di emancipazione si attui oltre la sua auto-rappresentazione costituzionale. Attraverso questo enigma della *libera multitudo* è così possibile giungere a una acquisizione fondamentale a

proposito del nesso tra libertà e politica, ovvero al fatto che per Spinoza il riferimento alla libertà non ha mai una valenza fondativa – né può essere un principio regolativo – ma è piuttosto l'indice di una pratica trasformativa sempre in atto, l'espressione dell'esito, congiunturale e necessario al tempo stesso, di processi di modificazione della struttura di una collettività. Pertanto la libertà può darsi – e dirsi – in molti modi: certamente come acquisizione di una forma costituzionale in grado di cancellare i rapporti di assoggettamento personali e di favorire la produzione di affetti positivi (la sicurezza *in primis*), ma anche, in senso più lato, come espressione della permanenza di un versante affettivo della moltitudine che, pur operando al di fuori dei meccanismi istituzionali, è in grado perlomeno di resistere al dominio, se non di attivare processi di emancipazione. Si devono pertanto iscrivere nella 'fenomenologia' della libertà anche le irruzioni passionali dell'indignazione, così come la paura che, in un regime aristocratico, la moltitudine incute ai governanti. Il diritto di guerra (cfr. TP, IV, 6, p. 79), ben oltre il diritto civile, costituisce l'estremo baluardo della libertà della moltitudine: una libertà che, a questa altezza, non può declinarsi se non come 'libertà di ricominciare', di ricostruire la cornice statuale su nuove basi, ma che comunque incide nella trasformazione dell'affettività collettiva verso modalità più positive: dall'incutere paura e dall'indignazione deve ripartire un movimento costituente verso la speranza, la concordia e l'amore.

A questo punto è possibile attribuire a quel riferimento iniziale del TP alla libertà come virtù privata un significato più coerente con il quadro complessivo della riflessione politica spinoziana. Riprendendo ancora in mano il cap. XVI del TTP (che, va ricordato, era iniziato con la affermazione dell'assoggettamento naturale dell'uomo alle passioni), dopo aver delineato le modalità di costituzione di una società politica, Spinoza critica la contrapposizione – di chiaro sapore hobbesiano – tra libertà individuale e legge dello Stato, affermando che l'azione dettata da un ordine (*ex mandato*) "certo toglie in qualche modo (*aliquo modo*) la libertà, ma non rende immediatamente schiavi" (p. 383). L'*aliquo modo* – come nel TP l'*aliqua libertas* della moltitudine che incute timore – esprime, ancora una volta, il carattere polisemico del concetto di libertà, o per meglio dire la continuità esistente tra la concezione della

libertà prodotta dall'immaginazione (ma si potrebbe dire anche: tra la libertà parziale e ambivalente dell'immaginazione e degli affetti) e quella che coincide con la ragione. La libertà che il comando politico toglie è quella per cui gli uomini si immaginano come soggetti dotati di libero arbitrio: un'immagine pericolosa, perché disponibile a essere utilizzata per la costituzione del regime teocratico-monarchico, ma, al tempo stesso, un'immagine necessaria, che non può essere cancellata semplicemente attraverso l'imposizione di un comportamento generalizzato, per quanto razionale. In altri termini: l'agire razionale non può essere imposto, così come la libertà: per Spinoza nessuno può venire costretto rousseauianamente a essere libero, perché la ragione non è una facoltà indipendente dalle altre che domina sovranamente sul territorio delle passioni, bensì è una struttura di implicazioni e di comunicazioni plurali, come l'atto di un convenire molteplice verso la costituzione di un comune più potente dei singoli *conatus*, secondo il principio, definito al cap. XVI del TTP, per cui "è pressoché impossibile che la maggioranza di una singola assemblea (*major unius coetus pars*), specialmente se numerosa, convenga in un'unica assurdità" (p. 383). Si tratta allora di modificare gradualmente il modo di immaginare la libertà, passando da un'immagine dell'uomo come soggetto 'a tutto tondo', dotato di una libertà originaria che deve essere salvaguardata per quanto è possibile (o parzialmente ceduta per poterne conservare un'altra parte), a un'altra che invece sottolinea il carattere plastico e in continua trasformazione della natura umana, e che quindi esalta la dimensione pratica ("il movente dell'azione", cioè la potenza determinata del *conatus*) della libertà: "Se il fine dell'azione non è l'utilità di chi agisce, ma di chi comanda, allora chi agisce è schiavo e inutile a se stesso" (p. 383).

Il riferimento all'utilità svolge un ruolo analogo di quello alla sicurezza nel passaggio dallo stato di natura allo stato civile, dal momento che esso permette di riconoscere le forme specifiche di costituzione che agiscono in favore della libertà: "in una società politica (*in republica et imperio*), nella quale il bene dell'intero popolo – e non quello di chi comanda – è legge suprema, colui che obbedisce in tutto alla sovrana potestà non dev'essere definito schiavo e inutile a se stesso, ma suddito" (p. 383); dove la figura del suddito spezza la



contrapposizione netta tra libertà e legge, aprendo lo spazio per la genesi di un immaginario differente, che inquadra la libertà dell'individuo dentro l'evoluzione di un sistema di rapporti collettivi che preesistono alla costituzione di una società politica. Nella medesima prospettiva di un potenziamento dell'immaginazione collettiva in direzione di un'emancipazione generale va letta anche la strenua difesa della libertà "di pensare ciò che si vuole e di dire ciò che si pensa" condotta nell'ultimo capitolo del TTP. La libertà di giudizio costituisce il grado zero nella scala di qualsiasi processo di emancipazione, il fondamento ineliminabile generato dall'attitudine naturale a resistere all'oppressione: il punto di contatto tra le due concezioni della libertà, quella dell'immaginazione e quella della ragione, si produce pertanto sul piano della prassi, ovvero della lotta per difendere il proprio (e l'altrui) *ingenium* e la propria (e altrui) ambivalente affettività – fino al punto di "considerare nobilissimo suscitare delle rivolte (*seditiones*), ricorrendo a qualunque mezzo".

Concludo segnalando come il pensiero politico di Spinoza si muova al di fuori della coppia – fondativa per la scienza politica moderna – riforma-rivoluzione, e in generale al di fuori di qualsiasi visione progressiva della politica: infatti, come non esiste una reale cesura tra le forme di governo, così non esiste la possibilità di distinguere nettamente un progetto riformista da uno rivoluzionario, poiché si tratta sempre del medesimo "movimento", più o meno accelerato, di trasformazione continua, di transizione irrefrenabile, secondo un modello che Spinoza riprende chiaramente dai *Discorsi* di Machiavelli. D'altra parte non si può concepire questo movimento come una sorta di evolucionismo, poiché da un lato la transizione può condurre anche a diminuzioni della potenza (si ricordi che Spinoza scrive il TP sotto la forte influenza del massacro dei fratelli De Witt da parte di una folla inferocita e pronta a "consegnarsi" nella mani di un sovrano), dall'altro non c'è nessun *telos* da realizzare, ma piuttosto un desiderio collettivo (complesso e ambivalente) sempre arrischiato perché fondato sulla natura affettiva degli uomini. La politica spinoziana, per quanto diretta costantemente a sostenere i processi di emancipazione collettiva, è comunque una politica molto attenta ai limiti della potenza della moltitudine, così come agli aspetti congiunturali di ogni costituzione

politica: una politica che per certi versi si potrebbe definire “del male minore”, anche per quanto riguarda le dinamiche di liberazione degli uomini. E tuttavia non sempre il male minore consiste nel conservare in vita delle istituzioni statuali che non offrono alcun sostegno al potenziamento degli affetti e della ragione collettiva, e anzi la ricerca della libertà talvolta esige che la cornice istituzionale venga rimossa; come ricorda Bernard Malamud nel romanzo *L'uomo di Kiev*: “Dove non c'è lotta per la libertà, non c'è libertà. Che cosa dice Spinoza? Se lo Stato agisce in maniera incompatibile con la natura umana, *il male minore* è distruggerlo”.

## Combinación o conjunción: Althusser entre Leibniz y Spinoza

Vittorio Morfino \*

Esta intervención no está dedicada a un análisis global de las relaciones entre la obra de Louis Althusser y las filosofías de Leibniz y Spinoza, sino más bien a enfocar en una oscilación de su pensamiento que tuvo lugar entre la primera y la segunda edición de *Lire Le Capital*, es decir, entre 1965 y 1968.

### 1. *Causalidad inmanente versus causalidad expresiva*

La cuestión filosófica fundamental de *Lire Le Capital* es la identificación de la novedad introducida por Marx en *El Capital* en relación al discurso de la economía política. Porque si la economía política piensa los fenómenos económicos en un espacio plano, homogéneo, regido por un modelo de causalidad lineal y transitiva, la teoría de Marx los piensa “en una región determinada por una estructura regional e inscrita en un lugar definido de una estructura global” <sup>1</sup>. Se trata, por medio de la metáfora espacial, de pensar el espacio complejo y profundo de la economía inscrito en el espacio complejo y profundo de la historia. Para pensar los fenómenos económicos es entonces necesario construir el concepto de la estructura que los produce, es decir, la unidad de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, la cual no puede ser definida, sin embargo, por fuera de la estructura global del modo de producción. Lo que significa no sólo que los fenómenos económicos no están dados, sino también que no se les puede aplicar un modelo de causalidad lineal. “Para constituir el discurso riguroso de la teoría de la

---

\* Università di Milano-Bicocca. Traducido por Esteban Dominguez (Instituto de Investigaciones, Universidad Nacional de Rosario).

<sup>1</sup> Louis Althusser : *Lire le Capital*, Paris 1996, p. 397. Trad. esp. M. Harnecker, México, Siglo XXI, 1983, p. 197.

historia y de la teoría de la economía política” es necesario, entonces, una revolución filosófica, la producción de un nuevo concepto de causalidad. Althusser formula el problema en estos términos:

¿Por medio de qué concepto o de qué conjunto de conceptos puede pensarse la determinación de los elementos de una estructura y las relaciones estructurales existentes entre estos elementos y todos los efectos de estas relaciones, por la eficacia de esta estructura? Y a fortiori, ¿por medio de qué concepto o de qué conjunto de conceptos puede pensarse la determinación de una estructura subordinada por una estructura dominante? Dicho de otra manera, ¿cómo definir el concepto de una causalidad estructural?.<sup>2</sup>

Un problema que Marx no planteó en tanto tal, porque no produjo el concepto de la eficacia de una estructura sobre sus elementos, “sino que se empleó en resolverlo prácticamente, sin disponer de su concepto, con un extraordinario ingenio, [...] sin poder evitar recaer en esquemas anteriores, necesariamente inadecuados al planteamiento y a la solución de este problema”<sup>3</sup>. Estos esquemas inadecuados corresponden a los dos sistemas de conceptos producidos por la filosofía moderna para pensar la causalidad: el modelo mecanicista y el modelo expresivo.

El primer modelo es “el sistema mecanicista de origen cartesiano, que reducía la causalidad a una eficacia transitiva y analítica” y que “no podía convenir, sino al precio de extraordinarias distorsiones (como se ve en la ‘psicología’ o en la biología de Descartes), para pensar la eficacia de un todo sobre sus elementos”<sup>4</sup>; el segundo, concebido “precisamente para dar cuenta de la eficacia de un todo sobre sus elementos”, es justamente el concepto leibniziano de *expresión*:

---

<sup>2</sup> *Ibíd.*, p. 401. Trad. esp. cit., pp. 200-201.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p. 403. Trad. esp. cit., p. 202.

<sup>4</sup> *Ibíd.*, p. 402. Trad. esp. cit., p. 201.

Es este modelo el que domina –escribe Althusser- todo el pensamiento de Hegel. Pero supone en sus ideas generales que el todo del que se trata sea reductible a un principio de interioridad único, es decir, a una *esencia interior*, de la que los elementos del todo no son entonces más que formas de expresión fenomenales, el principio interno de la esencia que está en cada punto del todo, de manera que a cada instante se pueda escribir la ecuación, inmediatamente adecuada: *tal elemento [...] = la esencia interior del todo*. Se poseía un modelo que permitía pensar la eficacia del todo sobre cada uno de sus elementos, pero esta categoría: esencia interior/fenómeno exterior, para ser aplicable en todo lugar y en todo instante a cada uno de los fenómenos dependientes de la totalidad en cuestión, suponía una cierta naturaleza del todo, precisamente la naturaleza de un todo ‘espiritual’, donde cada elemento es expresivo de la totalidad entera como *pars totalis*. En otros términos, se tenía en Leibniz y Hegel una categoría de la eficacia del todo sobre sus elementos, pero con la condición absoluta de que el todo no fuese una estructura.<sup>5</sup>

La entrada en escena de Leibniz es entonces de una importancia mayor en la definición del concepto de causalidad estructural: ocupa nada menos que el rol de un modelo de causalidad en relación al cual es necesario demarcarse para ver claro en la filosofía de Marx. En el párrafo siguiente encontramos la entrada en escena de Spinoza:

Proponerse pensar la determinación de los elementos del todo por la estructura del todo era plantearse un problema absolutamente nuevo dentro de la mayor confusión teórica, ya que no se disponía de ningún concepto filosófico elaborado para resolverlo. El único teórico que tuvo la inaudita audacia de plantear este

---

<sup>5</sup> *Ibíd.*, pp. 402-403. Trad. esp. cit., p. 202.

problema y de esbozar una solución fue Spinoza, pero la historia lo sepultó en los espesores de la noche.<sup>6</sup>

Lo esencial del problema del modelo de causalidad de *El Capital* es expuesto bajo la forma de una disyunción: *aut* Leibniz, *aut* Spinoza.

En las páginas que siguen Althusser delimita varios términos marxianos que demuestran su tentativa de pensar una causalidad estructural: el término *Beleuchtung* en la *Introducción* del '57, y sobre todo el de *Darstellung* en *El Capital*, así como las metáforas por medio de las cuales Marx piensa el sistema capitalista (*Triebwerk*, *Mechanismus*, *Getriebe*, metabolismo social), a las cuales se agregan los términos, igualmente importantes desde este punto de vista, *Verbindung* y *Gliederung*. Pero no hay que olvidar las nociones junto a las cuales, más allá de Marx, intenta prolongar este esfuerzo: los conceptos de sobredeterminación que él mismo declara haberlo tomado prestado del psicoanálisis, el concepto de causalidad metonímica forjado por Miller, el concepto de causa inmanente en sentido spinozista, por último el concepto de teatro sin autor.

Fijemos por un instante la atención sobre el modo bajo el cual Althusser define el concepto de causalidad inmanente en sentido spinozista:

La estructura no es una esencia exterior a los fenómenos económicos que vendría a modificar su aspecto, sus formas y sus relaciones y que sería eficaz sobre ellos como causa ausente, ausente ya que exterior a ellos. *La ausencia de la causa en la 'causalidad metonímica' de la estructura sobre sus efectos no es el resultado de la exterioridad de la estructura en relación a los fenómenos económicos; es, al contrario, la forma misma de la interioridad de la estructura como estructura, en sus efectos.* Esto implica, entonces, que los efectos no sean exteriores a la estructura, no sean un objeto, un elemento, o un espacio preexistentes sobre los cuales vendría a *imprimir su*

---

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 403.

*marca*; por el contrario, esto implica que la estructura sea inmanente a sus efectos, causa inmanente a sus efectos en el sentido spinozista del término, de que toda la existencia de la estructura consista en sus efectos, en una palabra, que la estructura que no sea sino una combinación específica de sus propios elementos, no sea nada más allá de sus efectos.<sup>7</sup>

Ahora bien, a través de la referencia a Spinoza, Althusser quiere deshacer el terreno de ciertos equívocos que Marx mismo ha creado al concebir la estructura como una interioridad esencial opuesta a una exterioridad fenoménica y, en consecuencia, el camino del conocimiento como un pasaje de un abstracto esencial a un concreto existencial (el pasaje del Libro I al Libro III de *El Capital*). En realidad, según Althusser, del Libro I al Libro III no se sale jamás de la abstracción, no se sale jamás del concepto, se pasa del concepto de la estructura y de sus efectos más generales al concepto de sus efectos particulares.

Ahora bien, según Althusser, los dos modelos de causalidad proporcionados por la filosofía moderna, el modelo transitivo y el modelo expresivo, terminan por reintroducir el par conceptual esencia/fenómeno:

El equívoco de estos conceptos es en efecto evidente: la *esencia* remite al fenómeno, pero, al mismo tiempo, en sordina, a lo *inesencial*. El fenómeno remite a la esencia, de la que puede ser la manifestación [...], pero remite, al mismo tiempo y en sordina, a lo que se muestra a un sujeto empírico, a la percepción.<sup>8</sup>

De esta manera, se termina por acumular en lo real mismo esas determinaciones equívocas y por ubicar una distinción entre una

---

<sup>7</sup> *Ibíd.*, p. 405. Trad. esp. cit., p. 204.

<sup>8</sup> *Ibíd.* Trad. esp. cit., p. 206.

interioridad esencial y una exterioridad fenoménica, y por definirla, entonces, como “*una realidad en dos niveles*”<sup>9</sup>.

## 2. ‘*Verbindung*’ como ‘combinación’

Hasta aquí la alternativa Leibniz-Spinoza es presentada por Althusser de manera muy clara. Volvamos ahora sobre la definición althusseriana de la causalidad inmanente en sentido spinozista:

La estructura [es] inmanente a sus efectos, causa inmanente a sus efectos en sentido spinozista del término, [...] *toda la existencia de la estructura consiste en sus efectos*, en una palabra, que la estructura no es sino una combinación específica de sus propios elementos, no sea nada más allá de sus efectos.<sup>10</sup>

La estructura, dice Althusser, no es más que una combinación específica de sus elementos. Ahora bien, ‘combinación’ no es un término cualquiera, es un término clave que Althusser toma de la traducción francesa de Cogniot de este pasaje del Libro II de *El Capital*, primera sección, capítulo I:

Cualquiera que sean las formas sociales de la producción, los trabajadores y los medios de producción siguen siendo siempre los factores. Pero unos contra otros sólo lo son en estado virtual, en tanto que se encuentran separados. Para una producción cualquiera, es preciso su combinación. Es la *manera especial (die besondere Art und Weise)* de operar esta combinación la que distingue las diferentes épocas económicas por las cuales ha pasado la estructura social (*Gesellschaftsstruktur*). (*Capital*, IV, 38)<sup>11</sup>

‘Combinación’ [*Combinaison*] es la traducción francesa del término alemán ‘*Verbindung*’. Althusser la encuentra en este pasaje de Marx,

---

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 409. Trad. esp. cit., p. 207.

<sup>10</sup> *Ibíd.* Trad. esp. cit., p. 204.

<sup>11</sup> Citado in *Ibíd.*, p. 386. Trad. esp. cit., p. 189.



pero le da una utilización más extendida. Primero en “*Du Capital à la philosophie de Marx*”, para dar cuenta del pensamiento como modo de producción de conocimiento determinado, constituido por “una estructura que combina (*Verbindung*) el tipo de objeto (materia prima) sobre el cual trabaja, los medios de producción teórica de que dispone (su teoría, su método y su técnica, experimental u otra) y las relaciones históricas (al mismo tiempo teóricas, ideológicas y sociales).”<sup>12</sup> Se sirve también de este término para definir la combinación, en las diferentes prácticas (económica, política, científica, teórico-filosófica), de la “naturaleza diferente del objeto al cual se aplican, de sus medios de producción y de las relaciones en que producen.”<sup>13</sup> En “*l’Objet du Capital*”, en el apartado dedicado a la crítica de Marx a la economía política, a propósito de las relaciones de producción y de su irreductibilidad al modelo de la intersubjetividad, ‘*Verbindung*’ es el término clave para pensar la combinación de elementos en un modo de producción dado:

Es combinando [...] estos diferentes elementos, fuerza de trabajo, trabajadores inmediatos, señores, no trabajadores inmediatos, objetos de producción, instrumentos de producción, etc., como llegamos a definir los diferentes modos de producción que han existido y que pueden existir en la historia humana.<sup>14</sup>

Y para concluir él afirma que el concepto de ‘*Verbindung*’ constituye el fundamento del rechazo al historicismo: “ya que el concepto marxista de historia descansa sobre el principio de la variación de las formas de esta ‘combinación’”<sup>15</sup>.

### **3. ¿‘*Verbindung*’ como ‘combinatoria’?**

Ahora bien, en el preciso momento en que Althusser utiliza el concepto ‘*Verbindung*’ para definir la relación de los elementos al

---

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p. 42. Trad. esp. cit., p. 47.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 64. Trad. esp. cit., p. 65.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 388. Trad. esp. cit., p. 190.

<sup>15</sup> *Ibíd.* Trad. esp. cit., p. 191.

interior del modo de producción, él da un paso más. En la primera edición de *Lire le Capital* de 1965 escribe: “esta operación de puesta en relación de los elementos preexistentes determinados constituiría propiamente y puramente una *combinatoria*”<sup>16</sup>. ‘Verbindung’, entonces, como combinatoria. Sin embargo, en la segunda edición de la obra, de 1968, Althusser corrige el disparo y afirma que esta operación “podría hacer pensar en una combinatoria”, pero que la naturaleza específica de las relaciones puestas en juego por estas diferentes combinaciones definen y limitan estrechamente el campo:

Para obtener los diferentes modos de producción es preciso combinar estos diferentes elementos pero sirviéndose de *modos de combinación*, de ‘*Verbindungen*’ específicas, que sólo tienen sentido en la naturaleza propia del *resultado* de la combinatoria.<sup>17</sup>

¿Qué es lo que está en juego en esta corrección? Desde mi punto de vista, allí se puede ver reaparecer bajo otra forma la alternativa Leibniz-Spinoza.

Volvamos sobre el modo en el que Althusser piensa la revolución teórica de Marx por medio del modelo spinozista de la causalidad inmanente. Él insiste en varias ocasiones en el hecho de que la estructura no existe sin sus elementos, pero que sus elementos y el espacio en el que éstos se disponen no pueden existir sin estructura. La traducción de ‘Verbindung’ por ‘combinación’ y una lectura de ella en términos de ‘combinatoria’ tiende a sugerir que se trataría de elementos invariantes (esencias) entre las cuales son posibles diferentes relaciones, es decir, que lo posible antecede a lo real. Ahora bien, la corrección introducida por Althusser en la segunda edición de *Lire le Capital* parece tener por objetivo precisamente conjurar este riesgo. Es necesario, en efecto, pensar las ‘*Verbindungen*’ específicas que sólo toman sentido a partir del resultado de la combinatoria, en otras palabras, no hay combinaciones posibles en tanto que variaciones

---

<sup>16</sup> “Variantes de la première édition”, in *Ibíd.*, p. 645. No hay traducción en la edición española.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 388. Trad. esp. cit., p. 191.

de una combinatoria puramente formal de elementos, porque la combinación se revela posible sólo *après coup*<sup>18</sup>.

¿Cuáles son los elementos que entran en relación? Althusser afirma que “toda producción está caracterizada por dos elementos indisociables: el proceso de trabajo [...] y las *relaciones sociales de producción* bajo cuya determinación este proceso de trabajo es ejecutado”<sup>19</sup>.

El primer elemento es a su vez descomponible en tres elementos más simples (fuerzas de trabajo, objeto de trabajo y medio técnico), de cuyo análisis hace emerger dos rasgos decisivos: de una parte, la naturaleza material de las condiciones del proceso de trabajo, de la otra, el rol dominante de los medios de producción en este proceso. El primer rasgo opone al idealismo del trabajo las condiciones materiales del proceso que Marx piensa, tratándose del modo de producción capitalista, por medio de la distinción entre capital variable y capital constante, por una parte, y sector I y sector II de la producción de, por la otra. El segundo rasgo afirma la dominancia de los medios de trabajo en el proceso, que permite fijar “el modo diferencial de unidad que existe entre ‘el hombre y la naturaleza’, y los grados de variación de esta unidad”<sup>20</sup>.

Este primer elemento no puede ser pensado independientemente del segundo: las relaciones de producción, es decir, las condiciones sociales de producción. Éstas consisten en una *Verbindung* específica, entre “un cierto número de elementos pertenecientes ya sea a los medios de producción, ya sea a los agentes de producción”<sup>21</sup>, y da lugar a una estructura determinada de la producción. El modo de producción es entonces un sistema hombre-naturaleza, en el cual sin embargo los dos términos existen siempre y únicamente en el seno de una

---

<sup>18</sup> Warren Montag lee la crítica de Althusser à Lévi-Strauss por medio de la alternativa Leibniz-Spinoza: “Lévi-Strauss’s formalism has led him to take a theory of possibility for a theory of necessity, placing himself in a long theological tradition, the very tradition, in fact, against which part one of Spinoza’s *Ethics* is directed.” (Warren Montag: *Althusser and His Contemporaries. Philosophy’s Perpetual War*, Durham/London 2013, p. 69).

<sup>19</sup> *Ibíd.*, p. 379. Trad. esp. cit., p. 190.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 384. Trad. esp. cit., p. 188.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 386. Trad. esp. cit., p. 189.

estructura relacional constituida en su especificidad por dos relaciones determinantes y por el primado de la segunda sobre la primera: trabajo-objeto, establecido por los medios de producción, y agentes-medios de producción, establecido por las relaciones de producción. No obstante, la combinación específica de los elementos no se define por la dimensión económica:

[...] la definición del concepto de relaciones de producción de un modo de producción determinado pasa necesariamente por la definición del concepto de la totalidad de los distintos niveles de la sociedad, y de su tipo de articulación (es decir, de su eficacia) propia.<sup>22</sup>

Así, no solamente los elementos no preexisten a la relación que los combina, sino que, en sentido estricto, ellos no tienen existencia como tales más que en la relación compleja del todo social: no solamente el trabajo como fuerza creadora no existe por fuera de la relación específica con el medio técnico en las condiciones materiales determinadas y al interior de las relaciones sociales específicas, sino que tampoco lo económico, en tanto que elemento universal susceptible de ser identificado bajo una forma inmutable en los diferentes modos de producción, existe<sup>23</sup>.

¿Cuál es, entonces, el riesgo que Althusser había percibido en el concepto de 'combinatoria' en relación a su lectura de la causalidad inmanente de Spinoza? La combinatoria habría podido aparecer como una interferencia leibniziana en relación al modelo spinozista, anclando la combinación de elementos a una *regio idearum* que fijaría con antelación las esencias y sus variaciones posibles en un juego de combinación.

#### **4. 'Combinatoria' o 'coyuntura'**

En *Del origen radical de las cosas* Leibniz escribe:

---

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 390. Trad. esp. cit., p. 192.

<sup>23</sup> *Cf. ibíd.*, p. 391. Trad. esp. cit., p. 193.

entre las combinaciones infinitas de los posibles y las series posibles [*ex infinitis possibilium combinationibus seriebusque possibilibus*], existe una mediante la cual la mayor cantidad de esencia o de posibilidad es llevada a la existencia. Y, en efecto, hay siempre en las cosas un principio de determinación que debe sacarse de lo más grande y de lo más pequeño, o de manera que el mayor esfuerzo se obtenga con el menor gasto. Y aquí el lugar, el tiempo, en una palabra, la receptividad o la capacidad del mundo pueden considerarse como el gasto o la materia más adecuada para la construcción del mundo, mientras las variedades de las formas corresponden a la comodidad del edificio, a la multitud y a la elegancia de las habitaciones. Y sucede aquí como en ciertos juegos, en los que hay que llenar todos los espacios de un tablero según leyes determinadas. [...] Con esto se comprende de una manera maravillosa cómo, en la formación originaria de las cosas, puede aplicarse una especie de arte divino o mecánica metafísica y cómo tiene lugar la determinación de la mayor cantidad de existencia.<sup>24</sup>

Si entonces leemos en términos leibnizianos la 'Verbindung' en tanto que juego de variación de las esencias posibles (evidentemente expurgando el marco teológico donde ella se inserta) no se puede tomar en cuenta aquello que tiene de más radical la posición spinozista, el carácter constitutivo de las relaciones, es decir, la no-anterioridad de la esencia en relación a la existencia. No es un azar entonces si en un texto inédito de 1966, titulado *Sobre la génesis*, Althusser propone una traducción diferente del término 'Verbindung', con el fin de substituir "la categoría ideológica (religiosa) de la génesis" por "una teoría del encuentro" o teoría de la 'conjunción' para pensar precisamente "la lógica de la constitución del modelo de producción capitalista en *El Capital*":

---

<sup>24</sup> GP 7, pp. 303-304 (traducido por nosotros). Trad. esp. V. P. Quintero, *Tratados fundamentales*, Buenos Aires, Losada, 2004, pp. 195-197.

los elementos definidos por Marx se ‘combinan’; prefiero decir (por traducir el término *Verbindung*) se ‘unen’, ‘prendiendo’ en una nueva estructura. El surgimiento de esta estructura no puede ser pensado como el efecto de una filiación sino como el efecto de una *conjunción*. Esta nueva Lógica no tiene nada que ver con la causalidad lineal de la filiación ni con la causalidad ‘dialéctica’ hegeliana que no hace otra cosa que enunciar en voz alta lo que contiene implícitamente la lógica de la causalidad lineal.<sup>25</sup>

Estos elementos que ‘prenden’ en una nueva estructura son en verdad un efecto, pero no son “los productos contemporáneos de una única y misma situación les”; no son generados por el modo de producción feudal con el fin de que ‘prenda’ la nueva estructura:

Cada uno de esos elementos tiene su propia ‘historia’ o su propia *genealogía* [...] las tres genealogías son relativamente *independientes*. Vemos incluso a Marx mostrar que un mismo elemento (las fuerzas de trabajo ‘libres’) puede ser producido como resultado por genealogías *totalmente diferentes*.

Así pues, las genealogías de los tres elementos son independientes las unas de las otras e independientes (en su coexistencia, en la coexistencia de sus resultados respectivos) de la estructura existente (el modo de producción feudal).<sup>26</sup>

El término ‘Verbindung’ es traducido por ‘conjunción’ más que por ‘combinación’ y los elementos que entran en esta conjunción, que ‘prenden’, son ellos mismos los efectos de historias múltiples y relativamente independientes.

Si, entonces, la definición althusseriana de la causalidad inmanente de la estructura en sentido spinozista estuviera caracterizada en tanto

---

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Ibid.

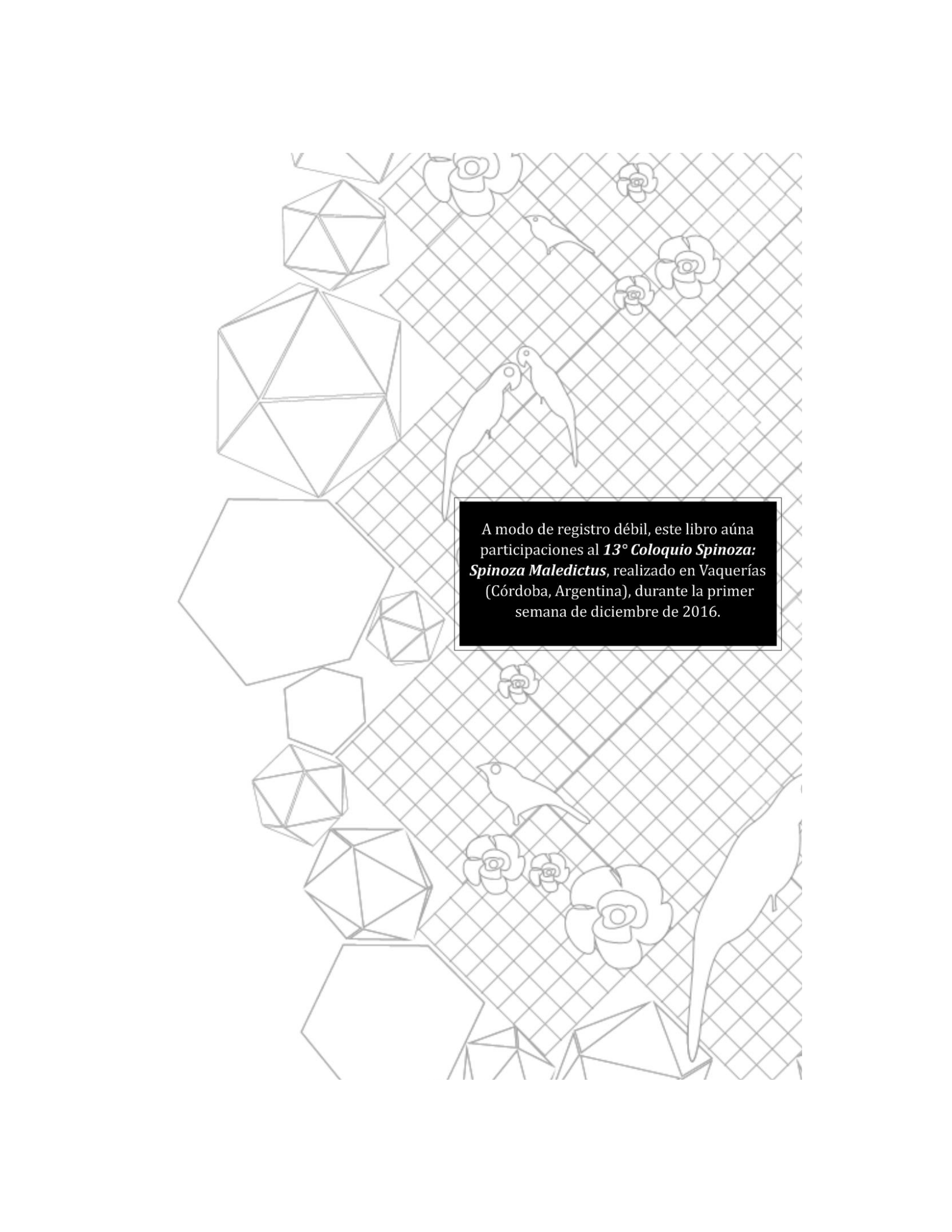
que “combinación específica de sus propios elementos”, es necesario subrayar que contiene una ambigüedad: la posibilidad de pensar esta combinación como un juego de variaciones de las esencias en la *regio idearum*, es decir como una combinatoria de elementos que, por esta misma razón, serían formalizables (subrayo a la pasada que el término ‘combinatio’ tan frecuente en Leibniz está totalmente ausente en el vocabulario de Spinoza). En un marco teórico de este género habría un primado de la esencia de los elementos y de sus relaciones posibles sobre su combinación real en un modo de producción dado.

Al rechazar pensar esta ‘combinación’ como una ‘combinatoria’ y al traducir el término ‘Verbindung’ como ‘conjunción’, Althusser parece ir en la dirección de una radical denegación no solamente del primado de las esencias y de sus relaciones sobre la combinación real de los elementos en el modo de producción, sino también del primado de lo sincrónico sobre lo diacrónico (o mejor, un rechazo del par sincrónico-diacrónico por revelarse inadecuado). Si la ‘Verbindung’ es una ‘conjunción’, la esencia de los elementos y de sus relaciones posibles no puede preexistir (en el tiempo lógico de la combinatoria) a su emergencia real (emergencia asincrónica, efecto de una temporalidad plural) y sus encuentros en una estructura nueva (el ‘prendido’ de los elementos): esto lleva a una teoría que piensa las relaciones no solamente en tanto que constitutivas, sino también en tanto que contingentes, en la medida en que no son previstas con antelación como variaciones de una esencia. La última consecuencia de este movimiento del pensamiento es la redefinición de la relación entre estructura y coyuntura, porque si no hay estructuras sino en la conjunción compleja de elementos, en la que la esencia no precede nunca a su existencia y en la que las relaciones no son propiedades contenidas con antelación en esa esencia, estructura y coyuntura deben ser pensadas como términos recíprocos. Althusser rechaza, entonces, la temporalidad lógica del juego de combinatoria de elementos y de sus variaciones posibles en beneficio de la temporalidad plural, profunda y estratificada de la coyuntura.

Hay que elegir bien entre Leibniz y Spinoza, entre combinatoria y coyuntura: este es, me parece, el sentido profundo de la corrección de Althusser.







A modo de registro débil, este libro aúna participaciones al **13° Coloquio Spinoza: Spinoza Maledictus**, realizado en Vaquerías (Córdoba, Argentina), durante la primera semana de diciembre de 2016.