

# SPINOZA

## DECIMOQUINTO COLOQUIO

Editado por Valentín Brodsky y Cecilia Paccazochi



---

EL SPINOZISMO COMO  
FORMA DE VIDA

**Spinoza.**  
**Decimoquinto Coloquio**

**El Spinozismo**  
**como Forma de Vida**

Spinoza. Decimoquinto coloquio : el spinozismo como forma de vida / María Jimena Solé... [et al.] ; editado por Valentín Brodsky ; Cecilia Paccazochi.- 1a ed.-

Córdoba : Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades, 2020.

Libro digital, PDF/A

Archivo Digital: descarga y online

**ISBN 978-950-33-1568-2**

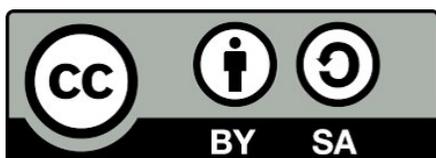
1. Filosofía. I. Solé, María Jimena. II. Brodsky, Valentín, ed. III. Paccazochi, Cecilia, ed.

CDD 149.7

Diseño de interiores, de portada y diagramación: Juan Cruz Oliver

Imagen de portada: Richard Lindner, *Spinoza* (1956)

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



ISBN 978-950-33-1568-2



# Contenido

<b>Presentación</b>	6
<b>PRIMER RECORRIDO</b>	7
¿Se puede vivir en un universo spinozista? <i>María Jimena Solé</i>	8
<b>Parménides, Spinoza y la necesidad del monismo</b> <i>Raimundo Fernández Mouján</i>	14
<b>SEGUNDO RECORRIDO</b>	22
<b>Las funciones del aspecto mimético de los afectos a través de su relación con el tiempo</b> <i>Sergio E. Rojas Peralta</i>	23
<b>A felicidade não é um prêmio da virtude</b> <i>Ravena Olinda</i>	29
<b>Esencia, duración y cambio: apuntes para pensar la ética de la inmanencia de Spinoza</b> <i>Guillermo Sibilia</i>	35
<b>Notas sobre a generosidade no <i>Breve tratado</i> e na <i>Ética</i></b> <i>Paula Bettani M. de Jesus</i>	46
<b>TERCER RECORRIDO</b>	55
<b>La existencia de los modos: entre la moral y la ética. Una lectura el clave deleuziana</b> <i>Fátima Guadalupe Vargas Cerón</i>	56
<b>Dualismo Como Superstição e Experiência Errante em Espinosa 65</b> <i>Rafael dos Santos Monteiro</i>	65
<b>Desejo de liberdade e de educação, disparidades e convergências</b> <i>Daniel Santos da Silva</i>	72
<b>Política de la vida en Spinoza</b> <i>Francisco Rivera</i>	79
<b>Lecturas sobre Marx y Spinoza</b> <i>Carmela Las Heras Pronello</i>	84

<b>CUARTO RECORRIDO</b>	91
<b>Individuo spinoziano: continuidades y discontinuidades. Algunas consideraciones sobre cissexualidad.</b>	92
<i>Claudia Aguilar</i>	
<b>La constitución afectiva de la identidad. Una reflexión sobre el estigma de personas viviendo con HIV+</b>	97
<i>Marcos Travaglia</i>	
<b>Sobre la salvación del sabio: ¿hay lugar para otros en la eternidad?</b>	102
<i>Lucía Gerszenzon</i>	
<b>Singularidad de los <i>modos</i>, individuación de los cuerpos: aproximaciones a una forma de vida estética</b>	107
<i>A. Leila Jabase</i>	
<b>QUINTO RECORRIDO</b>	113
<b>Una visita a Rijnsburg. Conjetura sobre el spinozismo de Max Weber</b>	114
<i>Carlos Balzi</i>	
<b>Salvación y sedición en Spinoza y Hobbes</b>	123
<i>Marcela Rosales</i>	
<b>Spinoza en Weimar: a propósito del panteísmo entre Estado y derecho</b>	132
<i>Guillermo Vázquez</i>	

# Presentación

El presente volumen reúne algunos de los escritos presentados en el *XV Coloquio Internacional Spinoza* que tuvo lugar entre los días 3 y 7 de diciembre de 2018 en Ascochinga, Córdoba. El encuentro reunió a un grupo de especialistas de distintas partes de Argentina, Brasil, Chile, México y Costa Rica, pero también a estudiantxs y lectorxs que encuentran en la obra del filósofo holandés una referencia para pensar sus prácticas vitales, artísticas y políticas.

La invitación de este Coloquio consistió en pensar al spinozismo como forma de vida. Se trata de una consigna amplia: Spinoza es un autor clásico y la interrogación por lo que significa llevar una vida tocada por la filosofía atraviesa toda su obra.

Los textos aquí reunidos se organizan en torno a cinco trayectos que guardan algunas proximidades temáticas. Entendemos que cada trayecto muestra una forma de abordar la consigna del Coloquio. La disposición de los textos no es la única posible.

Cecilia Paccazochi  
Valentín Brodsky

**PRIMER  
RECORRIDO**

# ¿Se puede vivir en un universo spinozista?

María Jimena Solé<sup>1</sup>

Sabemos que para Spinoza la filosofía y la vida no son ámbitos escindidos. Por eso se puede hablar del spinozismo como una filosofía práctica (como dice Deleuze) o pensarlo como una “forma de vida” –como propone el bello título de esta edición del Coloquio Spinoza–. La sabiduría de un hombre libre “no es una meditación de la muerte, sino de la vida” (E IV 67) dice una de las proposiciones más provocativas de la *Ética*, obra que, ya desde el título, explicita la preocupación principalmente práctica que motiva y articula el desarrollo de la ontología, la gnoseología y la política.

Efectivamente, la principal preocupación de Spinoza es la felicidad humana. ¿En qué consiste? ¿Cómo se obtiene? Estas preguntas también nos las hacemos nosotros, lectores filosóficos contemporáneos. Pero es también lo que vuelve al spinozismo tan susceptible de ser transformado en un discurso de auto-ayuda –discurso que no cuestiona los sistemas de valores culturales vigentes ni fomenta la actitud crítica, sino que busca sencillamente que los individuos *estén mejor*, se acepten a sí mismos como son, etcétera.

La *Ética* de Spinoza propone una receta para ser feliz. Pero impone una exigencia a quien quiera adoptar su filosofía: exige que reconozcamos que la mayor parte de las ideas que formamos y con las que nos manejamos en la vida cotidiana son ideas imaginarias, oscuras y confusas, que pueden conducir al error, que nos hacen sufrir pasiones y nos transforman en esclavos, disminuyen nuestra potencia y conducen al conflicto.

Lejos de ser un discurso de autoayuda, el spinozismo como forma de vida propone reemplazar esa visión imaginaria del universo por otra, completamente distinta, fundada en ideas adecuadas acerca de Dios, el ser humano, la sociedad y *la felicidad* –ideas que no sólo son verdaderas sino que evitan el error y que fomentan afectos activos que siempre aumentan la potencia. Esa transformación de nuestra manera de concebir la realidad, esa *enmienda* de nuestro intelecto, es al mismo tiempo una transformación de nuestra vida, una enmienda de nuestra conducta individual, y una

---

<sup>1</sup> Conicet / UBA.

transformación de nuestra sociedad, una enmienda de nuestros lazos con los otros y de las leyes que rigen la vida en conjunto.

La pregunta por nuestra capacidad de adoptar una ética spinozista, presupone, entonces, otra cuestión: ¿somos capaces de hacer propias las ideas acerca de Dios, el ser humano y la sociedad sobre las cuales se sostiene esa ética? ¿Podemos reemplazar la preeminencia de la imaginación por la razón y la intuición intelectual? ¿Somos capaces de abrazar todas sus consecuencias? ¿Es posible vivir en un universo spinozista?

Ante esta pregunta, los lectores se dividen, especialmente frente a uno de los pilares de su ontología: **me refiero al determinismo**. Según el axioma 3 de Ética I, “de una determinada causa dada se sigue necesariamente un efecto, y (...) si no se da causa alguna determinada, es imposible que un efecto se siga” (E I, ax. 3). Y según la proposición 29 de esa misma parte, “en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera” (E I, 29).

El *libre arbitrio* no existe. La ontología spinoziana excluye la existencia de una capacidad incausada tanto de afirmar y negar ideas como de apetecer o aborrecer las cosas (E II, 48).

Esta doctrina es difícil de aceptar. El rechazo del libre arbitrio ha sido y es todavía considerado como el factor que aniquila la agencia y la responsabilidad de los individuos. Así lo hicieron muchas de las figuras principales de la recepción del spinozismo –de la que somos herederos y continuadores–. Jacobi, por ejemplo, considera que esta doctrina transforma al alma humana en mera espectadora de los movimientos mecánicos del cuerpo.<sup>2</sup> Herder, que desea reivindicar la concepción inmanente de la divinidad spinoziana, introduce la idea de una providencia, que reemplaza el mecanicismo por una *sabia* necesidad.<sup>3</sup> Fichte denuncia a Spinoza como alguien que no

---

<sup>2</sup> Dice Jacobi en su famoso diálogo con Lessing: “Si solamente hay causas eficientes y no finales, entonces la facultad de pensar en toda la naturaleza es mera espectadora; su única función es la de acompañar el mecanismo de las fuerzas eficientes. La conversación que mantenemos en este momento es solo una exigencia de nuestro cuerpo; y el contenido completo de esta conversación se agota en sus elementos: extensión, movimiento, grados de velocidad, junto con los conceptos que los representan y los conceptos de esos conceptos. El inventor del reloj en realidad no ha inventado nada, sino que simplemente ha sido espectador de su surgimiento a partir de fuerzas que se desenvuelven ciegamente. Lo mismo ocurrió con Rafael, en el momento en que pintó *La escuela de Atenas*; y con Lessing, al escribir su *Natán*. Lo mismo vale para todos los sistemas filosóficos, obras de arte, formas de gobierno, guerras en mar y en tierra; en fin, esto se aplica a todo lo posible.” (Jacobi, F. H., “Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn”, en AAVV, *El ocaso de la Ilustración. La Polémica del spinozismo*, trad., notas y estudio preliminar de M. J. Solé, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2013, p. 139).

<sup>3</sup> Véase Herder, J. G., “Dios. Algunas conversaciones”, en AAVV, *El ocaso de la Ilustración. La Polémica del spinozismo*, trad., notas y estudio preliminar de M. J. Solé, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2013, pp. 515 y ss.

podía estar convencido de su sistema, porque el fatalismo entra en conflicto con *la convicción en la vida* que, según Fichte, todos poseemos y consiste en considerarnos como libres e independientes.<sup>4</sup>

Adelantándose a sus críticos, Spinoza explica esa resistencia que hace que nos aferremos al libre arbitrio: somos conscientes de nuestros deseos pero ignorantes de las causas que nos hacen desear, dice el conocido apéndice de *Ética I* (cf. también *E II*, 48, esc.). Y efectivamente, a pesar de que todos somos capaces de reconstruir los diferentes factores que nos han conducido a tomar una determinada decisión, creemos sin embargo que esa decisión podría haber sido otra. Así, nos comportamos como si fuésemos esa piedra de la que habla Spinoza en una carta, que por tener consciencia de su apetito, cree que cae por propia voluntad (Ep. 58).

Otros lectores, igualmente significativos para la recepción del spinozismo, aceptaron el determinismo spinozista sin objeciones: entre los ilustrados, Lessing; entre los idealistas, Schelling, y en general todos los materialistas abrazaron esta doctrina.

¿Pero qué sucede con nosotros, lectores contemporáneos que hemos encontrado en Spinoza, además de un tema para nuestras tesis y material para nuestros artículos, un conjunto de ideas para pensar nuestro presente, para pensarnos a nosotros mismos, para reflexionar acerca de nuestras formas de vida? ¿Podemos aceptar y defender esta doctrina?

Recientemente, uno de los académicos spinozistas más famoso del mundo anglosajón, Yitzahk Melamed, intentó una defensa de este determinismo o *necesarismo*.<sup>5</sup>

El artículo expone muy bien los conceptos y argumentos de Spinoza. Pero en el momento de defenderlo, Melamed se vuelve, a mi juicio, claramente anti-spinozista y este giro, esa traición, nos ayuda a pensar, creo, la radicalidad de la posición de Spinoza, el auténtico desafío de vivir en su universo.

Melamed elige el ejemplo de un individuo, a quien llama *Benedictus*, que antes de salir de su casa, cada día, cierra la puerta y las ventanas veinte veces. Un caso que cualquier psiquiatra diagnosticaría con algún tipo de Trastorno Obsesivo Compulsivo. Aceptar ese diagnóstico, dice Melamed, implica aceptar que los patrones de pensamiento son determinados por estrictos mecanismos psico-fisiológicos que comprometen, si es que no anulan, el libre arbitrio (p. 139). El individuo, sin embargo, señala Melamed, considera que está en control de su conducta y que, si quisiera, podría dete-

---

<sup>4</sup> Véase Fichte, J. G., *Primera y segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia*, Segunda Introducción, §12. Varias traducciones.

<sup>5</sup> Melamed, Y., "The Causes of Our Belief in Free Will: Spinoza on Innate, Necessary, and yet False Cognitions", en *Idem.* (ed.), *Spinoza's Ethics: A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

ner su ritual de salida en cualquier momento. Desde el punto de vista de un observador es fácil, señala el autor, aceptar el diagnóstico y explicar la conducta de Benedictus en función de éste. La cuestión reside en si el propio Benedictus podría rechazar el diagnóstico y seguir sosteniendo que es él quien *decide sin condicionamientos* comportarse de esa manera.

Melamed se declara personalmente convencido del determinismo y sostiene que Benedictus también debería aceptar que vive en un universo spinozista, por dos motivos. El primero es utilitario: si acepta el diagnóstico, recibiría un tratamiento y viviría mejor. El segundo es teórico: si se aferra a su creencia en el libre arbitrio, Benedictus estaría eligiendo vivir en un auto-engaño.

Como adelanté, a pesar del compromiso público de Melamed con la filosofía de Spinoza, creo que hay algo profundamente antispinozista en su manera de argumentar.

En primer lugar, el argumento utilitarista se basa en la idea de un “vivir mejor”, tener una “mejor calidad de vida”. Pero dado que según Spinoza no hay valores morales trascendentes y universales, esta noción de “mejor calidad de vida” se revela, en realidad, como la universalización de lo que alguien en algún momento de la historia considera que es la calidad de vida. **En un auténtico universo spinozista, cada uno establece qué es lo mejor para sí mismo** y si Benedictus considera que lo mejor para él es tomarse el tiempo de cerrar la puerta y las ventanas veinte veces antes de salir de su casa, está en su derecho de hacerlo –siempre que no viole ninguna ley del Estado en el que vive, por supuesto–.<sup>6</sup> Y aún si esta conducta le ocasionara malestar, podría darse el caso de que Benedictus, viendo lo que es mejor (aceptar el diagnóstico y tomar la pastilla), haga lo que es peor y persista en su compulsión. Somos, muchas veces, esclavos de nuestras pasiones y la razón no tiene el poder de anularlas. **Aceptar esta situación, aceptar la impotencia de la razón frente a las pasiones es, a mi modo de ver, un aspecto fundamental de vivir en un universo spinozista.**

En segundo lugar, el argumento teórico se basa en la necesidad de aceptar el determinismo para no vivir en un auto-engaño. ¡Como si pudiésemos decidir no auto-engañarnos! Precisamente, Spinoza se ocupa de mostrar que existen mecanismos (psico-físicos) que hacen que inevitablemente forjemos la idea inadecuada de libre arbitrio. Pero lo que no hay que olvidar es que Spinoza también explica que en sí misma, esa idea no es falsa ni engañosa sino que es coherente con nuestra finitud. Vivir en un universo spinozista no implica que no tengamos esa idea de una voluntad espontánea, no se nos exige ser *todo el tiempo* conscientes del determinismo. El sabio –el

---

<sup>6</sup> El derecho natural se determina, según Spinoza, por el deseo y no por la razón. Cf. Spinoza, B., *Tratado Teológico Político*, Madrid, Alianza Editorial, p. 331-334.

ser humano completamente racional– es un ideal, un modelo inalcanzable, porque es incompatible con la finitud propia de los modos. **Vivir en un universo spinozista, creo, significa entender que mi constitución ontológica hace que necesariamente me piense –y piense a los demás– como poseyendo libre arbitrio, pero que esa idea es inadecuada y que en realidad podría explicar causalmente todas mis decisiones, todas mis conductas y también las ajenas.** Vivir en el universo spinozista implica saber que tengo la tendencia a pensarme como un imperio dentro de otro imperio... aunque no en verdad no lo sea.

Una defensa del determinismo spinozista no puede esgrimir estos argumentos, no puede basarse ni en un criterio universal de calidad de vida ni en la necesidad de evitar el engaño.

Porque además, Melamed elige un ejemplo trivial. Pero qué sucede con ejemplos más complejos, como el de alguien que decide contraer matrimonio o anotarse en determinada carrera universitaria. ¿Diría Melamed que es *mejor* para la novia que decide firmar el acta matrimonial aceptar que está actuando llevada por causas psico-fisiológicas? Y alguien que le hace un mal a otro, o alguien que comete un delito. ¿Estarían todos los observadores imparciales dispuestos a atribuir la causa de la acción a alguna ley psico-física, al igual que lo hacen con el inofensivo individuo que compulsivamente cierra su puerta y sus ventanas?

**Si vivir en un universo spinozista es aceptar el determinismo, esto consiste en reconocer que eventualmente todas las acciones, todos los eventos del universo, pueden ser comprendidos en el marco del encadenamiento causal necesario de la naturaleza.** En verdad, no hacen falta motivos para aceptar el determinismo universal. Spinoza nos enseña que las ideas adecuadas se afirman en la mente que las piensa. El axioma 3 “todo tiene una causa” y la proposición 29 “todo está determinado por la naturaleza divina”, se afirman en la mente con la fuerza de la verdad. Quien posee esta idea, no puede negarla y su presencia en la mente tiene un impacto inmenso, consecuencias mucho más profundas que el beneficio personal de quien busca un tratamiento para su TOC o la tranquilidad de saber que se ha evitado el auto-engaño.

Vivir en un universo spinozista implica estar dispuestos a entender que las conductas individuales obedecen a causas, pueden ser explicadas y que la mayoría de las veces se trata de causas externas que nos compelen, que nos empujan, que nos condicionan. Aceptar eso es difícil, ciertamente, porque transforma nuestra concepción de nosotros mismos y de los demás, transforma nuestra manera de vincularnos con los otros y con nuestro entorno.

No anula la idea de responsabilidad, sino que la modifica, corriendo el foco del individuo y ampliando la mirada al conjunto. Nos hace más benévolos, más solidarios,

más comprensivos. Nos conduce a otra idea de la ley, a otra concepción del castigo, de la función del Estado.

Tampoco anula la posibilidad de actuar libremente. Pero sí nos obliga a pensar la libertad como el ejercicio autónomo de la propia potencia, física y mental. Así, lo único que impide el determinismo es que caigamos en el espejismo de una supuesta libertad, que consistiría en que cada uno haga lo que quiera, siguiendo sus pasiones y sus apetitos.

La existencia de leyes fijas e inmutables, que rigen el orden de la naturaleza –de la que los seres humanos somos parte– no entra en conflicto con la libertad y la capacidad de acción. Al contrario, la hace posible: porque conocer esas leyes es conocernos a nosotros mismos, nos permite entender lo que sucede y saber qué esperar. Nos permite, en definitiva, transformarnos en factores de cambio.

Vivir en un universo spinozista es posible, a mi entender, porque eso no significa que seamos sabios. Significa reconocernos como finitos y hacer, en el juego necesario de las leyes de la naturaleza, lo mejor que podamos para ser felices, virtuosos y libres, además de contribuir a que muchos otros también lo sean.

# Parménides, Spinoza y la necesidad del monismo

Raimundo Fernández Mouján<sup>7</sup>

Siempre habrá asombro filosófico disponible en volver a preguntar por lo que parecía obvio, conocido, resuelto, saldado. Siempre de esa pregunta surgirán descubrimientos. “Hay que tener mucha ingenuidad verdaderamente filosófica”,<sup>8</sup> decía Deleuze. Pero quizás más ilustrativo aún es ese momento del *Sofista* de Platón en que el Extranjero de Elea, dialogando con el joven Teeteto, se da cuenta de repente –o finge darse cuenta– que si bien lo que buscan es el significado del no ser, en realidad quizás ni saben lo que es el ser, que nunca lo supieron, y que aceptaron como buenos, profundos, sabios a relatos, cuentos sobre el ser que, extrañamente, nunca hasta ese momento se detuvieron a pensar en profundidad (242c-243d).<sup>9</sup> Buscaban algo difícil, oscuro, y se dieron cuenta que estaban en realidad en dificultades –en absoluto menores– con respecto a lo que parecía fácil, dado. Y es de hecho en ese diálogo donde Platón, ya anciano, arreglará un olvido suyo increíble y dará, por primera vez en su obra, una definición de ser. Y esa definición tendrá incluso el efecto de transformar toda su filosofía.

Nuestro tema también es el ser y el no ser. Y nuestro tema también es el intento por ganar un punto de partida que no incurra en esos olvidos y que, por lo tanto, no se someta a la inercia de presupuestos que, aunque parezcan sólidos o naturales, son inadecuados. Un intento que comparten –es lo que se busca demostrar– dos filósofos entre los que median dos milenios: Parménides y Spinoza. Para ambos, pensar en profundidad ser y no ser lleva a una conclusión, una respuesta necesaria que es además el único punto de partida racional y cierto para conocer la realidad: el monismo. Esto es, el ser es uno. Lo que hay, en toda su infinita variedad, es en realidad una sola sustancia, un único ser. Y este punto de partida necesario tiene consecuencias que es necesario asumir, que no se pueden ignorar si se quiere mantener el propio discurso aferrado a la verdad (o, para decirlo con Parménides, *acompañando* a la verdad).

---

<sup>7</sup> Doctorando del Instituto de Filosofía “Alejandro Korn” de la Universidad de Buenos Aires; miembro investigador del Center Leo Apostel for Interdisciplinary Studies (Universidad Libre de Bruselas).

<sup>8</sup> Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 260.

<sup>9</sup> Platón, *Sofista*, traducción de Néstor L. Cordero, en *Diálogos V*, Madrid, Gredos, 2015.

*El punto de partida monista es el único posible, el único verdaderamente racional*; así, entonces, podría resumirse la naturaleza de un cierto énfasis, una insistencia fuerte y particular que se lee –casi idéntica– tanto en el poema de Parménides como en la *Ética* de Spinoza. Una insistencia que los reúne entre los autores que pueblan la historia de la filosofía. Y, además, lo que se busca mostrar es que, en ambos casos, lo que alimenta y le da su seguridad a ese énfasis, lo que sirve de argumento principal para probar la necesidad del monismo como único camino para conocer, pasa para los dos por mostrar lo evidentemente absurdo de aquello que podría impedirlo y que suele asumirse sin pensar, aun por parte de sabios y filósofos: la separación.

Empecemos por el poema de Parménides. Se sabe que la tesis de Parménides, la que constituye el contenido principal del buen camino, del camino de conocimiento –el único que vale la pena seguir para pensar–, es tremendamente escueta: “es y no es posible no ser”.<sup>10</sup> Detengámonos primero en la palabra inicial, el “es”, *estín* en griego. El verbo ser conjugado, tercera persona, singular, presente. ¿Qué o quién es? No sabemos, no hay ni sujeto ni predicativo subjetivo a la vista. Y no hay nada en el poema antes que nos permita hablar de un sujeto tácito. La frase, como señala Néstor Cordero, ya es extraña en griego. Parece bastante claro que esa extrañeza es intencional, y de hecho se corresponde muy bien, astutamente bien, con el resto del poema. ¿Por qué? Parménides no nos quiere decir *qué* o *quién* es para evitar que empecemos por el procedimiento típico de identificar al ser con una determinación particular, de “elegir” entre posibles principios, como hacían los filósofos de su tiempo. Predicar el ser de algo sería limitar el ser a esa determinación, incluso olvidarse del ser al reemplazarlo por otra representación, al subsumir el verbo al sustantivo, impidiendo entonces que capturemos lo que quiere que capturemos, y que resulta más fundamental: la universalidad del “es”, lo “previo”, lo total y neutro, por así decir, del “es”, su universal abarcabilidad. Un universal “hecho de ser”, como dice Cordero. Recién más adelante, una vez que ya captamos ese “es”, aparecerá un sujeto que facilitará el fluir del texto, y será el verbo ser mismo, su participio: lo que es, o lo siendo. Si los filósofos contemporáneos a Parménides privilegiaron a uno o varios “elementos” como principio de la *physis* (aquellos a los que Aristóteles llama los *physikoi* o *physiólogoi*) o se dedicaron a descifrar el orden, el criterio que gobierna la realidad (Heráclito), Parménides empieza por algo anterior: cualquier “elemento”, cualquier criterio, cualquier entidad de cualquier tipo, necesita en todos los casos y –por así decir– *primero* ser, necesita formar parte de un hecho que es verdaderamente fundamental, innegable e irreductible; un hecho quizás

---

<sup>10</sup> Usamos en todos los casos la traducción del poema de Parménides de Néstor L. Cordero (Cordero, N. L., *Siendo, se es*, Buenos Aires, Biblos, 2005), a la que en ocasiones hacemos leves modificaciones.

con menos forma que un orden, con menos cualidad que un elemento, pero necesario y de alcance absoluto: “es”, hay.

Al dejar el verbo sin sujeto, por el momento, con un dejo de provocación (pues... incluso en griego la frase es insólita), Parménides quiere llamar la atención sobre un hecho: su intención no es la de presentar una fórmula de tipo tradicional (ya por entonces) en la cual tal principio o tal elemento merecerían ser considerados como ‘el ser’ de las cosas. (...) Esta preferencia por el verbo conjugado (en tiempo presente) se debe quizás a que ella evita todo tipo de ‘cosificación’ de la noción.<sup>11</sup>

Ese “es” es en realidad algo supuesto por todos, un punto de partida en el fondo supuesto por todos los que decían que el aire es, que lo húmedo es, que lo caliente y lo frío *son*, etc. –aunque nunca se habían detenido sobre el hecho de ser que presuponían. Parménides gana un punto de partida innegable, seguro. Ya no se trata de elegir, de destacar un “elemento”, una dualidad o algún tipo de entidad, sino del hecho mismo de ser, que toda entidad, de cualquier tipo, necesariamente comparte. Y quiere ver si ahora, parados en esa certeza primera, frozosamente compartida, podemos avanzar con “verdadera convicción” (*pistís alethés*). No pensemos a ese ser como un principio separado de la realidad que desde fuera la determina; no es, como se lo pensó muchas veces, “Lo Uno”. No lo pensemos tampoco, más contemporáneamente, como algo al interior de los entes, una especie de sutil tesoro metafísico que encontramos al correrle el velo a las cosas. Pensemos en ese “estín”, parco, sin sujeto ni predicativo subjetivo, en ese suficiente “hay ser” que apunta al hecho universal, inmediatamente extensible en todo sentido y hacia toda dirección, irreductible, innegable, que es la condición de cualquier cosa, acontecimiento, pensamiento, etc., y de su convivencia. Es el hecho mismo de la existencia. El hecho de ser es el origen del asombro parmenídeo. Un asombro que nunca dejó de ser causa de filosofía: que haya existir. Y además el poema nos muestra que podemos decir algo más que “es”, que podemos avanzar sin abandonar la certeza encontrada, podemos por lo menos caracterizar al ser. Esto se logra para Parménides con un recurso al absurdo, por el camino de explorar lo absurdo de su contrario, el no ser. Por esa vía es que llegamos a predicar con seguridad la totalidad, unidad, continuidad, etc., del ser; por esa vía llegamos a la necesidad del monismo como verdad del ser. Como vimos, la tesis parmenídea es en realidad una conjunción, y es la segunda parte la que carga con la fuerza probatoria en el poema: “y no es posible no ser”; no es posible –ni concebible– que haya algo que no sea, que

---

<sup>11</sup> Cordero, N. L., *Siendo, se es*, Buenos Aires, Biblos, 2005, pp. 78-79.

este universal hecho de ser encuentre excepciones; imposible que exista, en cualquier sentido, su contrario. Y la forma más persuasiva de decir esto, la que más nos interesa, y la que insistentemente aparece a lo largo del poema de Parménides, es la que identifica al no ser con la separación:

no podrás obligar a lo que es a separarse de lo que es [f4].

es totalmente continuo: lo que es toca a lo que es [f8.25].

y tampoco es divisible, pues es completamente homogéneo [f8.22].

*No es posible no ser* significa, así, que no hay corte, franja, zanja al interior de lo que es, por la que pase el no ser. Es decir, que no hay separación ontológica posible –ni de hecho pensable. La demostración de la evidencia de ese “es”, de ese hecho de ser, y el desarrollo que lleva a una descripción de este ser, pasan por el absurdo de suponer que exista su contrario, el no ser. Y la que resulta en el poema una de las pruebas más repetidas y convincentes de la continuidad, totalidad, omniabarcabilidad de este hecho de ser, de que ser es necesariamente eso, es la que muestra que es imposible e impensable que el ser mismo tenga intersticios, divisiones. La separación no existe. El ser, no como “algo que es”, no como un elemento entre otros o un orden interno, sino como el hecho mismo de ser, la condición misma del existir, no es algo que se pueda dividir (ni tampoco que se pueda limitar, engendrar o que pueda morir –otros sentidos posibles del no ser de los cuales Parménides explora también el absurdo). Es por lo tanto necesariamente uno.

Este es evidentemente un primer lugar donde encontramos a Spinoza. Es también en Spinoza el rechazo de la división sustancial, de la separación ontológica, la prueba más convincente, más enfatizada, a la hora de hacernos ver que sólo hay una sustancia, que la realidad es un solo ser. Es la que recorre todo el Libro I de la *Ética* y le da su fuerza, su certeza. Lo que más convincentemente lleva a la necesidad de que haya una sola sustancia, absolutamente infinita, lo que reúne y convierte en reales y verdaderas a las definiciones iniciales, lo que nos fuerza, mientras leemos la *Ética*, a adherir a su filosofía, es la imposibilidad de la separación sustancial, ontológica o, como enfatiza Deleuze, reponiendo términos de una discusión especialmente moderna, que la distinción numérica no es una distinción real (ni viceversa).<sup>12</sup> La naturaleza de la sustancia misma o del ser implica que no pueden existir varias, que no pueden haber múltiples sustancias. Es porque no hay (y no pueden haber) cortes ontológicos, divisiones numéricas reales al interior del ser (de la “sustancia”, en términos spinozianos), que es necesario decir y pensar que no hay múltiples sustancias, que hay una única sustancia para todos los atributos y con todos los modos, que la variedad del

---

<sup>12</sup> Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik, 1975, capítulo 1.

mundo es la infinita variación de un mismo ser. La imposibilidad de la separación o división ontológica nos instala entonces en esa certeza primera. Nos hace ganar este punto de partida monista, este punto de partida seguro sobre el que pueden sostenerse ahora el resto de las proposiciones de la *Ética*.

Parménides y Spinoza insisten sobre lo que significaría dividir realmente al ser. Lo absurdo, imposible, en ese pensamiento. Advierten contra esa deducción inmediata que nos hace interpretar tan naturalmente una diferencia, una distancia espacial o una oposición en la experiencia como una separación ontológica, como la afirmación de la existencia del no ser, incluso en exposiciones filosóficas, en cosmovisiones explícitas. Nos hacen tomar conciencia de una asociación casi natural que sin embargo arruina todo intento de conocimiento. Una cosa, sin dudas, se puede dividir en partes. Por ejemplo, se puede serruchar una laptop en dos. Y de la computadora pasaron a haber dos cosas, que ya no son computadora. Pero ambas, que ya no son computadora, sin embargo, son. Ahí está la diferencia. Las cosas se dividen, pero aun cuando ellas se dividen, el ser no se divide. No se produce no ser. De lo que era una cosa pasaron a haber dos, pero siempre hubo ser, sin interrupciones. Es decir: en ese proceso de división de una cosa, ¿dónde apareció el no ser?, ¿dónde apareció la absoluta inexistencia?, ¿en dónde está la grieta ontológica?, ¿por dónde se filtró la nada? No lo hizo de ninguna manera y no es posible. O parafraseando un poco el tipo de pruebas de la *Ética*, podemos también decir: si el ser se dividiese, habrían dos *ser*. Dos "naturaleza de ser". Habría dos *hecho de ser*, dos *condición del existir* y no dos cosas o principios. Pero qué distinguiría a dos *el ser*. En todo caso, los dos serían, por lo tanto pertenecerían al ser, al hecho de ser, que seguiría siendo uno. A lo que apunta el ser es al hecho de ser, a la condición de existir, que permanece la misma en toda la diversidad de las cosas, en todo cambio y diferencia, en toda combinación y dispersión. Que haya una distinción de modos, o incluso que haya una distinción de atributos, no implica que el ser mismo, que la sustancia única, que el existir mismo, se separen también, que el no ser surja en medio de cualquiera de estas distinciones, y que haya por lo tanto dos "hecho de ser". Ninguna de las distinciones que podemos encontrar o concebir implican separación ontológica, división en la sustancia. Esto es parafrasear un poco las proposiciones 12 y 13 del libro I de la *Ética*, donde se muestra que ni a partir de un atributo ni a partir de la naturaleza de la sustancia, puede concebirse que haya división sustancial. Y es parafrasear un poco también a Parménides en varios fragmentos (por ejemplo el 4, o partes del 8). En ambos casos la más convincente prueba de la verdad del monismo es la imposibilidad de la separación ontológica. Y sólo a partir de ese punto de partida monista ganado estamos instalados en el verdadero camino para pensar. El monismo es para ambos un punto de partida seguro, y es también aquello que adhiere el propio discurso a la verdad, lo que puede cargar de certeza lo que viene después.

Esta insistencia compartida también muestra una coincidencia en la caracterización del error, de la causa por la que tan naturalmente tendemos a aceptar algo imposible como la separación, de una facilidad engañosa y de su significativo alcance. En ambos casos el error –que arruina esa adhesión a la verdad– es el resultado de proyectar una visión acostumbrada –aparentemente natural, aparentemente evidenciada en la experiencia– de la realidad, sobre la naturaleza misma del ser. Esta proyección desapercibida e inadecuada lleva, sobre todo, a concebir la sustancia con parámetros de los modos, el hecho de ser con lo que creemos ver en las cosas. Este es claramente el error de los “mortales” en el poema de Parménides. Ahí se dice (fr. 7) que la “inveterada costumbre” *obliga* al pensamiento. No es fácil resistirse siempre a ella ¿Por qué? Porque para Parménides ella plasma la interpretación inmediata de la experiencia. Lo que podríamos llamar el “sentido común”. Obliga a usar “los ojos que no ven”, “los oídos que resuenan”, “la lengua [glosa]” sin *lógos*. Nos lleva desapercibidamente a asumir, de forma inmediata, que sabemos ya, sin necesidad de detenernos en ello, qué es lo que percibimos. Obliga, y aun cuando estamos en el camino correcto, incluso cuando creemos estar seguros y conscientes en la vía del “es y no es posible no ser”, es común descuidarse, dejarse llevar por lo que parece natural, evidente, fácil –un momento irreflexivo–, pero que en realidad trae consigo no la verdad sino una interpretación, sedimentada en la costumbre, que engaña y desvía del camino. Y esta costumbre, este sentido común, esta aceptación, como si fuese inocente, de una experiencia no interpretada, ¿qué nos lleva a hacer?: como se dijo, nos lleva a proyectar lo que vemos en las cosas sobre el hecho de ser mismo, y entre otras cosas, por lo tanto, a decir con ligereza que hay lo que no es (lo que es lo mismo que olvidar el hecho de ser, dejar de captarlo). A partir de esa proyección inconsciente admitimos cosas imposibles como la separación. Pensamos así que diferencias (por ejemplo, la que marca Parménides entre “el fuego etéreo de la llama” y “la noche oscura”, como dos principios a partir de los cuales se explicaría para algunos el conjunto de la realidad) pueden ser separaciones. En lo que se equivocan los “mortales” no es en hablar del mundo y sus diferencias (Parménides no es, en este sentido, un místico), sino en hacer de diferencias separaciones en el ser mismo.

Para decirlo con Spinoza, hacemos de divisiones modales, o de distinciones de atributos, divisiones en la sustancia. Pensamos a la sustancia en analogía con las modificaciones. Pensamos la sustancia a partir de los modos, proyectando sobre aquellos aspectos propios a estos –llegando este procedimiento a colarse incluso en la filosofía. Aplicamos las características que se perciben en las cosas al ser mismo, a la sustancia misma. Hacemos de la negación parcial (la única posible), negación absoluta (algo imposible). Dice Spinoza: “no distinguen entre las modificaciones de

las sustancias y las sustancias mismas" (EI, Prop. 8, Esc. 2);<sup>13</sup> "imaginan para las sustancias un principio como el que ven que tienen las cosas naturales" (EI, Prop. 8, Esc. 2). Porque, como dice más adelante (EI, Prop 11, Esc.), "están acostumbrados a considerar sólo las cosas que provienen de causas externas". Es decir que pone también la causa en una visión acostumbrada, cuyo resultado es el de proyectar una visión de los modos sobre la naturaleza del ser. Tanto Parménides como Spinoza lo que critican como error, lo que denuncian como ilusión, lo que ponen como fundamento de una cosmovisión irracional, es la proyección de esa supuesta facilidad, inmediatez, propia a una manera acostumbrada de ver las cosas, sobre una concepción de lo fundamental de la realidad. Hay un olvido, que trafica un presupuesto, un olvido causado por la poderosa e "inveterada" costumbre, que nos lleva a adoptar una cosmovisión que se basa en realidad en un fundamento imposible. Y entonces es necesario el monismo, la respuesta monista, que parece alejarnos de la experiencia inmediata, pero que en verdad nos acerca a la realidad.

¿Y nosotros? Quizás sea esa una operación que también nos sea útil hoy. La insistencia en la imposibilidad de la separación pone de relieve a qué se oponen principalmente las filosofías de Parménides y Spinoza. Se oponen a lo que comúnmente llamamos *sustancialismo*: la cosmovisión según la cual el mundo está hecho de múltiples sustancias, separadas e independientes entre sí. Una cosmovisión que sin dudas permeó nuestro sentido común y nuestro pensamiento científico, de la cual vemos cada vez más claramente los problemas en disciplinas diversas (en la física, la ciencia política, la biología, la sociología, la psicología, entre otras), pero de la que aún nos cuesta desprendernos. La cuestión de la separación, la demostración de su imposibilidad, es entonces una crítica decisiva de toda postura sustancialista, ya que refuta desde el principio el fundamento sobre el que cualquier sustancialismo debe apoyarse: que existe la separación (ya que sin separación, ¿cómo podrían haber múltiples sustancias?). Para ambos autores, el sustancialismo, por más difundido que esté, es un gran absurdo. Pero, al mismo tiempo, las propuestas de Parménides y Spinoza nos hacen tomar conciencia de algo que no parece pensarse demasiado hoy: que toda alternativa al sustancialismo que no caiga en el relativismo o el escepticismo debe ser necesariamente monista. Sea porque creemos ya saberlo –lo que hace que ni consideremos la necesidad de pensarlo–, sea porque se haya vuelto un problema que creemos que no es más de nuestra época, lo cierto es que detrás de las propuestas relacionistas que toman fuerza, detrás de las ontologías de la inmanencia que ganan terreno, se encuentra, lo queramos o no, el problema del ser y el no ser y, sobre todo,

---

<sup>13</sup> Usamos en todos los casos: Spinoza, B., *Ética*, Buenos Aires, Caronte, 2005.

se encuentra la respuesta monista. Sin monismo no hay relacionalismo, sin monismo no hay inmanencia. Sin monismo no hay alternativa al sustancialismo que no sea una renuncia a la metafísica. Un relacionalismo, por ejemplo, que reemplace sustancias por relaciones manteniendo la separación no es más que un parche relacional sobre una metafísica en el fondo sustancialista. De la misma manera, el problema con la trascendencia no es simplemente moral (o ético) sino primero metafísico: supone la separación entre dos realidades (que luego, quién sabe cómo, entrarían en relación), supone el no ser. Y es de la imposibilidad en esa presuposición que puede tomar fuerza la alternativa inmanentista. No se pueden reemplazar sustancias por relaciones, ni se puede eliminar la trascendencia, sin ser monista. Si no, es como si fuera una mera cuestión de gustos. Como Platón, nosotros, relacionalistas y quizás inmanentistas, tenemos que preguntarnos si, a todo esto, teníamos claro qué suponíamos que es el ser. Y la respuesta es que para nosotros el ser tiene que ser uno (y el no ser no ser).

**SEGUNDO**  
**RECORRIDO**

# Las funciones del aspecto mimético de los afectos a través de su relación con el tiempo

Sergio E. Rojas Peralta<sup>14</sup>

El aspecto mimético de los afectos presenta un especial interés si se lo enfoca respecto del aspecto comunitario, más aún, unitario que favorece la potencia de la sociedad (*civitas, societas*). ¿Acaso podría el Estado ser *una veluti mente* gracias a una mimesis generalizada de ciertos afectos? Pero si el cuerpo íntegro del Estado (*societas*) se reúne por el miedo y la esperanza y el desiderátum de venganza de un daño común, la unidad expresa evidentemente el *conatus* de una sociedad, cuya potencia se dice en función del tiempo al que hacen referencia el miedo y la esperanza. Entonces, antes de poder analizar una tal unidad, habría que considerar el tiempo como un factor de la mimesis en los afectos como un núcleo de una teoría mayor. En efecto, hay, como veremos, un afecto de tiempo o de época. Conseguir una cierta unidad política, un acuerdo, pasa por una cierta consonancia afectiva. ¿Qué función desempeña el tiempo en las afecciones, en particular a través del aspecto mimético de los afectos?

El presente texto es un somerísimo análisis del aspecto mimético de los afectos. En primer lugar me ocupé de las funciones o propiedades que se desprenden de dicho aspecto. No analizaré los afectos en sí, pese a la importancia que pueden tener el amor o el odio, la ira o la indignación en la constitución de lo político. En segundo lugar, con la introducción del tiempo en el marco de la teoría de los afectos se introduce la cuestión de la identidad y la sujeción transtemporal.

\* \* \*

Sobre lo que se ha dado en llamar “teoría mimética de los afectos” en la *Ética* (3P16-35),<sup>15</sup> se estructura una “teoría de las intensidades” (4P9-P13).<sup>16</sup> Ambas teorías descansan sobre los conceptos de imaginación y tiempo (*E* 2P17 y 2P44). Dentro del primer bloque de proposiciones, 3P18 parece hacer ruido, pues no hace referencia a

---

<sup>14</sup> Universidad de Costa Rica.

<sup>15</sup> Ver Citton, Y. “Les lois de l’imitation des affects”, en Citton, Yves & Lordon, Frédéric (dir.) *Spinoza et les sciences sociales*. Paris, Éd. Amsterdam, 2008, pp.69-102. Se cita Spinoza por las abreviaturas comunes y la edición de C. Gebhardt (*Spinoza, Opera*, ed. Gebhardt, 1925). Salvo indicación contraria, las traducciones son mías.

<sup>16</sup> Ver Rojas P., S. “La memoria y sus representaciones en Spinoza”, *Ingenium. Revista electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, 2016, 10, pp.161-177.

la imitación afectiva entre personas sino que remite al tiempo de las imágenes de las cosas.

Resulta evidente que la imitación versa sobre los afectos pero quiero aquí mostrar cómo gracias a lo similar (*apetito de imitar*) no sólo transfiere un afecto entre personas, sino que en dicha transferencia se crea propiamente hablando un *objeto*, una transposición del tiempo de los afectos y los eventos, como si la mimesis produjese una especie de máquina afectiva del tiempo que produce un horizonte de temporalidad en el que las transferencias afectivas se traducen en memoria del individuo.

El individuo no solamente es afectado por personas. Spinoza es claro al hablar de cosas, término que metafísicamente recubre todo género de elementos. Y como la afección del cuerpo, de la cual la mente se hace además una idea (2P13), está asociada a un tiempo que asocia las cosas a las que estamos expuestos a la vez. Y aquí tendría lugar la *producción* de la continuidad de la conciencia individual, una *transtemporalidad de la afectividad del individuo*, respondiendo así a la “teoría de la personalidad instantánea”.<sup>17</sup> Por ello, la idea es tratar un cierto cuadrilátero de la imitación afectiva (3P16, 3P17, 3P18 y 3P27) en el cual se crea objetos y, en particular, un objeto que es el horizonte teológico-político de la afectividad.

Si se entiende la imitación afectiva como aquella operación por la cual se imagina una similitud con algo, dicha operación puede ser descripta según las funciones que realiza.

El cuadrilátero empieza en 3P16, donde Spinoza introduce los siguientes elementos: la idea de imaginar algo como similar a uno, ese algo nos afecta de alegría o tristeza y, en fin, que aquello en que imaginamos la cosa similar no es lo que produce en nosotros la alegría o la tristeza. Dice Spinoza: “Por el solo hecho que imaginemos que alguna cosa tiene algo similar a un objeto que suele afectar la mente con alegría o con tristeza, aunque eso en lo que la cosa es similar al objeto no sea la causa eficiente de estos afectos, amaremos esa cosa o la odiamos”.<sup>18</sup> Previamente Spinoza ha explicado que cualquier cosa puede ser causa de los afectos primarios (3P15) *per accidens*, lo cual recalca el aspecto imaginario<sup>19</sup> de la similitud. El amor o el odio emergentes hacia la cosa son el resultado de una transferencia de la alegría o la tristeza por la similitud. Sin ésta, esos afectos no producen aquellos otros en nosotros. Y como sabemos, la similitud no es una propiedad de la cosa sino una imaginación de una propiedad común, que ponemos *porque queremos –creemos– compartir algo con la cosa*.

---

<sup>17</sup> Ramond, C. *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1995, p.228.

<sup>18</sup> Spinoza, *Ethica*, en *Opera*, (éd.C.Gebhardt, 4 vol.), Heidelberg, C.Winter, 1925, 3P16, G II, pp.152-153.

<sup>19</sup> Ver Ueno, O. “*Res nobis similis: Desire and Double in Spinoza*”, en Yovel, Y. (ed.) *Desire and Affect. Spinoza as Psychologist*, New York, Little Room Press, 1999, p.84ss.

Vale la pena decir un par de cosas sobre esta imitación. Spinoza la relaciona con la *sympathia* y la *antipatheia*, según las cuales somos afectados por objetos “que tienen algo similar con los objetos, que nos suelen afectar con esos afectos”.<sup>20</sup> Recuerda Spinoza tácitamente que dicha doctrina de la simpatía descansa en una teoría de los cuerpos, pero al usarla para señalar una conducta *con inclinación* (*propensio* y *aversio*, en 3DAf8 y 9) nos introduce en la vía de la *sympathy* smithiana, por ejemplo o, incluso scheleriana y, luego, en la de la *Einfühlung* o empatía. Más allá del aspecto del carácter *común* que invoca dicha noción,<sup>21</sup> se trata, antes que de un posicionamiento otro, de una transferencia del estado anímico del otro y que tiene consecuencias respecto de las cosas que producen esos estados anímicos en el otro. Y entonces, ahí existe en efecto el adoptar la misma posición del otro frente aquello que le causa alegría o tristeza, etc.

Así pues, pasa luego Spinoza a caracterizar la transferencia: “Si imaginamos que una cosa que suele afectarnos con un afecto de tristeza tiene algo similar a otra cosa que suele afectarnos con un afecto de alegría igualmente intenso, la odiamos y amaremos simultáneamente”.<sup>22</sup> La transferencia de 3P17 es distributiva, porque basta que imaginemos dos cosas como similares para que ambas transfieran a la vez los afectos, aunque estos sean contradictorios. A la manera de las imágenes (2P18S), los afectos pueden asociarse por simultaneidad (3P14), y aquí Spinoza agrega esta otra forma de asociación que parece ser equivalente a la memoria afectiva (3P14) que es la distribución de la transferencia. Así, la similitud funge como simultaneidad, y lo que parece una propiedad de las cosas (similitud) es explicable como una imaginación temporal (simultaneidad). Y si en efecto es una equivalencia, también se puede entender la simultaneidad como una similitud, y sería una *similitud de época*.

La importancia de establecer estas equívocas equivalencias imaginacionales radica en que puede usarse como herramienta en la ordenación de las conexiones por parte de un entendimiento bajo la conducción de la razón. Dicho de otra manera, si puede pasar de la propiedad (similitud) a la simultaneidad, ¿podría trabajarse en la imaginación en el sentido inverso? ¿Son las propiedades conmutativas, según Spinoza?

Ahora salto a 3P27, donde se puede apreciar otra *propiedad* de la transferencia mimética: “Por el hecho de que imaginemos que una cosa, similar a nosotros y que no acompañamos con ningún afecto, es afectada por un algún afecto, por eso mismo

---

<sup>20</sup> Spinoza, *Ethica*, *op.cit.* E 3P15S, G II, p.152.

<sup>21</sup> De hecho, *v.gr.*, Bertrand analiza la simpatía en ese sentido al tratar el sueño premonitorio de la *Epístola 17*: Bertrand, M. *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, PUF, 1983, 20ss.

<sup>22</sup> Spinoza, *Ethica*, *op.cit.*, 3P17, G II, p.153.

somos afectados por un afecto similar [*simili affectu*”].<sup>23</sup> Parece la formulación *neutra* y *aséptica* del carácter mimético de los afectos. Sin ser baladí, subraya que el ligamen afectivo por la relación de similitud: la transferencia opera de individuo a individuo y así transitivamente por el afecto de un individuo al afecto del otro. La similitud de la cosa produce la similitud del afecto. Como en otros casos, la demostración pasa por 2P17S y 2P16, indicando así que la mimesis pasa por una mimesis de la afección del cuerpo. Así, la similitud nos arrastra afectivamente. La demostración regresa sobre una carga afectiva contraria sobre una cosa similar, la operación es inversamente imitativa. “Si odiamos una cosa similar a nosotros, en esa medida (*por la Proposición 23 de esta Parte*) seremos afectados por un afecto contrario al de la cosa, pero no por uno similar”.<sup>24</sup> Y en 3P27C1, se aclara la transitividad hacia la cosa que produce el estado afectivo de la cosa similar. Pero, si lo similar es una imaginación, ¿considerar algo como semejante no es ya de alguna manera tener un afecto por esa cosa? ¿No es lo similar una cierta forma de sociabilidad?<sup>25</sup> ¿No es eso la empatía de “las cualidades notorias”?

En fin, se cierra el cuadrilátero con 3P18, *que hace ruido*, porque introduce el tiempo en la imitación: “El hombre es afectado por la imagen de una cosa pasada o futura con el mismo afecto de alegría o de tristeza que por la imagen de una cosa presente” (E 3P18, G II, 154). El tiempo de la cosa es una imagen particular asociada a la cosa, como la medida del tiempo es la asociación de dos procesos, como una relojería natural (2P44S). El carácter futuro o pretérito de una cosa habla únicamente de una asociación al tiempo, por lo que en sí misma la imagen de la cosa no varía respecto del presente. En ese sentido, se puede considerar que las imágenes de las cosas y en esa medida las cosas pueden ser transpuestas en la línea temporal. Ésta no es otra cosa que la proyección imaginaria sobre la ocurrencia (pasado) o la aún no ocurrencia (futuro) de la cosa, y el afecto al tiempo en esta consideración radica en que el ser humano puede asociarse a las imágenes de las cosas como si estuviesen todas disponibles independientemente del tiempo. Así, el carácter asociativo del tiempo en las imágenes las hace conmutativas, más exactamente, transponibles y en esa medida, trasplantables.

La constancia, la permanencia de la *identidad*, está en función de los vestigios (3Post3 & 5P23S), pero no únicamente: la persistencia de otro tiempo puede imponer otras imágenes en *conveniencia* con la naturaleza de la conexión. Imaginar el tiempo,

---

<sup>23</sup> Spinoza, *Ethica*, *op.cit.*, 3P27, G II, p.160.

<sup>24</sup> Spinoza, *Ethica*, *op.cit.*, 3P27Dem, G II, p.160.

<sup>25</sup> Ver Revault d'Allones, M. “L'imagination du politique”, en Revault d'Allones, M. (dir.) *Spinoza: puissance et ontologie*, Paris, Kimé, 1994, p.119.

sea recordar, sea recordar, sea advertir, sea vislumbrar, es para el pretérito como para el porvenir la conexión de unas imágenes (2P18S) y de unos afectos (3P14). ¿Qué se conecta?, ¿cómo se conecta? Sin extenderme en esas explicaciones,<sup>26</sup> la memoria en ambos casos es explicada por una presentación simultánea de cuerpos (imágenes), por una producción simultánea de afectos, pero ni en el caso de las imágenes ni en el de los afectos la asociación entre sí es propia de ellos. La reasociación y reconexión no sólo es *posible* sino *deseable secundum ordinem ad intellectum*.<sup>27</sup>

En primera instancia, el problema radica en la dificultad en ordenar las imágenes y los afectos. Más aún, las imágenes se reasocian con imágenes viejas y con nuevas, creando nuevos circuitos mnemónicos, y los afectos se reasocian al *realimentarse* ya sea de esas nuevas asociaciones de imágenes, ya sea de nuevas asociaciones entre afectos de igual modo, y así indefinidamente. A la vez que se asocian, se estratifican de estratos variables que pueden volverse a asociar, sin que la estratificación se convierta necesaria o definitivamente en sedimentación. Más aún, como el “orden temporal” es un producto de la imaginación, la *sucesión* de eventos  $\alpha$ ,  $\beta$ , y  $\gamma$  puede verse trastornada ( $\alpha$ ,  $\delta$ ,  $\beta$ ,  $\eta$ ,  $\epsilon$ ,  $\gamma$ ), como una *implantación*. La geometría de la memoria es variable, y la identidad –la permanencia y la continuidad– es fundamental para entender el carácter individual del sujeto, pero esto escapa a este análisis.<sup>28</sup> Al menos, respecto del problema de la libertad, la respuesta está en 5P10S, “según el orden relativo al entendimiento”: primero, concatenar afectos inciertos y vagos (*incertos et vagos*) requiere menos fuerza, que aquellos concatenados según el orden del entendimiento, pero, segundo, en ausencia de ese conocimiento de los afectos, hay que concebir una recta razón de vivir y esforzarse por vencer los afectos tristes. Acaso equivale esto a “conducirse bajo el dictamen de la razón” ...

Ahora bien, la cuestión de la memoria y la concatenación de los afectos no se reduce a lo anterior, sino que dicha proposición abre un escenario aún más magnífico en el cual cabe la imitación de los tiempos en los que las cosas *son ubicadas*, una imitación de las *épocas*. Entiéndase por “época” tanto un período como una referencia que constituye una conexión entre eventos.

Spinoza da una definición simple de los tiempos de las cosas por la afección. Así, la cosa es futura o pasada en función de la afección, y “el cuerpo es afectado por

---

<sup>26</sup> Rojas P, S. “La memoria y sus representaciones en Spinoza”, en *Ingenium*, 10, 2016, pp.161-177.

<sup>27</sup> Spinoza, *Ethica*, *op.cit.*, 5P10, G II, p.287.

<sup>28</sup> Véase Moreau, P.-F. *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994; Zourabichvili, F. *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, PUF, 2002 y más recientemente, Ramond, C. “Adaptations illusoire et sélection réelle dans la doctrine spinoziste des essences de choses singulières”, en Legeay, Vincent (dir.) *L'essence plastique. Aptitudes et accommodements chez Spinoza*, Paris, Sorbonne, 2016, 109-127.

la imagen como si la cosa estuviera presente”,<sup>29</sup> de donde, por la cantidad de imágenes, los humanos son perturbados hasta que se produzca certeza, y de ahí nacen las nociones de miedo, esperanza, desesperación, etc. Ponemos muchas cosas que en nosotros remiten al porvenir o al pretérito, constituyen de esta manera un horizonte temporal que nos define y en cuyas líneas transponemos las cosas según la intensidad con las que nos afectan (4P9-13). Y a la vez –no puedo detenerme en ello– los eventos regresan del pasado o se postergan en el futuro, porque el peso no está puesto en las cosas, sino en la afectabilidad del sujeto. Así, aunque pasadas, ciertas cosas no dejan de regresar, y no como recuerdos, y las futuras no terminan de ocurrir. Las líneas temporales multiplican los infinitos modos en que somos afectados y, a falta de mayor certeza, el tiempo reverbera en el sujeto constantemente de muchos modos.

Agreguemos a todo esto, el que dichas regresiones y postergaciones tienen como fondo el horizonte teológico-político del miedo y la esperanza, donde cobran otro alcance.

Del estudio del cuadrilátero planteado, se concluye sobre la condición imaginaria de la similitud, su función *transferencial de afectos*, que se puede expresar como *distribución, transponibilidad, transitividad*. El sujeto es transtemporal, porque dichas funciones procedentes de la imaginación no fijan de manera definitiva o permanente las cosas en el tiempo, si tal cosa fuese pensable.

Para acabar, acaso podríamos formular, en un tono más político, gracias a esas funciones de la mimesis, un teorema recíproco a 3P14: si solemos afectarnos de los mismos afectos por varias cosas, entonces las imaginamos similares. Como la transferencia de afectos se debe a lo similar entre dos cosas, lo que se transfiere en la operación se debe a la asociación entre las dos cosas que imaginamos comparten una misma propiedad (por 3P16). Una cosa, asociada a otra que nos afecta, asocia el afecto que sentimos con la otra cosa. En razón de ello, asociamos el mismo afecto a dos cosas. Así, al revés, en la medida en que dos afectos similares se asocian a una cosa, a partir de dos afectos similares imaginamos sus objetos como cosas similares. Y así pues, si nos esforzamos por ser afectados de un mismo afecto hace que imaginemos las cosas como similares. Acaso socialmente, ver al otro como similar no sea el resultado del esfuerzo generoso por amarlo. No olvidemos que “quien no se mueve por la razón ni por la conmiseración para ir en auxilio de otros, justamente se le llama inhumano”.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Spinoza, *Ethica*, *op.cit.*, 3P18S1, GII, p.154.

<sup>30</sup> Spinoza, *Ethica*, *op.cit.*, 4P50S, G II, p.247.

# A felicidade não é um prêmio da virtude

*Ravena Olinda*<sup>31</sup>

Nesse textos analisaremos a quinta e última parte da *Ética*. Nós consideramos que essa parte é dividida em duas etapas. A nosso ver, a primeira etapa do caminho que conduz o homem à felicidade se encerra no final do escólio da proposição 20 quando Espinosa diz: “Com isto terminei tudo o que diz respeito a esta vida presente. [...] Portanto, é chegado o tempo de passar àquelas coisas que pertencem à duração da Mente sem relação com o corpo”.<sup>32</sup> Mas essa mudança geralmente passa despercebida porque ela não é feita de maneira abrupta, haja vista que existem algumas proposições que servem de ponte para a transição, digamos assim, de uma etapa a outra.

Na verdade, Espinosa escreve pouco sobre a felicidade. Somente na proposição 27 lemos, pela primeira vez na quinta parte da *Ética*, que a suma virtude da mente é conhecer as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento e que aquele que conhece as coisas dessa forma alcança a “suma Alegria” e experimenta o sumo contentamento que pode existir na mente.

As proposições 21 a 42, se não falam diretamente da felicidade, expõem o conhecimento a partir do qual ela se origina. Dessa maneira, essa segunda etapa desenvolve o argumento de como a felicidade é possível e como ela é, digamos assim, produzida. Veremos que se o terceiro gênero parece praticamente ignorado ao longo das outras partes da *Ética*, na última parte ele aparece como protagonista. Pois ele é responsável pelo afeto mais potente que os homens podem experimentar: a felicidade.

A *Ética* nos ensina que a felicidade não é uma recompensa dos virtuosos e que Deus não julga as ações humanas. A proposição 19 evidencia o quanto Espinosa está distante de quem considera que Deus se alegra ou se entristece com as atitudes humanas. E, por consequência, o Deus da *Ética* não pune nem recompensa ninguém. Logo, os homens não devem buscar o amor de Deus nem temer o seu ódio, uma vez que Deus nem ama e nem odeia ninguém, logo quem ama a Deus não pode esperar que Deus retribua esse amor.

---

<sup>31</sup> Doutoranda em Filosofia USP

<sup>32</sup> Espinosa, B., EVP20S.

No escólio da proposição 20, Espinosa retoma a ideia de que: “A força do afeto é definida pela potência da causa externa comparada à nossa [...] A potência da mente é o conhecimento e a impotência é a privação de conhecimento”.<sup>33</sup> E acrescenta que:

[...] **padece ao máximo** aquela Mente **cuja maior parte** é constituída por ideias inadequadas, de maneira que é discernida mais pelo que padece do que pelo que ela faz (age) e, ao contrário, **age ao máximo** a Mente **cuja maior parte** é constituída por ideias adequadas de maneira que, **embora nesta estejam tantas ideias inadequadas quanto naquela**.<sup>34</sup>

Consideramos importante destacar que de acordo com esse texto continua existindo a mesma quantidade de ideias inadequadas mesmo na mente daqueles que agem. E isso implica que um homem feliz também sente tristeza, da mesma maneira que mesmo quando estão alegres, os homens podem ser infelizes.

O homem não se torna mais potente ou mais livre porque deixa de imaginar ou porque deixa de ter ideias inadequadas, mas porque sabe reconhecer os limites desse conhecimento e sabe separar o que é imaginário do que não é. Portanto, é importante esclarecer que nem a liberdade nem a felicidade são atingidas apenas por intelectos “perfeitos” que se esforçam para minar ou inibir o conhecimento do primeiro gênero.

Não se trata, portanto, de uma separação do imaginário, deixando-o de lado, mas de uma esforço de transformar passividade em atividade, motivo pelo qual Espinosa pode dizer que “**age ao máximo**” aquele cuja mente é “**constituída**” na sua “**maior parte**” de ideias adequadas. Com efeito, concluímos que embora não haja perfeição absoluta, por não existir uma mente constituída totalmente de ideias adequadas, é possível ter uma mente cada vez mais ativa.

O conhecimento claro e distinto, principalmente o que é oriundo do terceiro gênero, cujo fundamento Espinosa diz que é o próprio amor de Deus, não suprime absolutamente as paixões, mas faz com que “constituam uma parte mínima da mente. Além disso, gera Amor à coisa imutável e eterna”. Esse amor é quem faz a diferença entre um servo e uma pessoa feliz, pois a *Ética* nos ensina que as enfermidades e infortúnios de ânimo são produzidos principalmente pelo amor excessivo a uma coisa que é instável e que não pode ser possuída absolutamente e por todos os homens.

A proposição 24 diz que quanto mais entendemos as coisas singulares, tanto mais entendemos Deus. Com efeito, nos vale perguntar: Deus é uma coisa singular? A resposta consiste em saber que Deus é causa eficiente da existência e da essência das coisas singulares. E o corolário que se segue dela acrescenta que as coisas par-

---

<sup>33</sup> Espinosa, B., EVP20S.

<sup>34</sup> Grifo Nosso.

ticulares nada são senão afecções dos atributos de Deus. Assim entendemos que a proposição 24 anuncia que a medida que o corpo e a mente humana conhecem cada vez mais as coisas singulares, conhecem necessariamente, cada vez mais a Deus porque ele é a verdadeira essência de todas as coisas.

Nas proposições 25 e 26, Espinosa desenvolve o argumento de que o sumo esforço e a suma virtude da mente é compreender as coisas pelo terceiro gênero. Esse gênero procede da ideia adequada de alguns atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas. Por isso, quando mais a mente é apta a entender as coisas por esse terceiro gênero tanto mais ele deseja entender por ele. Por consequência, a proposição 27 afirma que é desse terceiro gênero de conhecimento que se origina o sumo contentamento da Mente.

Quem conhece as coisas por esse gênero de conhecimento passa à suma perfeição humana e, conseqüentemente, é afetado pela suma Alegria, e isso conjuntamente à ideia de si e de sua virtude, e portanto desse gênero de conhecimento origina-se o sumo contentamento que pode ser dado.<sup>35</sup>

O esforço de conhecer por esse terceiro gênero se origina do segundo gênero, pois tudo que entendemos de maneira clara e distinta só pode ser concebido por si ou por outro que é concebido por si. De maneira que as ideias claras e distintas não podem surgir de ideias confusas e mutiladas.

A proposição 31 revela a doutrina da eternidade ao dizer que tudo o que a mente entende pela perspectiva da eternidade, ela não entende considerando a essência atual do corpo, mas por conceber a essência do corpo sob o aspecto da eternidade. É essa doutrina que oferece a possibilidade do homem, um modo precível, saltar por sua existência instável para a experiência da eternidade.

Quando lemos “Enquanto a mente é eterna” na proposição 31, temos que atentar ao fato de que isso significa dizer que “A mente é eterna enquanto concebe as coisas sob o aspecto da eternidade”.<sup>36</sup> E enquanto a mente é percebida sob a perspectiva da eternidade, ela se torna “apta a conhecer tudo aquilo que pode seguir deste conhecimento de Deus”.<sup>37</sup>

A dificuldade em compreender a doutrina da eternidade da mente surge porque costumamos pensar a mente como se fosse uma substância ou um ente abstrato (separado) ou como se fosse um receptáculo de ideias, quando na verdade a mente é

---

<sup>35</sup> Espinosa, B., EVP27D.

<sup>36</sup> Espinosa, B., EVP31S.

<sup>37</sup> Espinosa, B., EVP31D.

a ideia de corpo composta por outras ideias que podem ser tanto adequadas quanto inadequadas.

Se pensarmos que Espinosa está afirmando a existência de uma coisa ou substância que é eterna e chamando isso de mente humana, teremos dificuldade para assimilar isso no seio de sua filosofia, mas se lembrarmos que a mente é uma ideia composta de ideias assim como o corpo humano é um corpo composto de muitos corpos, veremos que Espinosa está dizendo que a mente enquanto eterna, isso é, as ideias que concebem as coisas enquanto eternas, também são eternas.

Para que a doutrina da eternidade da mente não dê margem aos supersticiosos, é preciso esclarecer que para Espinosa mente e corpo existem juntos na duração, mas ambos também são percebidos juntos sob a perspectiva da eternidade. Isso ocorre porque as coisas podem ser concebidas de duas maneiras: ou em relação a um tempo e um lugar certo ou como contidas em Deus.

É da natureza da razão conceber as coisas sob o aspecto da eternidade. Com efeito, por meio da razão, a mente também percebe o próprio corpo pela perspectiva da eternidade. E ela só pode perceber as coisas sob o aspecto da eternidade quando concebe a essência do corpo sob esse mesmo aspecto. O que é reforçado na demonstração da proposição 31. “A mente não concebe nada sob a perspectiva da eternidade senão à medida que concebe a essência de seu corpo sob a perspectiva da eternidade [...], isto é [...], senão à medida que é eterna”.<sup>38</sup>

A existência atual do corpo é percebida pela mente como duração, que é medida pelo tempo, mas somente nessa perspectiva atual do corpo que o tempo é percebido. A eternidade não pode ser explicada pela duração porque ela não é uma duração ilimitada, ou indeterminada, sem começo e sem fim. Pois como ensina a primeira parte da *Ética*, a eternidade é “a própria existência enquanto concebida seguir necessariamente da só definição da coisa eterna”.<sup>39</sup> Ora, as coisas que são concebidas em Deus são concebidas sob a perspectiva da eternidade porque Deus não tem um corpo finito e nem pode ser concebido na duração. Porque, como anuncia a proposição 30: a eternidade é a própria essência de Deus enquanto envolve existência necessária.

A proposição 32 retoma o terceiro gênero como tema principal e anuncia que tudo aquilo que é entendido pelo terceiro gênero de conhecimento é experimentado como uma alegria que tem Deus como causa. É por conta disso, acrescenta a demonstração, que o terceiro gênero de conhecimento produz o sumo contentamento: a alegria acompanhada da ideia de si e de Deus como causa. Esse tipo de conhecimento necessariamente resulta no amor intelectual de Deus (*Amor Dei intellectualis*).

---

<sup>38</sup> Espinosa, B., EVP31D.

<sup>39</sup> Espinosa, B., EIDef8.

Esse afeto é um amor porque é uma alegria acompanhada de uma causa externa e é intelectual porque surge a partir do conhecimento de que Deus é eterno, explica Espinosa no corolário da proposição 32.

O amor nem sempre é alegria ativa, na maioria das vezes trata-se de uma paixão alegre. Mas o amor intelectual é sempre ativo. Além disso, como esse amor tem uma causa que é eterna, portanto, ele também será eterno não podendo ser destruído por nenhum outro afeto: “Nada é dado na natureza que seja contrário a este Amor intelectual, ou seja, que possa suprimi-lo”.<sup>40</sup> Espinosa ressalta que o axioma da quarta parte só diz respeito às coisas singulares enquanto consideradas em um tempo e um lugar definidos.<sup>41</sup>

Haja vista que se houvesse algo que fosse contra esse amor, esse algo seria contra ao que é verdadeiro e, conseqüentemente, se fosse possível suprimi-lo seria como se o verdadeiro fosse suprimido pelo falso. E, além deste, nenhum outro amor, é eterno.<sup>42</sup>

Com efeito, é por produzir o maior contentamento que a mente humana pode experimentar que “Quanto mais cada um prepondera neste gênero de conhecimento, tanto mais é cômico de si e de Deus, isto é, tanto mais é perfeito e feliz”.<sup>43</sup>

Nesse texto encontramos a palavra “feliz” ao invés de contentamento. Ora, podemos finalmente responder sobre qual a diferença entre alegria e felicidade: toda alegria é um contentamento, mas a felicidade é um contentamento específico, pois “se a alegria consiste na passagem a uma maior perfeição, a felicidade deve certamente consistir em que a Mente seja dotada da própria perfeição”.<sup>44</sup> Enquanto a alegria: “Digo passagem. Pois a Alegria não é a própria perfeição”.<sup>45</sup> Ou seja, Espinosa define todos os afetos, alegres ou tristes, passivos ou ativos, como variações da potência, como passagens, *transitio*, mas a felicidade, não.

Não obstante, há um texto em que lemos “[...] cumpre aqui advertir que nós vivemos em contínua variação, e conforme mudamos para melhor ou para pior, tanto mais somos ditos felizes ou infelizes”.<sup>46</sup> Ora, primeiro é necessário prevenir que nessa

---

<sup>40</sup> Espinosa, B. EVP37.

<sup>41</sup> “Na natureza das coisas, não é dada nenhuma coisa singular tal que não se dê outra mais potente e mais forte do que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais potente pela qual aquela pode ser destruída”. Espinosa, B., EIVAXioma.

<sup>42</sup> Espinosa, B., EVP34C.

<sup>43</sup> Espinosa, B., EVP31S.

<sup>44</sup> Espinosa, B., EVP33S.

<sup>45</sup> Espinosa, B., EIII Definição dos afetos 3 Explicação.

<sup>46</sup> Espinosa, EVP39S.

citação o termo usado por Espinosa –*felix/felicitas*– não é o mesmo usado para falar da felicidade suprema ou de beatitude. Porque o *felix* usado por Espinosa na verdade está fazendo referência ao que é vulgarmente chamado felicidade ou infelicidade, mas que de acordo com a *Ética* são as definições de Espinosa para alegria e tristeza, respectivamente. Descartes já diferenciava a boa sorte da beatitude ao dizer que a primeira só depende de coisas externas, enquanto a beatitude consiste em um “perfeito contentamento do espírito e numa satisfação interior [...] ter um espírito perfeitamente contente e satisfeito”.<sup>47</sup> Na *Ética*, a felicidade aparece como sinônimo para a maior satisfação da mente que pode existir, da maior alegria possível e de uma beatitude que consiste na mente estar dotada de sua própria perfeição, porque a felicidade é a realização perfeita do *conatus*, a *acquiescentia in se ipso*.

E por fim, a proposição 42 encerra a quinta parte da *Ética* ao dizer que a felicidade não pode ser um prêmio da virtude, porque ela é a própria virtude. A demonstração explica que a felicidade consiste no amor a Deus. E tanto mais entende, tanto maior potência tem sobre os afetos, e tanto menos padece dos afetos que são maus. É por desfrutar desse amor que os homens podem refrear os afetos. Ou seja, é por ser feliz que alguém tem o poder de coibir a lascívia, por isso “ninguém goza da felicidade porque coibiu os afetos, mas, ao contrário, o poder de coibir a lascívia origina-se da própria felicidade”.<sup>48</sup>

Portanto, concluímos que o caminho para a felicidade começa e termina no campo afetivo, mas num afeto atrelado a um conhecimento claro e distinto sobre a essência de si e das coisas.

---

<sup>47</sup> Carta de Descartes a Elisabeth de 4 de Agosto de 1645 em *Medicina dos Afetos. Correspondência entre Descartes e a Princesa Elisabeth da Boémia*, Oeiras, Celta Editora, 2001, p. 70.

<sup>48</sup> Espinosa, B., EVP42D.

# Esencia, duración y cambio: apuntes para pensar la ética de la inmanencia de Spinoza

Guillermo Sibilia<sup>49</sup>

Como indica el título de mi presentación, yo quisiera examinar brevemente algunas cuestiones vinculadas al modo como se articulan los conceptos de esencia, duración y cambio en el contexto de la ética de Spinoza. El propósito es pues doble: por un lado, determinar en qué sentido, según la ontología de Spinoza, un individuo (que se esfuerza por perseverar en la existencia) atraviesa indefinidas variaciones de su potencia que necesariamente lo modifican, sin que ello signifique que se produce una transformación de su esencia. Por otro lado, quisiera señalar brevemente el sentido que adquieren las nociones de duración y tiempo en esa argumentación.

## **Conatus e inmanencia**

Comencemos fijando la atención en el vínculo que establece la *Ética* entre la fuerza eterna de existir y el *conatus*. Como sabemos, una parte importante de la originalidad –y de la radicalidad– del pensamiento de Spinoza reside en el hecho de que rechaza toda exterioridad entre la relación de la sustancia y sus modos. Éstos, en realidad, son seres inmanentes de la única potencia absolutamente infinita; efectos necesarios de la productividad eterna que la obra póstuma llama *Dios o la Naturaleza*. Es justamente esta naturaleza inmanente de la causalidad divina la que fundamenta la teoría del *conatus* en la tercera parte de la *Ética*, yendo en una dirección opuesta a la doctrina de la creación continua. Lejos de esa posición, y sobre todo de sus consecuencias prácticas, el filósofo holandés sostiene en efecto que todas las cosas naturales (entre ellas el ser humano) están constituidas por un esfuerzo indefinido por perseverar en su ser.<sup>50</sup> Y para probar esto, en la demostración de III/6, recuerda primero que las cosas singulares son *modos*, es decir, afecciones o maneras de ser en las que se expresan los atributos divinos. Ahora bien, puesto que los atributos expresan la esencia infinita de la sustancia, y ésta es la misma potencia de Dios (*Dei potentia est ipsa ipsiusessen-*

---

<sup>49</sup> Profesor de teoría política moderna en la Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

<sup>50</sup> “Cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser” (E III, 6, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, 2009, p. 132). “El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no implica ningún tiempo finito, sino indefinido” (E III, 8, *op. cit.*, p. 133).

tia, dice I/34), Spinoza deduce asimismo que las cosas singulares o individuos no son otra cosa que expresiones afirmativas y parciales de esa potencia infinita.<sup>51</sup>

Como vemos, la naturaleza inmanente de la causa eficiente, que produce necesariamente *in se* todas las cosas, explica que la potencia divina es la fuerza eterna por la cual las cosas finitas se conservan en su existencia, y simultáneamente que son ellas las que detentan esa potencia de existir... porque es un *quantum* que está en ellas. Spinoza rechaza de esta manera la doctrina tradicional de la creación continua, transformándola en una teoría que supone la individuación de la fuerza de existir, es decir, la “localización” de esa fuerza eterna en el ser mismo de cada cosa. Pero puesto que además todas las cosas finitas, todos los individuos existen, por su *propia* naturaleza, en una trama que los pone necesariamente en relación de reciprocidad, aquella individuación supone que la fuerza eterna por la que existe y se determina a actuar la sustancia se expresa modalmente como un “esfuerzo”, esto es, como una tendencia (siempre actual) a perseverar en la existencia, o para ser más precisos, como dice Spinoza: “en el ser” (*in suo esse*).

De acuerdo con Spinoza, hay entonces una estrecha relación entre el *conatus* y las dos modalidades de lo actual: la eternidad y la duración. De hecho, podría decirse que el *conatus* de toda cosa singular es la prolongación indefinida en la duración (o en la existencia actual presente) de su fuerza de existir eterna, que le pertenece porque es el efecto inmanente y necesario de una producción infinita.<sup>52</sup> Comprendemos pues que es la conjunción –en la duración– de la actualidad espacio-temporal (determinación externa) y de la actualidad eterna (determinación interna), lo que explica la modificación de la fuerza (eterna) en “esfuerzo” (indefinido) por perseverar. Existir en la duración, y ser determinado de manera espacio-temporal, no priva por lo tanto a una cosa de su relación (intrínseca) con la necesidad eterna, como tampoco de su capacidad –tan difícil como rara– de concebir las cosas *sub specie aeternitatis*; simplemente significa que esa cosa (que tiene una existencia actual) no se considera a partir de su vínculo necesario e inmanente con la esencia eterna divina.

### **El *conatus* como aptitud de afectar y ser afectado, y el deseo como base de la ética spinozista**

Por la causalidad inmanente, entonces, el *conatus* se define en el spinozismo simultáneamente como “esencia actual” (esto es, como la afirmación en la existencia de

---

<sup>51</sup> “En efecto, las cosas singulares son modos en los que se expresan de una cierta y determinada manera los atributos de Dios (por 1/25c); es decir, (por 1/34) son cosas que expresan de cierta y determinada manera la potencia de Dios, por la que Dios es y actúa” (E III, 6 dem., *op. cit.*, p. 132).

<sup>52</sup> Cf. Matheron, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 291.

las propiedades constitutivas de la cosa, o afirmación de todo aquello que sirve a su perseverancia), y como “existencia actual” en Dios, como un grado de potencia siempre en acto, como una *fuerza* cierta y determinada que se sigue de manera necesaria de la potencia infinita divina.<sup>53</sup> En este sentido, ese esfuerzo define la esencia de toda cosa singular no solamente en cuanto está contenida en el atributo del que es una expresión determinada (o como dice Spinoza, una esencia formal), sino asimismo en cuanto de ella se siguen necesariamente efectos que tienden a conservarla (esencia actual).

¿Pero qué es para una cosa que existe y dura perseverar en su “ser” (*in suo esse*)? Más precisamente, ¿a qué remite el concepto de “ser” en la teoría del *conatus* humano? Comencemos recordando algo importante. A diferencia por ejemplo de Descartes, el filósofo holandés no concibe al *ser humano* como una sustancia independiente, o un compuesto de sustancias, sino como un *individuo* que se expresa en modos finitos. Es decir, es una *expresión determinada* de la potencia inmanente de Dios, una manera de ser singular de los atributos de la sustancia absolutamente infinita (extensión y pensamiento – cuerpo/mente). Todo ser humano es desde este punto de vista una entidad muy compleja (un individuo compuesto) que a lo largo de su existencia expresa *certo et determinato modo* –tanto a nivel corporal como mental– la potencia infinita y dinámica de la Naturaleza. Por lo tanto, el “ser” preservado no puede reducirse simplemente a la conservación de un único movimiento rectilíneo o al conjunto estático de sus afecciones. Lo que se conserva a través del *conatus* –y muchas veces, con el *conatus* atravesado– no son sólo *estados momentáneos* que modifican una esencia, sino sobre todo una *aptitud* que define una *existencia efectiva*, una disposición determinada.

Avancemos un poco más, siguiendo el camino que parece diseñar el mismo Spinoza en esas proposiciones fundamentales de la tercera parte de la *Ética*. El *conatus* o potencia siempre efectiva –nos dice– se expresa singularmente en el ser humano como *deseo*, esto es, como el apetito consciente de sí, que lo impulsa a la acción, a procurarse todo aquello que expande su potencia y a resistir todo lo que la inhibe. En efecto, inmediatamente después de sostener que el tiempo durante el cual una potencia singular se esfuerza por perseverar en su ser es indefinido,<sup>54</sup> Spinoza demuestra que la mente humana es consciente de su *conatus*,<sup>55</sup> y para ello, se refiere explícita-

---

<sup>53</sup> Cf. E II, 45 esc., *op. cit.*, p. 113. Sobre esto, Véase: Israël, N., *Le temps de la vigilance*, Paris, Éditions Payot, 2001, p. 33.

<sup>54</sup> E III, 8, *op. cit.*, p. 133: “El *conatus* con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no implica ningún tiempo finito, sino indefinido”.

<sup>55</sup> E III, 9, *op. cit.*, p. 133 (G II, p. 147): “Tanto si tiene ideas claras y distintas como si las tiene confusas, la mente se esfuerza en perseverar en su ser por una duración indefinida, y tiene conciencia de ese

mente a la proposición 23 de la segunda parte, según la cual la mente se conoce a sí misma únicamente a través de las ideas de las afecciones del cuerpo.<sup>56</sup> Se produce ahora, solapadamente, una suerte de identificación, ya no entre la fuerza eterna y el *conatus*, sino entre éste último y la dinámica que le es propia y que lo figura como “deseo” (*cupiditas*), proyectando así la existencia del ser humano a todo lo que adviene en correspondencia con su esencia y con las leyes de su producción.

De esta manera, Spinoza sugiere en la proposición 9 de la tercera parte que el ser humano es un organismo complejo para el cual vivir no implica sólo esforzarse por conservar su ser, sino también poder reflexionar –aunque no sea sino en un régimen de pasividad– acerca de las modalidades en que dicho esfuerzo (su propio esfuerzo) se despliega en la duración.<sup>57</sup> En este sentido, como una suerte de preámbulo de la explicación de la profundidad afectiva de la vida humana que expondrá a continuación, el filósofo holandés avanza en el escolio de esa proposición una definición del deseo que destaca precisamente el carácter consciente del esfuerzo humano. El apetito, dice Spinoza para comenzar, es el *conatus* del ser humano en cuanto se refiere a la vez a la mente y al cuerpo; es decir, en sus palabras, es “la misma esencia del hombre” (*ipsa homini essentia*) en la medida en que de la naturaleza de esa esencia se sigue todo aquello que sirve a su conservación y que el hombre está determinado a realizar (*determinata ad ea agendum quae ipsius conservationi inserviunt*). Y puesto que desde su perspectiva singular no se diferencia sino por la conciencia que implica, el filósofo holandés sostiene, para concluir, que el *deseo* es el apetito mismo del ser humano con la conciencia de sí.<sup>58</sup> Más adelante, en las “definiciones de los afectos”, Spinoza reproduce esto mismo con otros términos: “El deseo (*cupiditas*) es la misma esencia del

---

esfuerzo suyo”. Las proposiciones 9, 10 y 11 aplican a la realidad mental la teoría del *conatus* expuesta previamente, en las proposiciones 4, 5, 6, 7 y 8.

<sup>56</sup> En efecto, en la demostración de E III, 9 Spinoza dice que la mente “(por 2/23) es necesariamente consciente de sí misma por las ideas de las afecciones del cuerpo”. Antes, en la proposición 19 de la segunda parte, Spinoza ya había demostrado que la mente humana “no conoce el mismo cuerpo humano ni sabe que existe sino por las ideas de las afecciones con las que el cuerpo es afectado” (*op. cit.*, pp. 96-97).

<sup>57</sup> La conciencia humana es auto-consciente. En efecto, la mente humana es la idea de lo que pasa en su cuerpo, y también de lo que pasa en ella misma. Lo cual, por supuesto, no equivale a hacer de la conciencia la condición previa –lógica y cronológicamente– de las manifestaciones mentales del *conatus*. Señalemos, por otro lado, que la conciencia humana no es necesariamente conocimiento adecuado; al contrario, indica en cierta medida la ignorancia en el ser humano de las causas que determinan sus deseos.

<sup>58</sup> E III, 9 escolio (G II, p. 148). En la explicación que acompaña a la definición del deseo en las “definiciones de los afectos”, Spinoza reitera esto, dejando muy en claro que se trata de una posición singular, irreductible y polémica: “Pero en el mismo escolio he advertido también que yo no reconozco realmente diferencia alguna entre el apetito humano y el deseo” (E III, def. af. 1, exp., *op. cit.*, p. 169).

hombre, en cuanto que se concibe determinada por cualquier afección suya a hacer algo”.<sup>59</sup>

Como vemos, en esas dos definiciones, el deseo es identificado con la *essentia hominis*. Lo cual significa que tiene un carácter primordial en el despliegue concreto de la vida afectiva y que se encuentra, por así decir, en el fondo de todo comportamiento y más allá de sus resultados.<sup>60</sup> Sin embargo, la referencia previa a la conciencia del apetito parece completamente abandonada, puesto que es reemplazada por la referencia a la determinación de la esencia “por cualquier afección suya” (*ex data quacun- que ejus affectione*). Ahora bien, sabemos que –justamente por la correspondencia de los atributos– lo que sucede en el cuerpo humano se corresponde con una idea, más o menos adecuada, de su objeto; y por eso, todo lo que el ser humano está determinado a hacer para conservarse implica también su conciencia, más o menos adecuada.<sup>61</sup> La expresión que agrega nuestro autor, por lo tanto, lejos de ocultar el vínculo entre la conciencia y el deseo, apunta a subrayar algo quizás más importante, a saber: la *causa* de la conciencia que acompaña al deseo, esto es, las *afecciones* (cualesquiera que sean), que se presentan de esta forma como las condiciones relativas y circunstanciales de la manifestación concreta del deseo.<sup>62</sup>

Confinado a una perpetua fugacidad, el deseo spinozista pone así en evidencia la dinámica inherente al *conatus* y la estructura teleológica del comportamiento de seres complejos como el ser-humano.<sup>63</sup> Con la referencia a la *cupiditas* se completa así nuestra aproximación previa, que vinculaba el *conatus* y la fuerza eterna de per-

---

<sup>59</sup> E III, def. de los af. 1, *op. cit.*, p. 169 G II, p. 190: “*Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacun- que ejus affectione determinata concipitur ad aliquid agendum*”).

<sup>60</sup> Es, como dice nuestro autor un poco más adelante, un “afecto primario” (*affectum primarium*). Cf. E III, 11 esc., *op. cit.*, p. 135; G II, p. 149

<sup>61</sup> E II, 12: “Todo cuanto sucede en el objeto de la idea que constituye la mente humana, debe ser percibido por la mente humana, o sea, que de esa cosa se dará necesariamente una idea en la mente. Y así, si el objeto de la idea que constituye la mente humana, es un cuerpo, no podrá suceder nada en ese cuerpo, que no sea percibido por la mente” (*op. cit.*, p. 86). Podríamos decir, tomando prestada una expresión de Merleau-Ponty, que la conciencia es siempre conciencia encarnada.

<sup>62</sup> “[...] podía haber dicho que el deseo es la misma esencia del hombre, en cuanto que se concibe determinada a hacer algo; pero de esta definición (por 2/23) no se seguiría que la mente pudiera ser consciente de su deseo o apetito. Para incluir, pues, la causa de esta conciencia, fue necesario añadir (por la misma 2/23) ‘en cuanto que está determinado por cualquier afección suya dada’” (E III, def. af. 1 exp., *op. cit.*, p. 169). Sobre esto, Véase: Macherey, P., *Introduction à l’Ethique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, Paris, PUF, 1997, p. 106. Como subraya el intérprete francés más adelante, en ese mismo texto, las afecciones no son pues, en sentido estricto, la causa principal del deseo, sino causas secundarias. Cf. *op. cit.*, p. 110.

<sup>63</sup> “Aquí entiendo [...] con el nombre de deseo cualesquiera tendencias del hombre, impulsos, apetitos y voliciones, que, según la diversa constitución del mismo hombre (*pro varia ejusdem hominis constitutionem*), son diversos y no rara vez tan opuestos entre sí que el hombre es arrastrado en diversas direcciones y no sabe a dónde dirigirse” (E III, def. af. 1 exp., *op. cit.*, p. 170).

severancia de toda cosa singular. Comprendemos ahora que el esfuerzo (que es un grado de potencia), es la esencia actual de toda cosa en cuanto se encuentra siempre ya modificada por otras cosas –de las que es consciente de manera más o menos adecuada–, y en la medida en que, simultáneamente, modifica ella a otras. Dicho de otra forma, el *conatus* es la fuerza eterna de existir modificada, y orientada, en una dimensión espacio-temporal, por las modificaciones que la afectan. *Vis, conatus, cupiditas*... fuerza, *conatus*, deseo... estos tres conceptos reenvían pues en el spinozismo a una misma realidad: la de una potencia singular viva que hace todo lo que puede de manera completa por conservar su ser, sin resquicios, sin dejar una capacidad de actuar “en potencia”. La fuerza (*vis*) es esta potencia singular en cuanto se comprende a partir de la potencia eterna de Dios. El esfuerzo (*conatus*) es la potencia considerada como implicada en un mundo, es decir, arrojada a una existencia actual en co-relación necesaria con otras existencias/potencias. Y el deseo (*cupiditas*) es todavía esta misma potencia, en cuanto está determinada, por cualquier afección suya, a hacer algo, a realizar todo aquello que sirve a su conservación.

De acuerdo con Spinoza, somos por lo tanto conscientes del esfuerzo que realizamos por perseverar en la existencia –y que nos determina a desear esto o aquello– porque algo nos acontece, porque algo con lo que nos encontramos nos afecta. La mente humana, en la medida en que existe en acto *hic et nunc*, afirma siempre la existencia actual de su cuerpo;<sup>64</sup> y lo hace de manera necesaria –puesto que somos finitos– a través de las ideas de las afecciones que modifican ese cuerpo de forma incesante. Ahora bien, según Spinoza, esas ideas expresan ora un aumento ora una disminución en la potencia de actuar del cuerpo.<sup>65</sup> Como mencionamos antes, en el caso de los seres humanos la ley natural de la autoconservación no determina la permanencia de la existencia sólo como perseverancia en un mismo estado, sino como perseverancia en el *ser*; y por eso, determina simultáneamente una aptitud y, como dice Marilena Chauí, una *variación continua de intensidad del conatus*.<sup>66</sup>

En efecto, como individuos complejos que somos, nuestro ser se define por la intensidad dinámica de la fuerza eterna de existir, que se expresa en la duración: en el caso del cuerpo, se trata de la fuerza –mayor o menor– que disponemos para afectar

---

<sup>64</sup> E III, 10 dem., *op. cit.*, p. 134: “[...] lo primero y principal del conato de nuestra mente es (por 3/7) afirmar la existencia de nuestro cuerpo”.

<sup>65</sup> En este sentido, en el escolio de la proposición 11 Spinoza sostiene que “la mente puede sufrir grandes cambios (*mutationes*) y pasar ora a una mayor ora a una menor perfección (*et jam ad majorem, jam autem ad minorem perfectionem transire*), y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza” (E III, 11 esc., *op. cit.*, p. 134).

<sup>66</sup> Cf. Chauí, M., *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*, Sao Paulo, Companhia das Letras, 2011, p. 87.

otros cuerpos y ser afectado por ellos; en el caso de la mente, de la fuerza –mayor o menor– para pensar adecuadamente. Pero puesto que también somos finitos y limitados, esa variación de la potencia de existir depende sobre todo –o la mayoría de las veces– de la cualidad de nuestro deseo y de la manera como nos relacionamos con nuestro entorno y con las fuerzas exteriores, que son siempre mucho más numerosas y poderosas que la nuestra. Es precisamente en este punto, justo después de definir el deseo humano, que Spinoza introduce –en el escolio de III/11– los conceptos de *alegría* y *tristeza* para referir a los afectos-sentimientos (o pasiones) que expresan el aumento y la disminución de nuestra fuerza de existir y actuar, y que operan en este sentido como los primeros datos estratégicos que orientan el dinamismo del *conatus*.<sup>67</sup>

Como vemos, sin transmutar las leyes eternas que regulan la producción de lo real, las afecciones aumentan o disminuyen, ayudan o estorban, el despliegue concreto de la potencia de actuar (y de padecer) concedida por esas mismas leyes. O dicho de otra manera: por la naturaleza misma de la existencia finita, los estados o afecciones que necesariamente modifican la esencia actual no acarrearán una transformación del individuo sino únicamente una expansión o una contracción de su potencia individual, y son por eso la base sobre la que se apoya la ética spinozista.<sup>68</sup> El filósofo holandés sugiere esto mismo más adelante, en la cuarta parte de la *Ética*: “[...] hay que observar [...] que cuando digo que alguien pasa de menor a mayor perfección, y al revés, no entiendo que se cambie de una esencia o forma a otra (*me non intelligere, quod ex una essentia seu forma in aliam mutatur*) [...] sino que concebimos que su potencia de obrar [su *conatus*], en cuanto que ésta se entiende por su naturaleza, aumenta o disminuye (*augeri vel minui*)”.<sup>69</sup>

### **A modo de conclusión: los afectos como transiciones continuas de potencia**

Para terminar, ¿cómo aparecen en esta argumentación los conceptos de duración y tiempo? ¿En qué medida los afectos –constitutivos de la existencia finita– expresan la continuidad intrínseca del *conatus*? Para comenzar, vale recordar que para Spinoza

---

<sup>67</sup> Spinoza dice que la “alegría es el paso (*transitio*) del hombre de una perfección menor a una mayor”; y que la “tristeza es el paso (*transitio*) del hombre de una perfección mayor a una menor” (E III, def. af. 2 y 3; *op. cit.*, p. 170).

<sup>68</sup> Porque como sostiene N. Israël, siguiendo en este punto la posición de Matheron, mientras la esencia formal es para Spinoza invariable (es como vimos, una verdad eterna), la esencia actual (i.e. la fuerza singular de perseverar en la existencia) se modifica indefinidamente en función de estados o constituciones que la afectan en un momento determinado. Cf. Israël, N., *op. cit.*, pp. 125-126; Matheron, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*, *passim*.

<sup>69</sup> E IV, Prefacio, *op. cit.*, p. 185. Cf. asimismo E II, lema VII.

la duración es la existencia actual de las cosas, cuya característica principal es la continuación indefinida, es decir, la ausencia de un límite impuesto por la esencia de las cosas o por la esencia infinita de la que son un efecto necesario. Y que el tiempo, por el contrario, es un auxiliar de la imaginación, una manera de percibir, o mejor, de representarse la propia existencia o duración y también la de las cosas que nos afectan. En este contexto, como dijimos antes, las afecciones son imágenes corporales, ideas que forma la mente humana de aquello que acontece en el cuerpo. En la medida en que se suceden, producto del encuentro necesario con otros modos, conforman por lo tanto estados o constituciones momentáneas del cuerpo y la mente, y suponen por eso una disposición determinada del *conatus*, una orientación particular que fundamenta una manera de ser y comportarse. Pero también vimos que las afecciones humanas implican o expresan siempre una mayor o menor perfección, un grado de intensidad mayor o menor, un pasaje. En este sentido, como señala Deleuze, de un estado determinado (*constitutio*) del cuerpo y de la mente a otro distinto, esto es, de una imagen corporal o idea imaginativa a otra distinta se producen necesariamente “transiciones, traspasos vividos, duraciones, en las que pasamos a una perfección más o menos grande”.<sup>70</sup> Los afectos o sentimientos (*affectus*) expresan para Spinoza precisamente estas duraciones o variaciones continuas de perfección, de un antes a un después irreductibles. Son los pasajes o transiciones que constituyen la vida afectiva de un individuo que, mientras vive *hic et nunc*, se esfuerza por perseverar en la existencia.

Spinoza mismo explica esto al cerrar la tercera parte de la *Ética*. Allí, como sabemos, define otra vez el afecto como una pasión del ánimo, como una idea confusa con la que la mente afirma una fuerza de existir de su cuerpo, o de alguna parte suya, *mayor o menor que antes*.<sup>71</sup> Y agrega lo siguiente:

Adviértase, sin embargo, que, cuando digo *mayor o menor fuerza de existir que antes*, yo no entiendo que la mente compara la constitución actual del cuerpo con la pasada, sino que la idea, que constituye la

---

<sup>70</sup> Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets Editores, 2001, p. 62. El intérprete francés es quien subraya con mayor énfasis la suerte de identificación que se produce en la ontología de Spinoza entre los afectos-sentimientos y las duraciones vividas, es decir, las transiciones de potencia experimentadas realmente por un individuo cuando se encuentra con otras fuerzas exteriores. Cf. asimismo su libro *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit.

<sup>71</sup> E III, def. general de los afectos, op. cit., p. 179. Subrayado nuestro. (G II, p. 203: “*Affectus, qui animi pathema dicitur, est confusa idea, qua mens majorem vel minorem sui corporis vel alicujus ejus partis existendi vim quam antea affirmat, et qua data ipsa mens ad hoc potius quam ad illud cogitandum determinatur*”. Subrayado nuestro.). Como señala Macherey (*Introduction à l'Éthique: la vie affective*, op. cit., p. 352), la restricción del campo afectivo a las pasiones responde al hecho de que en los seres humanos, de cuya servidumbre tratará la parte inmediatamente posterior, la vida afectiva toma de manera necesaria una forma pasional.

forma del afecto, afirma acerca del cuerpo algo que implica realmente más o menos realidad que antes.<sup>72</sup>

¿Qué significa que la variación de potencia no es el producto de una comparación? Sencillamente, que la mente no es el sujeto que la produce y que no depende de la imaginación. De hecho, es al revés: el primer género de conocimiento traduce o registra, bajo una forma inadecuada y discontinua, esas variaciones esencialmente continuas. En otras palabras, entonces, sostener –como hace Spinoza– que la variación real de potencia no es el producto de una comparación significa que las transiciones que atraviesa un individuo mientras existe o dura, y que modifican su cuerpo y mente, no son el resultado inmediato de su conciencia. Para que eso fuera posible, sería necesario que la mente pueda tomar cierta distancia en relación con el cuerpo y considerarlo desde el exterior. Ahora bien, según Spinoza, eso no es posible: no sólo porque entre la mente y “su” cuerpo hay una perfecta correspondencia (la mente es la idea *del* cuerpo), sino también porque el conocimiento que tiene la mente cuando es afectada en régimen de pasividad es sumamente inadecuado.<sup>73</sup>

El final de la tercera parte es pues importante no sólo porque reitera los rasgos originales de su teoría de los afectos, sino sobre todo porque allí Spinoza se toma el cuidado de advertir al lector que las transiciones de potencia –constitutivas de la vida misma de los seres humanos– no son el resultado de una comparación, sino pasajes reales e irreductibles a cualquier operación de la mente. Esto quiere decir que los afectos-sentimientos no son para el filósofo holandés solamente ideas inadecuadas de los objetos exteriores que movilizan (e incluso fijan) el deseo; no se reducen a percepciones imaginativas de las afecciones corporales, a estados puntuales e instantáneos a partir de los cuales un individuo (se) forja la representación de un tiempo discontinuo, sino que expresan las variaciones continuas de la potencia de actuar entre un antes y un después que no fractura su existencia.

Sin embargo, los seres humanos son seres cuya vida se desarrolla necesariamente en la imaginación. Afectando otros cuerpos y siendo afectado por ellos de múltiples maneras, hemos visto que el cuerpo humano produce imágenes. Ahora bien, precisamente porque surgen de la dinámica de las afecciones corporales, las imágenes son instantáneas y fugaces, y no dan cuenta en sí mismas de la duración continua de la existencia o vida del cuerpo y la mente. Al contrario, la conciencia imaginativa –en la medida en que depende de esas afecciones– no hace otra cosa que registrar

---

<sup>72</sup> E III, def. general de los afectos, explicación, *op. cit.*, p. 179 (G II, p. 204: “*Sed notandum, cum dico «majorem vel minorem existendi vim quam antea», me non intelligere, quod mens praesentem corporis constitutionem cum praeterita comparat; sed quod idea, quae affectus formam constituit, aliquid de corpore affirmat, quod plus minusve realitatis revera involvit quam antea*”).

<sup>73</sup> Macherey, P., *Introduction à l’Ethique: la vie affective*, *op. cit.*, p. 356

las variaciones reales de la potencia, y aunque distingue dos estados, los relaciona uno al otro desde el exterior, es decir, de manera discontinua.<sup>74</sup> Como señalamos antes, en efecto, la mente es consciente de su *conatus* a partir de las afecciones que la modifican, esto es, por las ideas de los estados corporales, que confieren una forma derivada al deseo humano y, por lo tanto, ocultan o disimulan la continuidad y necesidad de la existencia. La alegría y la tristeza son ciertamente transiciones continuas; pero ellas, como demostraré luego en la *Ética* Spinoza, aparecen siempre referidas a un objeto exterior (a una “cosa” que existe entre otras cosas y que “anhelamos”), bajo la forma de algún afecto derivado (amor, odio, temor, esperanza, etc.), y en el marco de la representación imaginativa de la existencia o duración, o como también dice, en el marco de la imaginación del tiempo. Sólo el entendimiento, potencia intrínseca de la mente, puede concebir *sub specie aeternitatis* la continuación de la existencia actual presente, la transición inmanente, necesaria y permanente que afecta entre un antes y un después la vida del *conatus* en la duración.<sup>75</sup>

En conclusión, para una cosa natural como el ser humano, capaz de reflexionar sobre sí mismo y su entorno, existir es pues asumir y vivir plenamente todo aquello que, desde el punto de vista de su *conatus* y su deseo, corresponde a su ser mismo. A la vez que torna inteligible ciertos aspectos de la teoría del *conatus* humano, la causalidad inmanente permite entonces comprender mejor la perspectiva desde la cual se desenvuelve el análisis de la duración y del tiempo en la *Ética*. Entendemos, por ejemplo, el sentido de la proposición 8 de la Tercera parte, según la cual el “*conatus* con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no implica ningún tiempo finito, sino indefinido”.<sup>76</sup> De acuerdo a lo anterior, esto significa que la duración que se expresa en el esfuerzo por perseverar en la existencia es “indefinida”, simultáneamente en razón de la ausencia de límite interno propia del *conatus*, y debido a la finitud de la cosa, es decir, a su co-existencia en medio de otras potencias que también pujan por conservarse. Ahora bien, que la duración del esfuerzo sea positivamente “indefinida”, sin embargo, no implica que sea “indefinible”; al contrario, supone que, en su desplegarse, el esfuerzo continuo por perseverar en la existencia está indefectiblemente abierto a múltiples encuentros y afecciones que modifican y redefinen constantemente el ser y la vida afectiva de una cosa natural y compleja como el ser humano. Porque

---

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>75</sup> Digo deliberadamente “vida en la duración” porque Spinoza nos invita a pensar en las últimas proposiciones de la *Ética* en una vida eterna que no es la existencia en un “más allá” sino la experiencia de la necesidad inmanente.

<sup>76</sup> E III, 8, *op. cit.*, p. 133. Como resulta claro, el término “tiempo” debe tomarse aquí en el sentido de la duración actual de una cosa finita que se esfuerza por perseverar en su ser, y no en su sentido técnico, es decir, como imaginación o abstracción de la duración.

como dice Spinoza, casi al cerrar la *Ética*, en el escolio de V/39: “[...] nosotros vivimos en continua variación” (*nos in continua variatione vivimus*), y [...] en la medida en que cambiamos a mejor o a peor, nos llamamos felices o infelices”.<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup> E V, 39 esc., *op. cit.*, p. 266. Para la relación del concepto de “vida” y el de “duración”, Véase: ZAC, S., *La idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1963.

# Notas sobre a generosidade no *Breve tratado e na Ética*<sup>78</sup>

Paula Bettani M. de Jesus<sup>79</sup>

## i

No *Breve tratado*<sup>80</sup> a primeira referência à generosidade aparece logo após Espinosa apresentar a proposta de “descobrir o que é bom e mau nas paixões”,<sup>81</sup> o que põe em evidência um primeiro ponto de distinção com relação à *Ética*,<sup>82</sup> já que nesta obra a generosidade é entendida como um afeto ativo. Contudo, essa não é a única nem a principal controvérsia entre o livro do jovem Espinosa e sua obra magna e, para esclarecer esse ponto precisamos compreender em que sentido a noção de generosidade no *KV* é cartesiana e em que medida aquela apresentada na *Ética* não é.

O *Tratado das paixões*<sup>83</sup> de Descartes, obedece a seguinte concatenação e projeto geral: após esclarecer o que são as paixões na primeira parte, e estabelecer quantas, quais são, e a ordem em que naturalmente são suscitadas as paixões primitivas na segunda, a terceira parte tem como objetivo observar “o que há de particular” em cada uma das espécies de paixões primitivas. Como a primeira paixão primitiva é a admiração<sup>84</sup> –porque surge do primeiro contato com um objeto que causa surpresa–, as primeiras paixões específicas consideradas devem ser aquelas que são espécies de admiração: estima e desprezo, generosidade, humildade virtuosa, orgulho e humildade viciosa.<sup>85</sup> Movimento semelhante é empreendido no livro de Espinosa que, pouco antes de versar sobre a admiração, primeira paixão proveniente do primeiro tipo de conhecimento, a opinião, declara que tratará “da estima e do desprezo, da generosi-

---

<sup>78</sup> Este trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

<sup>79</sup> Doutoranda em Filosofia pela Universidade de São Paulo – USP.

<sup>80</sup> Espinosa, B., *Breve tratado*, Luís Oliva e Emanuel Fragoso, Belo Horizonte, Autêntica, 2014.

<sup>81</sup> Espinosa, 2014, p. 100.

<sup>82</sup> Espinosa, B., *Ética*, Grupo de Estudos Espinosanos, São Paulo, Edusp, 2015.

<sup>83</sup> Descartes, R., *As paixões da alma*, Rosemary Abílio, São Paulo, Martins Fontes, 2005.

<sup>84</sup> Cf. Descartes, 2005, art. 53, 70 e 72.

<sup>85</sup> Cf. Descartes, 2005, art. 149, 153, 155, 157 e 159.

dade e da humildade, [e] do orgulho e da humildade viciosa”.<sup>86</sup> Nos dois tratados as paixões mencionadas giram em torno de um eixo comum, os dois últimos pares de paixões concernem ao primeiro, isto é, dizem respeito à estima ou ao desprezo. Mas o mais importante, não se trata, primordialmente, da estima e do desprezo pelo outro, mas de si mesmo, assim, estima e desprezo tem por fundamento a boa opinião ou, o bom juízo que justa ou injustamente um indivíduo faz de si. Enquanto a generosidade e a humildade virtuosa dizem respeito à boa opinião justa, o orgulho e a humildade viciosa relacionam-se a boa opinião injusta. Concentremo-nos no caso da generosidade.

Em Descartes ela aparece sob duas insígnias, é tanto uma paixão, como pode ser uma virtude, a maior delas,<sup>87</sup> está relacionada à verdadeira estima de si, isto é, ao juízo justo que um indivíduo faz de si mesmo, e encontra seu fundamento em duas instâncias, no saber-se dotado de livre-arbítrio e, por conseguinte, no seu bom uso, e no domínio que se exerce sobre a vontade. A verdadeira generosidade que faz com que um indivíduo possa “legitimamente estimar-se” consiste, de um lado, em que “*ele sabe* que não há algo que realmente lhe pertença a não ser essa livre disposição de suas vontades, nem porque ele deva ser louvado ou censurado a não ser porque faz bom ou mau uso dela”, e, do outro lado, em que ele “*sente* em si mesmo uma firme e constante resolução de fazer bom uso dela, isto é, de nunca deixar de ter vontade de empreender e executar todas as coisas que julgar serem as melhores”.<sup>88</sup> Sob a ótica cartesiana a generosidade é fundamentalmente voltada para o próprio indivíduo, implicando tanto o conhecimento que ele tem de si, quanto daquilo que está em seu poder executar. É verdade que em dado momento o *Tratado das paixões* relaciona a generosidade ao outro, o que poderia suscitar questões quanto ao seu caráter interindividual, porém, se bem notamos, quando surge a figura do outro ela perde sua positividade, sendo definida por meio de uma propriedade, de maneira negativa e indireta. Ela é, pelo artigo 154, “aquilo que impede que desprezemos os outros”,<sup>89</sup> dessa maneira, continua estando mais relacionada ao indivíduo mesmo do que a sua relação com outrem.

Excetuando qualquer apelo ou referência às noções de livre arbítrio e vontade, essa narrativa por meio da qual a generosidade é fixada como relação do indivíduo consigo mesmo ou, melhor dizendo, como conhecimento justo de si, é mantida por Espinosa. Com uma declaração que se assemelha ao discurso de Descartes, o capítu-

---

<sup>86</sup> Spinoza, B., *Court traité*. In: *Oeuvres complètes de Spinoza*, R. Caillois, M. Francès et R. Misrahi, Paris, Gallimard, 1954, p. 56, tradução nossa.

<sup>87</sup> Cf. Descartes, 2005, art. 161.

<sup>88</sup> Descartes, 2005, p. 136.

<sup>89</sup> Descartes, 2005, p. 136.

lo VIII da segunda parte do *KV* alega que a generosidade “*não se estende para fora de nós e é atribuída somente a quem conhece sua perfeição segundo o seu justo valor*”.<sup>90</sup> Por conseguinte, a generosidade nada mais é que o conhecimento justo da própria grandeza, sendo caracterizada pela estima de si que não se dá nem além da medida, pois isso é orgulho, nem aquém dela, pois isso é humildade viciosa. Evidencia-se aqui um segundo ponto de distinção com relação à noção de generosidade posteriormente apresentada na *Ética*. Ora, se no *KV* ela parece se limitar ao indivíduo, na *Ética* em contrapartida, tem caráter eminentemente interindividual estando, por definição, relacionada a estima por outrem. O que ratifica que, no que respeita à noção de generosidade, o ponto mais distinguível entre o *KV* e a *Ética* é o fato de que, diferentemente do que ocorre nessa obra, “a generosidade no *Breve tratado* não trata da relação com o outro, [mas] da relação consigo mesmo”.<sup>91</sup> Estamos diante de duas compreensões distintas da generosidade.

Apesar da distância que separa o *KV* e a *Ética*, identificamos um ponto de aproximação entre as duas obras, a saber, o laço entre a generosidade e a razão, laço que, sugerido na primeira obra com a noção de “ensino da razão”, somente fica claro na segunda, com a intervenção dos “ditames da razão”. No *KV* essa ligação é efetuada na segunda parte com a afirmação de que a generosidade e a humildade virtuosa, ambas relacionadas ao conhecimento justo de si, “fazem conhecer por si mesmas sua excelência; [...] [pois] quem as possui conhece sua perfeição e sua imperfeição segundo o seu [justo] valor; o que *assim o ensina a razão*, é o melhor meio de alcançar a nossa perfeição”.<sup>92</sup> Contudo, embora faça menção a um ensino da razão essa passagem corrobora que a noção de generosidade veiculada pelo *KV* também fica circunscrita ao âmbito individual, dizendo respeito, tal como para Descartes, ao conhecimento que um indivíduo tem de si mesmo e daquilo que ele pode, esse caráter individual da generosidade assume contornos mais fortes conforme avançamos. Pelo capítulo oito da segunda parte, a generosidade é uma paixão que favorece o indivíduo generoso conduzindo-o à perfeição e à salvação, não há qualquer referência de que ela esteja ou possa estar relacionada à consideração/estima que se tem pelos outros.

---

<sup>90</sup> Espinosa, 2014, p. 107, itálico nosso.

<sup>91</sup> Santerre-Crête, R., *Spinoza et le problème de la générosité*. Mémoire. Faculté des Lettres et Sciences Humaines. Département de Philosophie, Université de Sherbrooke, Sherbrooke, 2011. Consultado em 01 de outubro de 2018 : <https://savoirs.usherbrooke.ca/handle/11143/5683>, p. 35, tradução nossa.

<sup>92</sup> Espinosa, 2014, p. 107, 108.

## ii

Embora a definição 3 da EIII tenha indicado que a afetividade não se reduz a passividade, a questão dos afetos ativos passa em silêncio por quase todo o *de Affectibus*. Somente após uma alongada discussão sobre o aspecto passivo da vida afetiva é que Espinosa faz uma ressalva: “resta ainda acrescentar alguma coisa sobre aqueles [afetos] referidos [ao ser humano] enquanto age”.<sup>93</sup> Assim, rompendo com um longo hiato as duas últimas proposições da Parte III reintroduzem o tema da atividade, enquanto a P58 sublinha que há afetos ativos, a proposição subsequente se encarrega de mostrar quais são esses afetos. Diz Espinosa, “dentre todos os afetos referidos à mente enquanto age, não há nenhum senão os referidos à alegria ou ao desejo”.<sup>94</sup>

Com isso, além dos afetos vinculados à imaginação, às ideias confusas e obscuras, coloca-se em relevo afetos relacionados às ideias verdadeiras, adequadas, ao entendimento, isto é, afetos que concernem à mente conduzida pela razão. Assim, em contraposição à flutuação do ânimo (*fluctuatio animi*), que diz respeito à mente enquanto imagina, a última proposição da EIII apresenta a fortaleza do ânimo (*fortitudo animi*), que se refere à mente enquanto entende. É nesse cenário que a noção de generosidade aparece.

Todas as ações que seguem dos afetos referidos à Mente enquanto entende eu refiro à Fortaleza (*Fortitudinem*), que distingo em Firmeza (*Animositatem*) e Generosidade (*Generositatem*). Pois por *Firmeza* entendo o *Desejo pelo qual cada um se esforça para conservar seu ser pelo só ditame da razão*. Por *Generosidade* entendo o *Desejo pelo qual cada um se esforça para favorecer os outros homens e uni-los a si por amizade pelo só ditame da razão*.<sup>95</sup>

Em uma palavra, enquanto tem ideias claras e distintas, isto é, enquanto a mente age sob a conduta da razão, suas ações se orientam em dois sentidos convergentes e indissociáveis: o da firmeza, que designa o desejo de um indivíduo enquanto visa seu próprio útil, e o da generosidade, trata-se do mesmo desejo enquanto visa *também* o útil ao outro. Espinosa emprega essa conjunção (*também, etiam*), com uma dupla função, além de esclarecer que firmeza e generosidade são indissociáveis, ela aponta para o reconhecimento de que o esforço pelo qual se visa o útil ao outro não acontece em detrimento do útil próprio, mas que, na verdade, se segue dele e em conjunto com ele. Com efeito, uma vez estabelecido na Parte III que o esforço de perseverança é a

---

<sup>93</sup> Espinosa, 2015, EIII, P57, esc., p. 333.

<sup>94</sup> Espinosa, 2015, EIII, P59, p. 335.

<sup>95</sup> Espinosa, 2015, EIII, P59, esc., p. 335.

essência de cada coisa, e no início da Parte IV que esse esforço é o fundamento da virtude de uma coisa singular, é de se concluir, junto ao corolário da EIV, P22, que não há nenhuma virtude anterior a ele e, no mesmo sentido, nenhuma virtude concebida sem ele. Conseqüentemente, enquanto concerne à fortaleza da mente, a generosidade não se desvincula da firmeza.

Dado isso, generoso não é aquele que, em prol do outro, beira ao sacrifício de si, mas sim aquele que, sem abrir mão dos seus interesses e do que lhe é útil, esforça-se para auxiliar os outros no que lhes é de interesse e utilidade. Logo, a generosidade só se estabelece no terreno do comum, da convergência e onde opera a razão, pois, i) entre coisas inteiramente diversas, isto é, onde não há nada em comum não há qualquer tipo de relação, e ii) porque enquanto estão submetidos aos afetos que são paixão os seres humanos podem ser contrários uns aos outros, em contrapartida, sob a condução da razão eles necessariamente convêm. Sob a condução da razão os atos de firmeza são sempre ações generosas, trata-se de duas expressões da fortaleza, virtude ou potência da mente que, embora distintas, são inseparáveis e complementares, uma favorece e expande a outra de maneira recíproca.

O tratamento da generosidade na EIV não se dá de prontidão. Porque está situada entre os afetos que convêm com a razão, ela só intervém na segunda metade, pouco depois de Espinosa operar a dedução da “passagem” do útil próprio para o útil comum (P29-P38), quando estamos, enfim, no terreno da razão, isto é, quando o que está em jogo é mostrar: como os seres humanos são e agem quando estão sob a conduta da razão (P38-P73) e, quais afetos favorecem o exercício da razão e quais são um obstáculo para ela (P41-P63).<sup>96</sup> Assim, contraposta à dinâmica de imitação que na EIII sustentava a reciprocidade do ódio –quem imagina ser odiado por alguém retribui esse afeto com ódio recíproco, relação que pode prosseguir indefinidamente como que em uma circularidade em que ódio alimenta ódio–<sup>97</sup> a EIV, P46 introduz a generosidade como uma regra de vida cuja orientação é sumariamente a seguinte: não pagar o mal com o mal, mas com o bem, “quem vive sob a condução da razão esforça-se o quanto pode para compensar com amor, ou seja, com generosidade, o ódio, a ira, o desprezo etc. do outro para consigo”.<sup>98</sup>

Recuperamos um ponto importante do escólio à EIV, P18, os ditames da razão não contrariam o *conatus*. Assim, o esforço para retribuir um afeto triste com um afeto alegre e, portanto, a disposição em romper com aquele ciclo em que ser odiado

---

<sup>96</sup> Cf. Matheron, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les éditions de minuit, 1988, p. 283.

<sup>97</sup> Cf. Espinosa, 2015, EIII, P40, p. 301.

<sup>98</sup> Espinosa, 2015, EIV, P46, p. 451.

leva a odiar, e assim sucessivamente, obedece a um ditame da razão contíguo a um ensinamento ou aprendizado de ordem prática, o entendimento dos tipos de relação que são mais favoráveis ao esforço de perseverança e expansão da potência, isto é, o discernimento das atitudes que são mais úteis à vida em comum. Parafraseando Macherey,<sup>99</sup> trata-se de responder ao seguinte questionamento: qual é a melhor maneira de se comportar diante do ódio, da ira etc. do outro?

Sabemos que o ódio, figura afetiva destacada na demonstração da EIV, P46 é, pela definição 7 das definições dos afetos, um afeto triste que, pela EIV, P45, nunca pode ser bom, e pouco importa se está em questão odiar ou ser odiado, pois, de qualquer que seja a perspectiva o efeito é o mesmo, diminuição de potência. Assim, embora a experiência sugira por seus exemplos que o objeto de ódio é mais explícita e diretamente prejudicado do que o sujeito do ódio, certo é que ambos estão submetidos à tristeza e, por isso, em maior ou menor medida tanto um quanto o outro tem sua potência diminuída. Consequentemente, uma relação que responde ódio com ódio nada tem de favorável ao esforço de perseverança, pelo contrário, ela é mutuamente prejudicial e extenuante. Ódio recíproco não reúne, dispersa e enfraquece. Portanto, o que pode ser pior, mais nocivo e contrário à natureza de uma coisa singular, isto é, à efetivação do desejo de ser, agir e viver que caracteriza sua essência atual, do que uma relação crescente, pois pela EIII, P43, “o ódio é aumentado pelo ódio recíproco”, de diminuição de potência? Tendo ciência disso a conclusão é óbvia, é necessário não alimentar esse tipo de relação a fim de modificar, ou ao menos de tentar modificar o curso a que corresponder ódio com ódio, ira com ira encaminha: tristeza, passividade e, por que não, destruição. Dito isso, uma primeira resposta ainda de caráter geral e negativo pode ser oferecida para a questão levantada no parágrafo acima. Ao que tudo indica “pagar na mesma moeda”, como diz a expressão popular, não é a melhor maneira de lidar com o ódio do outro para conosco. Mas pensemos em uma resposta positiva.

Dado que o ódio é sempre mau, pois designa diminuição de potência, e posto que a essência de uma coisa é afirmação de ser (pela EIII, P4), quem vive sob a condução da razão se esforça tanto quanto pode para não se defrontar com ele, isto é, se esforça tanto para não odiar, quanto para não ser odiado. Esse esforço supõe, da parte do odiado, o exercício e atividade de outro afeto, contrário e mais forte do que o ódio de quem odeia, esse afeto é o amor. Lembremos que, pela EIV, P7, um afeto só pode ser coibido por outro afeto contrário e mais forte, assim, o afeto que o outro nutre por mim pode ser refreado/modificado/suprimido, conforme o afeto que eu tenho por

---

<sup>99</sup> Cf. Macherey, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie, la condition humaine*, Paris, PUF, 1995, p. 272.

ele seja contrário e mais forte que o afeto dele por mim, e vice-versa, o afeto que eu tenho por outrem pode ser refreado/modificado/suprimido, conforme o afeto que ele tem por mim seja contrário e mais forte que o meu afeto por ele. Observemos como o amor intervém nessa discussão.

O primeiro ponto de destaque está na força que Espinosa confere a ele, ora, da afirmação de que o ódio é aumentado pelo ódio recíproco seria de se esperar que a contraparte fosse a declaração de que o ódio é diminuído pelo amor, mas, ao invés disso, amparada pela EIII, P43 a sequência da EIV, P46 é mais radical, demonstra que o amor pode extinguir o ódio. Quem imagina que aquele a quem odeia o ama, contemplará a si próprio com alegria e, por isso, se esforçará para não odiar o outro. Diretamente ligado a isso um segundo ponto chama a atenção. A força do amor sobre o ódio não reside apenas no fato de o amor ser alegria e, portanto, aumento de potência enquanto o ódio, tristeza e, por isso, diminuição de potência, mas se explica, sobretudo, porque o amor assume a forma da generosidade, uma das expressões da *fortitudo animi*.

No texto de Espinosa essa identificação entre amor e generosidade é efetuada pela conjunção “sive”, “quem vive sob a condução da razão esforça-se o quanto pode para compensar com amor, ou seja (sive), com generosidade [...]”. Nessa passagem, como em outras ocorrências, o final da EIII, P7 é um ótimo exemplo, o uso de “sive” não indica uma relação de explicação entre termos ou sentenças, mas estabelece entre eles ou elas uma identificação. Assim, como na demonstração da EIII, P7 o “sive” identifica a potência de uma coisa ao esforço pelo qual ela se esforça para perseverar em seu ser (*potentia sive conatus*), na EIV, P46 ele demarca que entre o amor e o desejo de beneficiar o outro, isto é, a generosidade, não há distinção. Isso significa que o amor não é pensado como um afeto passivo, mas intervém como um afeto ativo que decorre do exercício da razão, ou melhor, um afeto que está referido à mente enquanto entende. E o que a mente entende? Que o comércio com o outro é o que há de mais útil para a permanência na existência. Sem antagonismo, a razão demonstra o que a experiência constantemente mostra, que “as coisas [ou bem podemos dizer, os afetos] que conduzem à sociedade comum dos homens, ou seja, que fazem com que os homens vivam em concórdia, são úteis; e más, ao contrário, as que introduzem discórdia na cidade”.<sup>100</sup> O amor tem excelência sobre o ódio.

---

<sup>100</sup> Espinosa, EIV, P40, p. 443.

### iii

Se ao ponderar sobre a generosidade na *Ética*, Espinosa se distancia de Descartes, na exata medida aproxima-se de outra tradição, vejamos. A generosidade compreende duas facetas, ela é o desejo de favorecer ou beneficiar os outros, associado ao desejo de unir-se a eles, unir-se a eles por um vínculo de amizade, vale frisar. É essa precisão que nos interessa, ela põe Espinosa na esteira de autores como Aristóteles, Cícero e La Boétie, e é com o auxílio deles que tentaremos responder ao seguinte questionamento: por que unir-se por amizade? Os três filósofos partilham de um pensamento comum e que é fundamental para tal compreensão: a amizade está fundamentada na igualdade, entre amigos as coisas são vividas em comunhão, a amizade faz de todos um só, por isso, exclui qualquer possibilidade ou intenção de dominação de um indivíduo sobre o outro.<sup>101</sup> O que justifica, por conseguinte, a defesa comum de que é impossível haver amizade onde há tirania, ora, porque a amizade é democrática, trata-se de duas experiências totalmente excludentes.<sup>102</sup> O horizonte de Espinosa é mais ou menos o mesmo.

Recordemos, a generosidade é uma regra de vida que recomenda não pagar o mal com o mal. Nesse sentido se propõe exercer mesmo em uma relação de não reciprocidade –o indivíduo generoso se esforça para pagar com o bem o mal recebido de outrem. Mas a generosidade compreende também um “outro” exercício, a saber, o esforço para fazer do outro ou, reconhecer no outro “um igual”, o que compreendemos por “unir os outros a si por amizade”, ora, pelo que sustentam os autores acima mencionados, o ponto essencial da amizade é precisamente a igualdade. Certamente, reconhecer no outro um igual não é enxergar no outro um outro nós mesmos, mas sim ponderar sobre aquilo que ele tem de comum conosco e pelo qual podemos nos compor com ele. A amizade tem o sentido de comunidade. Na trilha de Aristóteles, Cícero e La Boétie, Espinosa traça o caminho para a noção de amizade política, mostrando desde a EIV, P35 e perpassando pela EV, P10, que ela está ligada a uma conduta racional e que segue da “comum sociedade dos homens”. O capítulo 12 do Apêndice EIV sintetiza bem a compreensão espinosana de amizade política, ou, melhor dito, é uma boa apresentação do que se pode denominar de política da amizade: “aos homens é primordialmente útil estabelecer relações e estreitar aqueles vínculos pelos quais, de

---

<sup>101</sup> Cf. Aristóteles, *Ética à Nicômaco*, Mário G. K., Brasília, Editora da UNB, 2001. Cícero, *Da amizade*, Tassilo S., São Paulo, Cultrix, 1964 e La Boétie, E., *Discurso da servidão voluntária*, Laymert Santos, São Paulo, Brasiliense, 1999.

<sup>102</sup> Cf. Cícero, 1964, p. 149; Aristóteles, 2001, p. 166; La Boétie, 1999, p. 34-36.

maneira mais apta, fazem-se todos eles um só e, absolutamente, [é útil] fazer tudo aquilo que serve para firmar as amizades”.<sup>103</sup>

Dois postulados da *Ética* estão diretamente atrelados a essa discussão, um deles enuncia que, para manter-se na existência o corpo humano precisa se relacionar com outros corpos, o outro assevera que a potência do corpo humano está na sua aptidão em afetar e ser afetado de múltiplas maneiras.<sup>104</sup> Em outras palavras, o corpo humano coexiste com outros corpos e, no mais das vezes, se precisam mutuamente; o fortalecimento ou enfraquecimento da potência de cada ser singular depende, em grande medida, dessas relações com o exterior, isto é, dos seus encontros. Sob essa ótica há que se considerar, com auxílio mútuo da razão e da experiência, que tipo de encontro é mais ou menos favorável, mais ou menos útil, e sobre isso Espinosa é veemente, “o que é *utilíssimo* ao homem é o que convém maximamente com sua natureza”,<sup>105</sup> ou seja, outros seres humanos. É nesse campo do *utilíssimo* que se situa a amizade, que é entendida como um bom encontro com um corpo que convém com o nosso, isto é, que compõe conosco favorecendo nossa potência de ser, de agir e de pensar, mas podemos dizer mais. Segundo Tatián,<sup>106</sup> a amizade expressa o “máximo comum” entre os seres humanos, por isso se constrói como um vínculo de igualdade, utilidade, composição e, esse é um elemento importante, reciprocidade. Ela designa o esforço e o interesse mútuo pelo bem-estar do outro. Um indivíduo afetado de alegria deseja e se esforça para que o seu amigo também se alegre. Ser amigo é alegrar-se com o outro e pelo outro. A verdadeira amizade supõe, portanto, a ausência de ódio, inveja, escárnio, soberba, crueldade, deslealdade, injustiça, etc., e está ligada a afetos como a gratidão, a benevolência e, inclusive a comiseração. A amizade é veículo de concórdia, logo, pela EIV, P40, é útil.

Nesse momento o vínculo que a EIII, P59 estabeleceu entre amizade e generosidade parece justificado e, inquestionável, tornando-se entendido o porquê da referência a uma união pela amizade. Consolida-se, ademais, a diferença fundamental entre a *Ética* e o *KV*: o entendimento da generosidade como consideração do outro.

---

<sup>103</sup> Espinosa, 2015, EIV, Ap. cap. 12, p. 499.

<sup>104</sup> Cf. Espinosa, 2015, EII, P13, post. 4, p. 161 e EIII, post. 1, p. 237

<sup>105</sup> Espinosa, 2015, EIV, P35, corol.1, p. 427, itálico nosso.

<sup>106</sup> Cf. Tatián, D., *La cautela del salvaje: pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires, Colihue, 2015, p. 149.

**TERCER  
RECORRIDO**

# **La existencia de los modos: entre la moral y la ética. Una lectura el clave deleuziana**

Fátima Guadalupe Vargas Cerón<sup>107</sup>

Si bien es cierto que una de las obras cumbre de Spinoza lleva por título la *Ética*, cuando se trata de hacer alusión a dicha producción se cae en interpretaciones en las cuales sus conceptos se vinculan con principios moralistas.<sup>108</sup> En ese sentido, resulta fundamental el desarrollo de una delimitación conceptual que permita establecer cómo la ética se aleja de una visión moral de la existencia, pues no se trata solamente de una caracterización conceptual, sino sobre todo, de analizar las implicaciones prácticas de la ética y de la moral en la existencia concreta. ¿Cómo se separa la ética de Spinoza de un pensamiento moralista?, ¿Cuáles son las implicaciones de la ética y de la moral en la existencia concreta? Ese es el eje del presente trabajo.

Deleuze, considerado uno de los grandes lectores de la obra spinozista, desarrolla en diversas obras, entre las cuales destacan: *En medio de Spinoza*, libro producto de sus clases impartidas en la Universidad de Vincennes entre noviembre de 1980 y marzo de 1982; así como *Spinoza: filosofía práctica* de 1981, los conceptos de moral y ética desde el plano en el que los ubica: el plano de la trascendencia y la immanencia, respectivamente.

¿Qué implicaciones tiene la trascendencia en la moral?, ¿Cómo opera la articulación trascendencia-moral en la definición de los cuerpos?, ¿Cuáles son las implicaciones de una visión inmanentista de los cuerpos? ¿Qué pasa cuando el cuerpo no es una esencia abstracta sino una potencia concreta? Ese es el paso que nos interesa analizar en la existencia de los modos: el paso de preguntarnos qué debe un cuerpo, en virtud de su esencia (moral); a cuestionarnos qué pueden los cuerpos en virtud de su potencia (ética).<sup>109</sup>

Para tratar de responder a tales preguntas, partiremos de tres ejes de análisis que nos permitirán contrastar las implicaciones de la moral y la ética en la existencia

---

<sup>107</sup> Egresada del Colegio de Pedagogía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

<sup>108</sup> Tal afirmación es producto del estado del conocimiento desarrollado como parte de un proyecto propio de investigación, el cual tiene como objetivo contrastar, por medio de la lectura deleuziana de Spinoza, las conceptualizaciones, implicaciones y fines de la educación, desde el ámbito de la moral y la ética spinozista.

<sup>109</sup> Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, 2ª ed., Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 75.

de los modos, lo anterior, a través de su conceptualización desde sus respectivas imágenes de pensamiento.<sup>110</sup>

### ***El plano de trascendencia e inmanencia***

Deleuze conceptualiza a la moral desde el plano de trascendencia, el cual, en términos generales, se caracteriza por asumir la existencia de algo superior al ser: el Uno, el cual funge como causa de todo lo existente. El Uno al ser la causa emanativa de lo que existe, supone que los efectos que produce se desprenden del mismo. Por ello, cada modo al ser el resultado de tal emanación, se conceptualiza como una especie de degradación del poder supremo del Uno,<sup>111</sup> lo cual deriva en una concepción analógica del ser.

En contraste con ello, la ética se desarrolla desde el plano de inmanencia, el cual no procede por emanación, jerarquización o degradación; sino por expresión, es decir, por la afirmación del ser en un solo y mismo sentido, puesto que no hay nada superior al ser: más allá del mismo no hay nada existente. En ese sentido, la causa emanativa es sustituida por la causa inmanente, por lo que los efectos permanecen en su causa, expresándola y siendo expresión de la misma.<sup>112</sup>

---

<sup>110</sup> Para Deleuze, la filosofía no sólo se trata de la creación de conceptos sino a su vez, de la instauración de planos que permitan dar sentido y dirección al pensamiento. Los conceptos son una multiplicidad finita de elementos, no solo de carácter conceptual, sino incluso, afectivo y perceptivo, que buscan dar respuesta a ciertos problemas por medio de su creación; los planos, por su parte, representan el horizonte de pensamiento desde el cual los conceptos entran en contacto, se orientan y reparten sin perder su singularidad. De ahí que resulte conveniente su caracterización. Deleuze, G., Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, 11ª ed., Barcelona, Anagrama, 2015.

<sup>111</sup> Sebastián Antonelli, M., "Sobre el origen del concepto de "inmanencia" en Guilles Deleuze", en *Revista Internacional Interdisciplinar Interthesis*, Vol. 11, N°2, 2014, p. 18 [Consultado el 07 de octubre de 2018. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5175654>]

<sup>112</sup> Siguiendo a Sebastián Marcelo, Deleuze, en su libro *Spinoza y el problema de la expresión*, desarrolla el tema de la inmanencia en Spinoza a partir de la convergencia entre dos aristas: la tradición de la univocidad escotista y la tradición de la expresión, las cuales le permiten deslindar la inmanencia spinozista de cualquier principio de equivocidad o analogía posible. La primera, hace referencia a la definición del ser en un solo y mismo sentido. Sin embargo, a pesar de que Scoto conceptualizó al ser en sí mismo como unívoco, éste con el propósito de salvar el pensamiento teológico no sólo volvió neutro al ser, es decir, indiferente a lo universal y singular, a lo finito e infinito, sino que sobre todo, lo volvió analógico con respecto a su causa, afirmando con ello la superioridad ontológica de ésta última. En el caso de Spinoza, el ser deviene expresivo, lo saca de la neutralidad en la que se encontraba para afirmarlo como único e infinito. El ser pasa de ser pensado como un concepto lógico, para ser una realidad física: la Naturaleza. En ese sentido, el ser al decirse en un solo y mismo sentido, conlleva una doble negación: si no hay más que ser, todos los seres son iguales y por ende, no hay relación jerárquica entre los mismos, y sobre todo si no hay nada más allá del mismo no existe causa que lo trascienda. La inmanencia, como una nueva figura de la univocidad, consiste en negar cualquier principio de jerarquía y eminencia entre Dios y las criaturas, pues la sustancia es igualmente designada por todos los atributos e igualmente expresada por todos los modos en función de los atributos que participa. Por su parte, la inmanencia desde la tradición de la expresión supone que el Uno permanece inmanente en sus efectos, es decir, es englobado en todo aquello que lo expresa: la expresión no sólo expresa la

## **La moral y la ética: tres ejes de contraste**

### **1. La ética como el sistema de la igualdad ontológica frente a la moral como el ámbito de la diferencia jerárquica**

La moral, al responder al plano de trascendencia, se instaura como el ámbito de la diferencia, es decir, como el de la jerarquización, el cual no sólo se proyecta en el caso de los existentes respecto a la presencia de un Uno superior, el cual funge como causa emanativa, sino también en el caso de los elementos que posibilitan su existencia: los valores, específicamente el Bien. En palabras de Deleuze: “la moral es inseparable de una especie de jerarquía de los valores. No hay moral si algo no vale más que otra cosa. No hay moral de «todo vale lo mismo», de «todo es igual»”.<sup>113</sup>

En la moral el Bien es el valor supremo, sólo el Bien hacer ser y actuar, por ello está por encima del ser, es lo Uno;<sup>114</sup> mientras que el mal, en tanto privación, implica la negación de cualquier posibilidad de existencia pensable, pues no hay ser de lo negativo.

Por su parte, la ética, en tanto afirma al ser en un solo y mismo sentido, deja de ser el mundo de la jerarquización en el ser y se consolida, desde la inmanencia, como el mundo antijerárquico en donde todos los seres valen lo mismo.<sup>115</sup> En ese sentido, todos los existentes, en tanto efecto de la causa inmanente, son una modificación de la misma que expresa distintos atributos,<sup>116</sup> así como distintos grados de potencia que ontológicamente tienen el mismo estatuto.

Sin embargo, es necesario acotar que lo anterior, no implica que no existan diferencias entre los entes, porque asumir tal cosa dirigiría a la negación de la singularidad de los mismos; más bien en la ética, en contraste con la moral, la diferencia entre los

---

naturaleza de la cosa definida sino que la engloba y la explica. En ese sentido, recuperando a Deleuze, la noción de expresión, no sólo tiene una dimensión ontológica en tanto que nada puede existir sin Dios, al ser causa inmanente de todo lo existente, sino también gnoseológica, en tanto que nada puede ser concebido sin la sustancia, pues ésta comprende todo lo que produce. Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, 2ª ed., Barcelona, Atajos, 1999, p. 10

<sup>113</sup> Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, 2ª ed., Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 48

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 60

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 44

<sup>116</sup> Los atributos ponen de manifiesto la oposición entre la causa emanativa e inmanente, pues, en tanto formas comunes a Dios y a las criaturas permiten, a pesar de la distinción de esencias, el vínculo entre la causa y el efecto y, por ende, su expresión y comprensión. Asimismo, en tanto formas comunes, niegan cualquier principio de analogía o equivocidad, pues Dios no posee tales atributos de manera diferente o superior, no son formas eminentes. La igualdad de los atributos no sólo elimina la jerarquía entre la causa y sus efectos, sino incluso, entre la mente y el cuerpo, entre los existentes.

mismos es por razones de potencia y efectuación de la misma y no por razones de jerarquía.<sup>117</sup>

En ese sentido, la ética, a diferencia de la moral, no parte de la diferencia jerárquica hacia los entes, sino que más bien parte del principio de igualdad ontológica y desde ahí se dirige hacia las diferencias entre los entes: la potencia y sus afectos.

## **2. La ética como el espacio de las potencias frente a la moral como el mundo de las esencias**

La moral se funda como el mundo de la esencia y de los valores, es decir, como el principio que busca la realización de la esencia de los sujetos (su ser racional), por medio de una serie de valores trascendentes que permiten que la misma se realice. Es por ello que en la moral, lo más importante es lo que debe un cuerpo, los valores, puesto que son las condiciones bajo las cuales la esencia se realiza.

Si la moral se centra la realización de la esencia es porque ésta está por hacerse, porque se encuentra en un estado en la que no se encuentra desarrollada, y es en función de esa misma esencia que puede dar órdenes en nombre de su realización. Por ello, en tanto que está por realizarse, puede haber accidentes en su desarrollo y la moral funge como el medio, como la invitación para dicha realización. La esencia es el fin de la moral. Su tarea es pasarla al acto por medio de los valores, por medio del Bien.

En contraste con ello, la ética deja de ser el mundo que define las cosas por su esencia, en el caso del hombre desde su ser racional, para ser el mundo que define las cosas por su potencia, es decir, por lo que pueden hacer y padecer.

Si bien es cierto que Spinoza alude al concepto de esencia en su libro *la Ética*, ésta no es entendida como la esencia del hombre, sino que es siempre una determinación singular, pues las esencias generales son ideas confusas. La esencia de las cosas, en Spinoza, en tanto que es entendida como lo que puede un cuerpo, como el esfuerzo en que cada cosa persevera en su existencia, no es nada distinto de su potencia.<sup>118</sup> Recuperando a Deleuze “Cuando él habla de esencia lo que le interesa no es la esencia, es la existencia y lo existente. En otros términos, lo que es no puede ser puesto en relación con el ser más que al nivel de la existencia y no al nivel de la esencia”.<sup>119</sup>

En ese sentido, la potencia constituye la cantidad intensiva de un cuerpo que se mueve en el umbral entre actuar y padecer, es decir, la capacidad de un cuerpo de pasar de un grado de perfección menor a otro mayor y viceversa. La potencia entonces,

---

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>118</sup> Cf. Spinoza, B., *Ética*, III, Prop. VII, 3ª ed., editor Vidal Peña, Madrid, Alianza, 2011, p. 221.

<sup>119</sup> Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, 2ª ed., Buenos Aires, Cactus, 2008, p.72.

no se trata de algo que está por realizarse, a diferencia de la esencia, sino de algo que es en acto, que es efectuado a cada instante por los encuentros de los que es capaz, los cuales pueden representar su aumento o disminución.

### ***3. La ética como el ámbito de la experimentación frente a la moral como el sistema del juicio***

La moral al instaurar la diferencia jerárquica, se sitúa como el sistema del juicio, el cual sólo tiene posibilidad de juzgar y regular a los modos por medio de la existencia de algo superior al mismo: el Bien.

La moral como sistema del juicio, no sólo busca el cumplimiento de la ley, la cual se presenta como una obligación que tiene como finalidad principal la obediencia y la regulación de los cuerpos en nombre de la realización de su esencia, sino que sobre todo, se instaure como el sistema fundamental en la búsqueda del Bien, pues el Bien es el único valor que posibilita la existencia de los entes y por ende, posibilita el desarrollo de la esencia.

La moral, en ese sentido, instaure leyes tendientes a la privación de la potencia de los cuerpos, "es el sistema del juicio. Del doble juicio: se juzgan ustedes mismos y son juzgados".<sup>120</sup>

La ética, por su parte, en tanto niega la existencia de algo superior al ser, derrumba el sistema del juicio y por ende, elimina la existencia de leyes morales que se instauren en los cuerpos por una relación de mandato-obediencia (bajo el pretexto de buscar el desarrollo de la esencia), para consolidarse desde las leyes de la naturaleza, es decir, en términos de potencia, de composición. Se llama ley, en el caso de las leyes de la naturaleza a una composición de relaciones, por lo que su conocimiento más que limitar la potencia de los modos, busca su expansión, su mejor efectuación. "Si tomáramos las leyes por lo que son, por las composiciones físicas de relaciones, las composiciones de cuerpos, nociones tan extrañas como mandato, obediencia nos serían completamente desconocidas. En la medida en que percibimos una ley que no comprendemos, la aprehendemos como una orden".<sup>121</sup> En ese sentido, la ley deja de ser una relación de mandato-obediencia y sobre todo una instancia trascendente que se funda en la oposición Bien-mal, para ser una relación de conocimiento basada en la diferencia cualitativa entre los modos de existencia.

---

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>121</sup> Deleuze, G., *Curso sobre Spinoza*, traductor Ernesto Hernández, pág. 33. [Consultado el 10 de noviembre de 2018. <http://reflexionesmarginales.com/3.0/wp-content/uploads/2013/01/Gilles-Deleuze-Curso-Sobre-Spinoza.pdf>].

Spinoza, al romper con las leyes morales, desarrolla una de las tesis prácticas más importantes de su sistema filosófico: la desvalorización de los valores, especialmente del Bien y el Mal. La ética “sustituye la oposición de los valores (Bien-Mal) por la diferencia cualitativa de los modos de existencia (bueno-malo)”.<sup>122</sup> Bueno y malo en vez de situarse como categorías más allá del ser, con carácter universal, pasan a ser categorías singulares, objetivas, en dependencia del encuentro y de la naturaleza del propio cuerpo afectado y afectante. Lo bueno y lo malo, más que fungir como categorías *per se*, se constituyen como relaciones que implican el conocimiento de las combinaciones que convienen o no a los cuerpos, el conocimiento de las relaciones que incrementan o disminuyen su potencia de actuar.

Es por ello que la ética a diferencia de la moral, que se instaure como el mundo de la prohibición; se instaure como el ámbito de la experimentación, pues un cuerpo sólo sabe de qué es capaz experimentándose con otros cuerpos externos, sólo sabe qué cuerpos lo componen o descomponen experimentando y organizando encuentros con otros. Vivir bajo el plano de inmanencia es experimentarse como una manera de ser en relación con otros cuerpos ontológicamente iguales.

En consecuencia, la tarea de la ética consistirá en acceder al conocimiento del cuerpo y del alma, en descubrir paralelamente los poderes de la extensión y del pensamiento por medio de la experimentación.

### ***El cuerpo: entre la moral y la ética***

Pero, ¿cuáles son las implicaciones de los ejes anteriormente desarrollados en la conceptualización del cuerpo, en la existencia de los modos?

En el mundo jerárquico de la moral, el cual es definido por Deleuze como “la empresa del dominio de las pasiones por la conciencia”<sup>123</sup> el cuerpo pasa a segundo término, pues si lo que importa es la realización de la esencia humana, por medio del dominio de las pasiones, en donde estas representan un tropiezo en la búsqueda del ser racional, el cuerpo como espacio en donde estas se inscriben, queda supeditado a la mente, a la razón. De esta forma queda representada “La expresión más simple de la jerarquía de los valores es esa especie de tensión, de relación inversamente proporcional: si es el cuerpo el que actúa, es el alma la que padece, y si el alma actúa, es el cuerpo el que padece. Uno actúa sobre el otro y uno padece cuando el otro actúa, de modo que el esfuerzo del sabio es hacer obedecer al cuerpo”.<sup>124</sup>

---

<sup>122</sup> Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets Editores, 2004, p. 34.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 28

<sup>124</sup> Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, 2ª ed., Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 48-49.

En ese sentido, los existentes quedan supeditados a su condición genérica, a su racionalidad, la cual sólo puede ser alcanzada mediante la moral, los valores y el sometimiento de las pasiones.

En el caso de la ética, Spinoza sitúa como modelo para la filosofía al cuerpo frente a la primacía de la conciencia.<sup>125</sup> Su intención principal es poner en evidencia que en realidad, el cuerpo escapa al conocimiento que se tiene sobre el mismo, puesto que “nadie sabe lo que puede un cuerpo”.<sup>126</sup>

Los cuerpos en Spinoza, según Deleuze, son definidos desde una concepción cinética, por lo que hace depender su individualidad a una relación de movimiento y de reposo específica, a una relación singular de velocidades y lentitudes, la cual es efectuada por infinidad de partes extensivas en movimiento que cambian en función del tipo de encuentro que tiene con otros cuerpos. En ese sentido ser racional es una cuestión de devenir, no de esencia.

Por otra parte, los cuerpos son definidos como un grado de potencia específico, es decir, por su poder de afectar y ser afectado, por las afecciones de las que es capaz y, por ende, por la serie de afectos que efectúan su potencia en términos de acción y pasión, en términos de composición y descomposición.

Finalmente, el cuerpo es analizado desde la tesis denominada “paralelismo”<sup>127</sup> la cual responde a la negación de la primacía de la mente sobre el cuerpo o viceversa, así como de cualquier tipo de relación causal entre ambos atributos. Lo cual se opone de manera directa a dos cuestiones fundamentales: “el vuelco del principio tradicional sobre el que se fundaba la Moral como empresa del dominio de las pasiones por la conciencia”<sup>128</sup> y la regla de la relación inversa de Descartes, la cual suponía que mientras el alma actuaba el cuerpo padecía, siendo el padecimiento de este último la condición de posibilidad de la acción del alma.

La teoría del paralelismo rompe con cualquier tipo de relación jerárquica y causal entre cuerpo y alma para asegurar que el alma (o pensamiento) no puede someter al cuerpo, ni mucho menos a sus afectos y pasiones, ni este último puede someter a las ideas del alma, sosteniendo así que una idea, sólo puede ser reemplazada por otra, así como un afecto sólo puede ser moderado o inhibido por otro mayor.<sup>129</sup> No hay manera de acallar al cuerpo por medio del entendimiento.

---

<sup>125</sup> Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets Editores, 2004, p. 27.

<sup>126</sup> Spinoza, B., *Ética*, III, Prop. II, Esc., 3ª ed., traductor Vidal Peña, Madrid, Alianza, 2011, p. 221.

<sup>127</sup> Asignada con tal nombre no propiamente por él, sino por sus lectores.

<sup>128</sup> Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets Editores, 2004, p. 28.

<sup>129</sup> Spinoza, B., *Ética*, III, Prop. II, 3ª ed., editor Vidal Peña, Madrid, Alianza, 2011, p. 212-213.

En consecuencia, en la ética, en contraste con la moral, el cuerpo deja de ser un elemento genérico que responde a esencia, para ser una serie de relaciones de movimiento y de reposo concretas. Por ende, la pregunta por la esencia, pasa a ser la pregunta por los existentes, por los modos específicos del ser en el ser.<sup>130</sup> Esta especie de tonalidad de los modos de existencia es el fundamento de la ética.

En términos generales, observamos que el cuerpo como modelo de la filosofía no implica la desvalorización del pensamiento frente al cuerpo, como era en el caso de la moral, sino que más bien implica el conocimiento simultáneo del cuerpo y de la mente, pues ambos a pesar de participar de distintos atributos y por lo mismo no afectarse, son paralelos y ambos superan el conocimiento que tenemos sobre los mismos. Si hay un paralelismo entre la mente y el cuerpo, es porque entonces hay un paralelismo entre el conocimiento y las formas de existencia.

A modo de conclusión, observamos que tanto en la moral como en la ética, desde la lectura de Deleuze, la cual busca comprender los conceptos desde los planos en que los ubica, se puede pensar el ser y lo que se dice del mismo. Sin embargo, la primera lo hace desde una instancia superior al mismo, por lo que se aproxima a los existentes desde el ámbito de la trascendencia y en términos de esencia, mientras que la ética, que parte de la inmanencia, del mundo de la igualdad ontológica, va del ser a los entes, de la igualdad a la diferencia.

Por ende, la ética más que juzgar a los existentes por categorías trascendentes a los mismos, como son los valores morales, busca comprender la diversidad de formas de existencia envueltas en la infinidad de modos, la infinidad de ritmos entre la velocidad y la lentitud, entre el movimiento y el reposo que constituyen las potencias.

Pensar a los existentes desde la moral, la cual parte del principio de jerarquía entre los entes y de estos con respecto a su causa, implicaría conceptualizarlos como modos que están por ser, como el paso de un estado a otro, donde este último promete ser más perfecto; como entes que está en relación con otros cuerpos de manera jerárquica, y sobre todo, como una esencia que sólo debe desarrollarse desde su ser racional a través de leyes que regulan su comportamiento a partir de una relación de

---

<sup>130</sup> Uno de los acentos deleuzianos en la lectura de Spinoza es la articulación entre ética y ontología, la cual desarrolla a partir de tres ejes de análisis, los cuales de alguna manera se encuentran en el presente trabajo: la distinción entre ontología y las filosofías no ontológicas, es decir, las filosofías del Uno; el estatuto de los entes desde el punto de una ontología pura como la de Spinoza y el problema del mal desde una ética ontológica. Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, 2ª ed., Buenos Aires, Cactus, 2008, p.114.

La ética spinozista es fundamentalmente ontológica, en tanto que existe una denuncia y un repudio hacia las jerarquías, no sólo entre los existentes, sino incluso, de estos con respecto a su causa. El mundo de la inmanencia es el mundo de la igualdad ontológica, por ello, el problema en las ontologías puras en articulación con la ética, radica en efectuar la potencia de los entes en las mejores condiciones posibles, asumiendo que en términos ontológicos todos los entes son iguales.

mandato-obediencia. En ese sentido, el cuerpo sería reducido a su condición racional y sería desprovisto de pasiones, en tanto elementos irracionales y desvíos corporales, para volverse un espacio de sucesión de ideas cada vez más perfectas.

Por su parte, pensar los modos desde la ética, ya no nos remitiría a preguntarnos por la esencia y por ende, por lo que está por hacerse, sino por lo que es en acto: la potencia. En la ética, ya no se trataría de cualquier cuerpo, sino del poder singular de cada uno, de los modos de existencia que envuelven los encuentros, en donde cada uno se diferencia por lo que puede, por lo que es capaz de hacer y padecer. En ese sentido, tanto racional como social son cuestión de devenir, nadie nace siéndolo “y el problema de la ética será quizá cómo hacer para que el hombre devenga racional, pero en absoluto cómo hacer para que una esencia del hombre, que sería racional, se realice”.<sup>131</sup>

Mientras que la moral es la disciplina del bien y del mal y su oposición, puesto que la moral depende del triunfo del bien sobre el mal; la ética es el arte de lo bueno y lo malo, de su distinción, es el arte de la composición.<sup>132</sup> El problema de la ética sería el problema de la potencia y de su mejor efectuación pues ésta es la que define las cosas.

---

<sup>131</sup> Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, 2ª ed., Buenos Aires, Cactus, 2008, p.84.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 63-64, 249.

# Dualismo Como Superstição e Experiência Errante em Espinosa

Rafael dos Santos Monteiro<sup>133</sup>

Se somos constituídos na igualdade de uma coisa singular que é psicofísica por essência, não é na experiência passiva, dobrados por forças externas, que experimentamos expressões dessa igualdade ou da potência única. A experiência imediata com os afetos, a passionalidade emocional, é o momento em que nossa vivência é marcada pela privação e pelo dualismo. É quando, habitados pelo exterior, não exprimimos nossa unidade, mas nos realizamos através da imagem da cisão e do conflito interior. Nada disso tem a ver com uma atividade corpórea, como encontraríamos numa exposição cartesiana das paixões. A segunda proposição da parte três da *Ética* destaca a negação da causalidade entre mente e corpo, afirmando que “nem o Corpo pode determinar a Mente a pensar, nem a Mente pode determinar o Corpo ao movimento, ao repouso ou a alguma outra coisa (se isso existe)”.<sup>134</sup> Entretanto, Espinosa precisa vencer o ânimo dos que, persuadidos pela experiência, creem ser a mente capaz de mover o corpo e que o cogitar dela é livre, podendo em várias situações ser responsável por ações nobres demais para que possam ser atribuídas ao corpo apenas. Ora, Espinosa mesmo já dissera que “sentimos um corpo ser afetado de muitas maneiras” (EII, def. IV), e que ele “existe tal como o sentimos” (EII, P3, cor.). É incontestável a maneira como a realidade nos aparece pela imaginação, motivo pelo qual tantos já se prenderam à inegável separação entre mente e corpo tal como eles nos aparecem imediatamente. Na *Sexta Meditação*, Descartes é levado a afirmar a ligação entre a alma e o corpo porque este lhe aparece por uma sensação inegável, ainda que pareça absurdo e jamais possa ser explicado por noções claras e distintas como se dá esta ligação, permanecendo ela em desacordo com sua metafísica das substâncias distintas. Como nos lembra Chauí, “(...) a experiência parece ter sempre servido para produzir e conservar a persuasão de que o corpo age sobre a mente e esta sobre ele, quer

---

<sup>133</sup> Doutorando em filosofia pela Universidade de São Paulo (USP-FFLCH).

<sup>134</sup> Espinosa, B. *Ética*, Tradução pelo Grupo de Estudos Espinosanos sob a coordenação de Marilena Chauí, São Paulo, EDUSP, 2015, c. 1677. EIII, P2. p.241.

isso seja tomado como um dado indubitável da vida cotidiana quer seja considerado uma aporia metafísica insolúvel”.<sup>135</sup>

Assim, por meio de um exame da própria experiência, Espinosa se põe, no escólio que se segue a esta segunda proposição, a refutar os argumentos que pretendem fundar uma relação causal entre mente e corpo. Como destaca Chauí, isto é possível porque o nosso filósofo distingue entre dois tipos de experiência: entre aquela dispersa e irrefletida, e uma outra, capaz de nos conduzir aos seus fundamentos e ensinar-nos o que de fato a sustenta, nas palavras dela, “entre a experiência vaga e a experiência ensinante, isto é, entre uma experiência errante e fragmentada e uma outra, que está em concordância com a razão”.<sup>136</sup> É nesse sentido que Espinosa começa advertindo sobre o que podemos e o que não podemos extrair da experiência, lançando-nos a célebre afirmação de que “(...) ninguém até aqui determinou o que o Corpo pode, isto é, a ninguém até aqui a experiência ensinou o que o Corpo pode fazer só pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corpórea, e o que não pode fazer senão determinado pela Mente”.<sup>137</sup> Assim, se não sabemos o que pode um corpo em si mesmo considerado, é porque a experiência não nos deu a conhecer “a estrutura do Corpo tão acuradamente que pudesse explicar todas as suas funções”,<sup>138</sup> e isto porque ela não o pode fazer. Não é que não possamos saber jamais o que pode o corpo, mas sim que não é a experiência que nô-lo ensinará,<sup>139</sup> como querem todos os que se fiam nela para sentenciar a separação, o desacordo ou conflito em relações de domínio e subjugação da mente sobre o corpo ou deste sobre ela. Por outro lado, continua Espinosa, embora nos pareça muito claro que, pela experiência cotidiana com o corpo, este seja movido pela mente, é também a experiência que, além de nada explicar sobre esta relação, nos dispõe várias situações em que o corpo se mostra capaz de muitas coisas apenas por si mesmo tomado, como as coisas de que são capazes os animais e os sonâmbulos, “(...) o que mostra suficientemente que o próprio Corpo, só pelas leis de sua natureza, pode fazer muitas coisas que deixam sua Mente admirada”.<sup>140</sup> Essa conclusão de Espinosa nos mostra como a racionalidade que ele direciona à experiência não desconsidera o Outro, neste caso o corpo, em sua complexidade própria, mas

---

<sup>135</sup> Chauí, Marilena de Souza, *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa, volume II: Liberdade*, São Paulo, Companhia das Letras, 2016, p. 303.

<sup>136</sup> *Ibidem*.

<sup>137</sup> Espinosa, *op. cit.*, p. 243.

<sup>138</sup> *Ibidem*.

<sup>139</sup> Cf. Chauí, *op. cit.*, pp. 634-635, onde ela nos explica por que discorda da interpretação de Deleuze sobre este mesmo trecho da *Ética*.

<sup>140</sup> Espinosa, *ibidem*.

parte de sua natureza surpreendente para reivindicar sua autonomia e dignidade. O corpo possui uma tessitura e potência, e ainda que não nos ofereça as razões de seu operar, sua vida própria merece ser considerada.

Não sendo a experiência capaz de nos esclarecer sobre como a mente pode agir sobre o corpo, por quais meios ela se comunica com ele, o que lhe transmite nem o quanto, a suposição de um império dela sobre ele sustenta-se somente na ignorância e no engano. Mais precisamente, quem afirma ser a sua mente capaz de mover o corpo e conduzi-lo a esta ou aquela ação, em verdade não sabe do que fala e só fala porque desconhece as razões de sua opinião. Ainda assim, prossegue Espinosa, teimosos podem insistir que, mesmo desconhecendo tantas coisas, vivenciam no uso ordinário que, abandonado pela mente, o corpo estaria relegado à inércia e que, além disso, se falamos ou calamos é por um mando de nossa mente, assim como lhe cabem “(...) muitas outras coisas que por isso creem depender do decreto da Mente”.<sup>141</sup> Ante tamanha insistência, Espinosa termina por mostrar que o único ensinamento que a experiência pode nos oferecer é o quanto a aptidão da mente em considerar um objeto depende da aptidão do corpo em ser tocado por este mesmo objeto. Após uma longa refutação de teses contrárias baseadas em preconceitos sobre o corpo e a alma, resta notar que é a Mente que se torna inepta para pensar quando dormimos e, acrescenta Espinosa, “(...) todos experimentaram que a Mente não é sempre igualmente apta a pensar sobre o mesmo objeto; porém, conforme o Corpo é mais apto para que nele se excite a imagem deste ou daquele objeto, assim a Mente será mais apta a contemplar um ou outro”.<sup>142</sup> Com isto, quando atentamente considerada, a experiência cotidiana com a mente e o corpo nos ensina (*doceat*) o justo contrário do que supúnhamos, ou seja, a simultaneidade entre eles, seja na inércia, seja na tendência e na disposição a ser movido mais por uma coisa que por outra, o que a proposição 14 da parte II da *Ética* demonstra largamente.

Eis que os opositores poderiam ainda, dispensando a experiência e a fragilidade de seus exemplos denunciada por Espinosa, lançar mão de todas aquelas obras que jamais o corpo poderia realizar sem a condução da mente e sua razão artífice, deduzindo disso a conclusão de que é só por uma ação do espírito e graças a seu domínio sobre a natureza que erguemos edifícios, templos e tantas outras coisas das quais nos orgulhamos e que não podem ser extraídas ou deduzidas das leis da natureza corpórea. A discussão é assim elevada a um nível em que, aparentemente, é por meio da razão que se defende o império da mente sobre o corpo e a natureza material. É por isso que, contra a consideração de que a extensão por si mesma é incapaz de pro-

---

<sup>141</sup> *Ibidem*.

<sup>142</sup> *Ibidem*.

duzir complexidades elevadas, nosso filósofo opõe a própria estrutura corporal, “que de muito longe supera em artifício tudo o que é fabricado pela arte humana”.<sup>143</sup> Ademais, como sua exposição geométrica já demonstrou pela consideração da extensão como um atributo da substância infinita, “da natureza considerada sob qualquer atributo seguem infinitas coisas”.<sup>144</sup> Assim, se ponderarmos racionalmente, veremos que o corpo, sendo modificação particular de uma qualidade infinita, complexivamente constituído, é capaz de produzir por si mesmo muitas coisas que se deduziram de sua potência. Novamente Espinosa se vale da complexidade do corpo para, superando o preconceito que o toma por uma desordem caótica e irracional, concebê-lo dotado de *ratio* e ordenação própria. Mantendo-nos no nível da imaginação, a experiência jamais nos levará a compreender esta natureza modal do corpo.

Resta ao escólio destruir o último argumento, o mais complexo deles: o império da mente sobre o corpo como vontade livre de falar ou calar. Como nos diz Chaui acerca deste trecho, “Esse quarto argumento é, na verdade, o motivo do escólio: nele se desenha a imagem da liberdade, que o interlocutor confunde com a própria liberdade, ignorada por ele”.<sup>145</sup> A imagem da liberdade experimentada como império da mente, ou como poder de falar ou calar incondicionalmente, não se dá entre os homens como uma certeza, mas como uma crença. Está crença, contudo, limita-se às situações em que acreditamos poder decidir sem constrangimentos apenas frente àqueles afetos que nos arrastam com menos intensidade.

Recordemo-nos que é Descartes quem, no *Tratado das Paixões*, propõe exatamente isso como um remédio, ou seja, o uso da memória e da razão contra paixões menores (Ver artigos 45 ao 47 do *Tratado das Paixões*). Contudo, para Espinosa, essa crença não serve a uma fundamentação racional da liberdade que se pretende explicar. Em verdade, razão e experiência concordam em que, se os homens tomam-se assim, é apenas porque a consciência de suas ações não se acompanha do conhecimento do que as causa. Com isto, quando alguém acredita que foi capaz de decidir livremente por algo, ou por não seguir um sentimento porque cogitou ou simplesmente lembrou-se de alguma motivação, em verdade foi, como em todas as outras situações, determinado por um afeto que acompanha todo pensamento que se dá na mente e sua manifestação corpórea. O que, contudo, não percebemos pela privação de conhecimento presente em todo ato de consciência. A consideração de que uma escolha é mais livre do que outra repousa, assim, simplesmente na justificativa que

---

<sup>143</sup> Espinosa, *op. cit.*, p. 245.

<sup>144</sup> *Ibidem*.

<sup>145</sup> Chaui, *op. cit.*, p. 308

somos capazes de dar a nós mesmos. Se não fossem as experiências com situações em que não sabemos o que queremos ao certo, em que temos desejos contrários, ou em que nos arrependemos, jamais cogitaríamos que não está em nosso poder tudo o que fazemos por uma decisão racional.

Neste condicionamento afetivo das escolhas, mente e corpo são juntos determinados por um mesmo afeto, e não há nenhuma decisão humana que não se dê desta forma. O fundamento disso é a própria unidade entre eles, ou seja, a igualdade entre decretos mentais (que não diferem da afirmação que toda ideia faz de seu objeto) e determinações do corpo. É preciso acrescentar ainda que todo ato de pensamento, tudo o que ocorre em nossa mente, está comprometido com a recordação do que se pensa, de modo que "(...) não podemos falar uma palavra se não a recordamos".<sup>146</sup> Ora, a memória opera dentro do mecanismo da imaginação, de sorte que não é por uma autonomia da mente que ela se recorda ou se esquece de algo, mas somente devido às circunstâncias em que o corpo é afetado simultaneamente por duas coisas. Isto explica muito bem a ligação que fazemos entre uma palavra e a coisa que pretendemos nomear, mas de modo algum tem apenas o corpo como fundamento, pois refere-se a uma experiência em que as conexões entre ideias são estabelecidas com base na "ordem comum" com que somos, com nosso corpo e nossa mente, afetados pelas coisas. A memória é a conexão que a mente faz entre ideias na experiência cotidiana que, ainda que não seja necessária, após estabelecida, passa a determinar todo o transcorrer de nossos pensamentos. Se "(...) não está no livre poder da Mente lembrar-se ou esquecer-se de uma coisa"<sup>147</sup> só por meio de uma crença não criticada, que não se pergunta sobre o que afirma, resiste a consideração sobre a liberdade da mente: "Portanto, crê-se estar no poder da mente apenas isto: podemos, pelo só decreto da mente, falar ou calar sobre a coisa que recordamos",<sup>148</sup> sem percebermos o quanto também é determinada a memória. Mesmo que se considere que é dormindo que falamos ou calamos voluntariamente, ignorando que em verdade é o corpo que fala, se não se quiser "ensandecer" ao ponto de ter que supor decretos "fantásticos" para a mente, deve-se assumir que, mesmo na experiência onírica, a mente não deixa de ser o que é e seus pensamentos não deixam de ser o que são. Ou seja, uma coisa singular que tem a causa de tudo o que lhe acontece não em si mesma, mas na ordem e conexões necessárias da natureza. O que se acreditava ser ação voluntária não é nada mais que a imaginação e a memória:

---

<sup>146</sup> Espinosa, *op. cit.*, p. 247.

<sup>147</sup> *Ibidem.*

<sup>148</sup> *Ibidem.*

(...) cumpre necessariamente conceder que este decreto da Mente tido por livre não se distingue da própria imaginação, ou seja, da memória, e não é nada além daquela afirmação que a ideia, enquanto é ideia, necessariamente envolve. E, por conseguinte, estes decretos da Mente se originam nela com a mesma necessidade que as ideias das coisas existentes em ato.<sup>149</sup>

Ao fim e ao cabo, se a mente não é livre, isso não se dá por causa do corpo, mas porque, sendo apetite, juízos e determinações corporais simultâneos, a mente é tão determinada pela ordem da natureza quanto o corpo. Contemporâneos no desejar, mente e corpo não se afetam de maneira que ela sofra ou haja por causa dele. Espinosa pretende cercar-se de argumentos para deixar claro como tudo depende das relações internas entre as partes da mente e do corpo como complexidades simultâneas; depende, enfim, da natureza da existência da coisa singular enquanto parte complexa constituída num todo ordenado por outras partes.

No esolío da terceira proposição de EIII, com efeito, Espinosa nos faz ver a ligação entre as paixões na mente e sua natureza como parte finita da natureza: “Assim vemos que as paixões não são referidas à Mente senão enquanto tem *algo que envolve negação*, ou seja, enquanto considerada como *parte da natureza* que não pode ser clara e distintamente percebida por si sem as outras (...)”.<sup>150</sup> Nem causadas só pelo corpo, nem concernentes apenas à mente, as paixões se referem a nós como coisas singulares, partes limitadas da natureza que carecem da consideração e da atuação de outras coisas para serem compreendidas e para existirem. Quando estamos submetidos a estas coisas, e por meio delas existimos, nossa existência é conduzida e habitada pela atividade do inacessível exterior. Somos irremediavelmente tomados por forças estranhas, que não afirmam nosso ser mas o negam, posto que são a afirmação de outros desejos através de nosso conatus exteriormente determinado. Eis o cenário e os atores de nossa experiência diária com a passionalidade dos afetos.

É esse o significado da paixão como operação de nossa potência singular, de nosso conatus e da essência que ele exprime no correr de nossas vidas quando desejamos, nos alegamos ou entristecemos ao sabor da exterioridade, da ação de outras singularidades sobre a nossa. Tendo a unidade da potência e a simultaneidade de afecções como fundamento, Espinosa deixa evidente que toda a miríade de sentimentos, sensações e imagens que povoam nossa passionalidade possuem uma causa pela qual podem ser explicados racionalmente. Porque jamais deixaremos de depender de outras coisas para sermos e existirmos, a passionalidade nos determina e constitui

---

<sup>149</sup> *Ibidem.*

<sup>150</sup> *Ibidem.*

nossa existência com seu cortejo de imagens da privação, da carência e da necessidade de posse das coisas que desejamos. Entretanto, somos igualmente efeitos da ordem necessária e feitos por ela possuidores de essência e de uma potência próprias, pelo que restará sempre um quinhão de atividade para sermos em acordo com nossa natureza íntima.

Longe de refutar a unidade do modo humano, a experiência do dualismo, quando investigada e reveladas suas razões, prova a simultaneidade afetiva entre mente e corpo, de sorte que onde se pretendia racionalidade pura, encontramos imaginação apaixonada. Naquele escólio de EIII, P2 Espinosa já nos indica como, operada a potência mental sobre a experiência imediata, as imagens da cisão entre mente e corpo e do conflito entre eles podem ser substituídas pela contemplação de nossa natureza modal e psicofísica, da simultaneidade entre pensamento e aptidões corpóreas e da potência corporal como expressão da imanência divina. Entende-se assim como o dualismo entre alma e corpo, o império daquela sobre este e a depreciação do corpo emergem de um saber limitado porque incapaz de indicar as premissas de suas conclusões. Podemos destacar, ainda, que se o empirismo e o dualismo de Descartes são tão convincentes e permanecem arraigados até hoje no imaginário do senso comum, em tantos sistemas de pensamentos e moralismos ascetas, é porque opera ele mesmo na lógica afetiva da servidão. O que nos permite pensar estas noções e preconceitos como articuladores e constituintes da superstição como um sistema da servidão, como um modo de vida. Ora, não é qualquer razão que Espinosa sugere naquele escólio, ao menos não é a cartesiana, menos ainda a dos moralistas cristãos. Ele nos convida a enxergar o corpo para além de estigmas reducionistas enredados em desconsiderar e deslegitimar tudo o que parece estranho e irracional, oferecendo assim uma potente ferramenta de descolonização de nosso pensamento fatigado de zanzar nos desertos da metafísica ocidental.

# Desejo de liberdade e de educação, disparidades e convergências

Daniel Santos da Silva<sup>151</sup>

Instigados que somos pela leitura de Espinosa, algumas questões tomam forma em nossas mentes que mesclam o que permanece e o que se rompe dessa leitura em nossas vidas cotidianas. Quando recordo, por exemplo, da pergunta de por que lutamos pela servidão como se estivéssemos a encarar desafios pela liberdade, pergunto pela aparente facilidade com que digerimos disparates diários –indagar isso não deixa de ser uma pergunta pelo que *desistimos* na vida–. Mas haveria algo que possuímos *naturalmente* e nos é usurpado nessas ondas de submissão, ou nos iludimos crendo que a vida, individual e coletiva, pode algo mais do que é dado em atualidade? Se observamos quais paixões ou disposições mais se mostram comuns entre as comunidades que conhecemos direta, ou, ainda, indiretamente, será o bom senso a coisa mais bem distribuída, como sugeriu Descartes? A experiência parece dizer outra coisa.

Na mesma linha, a presença ostensiva do medo, da preguiça e de tantas qualidades tão bem difundidas parece querer negar todo desejo em investigar a agir no sentido de superar os obstáculos à vida livre, caso ela exista; melhor deixá-los aí, onde estão, sem *fazer* esforço. Mas *somos* esforço, e a vida livre é nada mais que experiência compartilhada, comunicada, fluxo que compreende metamorfoses de afetos e disposições no terreno do cotidiano (inclusive de medos e preguiças) –desse ponto de vista, a ética, em todas as suas expressões, tem de remeter às formas pelas quais *resistimos*, conscientemente ou não, à experiência hegemônica do medo e do abandono; pela experiência, sabemos, sempre nos batemos com obstáculos à vida livre– sem definirmos sua alçada de vez por todas, percebemos que não é questão de escolha desejar ou não a liberdade.

Mas também não é destino que desejemos ser livres e que a experiência do resistir não seja uma certa síntese de ilusões, necessária para que nos arrastemos pela vida sem dela desistir completamente. Para um filósofo como Espinosa, respostas a essa questão passam pela proposição de que nosso desejo é nossa essência, afirmação de existência, que se confunde, necessariamente, com o ímpeto de viver melhor, ainda que esse melhor seja vulgarmente constituído de ilusões, pois somos

---

<sup>151</sup> Professor da Universidade Estadual do Paraná (Unespar), Brasil.

mais que tudo passionais. É inescapável que resistamos, assim, ao que nos entristece: a pergunta pela ilusão seria, pois, por que nos alegamos –sentimos nossa força de existir aumentar– com aspectos servis da existência, que espécie de alegria proporciona essa aderência à alienação imaginária de si, da potência própria?

Em outros termos, que *alegria* residual se guarda numa vida caracterizada pela onipresença do medo e da apatia? A esperança, como o filósofo holandês a trata, nos dá uma indicação. Do mesmo jeito que traz o medo consigo, a esperança nunca se ausenta dele, e se ela é força que pode levar à servidão, é por ela também, *por ignorarmos em grande medida o passado, o presente e o futuro, que resistimos*. E como essa esperança pode ser tocada concretamente? Na política, enquanto atividade sem a qual certas aspirações não poderiam nem ser fustigadas, pois não seriam concretamente *comuns*. Saltando boa parte das respostas de Espinosa à questão, algo do *Tratado político* toca no ponto, a meu ver, essencial. Trata-se de um trecho bem conhecido, mas vale a pena retomá-lo:

Qual seja, porém, a melhor situação para cada estado, conhece-se facilmente a partir da *finalidade* do estado civil, que não é nenhuma outra senão a *paz e a segurança de vida*, pelo que o melhor estado é aquele onde os homens passam a vida em concórdia, e onde os direitos se conservam inviolados. É, com efeito, certo que as revoltas, as guerras e o desprezo ou violação das leis não são de imputar tanto à malícia dos súditos quanto à má situação do **estado**. Porque os homens não nascem civis, fazem-se. Além disso, *os afetos naturais humanos são em toda a parte os mesmos*.<sup>152</sup>

Digo que toca algo essencial, primeiramente, porque o mesmo filósofo não admite que algum dia se dissolva toda forma de sociedade, mesmo que regimes determinados de vida política venham e passem. Mas isso não significa que nascemos civis, há um sentido de política que só pode ser acolhido se modelamos a partir de certas finalidades nossa experiência comum (finalidades relacionadas ao desejo como causa eficiente), se vivemos a partir de certas *disciplinas cotidianas* nossas mais complexas resoluções coletivas: para Espinosa, essas finalidades são indissociáveis de nosso desejo de viver melhor, de *paz e segurança*. Isolar essas finalidades da complexidade presente nos *desejos singulares* –no que participam como causa constituinte da cidade– é das mais fortes e violentas ilusões que perpassam essa necessária formação civil, pois que a multiplicidade em ação conjunta é seu único pilar.

---

<sup>152</sup> *Tratado político*, V, 2, ps. 43-44, trad. de Diogo Pires Aurélio, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2009.

Essencial, enfim, porque esse curto apontamento inflexiona o que entendo, aqui, por desejo de liberdade. No último capítulo do *Tratado teológico-político*, vemos as consequências da caça a esse desejo; os problemas lá não concernem tanto às ilusões, mas ao bloqueio ao seu livre exame, ao seu descortinamento. A pesquisa da verdade, antes que a verdade mesma; a disposição de ensino e comunicação, antes mesmo que essas instâncias sejam sólidas – o que atemoriza os “inimigos da liberdade” é antes o que parece incontível, quando o desejo de vida se expressa como desejo de liberdade, e o medo e a violência, parentes próximos, obscurecem todo sentido comum de vida *política* e de união. Na filosofia política de Espinosa é preciso sempre retornamos à premissa de que toda realidade concreta (espaço-temporal) é singular.

A irredutibilidade do singular, mesmo frente ao poder político, é constitutiva da melhor situação possível *politicamente*, em outras palavras, delinea em prática e teoria o sentido de *formação* civil, do que conduz a experiência comum (do que educa), que diz respeito à cidade, não ao governo – mesmo que isso não possa escapar à sua alçada, enquanto existirem governos. Porque há terrenos diversificados incontornáveis na produção de vida comum, temporalidade múltiplas essenciais à saúde social, *como poderíamos conceber a formação civil como fundação unitária?* Se concordamos com Espinosa, que a natureza é a mesma em toda parte, isso não implica, igualmente, que a natureza se expressa *singularmente* em toda parte, pois o que há na natureza são apenas indivíduos, e nada mais?

\*\*\*

Sem precisar ir muito a fundo na política de Espinosa, como se se tratasse de reduzir a perspectiva a leitores especializados nessa filosofia, percebemos que paz e segurança não significam finalidades *em si*, alcançáveis a qualquer custo, senão um processo de contínua formação cujos movimentos *fazem existir* essas situações na vida comum; não se fundamenta, então, declinar tais movimentos em direção contrária à liberdade comum, sob risco de perdemos sensivelmente o apego afetivo pelo cotidiano da cidade em prol de imagens ideais inalcançáveis.

Isso não desvincula, certamente, formação civil e regime de governo – cada regime comporta inclusive sua concepção própria de cidadania. Contudo, as finalidades construídas por Espinosa com sua obra encaminham um sentido de democracia em que *quase* toda a gente se dirige à assembleia, em que o eixo que permite as instituições movimentarem-se tem sua razão de ser no enfrentamento ao domínio de certas pessoas por outras, de determinados *ambientes* comuns por ambições estritamente particulares. Ou seja, *positivamente*, é contra todo cerceamento – violência – que se posiciona constitutivamente essa educação civil democrática. E se colho isso de Espinosa, sigo sua premissa de que nada há de novo nessas formações, que o olhar que quer pode encontrá-las, ainda que com muita dificuldade.

Talvez essa seja uma das vantagens do olhar etnográfico. Não poderia fazer etnografia, aqui, mas esse terreno apenas ilumina a necessidade de *refundar* constantemente o entendimento sobre a experiência política, coisa que Maquiavel e Espinosa fixaram, às suas maneiras, em suas páginas. Algo que fica, por exemplo: em nome do que há de mais *comum* entre uma comunidade e outra, é preciso esgarçar as fronteiras políticas e epistêmicas que determinam nossas miradas e, não menos, parte marcante de nossos desejos e afetos habituais.

Por mais que realidades marcantes dessa perspectiva democrática sejam aparentemente dispersas pelo mundo, o que nossa experiência pode dizer de tais experiências políticas? Essa pergunta surgiu –nesse formato, não em tantos outros que já me vieram– em passagem por alguns textos de antropologia, mas não apenas. Em um deles, intitulado “O ocaso do vanguardismo”, o antropólogo estadunidense David Graeber diz que em seus encontros com movimentos de resistência nos EUA, em seus estudos nas áreas rurais de Madagascar (onde fez etnografia) e em sua visita ao território da Revolução curda em Rojava, percebeu que o núcleo dinâmico de toda *tomada de decisão*, em termos de coletividade, “são maneiras de administrar a diversidade” –isso a sério, como profissão de fé genuína, ao contrário do que somente professam muitos Estados no Ocidente.

Por mais que os contextos pareçam disparatados, o fio da meada é que o *enfrentamento* está na constituição desses processos de formação deliberativa, decisional e, por que não, de civilidade. Não importam tanto, *aqui* (pois são demais importantes), as diferentes formulações que isso tem em todas as particulares situações, mas nenhuma delas pode dispensar de seus fundamentos a formação para o *enfrentamento*: semelhantemente ao que mostrou Maquiavel, onde há diversidade de humores, há desejo de domínio. Como mostrou Espinosa, onde há singularidade humana, há divisões internas (como desejar governar e desejar não ser governado). E, onde há desejo de domínio, deve haver resistência, e *isso na fundação mesma da civilidade*, naquilo mesmo que a cidade forma em cidadã/o (parte ativa da sociedade) o indivíduo. A paz não poderia ser a ausência desse enfrentamento, seria contraditório.

Mas por que a ignorância, que pode alimentar a esperança e o desejo de conhecimento, tem nutrido cada vez mais, preferencialmente, o medo e o apego à violência? O desejo de conhecimento não é expressão natural de nosso esforço de existir, de nossa potência? Em que sentido, dentro do que venho colocando aqui, as configurações mais inaceitáveis de submissão são “aceitas” em razão de um “poderia ser pior”, e não atacadas diretamente em prol de um “*podemos fazer melhor*”? Seria somente um desejo de abandonar para outras instâncias o que é muito maior que minha vida privada? Por que, frente à necessária formação civil para o enfrentamento, considero “nosso sistema” quase uma institucionalizada *deformação* civil? O mesmo Graeber,

mencionado há pouco, em outro texto, intitulado “Esperança em comum”, comenta a seguinte situação:

A desesperança não é natural. Ela tem de ser produzida. Se de fato quisermos entender esta situação, devemos começar entendendo que os últimos 30 anos viram a construção de um vasto aparato burocrático que visa a criar e a manter a desesperança, uma espécie da máquina gigante projetada, acima de tudo, para destruir qualquer sentimento de possíveis futuros alternativos.<sup>153</sup>

Como é dito há tempos por algumas filosofias, o afeto que prega em quem deseja dominar, ao lado da ambição, é o medo. Como outra coisa escorreria como educação civil instituída quando as instituições são formatadas para incutir terror – e até pra promulgar impunemente guerras internas, como quando se grita que “não sobrarão índios sobre essas terras”? Isso em relação a comunidades que vêem a política ocidental surgir como genocídio, há mais de meio milênio, e diante disso se tornam exemplo maior de resistência histórica nesse país e no continente. Relembrando a passagem de Espinosa que citei acima, a má situação do estado enseja tal ruína que a civilidade não pode ser senão redimensionada, refundada, tendo em vista a destruição de tudo que tende a abolir a paz e a segurança.

Se apenas o medo pode escorrer de cima, e sabendo por experiência que sempre se resiste a isso – em movimentos individuais e coletivos que negam cotidiana e disciplinarmente a validade do instituído quando violento –, qualquer refundação da formação civil, em seu sentido mais profundo, não pode deixar de reunir desejos singulares ao redor da paz e do enfrentamento necessário a ela, à segurança de vida, que, mesmo entre privilegiados históricos na construção desta e de outras “nações”, é dos sentimentos menos sensíveis contemporaneamente. Nesse campo, toma-se o trabalho sobre a ignorância e o desconhecimento – educação, algo bem maior que vida escolar, universitária ou familiar – como produção de possibilidades, nunca como fixação de impossibilidades, de desesperança.

Para não cairmos na “esperança” de meras transposições de certas experiências para nossos contextos, nem em algum sentido raso de imitação, tenho por assentado que toda educação, quando se propõe a dar novas extensões ao que chamamos de experiência política, necessariamente contorce qualquer limite, qualquer cerceamento territorial, ideário ou imaginário que impede cotidianizar a formação civil – tudo o que a busca prender em formalizações sempre particularmente interessadas. Como são muitas as formas de violência, os termos de enfrentamento são constantemente

---

<sup>153</sup> Do livro *O anarquismo no século XXI e outros ensaios*, trad. de Heitor Magalhães Corrêa, Rio de Janeiro, Rizoma Editorial, 2013, p. 35.

rearranjados, para que se faça aparecer a violência como *violência*, não como condição de concórdia e segurança.

Enfim, em transformação contínua, nossos compromissos com toda formação civil –em que construímos o senso de civilidade– contra a espoliação também contínua e igualmente mutável ancora-se na paz, como finalidade amplamente desejada, mas em seu estofo precisa fazer aparecer a guerra, pois mascarar-la é a arte do domínio; e isso seria possível sem nos mantermos vivos, sem termos a capacidade de recriar afetos a partir da violência e contra ela, mesmo se a utilizamos? Por mil razões, sou incapaz de responder à mais simples dessas perguntas, não por humildade, modestia ou coisa parecida, mais como um exercício de aprendizagem, daquela disciplina que exercemos livremente.

\*\*\*

Isso me lembrou Sócrates e sua interpretação do oráculo de Delfos; mas, simultaneamente, algo cochichava em meu ouvido, algo mais recente e feroz, até que revirando anotações finalmente encontrei. Trata-se de um prefácio escrito por Aimé Césaire para um livro de um historiador abolicionista francês e, com toda a disparidade de contextos, percebi que aquilo que sussurrava vindo de Césaire era uma outra pergunta, justamente por quem *somos nós*, enquanto encaramos e queremos a educação como fonte de enfrentamento civil – e não como forja de justificativas para espólios de vidas e afetos.

De qualquer maneira, seja uma pergunta, seja um ensaio de resposta, é um exercício de aprendizagem e de comunicação, de se comunicar o que se quiser, onde isso possa engendrar um diálogo prático. Pensando nisso resolvi pôr aqui um trecho desse texto, também citado por Franz Fanon em *Pele negra, máscaras brancas*, para servir de incentivo ao debate.

Escreve Aimé Césaire:

Quem eram então esses homens que, através dos séculos, uma selva-geria insuperável arrancava de seu país, de seus deuses, de suas famílias? (...) Homens afáveis, educados, corteses, certamente superiores a seus carrascos, um bando de aventureiros que quebrava, violava, insultava a África para melhor espoliar-la (...).

Eles sabiam construir casas, administrar impérios, organizar cidades, cultivar os campos, fundir os minerais, tecer o algodão, forjar o ferro (...) Sua religião era bela feita de misteriosos contactos com o fundador da cidade. Seus costumes agradáveis, baseados na solidariedade, na benevolência, no respeito aos idosos.

Nenhuma coação, mas a assistência mútua, a alegria de viver, a *disciplina livremente consentida* (...).<sup>154</sup>

---

<sup>154</sup> Citado em Franz Fanon, *Pele negra máscaras brancas*, Salvador, Edufba, 2008, trad. de Renato da Silveira, p.119.

# Política de la vida en Spinoza

Francisco Rivera<sup>155</sup>

“Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida”.

**Ética, parte cuarta, proposición 67.**

Desde mediados de la década del setenta del siglo pasado convive entre nosotros una forma particular de interpretar los fenómenos políticos. Pues, los aportes de Michael Foucault en torno al pensamiento biopolítico, abrieron un campo de numerosos debates acerca de los saberes, las técnicas y tecnologías a partir de las cuales el Estado transforma la capacidad biológica de los seres humanos en medios para realizar sus fines.<sup>156</sup> Sin embargo, el significado último de la biopolítica no es claro, en la medida que, dicho concepto contiene un abanico de problemas concomitantes a la utilización del término que revelan su contenido enigmático.<sup>157</sup> Así, variadas posturas actuales estarían de acuerdo en señalar que la biopolítica puede ser comprendida en al menos dos sentidos diferentes: en términos negativos como política “sobre” la vida y afirmativos como política “de” la vida.

Desde una perspectiva particularmente sugestiva, para el filósofo político italiano Paolo Virno la simbiosis entre el lenguaje y el trabajo conforman un aditamento crucial

---

<sup>155</sup> Universidad Nacional de Córdoba.

<sup>156</sup> El pensamiento biopolítico se inscribe en una serie de debates que tuvieron lugar principalmente en Francia durante mediados del siglo XX en torno a la comprensión de una forma particular en la que el Estado “gestiona” la vida de los individuos. Luego de los procesos totalitarios de principios de siglo, la filosofía se dedicó a elaborar nuevas categorías para pensar la relación entre política y vida. Para algunos el término fue acuñado públicamente por Michael Foucault durante una conferencia dictada en el curso de medicina social de la Universidad del Estado de Río de Janeiro en octubre de 1974 (Foucault, Michael, *Fragmentos sobre biopolítica*, Volumen II de Dits et Écrits, (1976-1988), París: Gallimard, 2001), para otros fue introducido en un curso dictado en la década del 70 en el Collège de France dedicado a las transformaciones del concepto de «población» entre finales del siglo XVII y comienzos del siglo XIX (M. Foucault, *Résumé des cours 1970-1982, 1989* (post.), pp.71-83 [ed. Cast.: *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1991]). Para Foucault, fue en aquel momento cuando la vida comenzó a ser gobernada, administrada políticamente, al respecto, véase: P. Virno, *Gramática de la multitud*, Madrid, segunda edición, Abril de 2016, p. 80.

<sup>157</sup> Roberto, Esposito, *Bíos. biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 57.

para comprender la dimensión inmaterial del capitalismo cognitivo, ya anticipado por Marx en el tratamiento de la noción de "intelecto general". Aquí, el modo de ser de la fuerza de trabajo en tanto suma de facultades humanas para pensar, producir y hablar, encarnadas en el cuerpo vivo del trabajador, conforman el objeto a ser gobernado y el lugar de gestión de los deseos, impulsos y afectos de los individuos que conforman las multitudes asalariadas bajo modos posfordistas de producción. Es por esto que, para Virno, el dispositivo de saberes y poderes que Foucault llama biopolítica debe ras- trearse ahora en el modo de ser de la fuerza de trabajo, entendida ésta, como potencia o poder de pensar y hablar.<sup>158</sup>

Al estudiar las implicancias afirmativas del poder de la vida en Spinoza, nos intere- sa prestar una especial atención al potencial productivo de la misma como expre- sión inmanente del deseo de autoconservación del cuerpo colectivo. En este sentido, el desarrollo real de la vida se inserta en el proceso de constitución del mundo social sobre la base de una ontología de la necesidad, a partir de la cual, lo real necesario, en articulación con el ámbito contingente de las afectividades humanas determina la composición efectiva de los lazos comunitarios que conservan la vida en general, co- lectivizando el derecho natural y otorgando eficacia al derecho civil. En esta dirección, el carácter emancipatorio del poder de la vida, se inserta en la dinámica multitudinaria de producción real sobre la base material de relaciones transindividuales<sup>159</sup> que ope- ran en armonía con la necesidad eterna e infinita de lo común absoluto. En oposición a la tradición jurídica iusnaturalista, que sostiene el trascendentalismo normativo (moral y político), y por tanto, la legitimación de un poder rector de la vida, que actúa extrín- secamente sobre los cuerpos y las mentes; en Spinoza la vitalización inmanente de la norma como reflejo expresivo del derecho natural individual y multitudinario (exce- dencia),<sup>160</sup> en tanto producción dinámica de afectos y nociones comunes, propicia la expansión de la vida en comunidad en su deseo de perseverancia en el ser social.

Ahora bien, desde un plano ético la meditación de la vida beatífica como aspi- ración filosófica del hombre libre orientado por la razón, lleva aparejada una reflexión acerca de las condiciones políticas que hacen posible la vida del sabio en sociedad,

---

<sup>158</sup> Paolo, Virno, *"Gramática de la multitud"*, Traficante de sueños, Madrid, 2016, p. 18.

<sup>159</sup> Etienne, Balibar, *"De la individualidad a la transindividualidad"*, Editorial brujas, Córdoba, 2016, p. 20.

<sup>160</sup> Este concepto fue acuñado por Antonio Negri, al respecto, en el prólogo al libro "Marx y Foucault" el filósofo argentino Diego Sztulwark nos dice: "Excedencia y constitución son los rasgos fundamentales de una ontología materialista del devenir que se localiza en el nivel de los cuerpos, de los afectos y de los conocimientos, es decir, en el nivel de una vivencia común continuamente enriquecida de interacción de las singularidades. El carácter concreto de esta experiencia da su sentido particular al léxico negriano: historicidad, fundación, investigación, crisis, tendencia, común, composición y apertura", cf. Negri, Antonio, "Marx y Foucault", Cactus, Buenos Aires, 2019, pp. 16-17.

en este sentido, la meditación de la vida como deliberación ético-política sobre el estatuto de la libertad, tiene su concreción democrática a partir de la idea de “república libre” desarrollada por Spinoza en el capítulo XX del Tratado Teológico Político. Aquí, el filósofo holandés describe un modelo de sociedad en donde se pueda pensar lo que se quiera y decir lo que se piensa, en efecto, la formalización de un poder que no castiga los pensamientos exteriorizados de los individuos, dando lugar a una conformación política en la que la filosofía como saber eminentemente crítico y transformador, tiene pleno derecho de ciudadanía. En este sentido, la eficacia de una praxis filosófico-política adecuada al aumento de la potencia individual y colectiva, no puede ser pensada por fuera de la consolidación de los lazos comunitarios que conservan la vida en general, puesto que, para su realización requiere de la convergencia simultánea de un conjunto de otros plurales con los que se piensa, se actúa, y se produce. En definitiva, la maximización de la potencia humana en el horizonte de realización de una vida buena bajo parámetros de utilidad común, alcanza su plenitud a partir de los vínculos ineludibles que determinan la composición social según el carácter de los encuentros. Ahora bien ¿Qué clase de gobierno es aquel que asegura la expansión y conservación de la vida en Spinoza? ¿Es posible un modelo de sociedad en el que se realice la meta Spinoziana de perfección humana y salvación colectiva? Para el filósofo holandés, todo buen gobierno es aquel que permite el cultivo de la razón y la vida del espíritu de sus ciudadanos, vale decir una política conforme a la naturaleza humana que propicie el ejercicio de la libertad y que garantice la seguridad. En efecto, la vida política nace para que los hombres puedan gozar mejor de su derecho natural, lo cual implica no sólo que este es una causa eficiente de la política, sino que además es causa inmanente del derecho civil. En este sentido, en el capítulo V, parágrafo V, del Tratado Político nuestro filósofo escribe:

Cuando decimos que el mejor gobierno es aquel en que los hombres viven en armonía, quiero decir que llevan una vida propiamente humana, que no se define por la circulación de la sangre y el cumplimiento de las funciones comunes a todos los animales, sino principalmente por la razón y la vida del alma

En este pasaje Spinoza parece distinguir dos registros en los que puede analizarse el fenómeno vital: la dimensión compartida con el resto de los seres vivos y la vida propiamente humana provista de razón y lenguaje. En consecuencia, la forma de gobierno que mejor realiza el derecho natural de cada individuo es aquella en la que ambas dimensiones de la vida pueden preservarse. Esto es posible, bajo un sistema político en el que el deseo de gobernar y no ser gobernado puede concretarse en el marco de un equilibrio de potencias. Es por esto que, la forma política de esa realización es la democracia como el “más natural de los regímenes políticos”, en la

medida que, garantiza el ejercicio de una libertad adecuada a la naturaleza de los modos finitos que expresan la potencia infinita de Dios. Por su parte, la vida del lenguaje y la razón poseen su realización en la multitud, que en Spinoza, es el fundamento de las libertades civiles. En oposición a la categoría de pueblo, la multitud implica una pluralidad irreductible que persiste como tal en la escena pública y en la acción colectiva.<sup>161</sup> El modo de ser de la multitud son los muchos, que en apertura contradictoria y ambivalente, se erigen como cultores del peligro y la salvación, la aquiescencia y el conflicto, el servilismo y la libertad.<sup>162</sup> En efecto, lejos de ser concebible en términos unívocos, la multitud como aperturidad proyectada a lo desconocido (en el sentido de ignorar las causas que la llevan a actuar de cierta manera), es una potencia de producir afectos y nociones comunes encarnados en cuerpos vivos y sometidos a la duración contingente de tiempos plurales.<sup>163</sup> Además, puesto que en Spinoza el concepto de sustancia comprende el de modo, los muchos en tanto modos de ser de la multitud son modos de ser de la sustancia. Así, la univocidad del ser que se dice tanto de los modos como de la sustancia, prefiguran el concepto de inmanencia. Puesto que, en la causa inmanente el agente es su paciente y la producción es siempre desde sí misma, la vida es inmanencia absoluta, matriz de subjetivación infinita no atribuible a ningún sujeto.<sup>164</sup> En este sentido, es que Deleuze justifica el desplazamiento de la inmanencia a la esfera de la vida trastocado el concepto neoplatónico de emanación para optar por el de inmanación. Si bien Deleuze se da cuenta del peligro que implica tomar a la vida por objeto del pensamiento en tanto que esta es también objeto del poder, entiende que la vida se convierte en resistencia al poder cuando el poder asume por objeto la vida. Es por esto que, el diagnóstico foucaultiano acerca de la transformación del poder en bio-poder, vale decir la configuración de una trama de dispositivos que toman por objeto a la vida y al hombre en tanto ser viviente pueden ser sometidos a un examen racional si se quiere pensar la dimensión afirmativa de la vida como ejercicio de pensamiento crítico pero también como excedencia multitudinaria en tanto líneas de fugas vitales que resisten los dispositivos de dominación.

Así, la biopolítica en referencia a sus mutaciones históricas desde las sociedades disciplinares de fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX, pasando por lo que Deleuze denominó "sociedades de control", hasta las variaciones actuales en torno al desarrollo del capitalismo cognitivo o posfordista, parece configurar en palabras de

---

<sup>161</sup> *Op. cit.*, "Gramática...", p. 21.

<sup>162</sup> *Ibid.*

<sup>163</sup> Cf., Vittorio, Morfino, "Il tempo della moltitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza", Manifestolibri, Roma, 2005.

<sup>164</sup> Giorgio, Agamben, "La potencia del pensamiento", Adriana hidalgo editora, Buenos Aires, 2007, p. 509.

Virno un concepto de empleo automático e irreflexivo (quizá por haberse convertido en una moda académica) que requiere de un estudio en profundidad si se quiere pensar los nuevos modos de dominación y las posibilidades de emancipación colectiva. En este sentido es que cabe volver a preguntarse de qué modo y por qué la vida se encuentra en el centro de la escena pública, de qué forma y cómo el Estado o el Mercado la regulan y la gobiernan. Aquí, el pensamiento de Spinoza y el Spinozismo contemporáneo ofrecen una serie de elementos para pensar los modos en que se heterodetermina el fenómeno vital entendido este, ahora sí y después de Marx, como fuerza de trabajo,<sup>165</sup> es decir, como capacidad de actuar y pensar sometida a mecanismos de explotación, que si bien no refieren directamente a dispositivos estrictamente teológico-políticos como los de la Holanda del siglo XVII, involucran elementos propios del capitalismo financiero de control de flujos bien cartografiado por Deleuze y Guattari en el *Anti-Edipo*; En definitiva, la absolutización inmanente del fenómeno vital, la puesta en valor de la noción de multitud como pluralidad irreductible en la que se traman los cuerpos y las mentes, la dinámica psico-física de los afectos como instancia productiva de institucionalidad y la cuestión democrática entendida como buen gobierno de los muchos bajo la apreciación afirmativa de la dimensión lingüístico-material de la vida, comportan algunos tópicos de investigación que permiten resignificar el debate en torno a la biopolítica actual entendida, ya no negativamente como bio-poder o gobierno sobre la vida, sino como afirmación resistente (micropolítica) a los mecanismos de muerte, explotación y dominación derivados de la dictadura del dinero y los modos neoliberales de existencia, en un horizonte emancipatorio o de excedencia constituyente proyectada al espacio público. Dicha investigación, se torna posible en la medida en que sea corrido el velo de la ingenuidad en torno a la sobre determinación de la identidad propia del inmanentismo espontáneo o radical, pero a la vez, con cierto manto dudas en relación a toda forma de normalizar lo plebeyo,<sup>166</sup> teniendo en vistas la negatividad fragmentaria de lo social, irreductible a toda inmanencia absoluta y considerando el poder unificador de las demandas que en las luchas hegemónicas y en la formación de nuevas identidades sociales comporta una base, pero no la única, sobre la cual pensar los triunfos, fracasos y desafíos de los movimientos populares.

---

<sup>165</sup> Para profundizar en el tema, sugerimos aquí dos recientes trabajos del filósofo y economista francés Frédéric Lordon. El primero "*Capitalismo, deseo y servidumbre: Marx y Spinoza*" traducido por Sebastián Puente y publicado por Tinta Limón en el año 2015, y el segundo, "*Sociedad de los afectos*", Adrián Hidalgo, Buenos Aires, 2018.

<sup>166</sup> Sztulwark, Diego, "*El populismo supone una cierta forma de normalización de lo plebeyo*" en portal digital "Lobo Suelto" Argentina, 20 de Julio de 2019. <http://lobosuelto.com/el-populismo-supone-una-cierta-forma-de-normalizacion-de-lo-plebeyo-entrevista-a-diego-sztulwark/>

# Lecturas sobre Marx y Spinoza

Carmela Las Heras Pronello<sup>167</sup>

Aquellos hombres que tienen una más viva imaginación son los menos aptos a la inteligencia pura de las cosas (...) pobres de conocimiento natural requieren ver signo para asegurarse de la existencia de dios mediante ellos extraordinarios de la naturaleza.<sup>168</sup>

*Baruj Spinoza.*

Cuando logramos encadenar las críticas a los sistemas políticos e ideológicos correspondientes al periodo feudal y moderno a través de Spinoza y Marx, se hace posible la percepción de un lineamiento, un lazo que posibilita ver la continuidad y evolución de las relaciones políticas y sociales de uno y otro período, analizando también los lazos y progresos ideológicos éstos.

Podría decirse que tanto Spinoza como Marx en sus respectivas épocas fueron críticos asiduos de los prejuicios de su tiempo impulsados por el rechazo a dos cuestiones fundamentales: la dominación y el engaño; el privilegio y la enajenación.

## **1. La superstición en el Estado monárquico**

En las primeras páginas del Tratado Teológico Político, encontramos que para Spinoza la causa primordial del engaño, la esclavitud y la discordia es la “falsa religión”.<sup>169</sup> Su aspecto, la superstición. La conservación y fomentación de ésta, el miedo. La razón de esta falsa religión, en sus creadores, el estar “deformados por la esclavitud”.<sup>170</sup> La razón de su expansión hacia otros grupos sociales, el interés de dominación. Su método: el engaño. La forma de éste: la inversión de la relación hombre/naturaleza

---

<sup>167</sup> Estudiante de la FFyH y la FCS - UNC

<sup>168</sup> Spinoza, B. (2013). *Tratado teológico político*. (A. Domínguez, Trad.). Madrid: Alianza. p. 127.

<sup>169</sup> Sobre el concepto de superstición como falsa religión, véase Spinoza, B. (2013). *Tratado teológico político*. *Op. Cit.* p. 75, nota 1.

<sup>170</sup> Más detalladamente, dirá Spinoza que “El Estado de los hebreos para nada, sin embargo, era menos aptos que para fijar sabiamente derechos y para detentar ellos mismos el poder supremo, puesto que todos eran un tanto rudos y estaban deformados por la esclavitud”. Spinoza, B. *Tratado teológico político*, *Op. cit.*; p.195.

mediante la desmaterialización de la(s) divinidad(es)<sup>171</sup> y la monopolización del nuevo Dios invisible como aliado hacia el grupo interesado en el acto dominación:

De ahí que el vulgo llama milagro su obra de Dios a las obras insólitas de la naturaleza; en parte por devoción, en parte por deseos de oponerse a aquellos que cultivan las ciencias naturales, se gloria de ignorar las causas naturales y sólo quiere oír lo que ignora y, por tanto, lo que más admira. Y es que el vulgo sólo puede adorar a Dios y réferi todas las cosas a su dominio y a su voluntad, suprimiendo las causas naturales e imaginando las cosas fuera del orden de la naturaleza; el poder de Dios que cuando admira el poder de la naturaleza como sometido por Dios.

Esto parece tener su origen en los primeros judíos que, para convencer a los gentiles de su tiempo, que adoraban a dioses visibles, a saber, el sol, la luna, la Tierra, el agua, el aire, etc., y convencerles de que los dioses eran débiles en constantes o mudables, y de que estaban bajo El dominio del dios invisible, le escondan sus milagros, con los que pretenden demostrar, además, que toda la naturaleza será dirigida En beneficio exclusivo de ellos por el Dios que adoraban. Tanto agradó esto a los hombres, que no han cesado hasta la época actual, reinventar milagros, para que se creyera que ellos eran más gratos a Dios que los demás y que eran la causa final por la que Dios Creó todas las cosas y las dirigen incesantemente.<sup>172</sup>

Spinoza afirmará, a fin de explicar de qué formas y por qué decisión de qué personas comenzó la religión a tener fuerza de derecho, que quienes detentan la potestad estatal, no sólo son garantes e intérpretes del derecho civil, sino también del religioso, y que sólo ellos tienen el derecho de decidir qué es lo justo y lo injusto. Concluyendo que “el régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchan por su esclavitud, como si se tratara de su salvación”.<sup>173</sup>

Al demostrar que la ley de Moisés es producto del arbitrio humano, Spinoza expone el absurdo detrás de las afirmaciones católicas acerca de un Dios antropomórfico

---

<sup>171</sup> Sobre la idea de un <<dios único en corpóreo>>, Atilano hará una referencia a Maimónides en Spinoza, B. *Tratado teológico político*, Op. cit; nota 316, p. 393.

<sup>172</sup> Spinoza, B. *Tratado teológico político*, Op. cit; p. 208.

<sup>173</sup> Spinoza, B. *Tratado teológico político*, Op. cit; p.77.

cuyos deseos se cumplen al modo de un legislador o un príncipe,<sup>174</sup> destruye la posibilidad lógica de que todo capricho o dolor por más contradicción que implique con aquello que por la luz natural consideramos natural o divino es designado así por Dios y su voluntad como si éste fuera el rey originador del destino social. Demostrando que los hombres prescriben el modo en que desean vivir en comunidad, ateniéndose o no las causas primeras o leyes eternas de la naturaleza o bien deviniendo en causas segundas y en el engaño ya sea por monto propio o por relaciones de dominación, explícita que la miseria social es producto humano, no divino. Ésta antigua creencia era sin duda, justificación de las relaciones directamente políticas y de dependencia en que se basa el Estado feudal y la esclavitud de los hombres.

## **2. Reforma política y continuidad ideológica**

La revolución política francesa implicó un quiebre con las vinculaciones políticas directas que determinaban las relaciones sociales y de producción de la etapa feudal, junto con la justificación teológica que signaba al poder del monarca como el único ser divino de conexión con Dios; pero de ningún modo yace libre la conciencia burguesa del núcleo duro de la ideología teológica, por caso, del cristianismo. Marx, luego del establecimiento del Estado constitucional moderno y durante el asiduo proceso de desarrollo capitalista, afirmará que la religión cristiana se ha distanciado de su vinculación directa con los valores políticos y leyes del Estado, para permanecer sin embargo en ellas subyacentemente, en el ideal "natural" humano que será referencial en la normatividad del nuevo Estado. Cuando la revolución política escinde a la sociedad civil en el Estado político y la sociedad burguesa en individuos independientes, "disuelve la vida burguesa en sus partes integrantes, sin revolucionar estas mismas partes ni someterlas a críticas. Se comporta así la sociedad burguesa, hacia el mundo de las necesidades, del trabajo, de intereses particulares, y el derecho privado, como hacía la base de su existencia y, por consiguiente, como hacia su base natural. Así, el hombre, tanto que como miembro de la sociedad burguesa, es considerado como el verdadero hombre, por ser el hombre visto en su inmediata existencia sensible e individual".<sup>175</sup>

Este error del hombre burgués al verse a sí mismo y a su propia sociedad como sobre la base de condiciones naturales, se origina por lo que Marx llamará una ob-

---

<sup>174</sup> Para ahondar en la crítica de Spinoza a la idea del milagro y el antropomorfismo, véase, Spinoza, B. *Tratado teológico político*, Op. cit; nota 147; nota 317.

<sup>175</sup> Como desarrollaremos, el hombre burgués, afectado por la religión como interpretación general del mundo social produce una 'conciencia subvertida del mundo' que se habría incrustado en los fundamentos y estructura del Estado moderno. Véase, Marx, K. (1982). *Escritos de Juventud. Sobre la Cuestión Judía*, Op. cit.

servación después de los acontecimientos: “La reflexión en torno a las formas de la vida humana, y por consiguiente el análisis científico de las mismas, toma un camino opuesto al seguido por el desarrollo real. Comienza *post festum* [después de los acontecimientos] y, por ende, disponiendo ya de los resultados últimos del proceso de desarrollo”.<sup>176</sup>

En Spinoza, es claro también el rechazo a esta naturalización de las diversas formas de sociedad y más específicamente de la sociedad monárquica: “(...) las naciones, en tanto, se distinguen entre ellas exclusivamente en relación al tipo de sociedad y de leyes que los hombres se imponen a sí mismos”.<sup>177</sup>

El privilegio que la religión medieval otorgaba al monarca –dirá Marx–, se ha convertido en el espíritu de la sociedad burguesa, el espíritu del *egoísmo*, se ha trasladado a todo miembro de la sociedad civil, “Ha pasado a ser expresión del divorcio entre el hombre y su comunidad, entre el mismo y los otros hombres, lo que originariamente era”. El derecho humano de la libertad, en este contexto, “no descansa sobre la unión del hombre con el hombre, sino que se basa, por el contrario, en la separación entre los hombres. El derecho disociarse, el derecho del individuo aislado, limitado a sí mismo”.<sup>178</sup> Precisamente este era el producto de la religión y su fuerza de derecho para la Suprema Potestad durante el periodo feudal.

De esta manera, “Allí donde el Estado político alcanzado su verdadero desarrollo, el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino de la realidad, en la vida misma, una doble vida, una celestial y otra terrenal: la vida de la comunidad política, en la que se considera como ser colectivo, y la vida de la sociedad civil, en la que obra como particular; ve en otros hombres medio suyos, se degrada a sí mismo como medio de los otros y se convierte en poderes extraños. El Estado político se comporta hacia la sociedad civil tan espiritualmente como el cielo hacia la tierra”.<sup>179</sup>

### **3. Esclavitud y engaño en el trabajo asalariado**

Incluso, la misma conciencia religiosa ideológica se considera a sí misma, en la democracia acabada, tanto más religioso cuanto más carece, aparentemente, de significación política, cuanto más es, en apariencia, un asunto exclusivo del espíritu retraído del mundo, cuanto más hace apología de los hombres *libres* y más hace *abstracción del Estado y de la naturaleza de las relaciones de intercambio capitalistas*. El carácter

---

<sup>176</sup> Marx, K. *El Capital: El proceso de producción del capital*. Op. Cit; p. 92.

<sup>177</sup> Spinoza, B. *Tratado teológico político*, Op. cit; p. 142

<sup>178</sup> Marx, K. (1982). *Escritos de Juventud. Sobre la Cuestión Judía*, Op. cit; p. 479.

<sup>179</sup> Marx, K. (1982). *Escritos de Juventud. Sobre la Cuestión Judía*, Op. cit; p. 488.

teológico se encuentra así su máxima expresión con el desenvolvimiento del sistema de producción capitalista bajo el amparo de su nueva ley divina, la del Estado político, cuyo Dios son el dinero y la propiedad privada.<sup>180</sup>

Precisamente serán estas *nuevas formas de superstición* las que Marx intentará desentrañar al tratar la explotación capitalista, dice en sus Manuscritos: “Si el producto del trabajo no pertenece al trabajador y se enfrenta el como una potencia ajena, sólo puede ocurrir porque pertenece a otro hombre que no es el mismo trabajador. Si su actividad es para él un tormento, tendrá que ser para otro un placer y constituir el goce de la vida de otro. No es en los dioses ni en la naturaleza donde hay que buscar esta potencia ajena que se alza sobre el hombre, sino solamente en el hombre mismo”.<sup>181</sup>

Contra estas ilusiones, nuestro filósofo alemán dirá que “la contradicción que advertimos entre el poder político práctico y los derechos políticos, en la contradicción entre la política y el poder del dinero en general. Mientras que la primera predomina idealmente sobre el segundo, en la práctica se convierte en su servidora”. En este mundo, “El dinero en el celoso Dios de Israel, ante el que no puede legítimamente prevalecer ningún otro. El dinero humilla a todos los Dioses del hombre y los convierte en una mercancía”.<sup>182</sup>

El capital funciona así como la milagrosa voluntad de Dios, que irrumpe en la determinación material de los objetos del mundo natural y social suprimiendo sus valores uso por los valores de cambio signados por sí mismo. Spinoza lo menciona de modo similar: “el dinero trajo el compendio de todas las cosas, y por eso es un hecho que su imagen suele ocupar al máximo el alma del vulgo, ya que no puede imaginar especie alguna de alegría que no vaya acompañada de la idea de monedas como su causa”.<sup>183</sup>

Así como en el periodo feudal, el hombre, sujeto a las ataduras religiosas, sólo sabe objetivar su esencia convirtiéndola en un ser fantástico ajeno él, aquí el trabajo enajenado, al arrebatarse el hombre el objeto de su producción, le arrebató su vida na-

---

<sup>180</sup> Tal como lo menciona irónicamente Marx: “La esfera de la circulación o del intercambio de mercancías, dentro de cuyos límites se efectúa la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, un verdadero *Edén de los derechos humanos innatos (...)*”. Recomendamos ver la cita completa en: Marx, K. *El Capital: El proceso de producción del capital*. (P. Scaron, Trad.). Argentina: Siglo Veintiuno Editores. pp. 213-214.

<sup>181</sup> Marx, K. (1982). *Escritos de Juventud. Manuscritos Económicos Filosóficos*, Op. cit; p. 601.

<sup>182</sup> Marx, K. (1982). *Escritos de Juventud. Sobre la Cuestión Judía*, Op. cit; p. 487. Esta idea será profundizada por Marx en *El Capital*. El dinero, dirá, en tanto equivalente general, ya no sólo se separa de las mercancías para servir a su intercambio, sino que es éste la única fuente de valor, anteponiéndose a la materialidad concreta de todas las mercancías, las cuales ya no pueden sustituirlo. Sobre esto, véase Marx, K. *El Capital: El proceso de producción del capital*. Op. Cit; p. 196-170.

<sup>183</sup> Spinoza, B. (2005) *Ética demostrada según el orden geométrico*. (A. Domínguez, Trad.). p. 238.

tural orgánica, *subjetividad genérica real*. Antes las ceremonias, aquí la venta, es la práctica de la enajenación.

#### **4. Milagro y dinero vs. Naturaleza**

Es justamente esta dominación del objeto por sobre el hombre, la primacía del fetiche por sobre la objetividad de la vida social lo que Marx analizará, junto con las relaciones y modos alienantes de producción, en *El Capital*. Al analizar el carácter de la mercancía este “objeto endemoniado”, lleno de “reticencias teológicas”. Señalará que lo misterioso de la forma mercantil consiste que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. Es por medio de este tomar una cosa por otra como los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales. El problema aquí, evidencia una mutación del antiguo atributo del Dios judío, el milagro, al nuevo atributo del Dios del dinero: el valor mercancía. La primacía de éste último independientemente de las cualidades materiales –valor de uso– de los productos del trabajo y del trabajo concreto mismo, evidencia la escisión que aquí se expone entre *naturaleza* y *valor* tanto como funciona entre *milagro* y *naturaleza*: cuando el milagro actúa; o se considera el valor de cambio, la otra necesariamente no se halla

La naturaleza para la conciencia industrial burguesa toma la forma de una cosa inocua, inmutable, un mero objeto sin valor. En el proceso productivo y las relaciones políticas y de intercambio, en lugar de la naturaleza, sólo yace presente la mercancía. Dice Marx: “la forma de mercancía y la relación de valor entre los productos del trabajo en que dicha forma se representa, no tienen absolutamente nada que ver con la naturaleza física de los mismos”.<sup>184</sup> A esto llamaré, el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil. Ese carácter fetichista el mundo de las mercancías, se debe únicamente a que son productos de trabajos privados ejercidos independientemente los unos de los otros, lo cual produce, el distanciamiento del productor de la objetividad del producto de su trabajo, su enajenación respecto de éste, sobre la base del trabajo abstractamente humano, en torno a la ganancia del poseedor de los medios de producción: el capitalista.

Mientras en el mandato bíblico se hace abstracción del Monarca aquí, como vemos, se hace abstracción del trabajador. El Dinero es aquí el Dios todopoderoso, me-

---

<sup>184</sup> Marx, K. *El Capital: El proceso de producción del capital*. Op. Cit; p. 100.

diador de todos los intercambios y distribuidor de riquezas, tal como el antiguo Dios judío determinaba el destino de la plebe medievalista.

Las ilusiones de los economistas burgueses y el sistema monetarista, dirá Marx, expresan esto claramente. Buscan el valor de la mercancía en el objeto; hablan de la forma mercancía de acuerdo al precio real. Lo que en el periodo feudal veían los profetas en las entrañas de los animales,<sup>185</sup> hoy se ve en la tabla de valores o el precio del dólar. Ciertamente, esta lectura fetichista de los acontecimientos sociales yacía ya presente en los antiguos profetas: la ignorancia para explicar el orden natural y sus leyes de manera objetiva.

Como dijimos, las críticas de Marx y Spinoza son la crítica a una conciencia que pervive en el cambio de un ciclo histórico: la religiosa. Con ella, ambas son críticas a la condición de posibilidad de dos *relaciones sociales de explotación sucedáneas: la esclavitud feudal y el trabajo asalariado moderno*.

La luz natural está sesgada por la historia. Ambos filósofos desarrollan así *la crítica conceptual como una crítica política*. Spinoza, mediante el análisis de las creencias defendidas por la religión monárquica; Marx, atendiendo a las contradicciones de las ideas burguesas expuestas en la economía política clásica, ambos exponen la antítesis inmanente a dichas categorías y con ellas *los antagonismos de una sociedad alienada*.

---

<sup>185</sup> Spinoza, B. *Tratado teológico político*, Op. cit; p. 77.

**CUARTO  
RECORIDO**

# Individuo spinoziano: continuidades y discontinuidades. Algunas consideraciones sobre cissexualidad.

Claudia Aguilar<sup>186</sup>

En Spinoza se encuentra sin duda una filosofía de la “vida”;  
consiste precisamente en denunciar todo  
lo que nos separa de la vida  
todos estos valores trascendentes vueltos contra la vida,  
vinculados a las condiciones e ilusiones de nuestra conciencia.  
Deleuze, *Spinoza filosofía práctica*

En un evento académico que se realizó en Buenos Aires en agosto de 2018 tuve la suerte de poder escuchar la conferencia de la profesora Julie Klein titulada “Meditaciones spinozianas acerca de la vida y la muerte”. En dicho trabajo, entre otras cuestiones, Klein hace hincapié en E IV, prop. 39 para sostener que la muerte no necesita involucrar un cadáver y que un cuerpo puede cambiar de naturaleza aun manteniendo la circulación de la sangre y otras cosas por el estilo. Como muestra de lo anterior la autora retoma los ejemplos spinozianos del poeta español –que al recuperarse de su enfermedad no reconoce sus obras– y el de una persona adulta que no puede recordar su infancia. Sostiene Klein, entonces, que la continuidad de la memoria rastrea cómo un individuo se mantiene, por así decirlo, siendo el mismo.<sup>187</sup>

El planteo anterior me removió una vieja inquietud que me acompaña hasta el presente: ¿cuáles son las continuidades o discontinuidades de un individuo? ¿Qué cambios hacen que un individuo sea otro? ¿Con qué cambios, por el contrario, el individuo sigue siendo el mismo? Luego de la conferencia mi pregunta a Klein fue la siguiente: ¿qué otros casos, además de los dos que presenta Spinoza y que la autora retoma, se pueden pensar como ejemplos de un individuo que no muere, en el sentido usual de la palabra, pero se torna otro individuo? En ese momento aclaré que una de las situaciones en las que estaba pensando era en las transiciones de género,

---

<sup>186</sup> Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Universidad de Buenos Aires (UBA).

<sup>187</sup> Klein, J., “Spinozan Meditations on Life and Death” en James, S., (ed), *Life and Death in Early Modern Philosophy*, Oxford University Press, en prensa.

para lo cual el criterio de la pérdida de memoria me resultaba insuficiente.<sup>188</sup> A este respecto, Klein hizo alusión al término inglés de *deadname*, o nombre muerto, que se utiliza generalmente para el nombre que solía figurarle en el documento a una persona travesti o trans. Es decir, el nombre que vino adosado, entre muchas otras cosas, a la asignación de género. En definitiva, el problema que creo encontrar es que dada la complejidad de la noción de individuo spinoziana, la memoria no nos basta como criterio de continuidad. Incluso en el ejemplo de la persona mayor que brinda Spinoza en E IV, prop. 39, esc. la respuesta no está dada por la memoria, sino por la conjetura que realiza sobre sí mismo basada en la observación de otrxs.

La pregunta que me surge, entonces, como dos caras de una misma moneda, es: ¿cómo pensar, a partir de la noción de individuo spinoziana, la cissexualidad?<sup>189</sup> ¿Qué reflexiones podrían surgir al respecto? ¿Qué discontinuidades permiten, de todos modos, sostener que se trata del mismo individuo y cuáles no? ¿Tendría alguna particularidad la cissexualidad?

Para referirnos a la noción de individuo spinoziana lo haremos según tres caracterizaciones.<sup>190</sup> Si consideramos un individuo, en primer lugar, en tanto que relación de partes, como nos indica la definición de la digresión física, vale la pena preguntarnos: ¿cuándo un individuo se vuelve otro individuo? Ya sabemos que no podemos sostener que un individuo se mantiene en la existencia lo que se mantienen sus signos vitales,<sup>191</sup> pero entonces, ¿qué rol juega la memoria en el cambio de individuo? ¿Habría, entonces, –en algún sentido– muerte en las transiciones de género? ¿Son estas transiciones alteraciones en la relación de movimiento y reposo? ¿Qué no haya habido una transición de género a lo largo de una vida indica una continuidad de la individualidad? Tenemos acá una primera constelación problemática.

---

<sup>188</sup> Respecto de la relación entre identidad personal y memoria en Spinoza véase: Lin, M., "Memory and personal Identity in Spinoza" en *Canadian Journal of Philosophy*, Volume 35, Number 2, June 2005, pp. 243-268. "Thus whenever a human mind loses its memories it and the body parallel to it under the attribute of extension are *ipso facto* destroyed. This would be to say that Spinoza had a continuity of memory criterion of personal identity. Although such a reading is popular among those who have commented on this passage, I believe that, on the contrary, a closer look at Spinoza's account of the kind of complex individuality characteristic of human bodies and minds and how it relates to his account of memory does not bear out the continuity of memory interpretation. Let us turn now to Spinoza's account of the individuality of complex bodies" (Lin, M., *op cit.*, p. 245). Y continúa: "Such a transformation would be a kind of death, even if biological life were to persist. But if bodily death can result from such changes as these, then the body is very plausibly understood as the person considered under the attribute of extension." (*Ibid.*, p. 260).

<sup>189</sup> Una persona cissexual es aquella cuyo género coincide con el que le fue asignado.

<sup>190</sup> Para un análisis más detallado Cf, Aguilar, Claudia, *Mujeres: resignificación, estrategia y alianzas. Una propuesta desde la teoría de la individualidad spinoziana*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2019, apartado 3.2.

<sup>191</sup> E IV, prop. 39, esc.

En segundo lugar, debemos considerar que un individuo es, a su vez, *conatus*, aspecto actual de la esencia,<sup>192</sup> esfuerzo por perseverar en el ser. Cada cosa actual, entonces, se esfuerza en perseverar en su ser cuanto esté a su alcance. Así, pues, cada cosa se opone a aquello que pueda privarle de su existencia.<sup>193</sup>

Por último, tenemos el tercer aspecto de la noción de individuo. Es decir, un individuo es una relación de movimiento y reposo, es *conatus* o esencia individual y es, a su vez, una cosa singular cuyas partes cooperan en una misma acción.<sup>194</sup> El tercer aspecto de la definición de individuo, entonces, se centra en la cooperación a una misma acción, en la concordancia. El individuo conformado por los individuos que cooperan en una misma acción, tiene su propio *conatus*, de tal suerte que pueda ser visto como la causa de un efecto. De este modo, una cosa singular conformada por individuos que cooperan en un sólo efecto es a la vez un individuo mayor que mantiene una cierta relación entre sus partes –partes que aumentan su propio *conatus*– y una red de relaciones externas.

Sobre la primera constelación de problemas entonces, no me animo a dar una respuesta categórica. Se podría decir que en las transiciones de género hay, en algún sentido, muerte<sup>195</sup> y en otro no. Encontramos tanto respuestas en el primer sentido<sup>196</sup>

---

<sup>192</sup> Sigo la interpretación de Laerke según la cual no hay dos tipos de esencias –formales y actuales–, sino dos aspectos –aspecto actual y aspecto formal– de cada una de las esencias: “When Spinoza speaks of formal essence and actual essence, he is not referring to two entities or even to the same entity in distinct states, but to two eternal aspects of one and the same essence, namely form and power” (Laerke, M., “Aspects of Spinoza’s Theory of Essence. Formal essence, non-existence, and two forms of actuality,” en Sinclair, M., (ed.), *The Actual and the Possible*, Oxford University Press, 2017, p. 15).

<sup>193</sup> E III, prop. 6 y E III, prop. 6 dem.

<sup>194</sup> E II, def. 7

<sup>195</sup> “Continuity and connectedness are, for him, not enough. Even if change in ratio takes place gradually, and each successive ratio is connected by relations of similarity and causality to its predecessor, the individual in question would not, by Spinoza’s lights, survive. Only persistence of the same ratio suffices for survival. The plausibility of Spinoza’s view requires that a person’s ratio be construed broadly enough that it can be realized by a diversity of states, and so survive the changes that a person typically undergoes in the normal course of things. It is, nevertheless, a matter of strict identity of ratio, and not merely continuity and connectedness.” (Lin, M., *op cit.*, p. 262.)

<sup>196</sup> “Primera: Un correo electrónico. ¿Escrito por quién? Por cualquiera. El correo dice que he muerto. Imagino muertes posibles. Un disparo, venido quién sabe de dónde. Un asalto. El despertar de una enfermedad súbita y letal. El cable pelado del secarropas. ¡Un rayo! (...) Como sea, escribo el comunicado y lo envío al mundo. Y entonces soy libre. No tengo nombre ni historia (...) Segunda: (...) Los dolores antiguos se van borrando desvaídos; y del pasado sólo quedan jirones deshaciéndose, como los residuos de un sueño. Tercera: desaparezco (...) Última vez del patio, última vez de los perros, última vez de mi hermano: última vez de todo, y después de eso, nada. Otra vida en otra parte. Un día, leyendo las necrológicas me entero que por fin me he muerto, atrapado en una casa que convertí durante años en mi refugio y mi tumba. Respiro aliviado, mientras pienso cómo quitarme de encima el infierno tripartito. Las miradas de los otros, las palabras de los otros y mi cuerpo.” Cabral, M., “Variaciones trans” en Berkins, L.;

como en el segundo.<sup>197</sup> Podríamos pensar que en los casos en los que las transiciones de género son vividas como una muerte no es suficiente la mantención de la memoria. Para decirlo con Borges en “La nadería de la personalidad”: “No hay tal yo de conjunto. Equivócase quien define la identidad personal como la posesión privativa de algún erario de recuerdos”.<sup>198</sup> Pero también una transición de género puede no ser vivida como una muerte. Entonces, sugeriría que en este último caso, las transiciones no serían vivenciadas como un cambio en la relación sino como un cambio en las partes; ya que, en definitiva “el cuerpo humano existe tal como lo sentimos”.<sup>199</sup>

Sin embargo, persiste nuestro problema: ¿que no haya habido una transición de género a lo largo de una vida indica una continuidad de la individualidad? Ya sostuvimos que la memoria parece ser un criterio demasiado débil para sostener la continuidad del individuo porque “no hay tal yo de conjunto. Basta caminar algún trecho por la implacable rigidez que los espejos del pasado nos abren, para sentimos forasteros y azoramos cándidamente de nuestras jornadas antiguas. No hay en ellas comunidad de intenciones, ni un mismo viento las empuja”.<sup>200</sup>

¿Qué asegura/demarca, entonces, la continuidad de un individuo? Una conclusión o tratamiento adecuado de la temática excede estas páginas. En definitiva, solo pretendo afirmar que: tanto siendo cis como no, creer en el yo como algo continuo, inmediato, homogéneo y sin fisuras, es una idea inadecuada de la imaginación. Que

---

Fernández, J. (coord.), *La gesta del nombre propio. Informe sobre la situación de la comunidad travesti en la Argentina* (2da ed.), Buenos Aires, Ediciones Madres de Plaza de Mayo, 2013, pp. 37-38.

<sup>197</sup> “Ese devenir está cargado de violencias que adoptan formas físicas y simbólicas. Hago hincapié en este punto porque durante demasiado tiempo se creyó que las personas trans debían «volver a nacer», que uno no había sido nada hasta que pudo poner en palabras y acción su ontología trans, que nuestras vivencias «no trans», si es que las hubo, debían ser suprimidas. ¿Ocultar una foto? ¿Olvidar un cumpleaños? ¿Cortar relaciones con las personas que nos conocen desde la infancia? Yo digo que no. Pues allí, en ese pasado que puede ser doloroso, están también las sendas y las marcas de quienes somos hoy. ¿Cuándo será la hora de animarnos a revalorizar los tránsitos?” Prieto, A., “La gesta del amor es aquí y ahora” en *La revolución de las mariposas. A diez años de la Gesta del Nombre Propio*, Buenos Aires, Ministerio Público de la Defensa de la CABA, 2017, p. 82.

<sup>198</sup> “No hay tal yo de conjunto. Equivócase quien define la identidad personal como la posesión privativa de algún erario de recuerdos. Quien tal afirma, abusa del símbolo que plasma la memoria en figura de duradera y palpable troj o almacén, cuando no es sino el nombre mediante el cual indicamos que entre la innumerabilidad de todos los estados de conciencia, muchos acontecen de nuevo en forma borrosa. Además, si arraiga la personalidad en el recuerdo, ¿a qué tenencia pretender sobre los instantes cumplidos que, por cotidianos o añejos, no estamparon en nosotros una grabazón perdurable? Apilados en años, yacen inaccesibles a nuestra anhelante codicia. Y esa decantada memoria a cuyo fallo hacéis apelación, ¿evidencia alguna vez toda su plenitud de pasado? ¿Vive acaso en verdad?” Borges, J.L., “La nadería de la personalidad”, en *Inquisiciones/Otras inquisiciones*, Buenos Aires, De Bolsillo, 2012, p. 82.

<sup>199</sup> E II, prop. 13, corol. Agradezco a Sergio Rojas Peralta la sugerencia de dicho corolario en la presentación del presente trabajo en el Coloquio.

<sup>200</sup> Borges, J.L., *op. cit.*, p. 84.

la memoria es un factor insuficiente como criterio de la continuidad de la individualidad. Y que el género no es menos autopercibido o más real porque seas cis.<sup>201</sup> Todxs somos, en cierto nivel, como el poeta español, con continuidades y discontinuidades. Éste no es un ejemplo extraordinario, por eso el otro ejemplo que acompaña la explicación de ese escolio es el de una persona adulta cualquiera, un caso sobre el que no tendríamos motivo para considerarlo increíble.<sup>202</sup> En este punto la cissexualidad no tendría ninguna particularidad. Estos dos ejemplos en conjunto nos permite pensar las discontinuidades y continuidades de un individuo, que escapa por completo a la reducción de la memoria y a la concepción de un *cogito* inmediato y autoevidente; individuo que socava la idea inadecuada de que ser cis equivale a ser un yo “generizado” que acompaña continuamente todas mis representaciones desde el nacimiento.

---

<sup>201</sup> Agradezco a Julieta Massacese quien durante la redacción de este escrito me sugirió su texto: “De este lado. Notas sobre cissexismo”. Allí sostiene: “Este es un ABC bastante burdo del pensamiento cissexista: la idea de que el género de las personas cissexuales es real, auténtico, natural, incluso en un marco teórico que se dice feminista, mientras que el género de las personas trans es *autopercibido*, sujeto a verificación, construido, artefactual y/o voluntario [...]” Massacese, J., “De este lado. Notas sobre cissexismo” en Cano, V. (comp.), *Nadie viene sin un mundo*, Buenos Aires, Madreselva, 2018, p. 100.

<sup>202</sup> Cf. Green, K., “Spinoza on Affirmation, Anima and Autonomy: «Shattered Spirits» en Armstrong, Aurelia; Green, Keith y Sangiacomo, Andrea (eds); *Spinoza and Relational Autonomy. Being With Others*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2019, p. 185.

# La constitución afectiva de la identidad. Una reflexión sobre el estigma de personas viviendo con HIV+

Marcos Travaglia<sup>203</sup>

Se ha sugerido en interpretaciones recientes de la teoría spinoziana de la identidad personal que el elemento principal de su conformación es una experiencia afectiva ligada a la dimensión imaginaria de la duración.<sup>204</sup> Somos conscientes de nosotros mismos en la medida en que somos conscientes de que un afecto se mueve a través nuestro y nos lleva a actuar de una manera determinada. La consciencia de sí entonces es una experiencia netamente vinculada a la duración y la inadecuación en la que nuestra condición de “idea de ideas” (y de cuerpo mayor constituido por cuerpos más pequeños) adquiere reflexividad sobre el curso de sus experiencias. Spinoza señala que “la mente no se conoce a sí misma sino en cuanto que percibe las ideas de las afecciones del cuerpo”;<sup>205</sup> esto es, lo que sabemos de nosotros mismos está determinado por la imaginación. Además, estas imaginaciones dicen más sobre la constitución de nuestro cuerpo que de la de los otros. No nos dicen “la verdad” sobre quienes somos ni nos indican que somos los mismos en todo el decurso, principalmente, porque podemos perder trazas corporales y seguir siendo el mismo individuo.<sup>206</sup> Lo que nos unifica es la persistencia de determinada *ratio* o proporción en nuestra constitución, que ordena nuestras relaciones características de movimiento y reposo y nuestros poderes de afección. Desde la perspectiva de la imaginación, somos lo que sentimos.

Este “sentir”, como sabemos, en Spinoza se dice fundamentalmente de dos maneras: afección (*affectio*) y afecto (*affectum*). Estos conceptos a veces son apresuradamente confundidos pero es fundamental tener claridad respecto de la diferencia entre tener una *afección*, como impresión compuesta por el contacto de nuestra constitución con la constitución de algo externo (o, al menos, distinguido de aquella parte que está percibiendo la afección), y *afecto*, como el modo en que esa afección

---

<sup>203</sup> Universidad de Buenos Aires.

<sup>204</sup> Véase: Levy, L. “*Causa Conscientiae*’ in Spinoza’s *Ethics*”, en Melamed, Y. (ed.), *Spinoza’s Ethics. A Critical Guide*, Cambridge, CUP, 2017, pp. 187-204.

<sup>205</sup> E II, Prop. 23. Las traducciones de Spinoza son propias, salvo que indique lo contrario.

<sup>206</sup> Véase: Lin, M., “Memory and Personal Identity in Spinoza”, en *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 35, N° 2, 2005, pp. 243-245.

aumenta o disminuye nuestra potencia y nos inclina a pensar en, movernos hacia o permanecer en determinado estado. No tenemos afectos sin afecciones, pero sí afecciones sin afecto.

Esta mediación entre nuestras afecciones y afectos y la consciencia que tenemos de ellas me llevan a reflexionar sobre el caso en que esa afección es la mirada de uno semejante. En la afección del encuentro con el semejante se dan dinámicas específicas que tienen que ver con un proceso de atribuir a ese otro una capacidad afectiva análoga a la nuestra. Nuestra afección y la interpretación y comprensión que tengamos de ella está cargada de los afectos que ese otro manifiesta hacia nosotros. Más específicamente, quiero discutir en este trabajo una problemática muy grave que enfrentamos en la comunidad LGBT en particular: la situación de las personas con VIH+.

En ocasión de la XXVI Marcha de Orgullo LGBT+ de Buenos Aires acaecida el 17 de noviembre de 2018, un grupo se presentó con carteles e inscripciones que decían “VIH+ Y ORGULLOSE”.<sup>207</sup> A la cabeza estaba Lucas “Fauno” Gutiérrez, reconocido activista por los derechos de personas con VIH, quien cuenta que recibió numerosos vituperios por cargar esa pancarta. No sólo por parte de señores mayores y reaccionarios, sino también de quienes marchaban a su par. ¿Por qué, en esta Marcha, se atacaría a alguien que reivindica con orgullo su identidad diversa?

Como todo colectivo, el LGBT no es homogéneo. Incluso a pesar de nuestra historia de marginaciones y violencias, no carecemos de falta de empatía por la situación de los pares. Basta con abrir redes sociales como *Grindr* o incluso *Tinder*, para encontrarnos con una fuerte discriminación a personas con VIH. Para muchos, que alguien viva con el virus, incluso si se encuentra en tratamiento e indetectable (=intransmisible), la serología es razón suficiente para no responder un saludo. El estigma<sup>208</sup> asociado al VIH desencadena una cascata de experiencias de rechazo y menosprecio, que a la vez nos permiten atestiguar el deterioro de la comunidad a través del miedo y la afirmación de identidades a través de la resistencia a la pasión triste.

Sobre lo primero, casi 40 años después del surgimiento de la epidemia de HIV/sida y 20 después de la consolidación de mecanismos de control a través del tratamiento antirretroviral (TAR o TARV), el fantasma sigue vigente en la forma del temor a las consecuencias sociales del estigma. Esa tristeza inconstante tiene como causa la posibilidad incierta de que, en caso de obtener un positivo, la mirada del otro ubi-

---

<sup>207</sup> Cf. Gutiérrez, L., “El orgullo VIH es nunca dejar de luchar”, en *Agencia Presentes* [consultado el 1 de diciembre de 2018: <http://agenciapresentes.org/2018/12/01/el-orgullo-vih-es-nunca-dejar-de-luchar/>].

<sup>208</sup> Para una definición más acabada, Véase: Petracci, M. & Romeo, M., *Índice de estigma en personas que viven con VIH en Argentina*, Buenos Aires, Fundación Huésped, 2011, pp. 14-15.

que a uno como una persona “sucia” y “enferma”, que se ha merecido este castigo de una infección por prácticas inmorales, promiscuas, viciosas y/o adictas. Como dice el corolario de la proposición 55 de *Ética III*, la tristeza con que la mente se concibe a sí misma “es más y más estimulada si uno se imagina vituperado por otros”. Se replica lo que vemos a mayor escala: las personas que viven en cuerpos reconocidos negativamente o directamente des-reconocidos sufren (cito a Butler) “insulto, acoso, prejuicio cultural, discriminación económica, violencia policial o patologización psiquiátrica, lo que contribuye a maneras desrealizadas de vivir en el mundo, es decir, a maneras de vivir entre las sombras, o como sombras y no como sujetos humanos”.<sup>209</sup>

No ser tocado por el estigma se convierte, por una parte, en un signo de “estatus”. No se trata solamente de no vivir con el virus, sino además de no vivir con sus consecuencias sociales. Produce una cierta asimilación a la norma, nos distingue de quienes “algo habrán hecho” para recibir el castigo.

Por otra parte, pero a su vez como consecuencia, mina lazos de solidaridad que van en directo perjuicio de estas minorías vulneradas y en perjuicio potencial de toda la sociedad. El VIH negativo se imagina mejor que el positivo, y teme que aquel le adhiera sus riesgos y su estigma; el miedo y la ignorancia construyen uno otro al que margina y (no tan silenciosamente) se odia.<sup>210</sup> ¿Acaso los cuerpos con VIH son, parafraseando a Butler, cuerpos que no importan? Son personas que no solo habitan la comunidad gay (donde tienen su mayor prevalencia), sino la sociedad entera, y son frágilmente reconocidos como sujetos de derecho (por ejemplo, en el proyecto de Ley de Presupuesto 2019 de Argentina, que no garantiza la disponibilidad de medicamentos para los tratamientos antirretrovirales en curso y por comenzarse).<sup>211</sup> La ciencia ha

---

<sup>209</sup> Butler, J., *Cuerpos que todavía importan* (conferencia), UNTREF, Buenos Aires. [Consultado el 3 de diciembre de 2018: <https://youtu.be/-UP5xHhz17s>].

<sup>210</sup> Recordemos que Spinoza define el odio como “una tristeza acompañada por la idea de una causa exterior” (EIIIdaf7), y agrega que “quien odia, se esfuerza por alejar y destruir la cosa que odia” (EIIIp13esc) así como “nos esforzamos en afirmar de la cosa que odiamos, todo aquello que imaginamos la afecta de tristeza, e, inversamente, en negar todo lo que imaginamos que la afecta de alegría” (EIIIp26).

<sup>211</sup> Esta frase fue redactada originalmente a comienzos de diciembre de 2018 y no la actualizo para esta segunda versión porque casi un año después se constató su verdad. A lo largo del año pero especialmente a partir de agosto de 2019, personas y organizaciones de la sociedad civil denunciamos y nos manifestamos contra faltantes de algunos medicamentos que componen esquemas de TARV, por las frecuentes demoras en compras y distribución, así como por faltantes de reactivos para medir carga viral y leche maternizada para evitar la transmisión vertical (madre a hijo). Esta situación es particularmente relevante por el número de personas que se atienden por el subsistema público de salud. De un estimado de 129.000 personas con VIH en Argentina, 103,200 conocen su diagnóstico (el 80%) y 61,920 se atienden en el subsistema público. Para más detalles sobre la estadística, véase: el *Boletín sobre el VIH, sida e ITS en la Argentina* publicado anualmente por el Ministerio de Salud y Desarrollo Social de la Presidencia de la Nación. Los datos citados aquí fueron tomados del *Boletín* N° 35, año XXI de diciembre de 2018.

avanzado como para controlarlo, pero, como dice Fauno, “[e]l virus pasó a ser letal en ámbitos sociales más que físicos”.<sup>212</sup>

No nos sorprende demasiado ver cómo un grupo mayoritario oprime a uno minoritario, incluso tratándose de una mayoría dentro de la minoría. Ahora bien, en esta minoría dentro de la minoría suceden cosas a primera vista extrañas, como la afirmación en el cartel de Fauno. Dentro de la opresión recién relatada puede surgir una causa de alegría. Creo que este ejemplo es un caso interesante de reflexión spinoziana sobre la vida: defender con orgullo vivir con HIV+ es un acto de autoreconocimiento y empoderamiento, de comprender en eso de lo que podemos ser padecientes negativamente una característica que se volvió intrínseca a nuestra esencia actual.

La definición de deseo del apéndice de *Ética* III entra en directa conexión con la proposición que citara anteriormente sobre el autoconocimiento, y asimismo con esta experiencia de Fauno. La famosa definición dice que “el deseo es la propia esencia del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo por una afección dada”. El deseo entonces, a diferencia del apetito (que es un fluir que determina al cuerpo a hacer algo), es consciente y causado por las ideas de nuestras afecciones. Incluye una segunda afección, que es la consciencia de esa determinación. Entonces, hay una duplicación de la determinación: una tiene una determinación de volverse consciente que es causada por una afección previa. Por lo tanto, la consciencia de nuestra identidad requiere considerar no solo que estamos determinados a hacer algo sino más específicamente que estamos determinados por otra afección o constitución de nuestra esencia, independientemente de su origen, en un “movimiento inmanente de determinaciones”.<sup>213</sup> La autopercepción es resultado de las afecciones y las imágenes que se producen en los avatares de la vida. La precariedad y la vulnerabilidad, el stress por no saber cuánto se podrá mantener el *ratio*, sumadas al peso del estigma introyectado, facilitan la emergencia de afectos tristes como la abyección,<sup>214</sup> la humildad<sup>215</sup> y la vergüenza,<sup>216</sup> que son reflexivos respecto de valores e imágenes de

---

<sup>212</sup> Véase: Lezcano, W., “Cuerpos positivos: vivir con SIDA hoy”, en *Playboy*, Buenos Aires [consultado el 3 de diciembre de 2018: <http://www.playboyrevista.com/cuerpos-positivos-vivir-con-sida-hoy>]. Para más detalles sobre las formas de discriminación y su incidencia, Véase: el informe de Petracci y Romeo (*op. cit.*: 37).

<sup>213</sup> Cf. Levy, *op. cit.*: 197-198.

<sup>214</sup> “La abyección es estimarse a sí mismo menos de lo justo por tristeza” (EIII, Definición de los afectos 29). Asimismo, luego agrega que a mayor abyección, mayor ignorancia de sí mismo (en EIV, Prop. 55) y mayor impotencia (EIV, Prop. 56).

<sup>215</sup> “La humildad es una tristeza que brota de que el hombre considera su impotencia o debilidad” (EIII, Prop. 55, Esc.), y a su vez subraya que no es una virtud (EIV, Prop. 53).

<sup>216</sup> “La vergüenza es la tristeza acompañada de la idea de alguna acción, que imaginamos ser vituperada por otros” (EIII Definición de los afectos 31), y es una pasión que, aunque tiene una función social a

nuestro entorno y bajo cuyos efectos uno se considera a sí mismo como menos de lo que es,<sup>217</sup> concretando formas de automarginación.

Sin embargo, como vemos en Fauno, la reflexión sobre las afecciones que determinan nuestro deseo permiten figurarse un conocimiento de sí que nos aproxime al contento de sí o *acquiescentia*.<sup>218</sup>

Si la tristeza tiene tanto que ver con causas externas (un Estado ausente, las supersticiones que inundan las mentes de las personas que nos encontramos, etc.) o con la imaginación inadecuada de sí mismo, podemos hallar formas de pensar y vivir con el virus en el cuerpo como algo afirmativo de una forma diversa de vivir. En la medida en que los virus nunca abandonan los cuerpos en que se instalan y en los que se replican, son cuerpos más pequeños que pasan a conformar durablemente la constitución del mayor, acoplándose a su *ratio*. El VIH en particular es un virus que afecta al sistema inmune y, en un momento avanzado puede ser letal por el desarrollo del sida. Sin embargo, en la situación actual de la ciencia, mediante un tratamiento esto puede ser prevenido y controlado (como sucede también, por ejemplo, con la diabetes). En la medida en que se comprende que esta es la constitución actual del cuerpo, que es tan perfecta como puede ser en ese momento y que a nuestras dependencias de otros cuerpos se suman estas nuevas, podemos afectarnos de las ideas de lo que el cuerpo puede: tiene aptitudes para vivir, amar, gozar, alegrar y alegrarse, moverse en diversas direcciones, unirse a otros que lo potencien, no dejar de reclamar la cura. La consideración de los rasgos afirmativos de estos cuerpos vence el miedo de compartirlo con la familia, los amigos y las parejas, combate la fuerza externa de imágenes que llevan al suicidio.<sup>219</sup> Ejemplos como el de Fauno nos invitan (o, al menos, a mí me invitan) a luchar por una vida más potente con todos y en la diversidad, a sacar el ladrillo que oprime en el pecho y afirmarnos con placer y alegría en medio de los temores y dificultades.

---

veces positiva (cf. EIV, app23), se une generalmente con el miedo y genera impotencia (cf. EIII, Prop. 39).

<sup>217</sup> Respecto de los efectos del estigma interno, Petracci y Romeo indican los siguientes escalafones de prevalencia: 1) Me culpo a mí mismo: 44%, Tengo una baja autoestima: 40%, Me siento culpable: 36%; 2) Me siento avergonzado: 28%, Culpo a otros/as: 24%; 3) Tengo sentimientos suicidas: 14%, Siento que debería ser castigado: 14%" (op. cit.: 38).

<sup>218</sup> "El *contento de sí mismo (acquiescentia in se ipse)* es una alegría que brota de que el hombre se considera a sí mismo y considera su potencia de obrar" (EIII, Definición de los afectos 25). Este afecto se opone a la humildad y el arrepentimiento porque se basa en la consideración de sí mismo y la adecuación entre sí mismo y los efectos de las acciones.

<sup>219</sup> Según el estudio de Petracci y Romeo (cf. op. cit.: 38), 1 de cada 10 entrevistados tuvo pensamientos suicidas luego del diagnóstico.

# Sobre la salvación del sabio: ¿hay lugar para otros en la eternidad?

Lucía Gerszenzon<sup>220</sup>

En la Quinta y última parte de su *Ética*, Spinoza introduce una de las temáticas más relevantes y que más discusiones ha suscitado de su filosofía: la cuestión de la salvación del ser humano, que, según el filósofo, coincide con lo que entendemos por su máxima libertad y felicidad. Esta última se identifica con un amor intelectual del alma a Dios, que es el mismo amor con el que Dios se ama a sí mismo; afecto que surge, según Spinoza, del tercer género de conocimiento, denominado ciencia intuitiva, y es el único que se caracteriza por ser eterno,<sup>221</sup> es decir, independiente de la duración o existencia actual del alma y el cuerpo. Adicionalmente, el filósofo declara que el conocimiento claro y distinto implicado aquí logra que los afectos hacia cosas percederas constituyan una mínima parte del alma.<sup>222</sup>

A partir de estas cuestiones, algunos intérpretes han considerado que la salvación del sabio en Spinoza tiene un carácter privado, solitario, independiente de los vínculos con otros. La dimensión de las relaciones interpersonales estaría reservada, entonces, únicamente al ámbito de lo pasional, por un lado, y de la dinámica social-racional que regiría la vida en instituciones como el Estado y el matrimonio, por el otro. En el primer caso, la dinámica afectiva atravesada por la imaginación –que implica un conocimiento inadecuado y sesgado de las cosas del mundo– daría lugar a vínculos fluctuantes con lo que ya en el *Tratado de la reforma* Spinoza identificaba con bienes percederos y fuera de nuestro control. Este tipo de vínculos, como sabemos, está condicionado por la pasividad del sujeto ante los cambios o destrucción de los objetos externos; la cual trae aparejadas pasiones tristes e impotencia en el individuo. En el segundo caso, es decir, cuando los vínculos están atravesados por un conocimiento racional –aquel que Spinoza identifica con el segundo género– los afectos son considerados activos, implicando la vida en sociedad en función de lo útil y generando la

---

<sup>220</sup> UBA/CONICET

<sup>221</sup> *Ética*, V, 34, cor. Utilizamos la siguiente traducción al español: Spinoza, B. de, *Ética. Demostrada según el orden geométrico* (trad. Vidal Peña), Madrid, Editora Nacional, 1980.

<sup>222</sup> *Ibid.*, V, Prop. 20, Esc.

unión a partir de lo común en las naturalezas y, consecuentemente, un aumento mutuo en la potencia de actuar.

Ahora bien, hay quienes sostienen que, a diferencia de estas dos modalidades vinculares –la pasional, regida por mecanismos de la imaginación, y la racional, relacionada con un conocimiento de nociones comunes a todos– la dinámica del amor intelectual en la que consiste la salvación del sabio implicaría un tipo de experiencia más bien privada, en la cual el amor hacia un objeto inmutable y eterno supondría –en palabras de Steven Smith, por ejemplo– un “alejamiento platónico del alma del mundo percedero hacia el absoluto”,<sup>223</sup> una emancipación “no sólo de las pasiones y los afectos, sino también de las necesidades y la sociedad con otros”.<sup>224</sup>

En efecto, cuando introduce la noción de amor a Dios, Spinoza expresa que la potencia del conocimiento claro y distinto (especialmente el del tercer género) permite que los afectos ordinarios constituyan una parte mínima del alma, engendrando amor hacia una cosa inmutable y eterna que carece de los vicios de este afecto en sus formas habituales. Además, este amor intelectual es identificado con las nociones de gloria y contento de sí, que son formas de amor que ya no parecen estar orientadas a una causa externa sino a la noción del “sí mismo”.<sup>225</sup> Por eso el amor intelectual es una parte del amor con que Dios se ama, y es también un amor del alma a sí misma, y no a un objeto exterior.

En relación con la diferencia entre el segundo y el tercer género de conocimiento, podemos agregar que el objeto del segundo género, aquello que se halla tanto en la parte como en el todo, no pertenece a la esencia de ninguna cosa singular. Por lo tanto, mientras que la razón parece habilitar el ámbito de lo común, de la relación y la unión de las potencias, la ciencia intuitiva tendría como objetos las esencias, es decir, aquello sin lo cual la cosa no puede ser ni concebirse, y aquello que sin la cosa no puede ser ni concebirse.<sup>226</sup> El objeto del tercer género es, por definición, opuesto a esta noción de lo común que es central en el caso del segundo.

¿Significa todo esto que la salvación a partir del conocimiento intuitivo, según Spinoza, implica cierta negación de los vínculos con otros seres humanos? ¿Es el sabio un ser apático? ¿No hay lugar para *otres* en el amor intelectual?

---

<sup>223</sup> Smith, S., *Spinoza y el libro de la vida. Libertad y Redención en la Ética*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p. 220.

<sup>224</sup> *Op. cit.*, p. 224.

<sup>225</sup> La *gloria* es definida como una “alegría, acompañada por la idea de una acción nuestra que imaginamos alabada por los demás”, mientras que el *contento de sí mismo* es una “alegría que brota de que el hombre se considera a sí mismo y considera su potencia de obrar” (Cf. Spinoza, B., *op. cit.*, III, def. de los afectos XXX y XXV)

<sup>226</sup> Cf. *Ibid.*, II, def. II.

En principio, no podemos decir que el conocimiento de tercer género tenga por objeto la idea de un ser trascendente y separado de las cosas singulares: “cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios”,<sup>227</sup> dado que éstas son modos por los cuales los atributos divinos se expresan. En este sentido, la posibilidad de considerar el amor intelectual como un amor hacia otros –en tanto sean consideradas expresiones o modalizaciones particulares de la sustancia infinita– no carece de interés, en tanto nos permitiría conceptualizar un tipo de vínculo ya no desde lo común entre las naturalezas –como es el caso del amor racional– sino desde lo singular, lo distintivo; incluso lo *diferente* en cada una.

Por otro lado, la noción de gloria implicada en el amor intelectual es esa misma que Spinoza ha trabajado en la Tercera Parte al definir los afectos. Y, en este sentido, a pesar de que efectivamente la gloria es un contento de sí, una alegría vinculada con la idea de uno mismo, por definición se halla ligada a la relación con otros. La gloria, según la definición XXX de los afectos, no es otra cosa que “una alegría, acompañada por la idea de una acción nuestra que imaginamos alabada por los demás”. Y, en este sentido, es interesante notar que Spinoza no parece estar planteando la posibilidad de una ruptura total entre la vida pasional, la racional y la del sabio: lo que en el primer caso es llamado ambición, es decir, un “esfuerzo por hacer algo (y también por omitirlo) a causa solamente de complacer a los hombres”.<sup>228</sup> en el hombre racional es denominado moralidad. Como expresa el escolio a la Proposición 4 de la Quinta Parte:

el apetito por el que se dice que el hombre obra y el apetito por el que se dice que padece son uno y lo mismo. Por ejemplo, al mostrar que la naturaleza humana está dispuesta de manera que cada cual apetece que los demás vivan según la propia índole de él (ver Corolario de la Proposición 31 de la Parte III), vimos que ese apetito, en el hombre no guiado por la razón, es una pasión que se llama ambición, y que no se diferencia mucho de la soberbia, y, en cambio, en el hombre que vive conforme al dictamen de la razón, es una acción o virtud, que se llama moralidad.<sup>229</sup>

En aquel que ama a Dios mediante un amor intelectual, el afecto equivalente es el contento de sí o gloria,<sup>230</sup> es decir, involucra la consideración alegre de la propia potencia de obrar y la idea de una acción propia alabada por los demás.

---

<sup>227</sup> *Ibid.*, V, Prop. XXIV.

<sup>228</sup> *Ibid.*, III, Prop. 29, Esc.

<sup>229</sup> *Ibid.*, V, Prop. 4, Esc.

<sup>230</sup> “Este amor o felicidad es llamado ‘gloria’ en los libros sagrados, y no sin motivos, pues este amor, ya se refiera a Dios o al alma, puede ser llamado correctamente ‘contento del ánimo’, que no se distingue

Por último, aceptemos que, a diferencia del segundo género de conocimiento, que tiene por objeto ciertas nociones comunes a todas las cosas, o bien propiedades comunes a algunas cosas, el tercer género tiene por objeto lo singular, lo único, que sería la esencia de cada cosa en la medida en que ésta se deriva de los atributos de Dios. Como mencionamos más arriba, el objeto de la ciencia intuitiva es entonces, por definición, aquello que no puede ser común ni universal.

Ahora bien, tenemos la tendencia a asumir que esa alma singular que se ama a sí misma en el amor intelectual es propia de una determinada “persona” (por ejemplo, Juan). Sin embargo, si reparamos en la noción de individuo tal como está definida en *Ética II*, entenderemos como cosa singular a cualquier conjunto de individuos que cooperen a una sola acción de manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto.<sup>231</sup>

Entonces –a modo de hipótesis–, ¿qué ocurriría si el sujeto del amor intelectual, esa alma singular que se ama al conocerse a sí misma mediante el tercer género, fuese un alma constituida por varias? La causa formal de la cual depende el tercer género de conocimiento es, según V, XXXI, el alma en tanto que es eterna. Esto es equivalente a una idea que se da en Dios que expresa la esencia de tal o cual cuerpo desde la perspectiva de la eternidad.<sup>232</sup> Sin embargo, ¿no resulta arbitrario asumir que la única causa formal posible para el caso del tercer género es un alma que debe expresar la idea de “un cuerpo” (supongamos, el de Juan)? ¿No es legítimo suponer también que puede haber ideas que expresen esencias de cuerpos constituidos por Juan y otros?

En *Ética II*, Spinoza declara lo siguiente:

hasta ahora hemos concebido un individuo que no se compone sino de cuerpos que sólo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud, esto es, que se compone de los cuerpos más simples. Si ahora concebimos otro, compuesto de varios individuos de distinta naturaleza, hallaremos que puede ser afectado de muchas otras maneras, conservando, no obstante, su naturaleza. [...] Si concebimos, además, un tercer género de individuos, compuestos de individuos del segundo género, hallaremos que puede ser afectado de otras muchas maneras, sin cambio alguno en su forma. Y si continuamos así hasta el infinito, concepiremos fácilmente que toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes –esto es, todos los

---

en realidad de la gloria (por las Definiciones 25 y 30 de los afectos). Pues en cuanto se refiere a Dios, es (por la Proposición 35 de esta Parte) una alegría –permítasenos usar este vocablo- acompañada por la idea de sí mismo, y lo mismo ocurre en cuanto referido al alma [...]” (*Ibid.*, V, Prop. 36, Esc.)

<sup>231</sup> *Ibid.*, II, Def. VII.

<sup>232</sup> *Ibid.*, V, Prop. XXII.

cuerpos– varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total.<sup>233</sup>

Dado que existen individuos corporales en distintos niveles, y que el alma no es más que la idea de un cuerpo, podríamos asumir que habrá también almas singulares de distintos niveles.<sup>234</sup> ¿Hasta qué punto podríamos considerar entonces la salvación privada o personal como la única posible?

---

<sup>233</sup> *Ibid.*, II, Lema VII.

<sup>234</sup> En este sentido resulta ampliamente relevante el aporte de F. Zourabichvili, quien propone, a partir de la noción spinoziana de *forma*, abordar una teoría del universo pensante. En palabras del autor: “esta relectura de la parte II de la *Ética* ilumina el recordatorio insistente de la correlación psicofísica en las dos últimas partes de la obra, cada vez que se trata la transformación individual (*aliam formam induere, in aliam formam mutare*)”. No solamente todos los análisis spinozianos de fenómenos mentales, desde el sueño hasta la amnesia, desde la alucinación hasta la idea negativa, deben ser revisados desde el punto de vista de esta física cogitativa general, que se rehúsa a considerar al espíritu individual lo mismo que al cuerpo “como un Estado en el Estado”, y que lo reubica en la red causal infinita de una Naturaleza; sino que la pregunta misma por el estatuto de la idea (noción común, intuición del tercer género) recupera sus condiciones apropiadas –las de una pregunta planteada antes de la división abstracta de la pregunta epistémica y de la ontológica. [Zourabichvili, F., *Spinoza. Una física del pensamiento*, Buenos Aires, Cactus, 2014, p. 9]

# Singularidad de los *modos*, individuación de los cuerpos: aproximaciones a una forma de vida estética

A. Leila Jabase<sup>235</sup>

Para una filosofía spinoziana, la tarea de pensar la existencia de los modos finitos implica, ante todo, poner el foco en la relación interindividual e interafectiva que constituye la corporalidad. Siguiendo a Etienne Balibar, es posible pensar las relaciones modales a la manera de una teoría general de la comunicación, desde la cual las diferentes formas de la vida imaginaria y racional pueden ser derivadas, y donde los individuos no son “dados” sino contruidos o producidos, suponiendo una previa y original conexión con *otros* individuos, al modo de una recíproca adaptación del individuo y su entorno.<sup>236</sup> Es en razón de ello que, creemos, el carácter individual y singular de toda existencia –que a su vez supone indudablemente la pregunta por su unidad o integridad–, es una cuestión que, en el contexto spinozista, refiere directamente al problema del cuerpo.

Ahora bien, quisiera expresar aquí algunas ideas acerca de cómo el cuerpo en la filosofía de Spinoza ha de ser comprendido como *imagen*, de la mano de los conceptos de «vestigio» y de «trazo». El cuerpo es vestigio y es trazo, y el atributo extensión mismo también es una trama, es un entramado de imágenes, es un tejido de relaciones, es una red de comunicaciones que transmite movimientos y velocidades. Asimismo, afirmar que el cuerpo es imagen, es también decir que esa imagen expresa una forma, un trazo que permanece inscrito en el cuerpo –esto es, un objeto opaco– al reflejarse en él la luz. El cuerpo reviste pues esa forma, la cual subsiste a las diversas transformaciones que porta y se constituye como una forma ética porque implica ante todo una serie de hábitos, tanto en el sentido de ciertas prácticas que repetimos, como también «hábito» en el sentido de un ropaje, un revestimiento. Y considero que es también una forma estética porque esa serie de imágenes, de vestigios y trazos que expresa, constituyen un tipo de sensibilidad, esto es una afectividad, que es siempre singular en cada *modo*, en cada relación de movimiento y reposo, en cada *conatus*. A su vez, es esta relación entre las partes la que constituye su principio individuante, la

---

<sup>235</sup> Universidad Nacional de Córdoba, SECYT.

<sup>236</sup> Balibar, E. (1996) “Individualité et transindividualité chez Spinoza” en Moreau P-F (comp.), *Architectures de la raison: mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Lyon, ENS Éditions.

cual hace que sea este cuerpo más bien que otro, o que posea tal o cual constitución senso-afectiva.

Dice Spinoza:

Cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien –si es que se mueven con igual o distinto grado de velocidad– de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos.<sup>237</sup>

De esta cita me interesa ante todo resaltar el enlace entre la idea de «comunicación» del movimiento, de «aplicación» de partes distintas sobre otras y de «relación» de composición. Es en base a estos procedimientos que los individuos compuestos por otros individuos se generan en la naturaleza.

Ahora bien, quisiera mencionar brevemente cómo es el proceso esencialmente corporal de la adquisición de imágenes, para lo cual referiré a algunas cuestiones de índole física introducidas por Spinoza en su “Pequeña Física”. Spinoza dice que los cuerpos “complejos”, y en particular el cuerpo humano, se compone de múltiples individuos de diversa naturaleza, cada uno de los cuales es a su vez muy compuesto, y es “como si estos lo regenerasen continuamente”.<sup>238</sup> Al mismo tiempo, son afectados de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores, padeciendo sus afecciones. Estas últimas pueden ocasionar diversas mutaciones en el cuerpo, “sin dejar por ello de retener las impresiones o huellas de los objetos, y por consiguiente, las imágenes mismas de las cosas.”<sup>239</sup> Es así que, pese a que un cuerpo sufra constantes cambios, en la medida en que se mantenga la proporción de reposo y movimiento que se expresa en la determinada forma de su cuerpo, conservará una cierta identidad personal. Cada una de estas relaciones constituye una causa externa que deja en el cuerpo su rastro, su huella y su trazo:

Cuando una parte fluida del cuerpo humano es determinada por un cuerpo externo a chocar frecuentemente con otra parte blanda, altera la superficie de ésta y le imprime una suerte de vestigios del cuerpo externo que la impulsa.”<sup>240</sup>

---

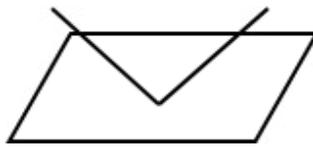
<sup>237</sup> Cfr. Spinoza, B. (2009), *Ética*, Madrid, Alianza, p. 133. EII D.

<sup>238</sup> Cfr. *Ibid.*, EII Post.4, p. 137.

<sup>239</sup> Cfr. *Ibid.*, EIII Post2, p. 194.

<sup>240</sup> Cfr. *Ibid.*, EII Post.5, p. 137.

Al menos dos elementos son importantes rescatar en esta cita. Primero, que la frecuencia de la afección es determinante a la hora de imprimirse el vestigio en el cuerpo; y segundo, que los mismos dependen del modo en que se encuentra dispuesta la superficie de ese determinado cuerpo, puesto que a ella obedece la fluidez, blandura o dureza de sus partes. Asimismo, Spinoza introducirá las leyes ópticas de la reflexión de la luz al interior de su explicación de los cuerpos, dándole un lugar de preeminencia, bajo la forma de axioma:



Cuando un cuerpo en movimiento choca contra otro en reposo al que no puede mover, es reflejado de modo que sigue moviéndose, y el ángulo que forma con la superficie del cuerpo en reposo, contra el que chocó, la línea del movimiento de reflexión, será igual al ángulo que forma la línea de movimiento de incidencia con esa superficie.<sup>241</sup>

De ello se sigue que toda vez que un cuerpo externo se aplica sobre otro provocando una afección o una impresión, efectúa una desviación en el plano de las partes fluidas, provocando que choquen repetidamente contra las blandas, es decir, que cambian en algún grado su superficie. Y si se modifica la superficie de un cuerpo, en igual medida “aquellas [las partes fluidas] son reflejadas de manera distinta a como solían serlo antes.”<sup>242</sup> De modo que, acorde al axioma arriba anunciado, las partes fluidas de un cuerpo humano que son afectadas por otro, se reflejan en un ángulo de igual incidencia. Es decir, el ángulo que forma el cuerpo originador del movimiento de choque con el cuerpo en reposo, contra el cuerpo que chocó (Spinoza dirá la línea del movimiento de reflexión), “será igual al ángulo que forma la línea del movimiento de incidencia con esa superficie.”<sup>243</sup> Esta es la forma en la que un cuerpo produce las imágenes que, cuando se vuelven frecuentes dejan el trazo del objeto original. Y no solo eso, sino que esa misma *corporis affectionem* “resonará” en el alma al formarse una idea de la misma, tal como se sigue del principio de unión psicofísica spinoziana. De ese modo, el alma considerará el cuerpo exterior como presente, “y ello tantas veces cuantas las partes fluidas del cuerpo humano encuentren, en su espontaneo movimiento, las mismas superficies.” Por lo cual –agrega Spinoza– aunque no existan ya más los cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano ha sido afectado alguna vez, el alma los con-

<sup>241</sup> Cfr. *Ibid.*, EII A2, p. 132.

<sup>242</sup> Cfr. *Ibid.*, EII P17Dem., p. 140.

<sup>243</sup> Cfr. *Ibid.*, EII P17Dem., p. 140.

siderará sin embargo como presentes, tantas veces cuantas se repita esa acción del cuerpo.<sup>244</sup>

Más allá de la resonancia mecanicista que pueda ser notada a partir de la consideración de esta equivalencia entre el ángulo de incidencia y el ángulo de reflexión, resulta importante destacar una cuestión significativa: es por medio del análisis de la génesis de las imágenes, que se vuelve más claro cómo es que Spinoza entiende el proceso de constante intercambio de afecciones. De algún modo, podría decirse que toda acción está unida a una imagen de las cosas. Son ellas las que le permiten al cuerpo “estar dispuesto para hacer esto o aquello.”<sup>245</sup> En palabras de Lorenzo Vinciguerra, “el cuerpo se encuentra encadenado a sus imágenes. Depende de ellas.”<sup>246</sup>

Quisiera ahora retomar las palabras iniciales acerca del carácter ético y estético de la forma de vida spinoziana. Se trata de pensar la relación entre los conceptos de «forma» y «figura», así como aquello que un cuerpo «reviste» o le «sobreviene», en orden a determinar en qué consiste la esencia de un cuerpo y sus afecciones. Aquí, sabiendo ya que ningún cuerpo puede existir sin dejar sus marcas y vestigios, es preciso detenerse en la noción de «superficie», puesto que es en ella donde se marca el límite entre lo interno y lo externo a un cuerpo. Es allí que se decide su unión o separación: tal como Spinoza lo explica, es la modificación debida a la presión de los cuerpos circundantes, la que causa que el cuerpo revista cierta y determinada forma. Y son siempre los cuerpos externos que, aplicándose repetidamente unos contra los otros, contribuyen a determinar asimismo la figura. Precisamente sobre esta cuestión, Vinciguerra le dedica el segundo capítulo de su obra *La semiotica di Spinoza*, intitulado *Le figure della forma*, explicando que la forma no es igual que la figura:

La forma es, de hecho, la unión (*unio*) según una determinada ley o relación que causa que ciertos cuerpos se compongan en un solo y mismo individuo. La figura del cuerpo es entonces dada por una cierta posición o situación (*situs*) de sus partes. Mientras la forma es la norma de una relación, la figura es uno de los estados permitidos por la forma.<sup>247</sup>

Se trata de pensar la relación forma-figura como una expresión de la potencia de un cuerpo, al cual le es posible revestir una gran variedad de figuras –cuyo origen no es otro que los vestigios que recibe–, pasando de unas a otras sin dejar de conservar la

---

<sup>244</sup> Cfr. *Ibid.*, EII P17Dem., pp. 140-141.

<sup>245</sup> Cfr. *Ibid.*, EIII P32, p. 230.

<sup>246</sup> Vinciguerra, L. (2005) *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, p. 194.

<sup>247</sup> Vinciguerra, L. (2012), *La semiotica di Spinoza*. Pisa, Edizioni ETS, p.35.

misma forma, y sin dejar de efectuar el mismo hábito que le permite organizar y unificar las afecciones o representaciones que recibe.

A propósito de esto último, Laurent Bove elabora una concepción sobre el hábito entendido como una actividad constituyente de la esencia actual de un cuerpo que, considero, podría ser vista en consonancia con la forma pensada como modo de ser:

Hay que reconocerle pues al cuerpo una potencia de composición o de combinación y dicha potencia es el Hábito (...). [Pero] el Hábito no es aquí, pese a la apariencia, el comportamiento adquirido en la repetición de una misma experiencia (...), sino la aptitud (o la potencia espontánea) del cuerpo para unir, desde la primera experiencia, dos o más afecciones, ya sean simultáneas o sucesivas.<sup>248</sup>

Hay dos curiosos ejemplos que da Spinoza en la *Ética* (que llaman la atención por su extemporaneidad), que tal vez puedan clarificar aún más este punto sobre la relación entre el hábito, la forma y la afectividad de un cuerpo determinado, y que remite directamente a la problemática de la memoria:

...del pensamiento del vocablo *pomum*, un romano pasará inmediatamente al pensamiento de un fruto que no tiene ninguna semejanza con ese sonido articulado, ni nada de común, sino que el cuerpo de ese mismo hombre ha sido a menudo afectado por las dos cosas, esto es, que dicho hombre ha oído a menudo la voz *pomum* mientras veía el mismo fruto (...). Un soldado, por ejemplo, al ver sobre la arena huellas (*vestigii*) de un caballo, pasará inmediatamente del pensamiento de un caballo al de un jinete, y de ahí al de la guerra, etc. Pero un campesino pasará del pensamiento del caballo al de un arado, un campo, etc.<sup>249</sup>

Lo que intenta mostrar Spinoza con estos ejemplos, es que cada uno pasará de un pensamiento determinado a tal o cual otro, según se haya acostumbrado o habituado a unir y concatenar las imágenes de las cosas. Y esa costumbre o hábito lleva implícito un determinado modo de ser, sea el del soldado, el del campesino o el de un ciudadano romano.

Por último, con motivo de una discusión sobre la configuración “elemental” de los cuerpos, y sobre cómo «cada parte concuerda con su todo», Spinoza explica cómo los movimientos de las partículas de la linfa, del quilo, etc., se adaptan mutuamente en función de su tamaño y forma, y cómo lo hacen de modo tal que coinciden por com-

---

<sup>248</sup> Bove, L. (2009) *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*, Madrid, Tierradenadie Ediciones, p. 25-27.

<sup>249</sup> Cfr. Spinoza, B. (2009), *op. cit.*, EII P18Sc. pp. 143-144.

pleto entre sí y forman todas a la vez un solo líquido. Spinoza nos muestra mediante dicho ejemplo, que la posibilidad de formar un cuerpo –sea un simple gusano, un trozo de cera o un cuerpo político– depende de la capacidad concreta de sus partes de convenirse mutuamente; algo que no está dado ni adquirido de antemano, sino que es algo que debe ser reconocido como conveniente y, por ese mismo motivo, ha de ser cultivado.

En el mismo tenor, François Zourabichvili, atendiendo a la noción de “relación de reposo y movimiento”, analiza en qué medida una relación sana del espíritu y del cuerpo exige el respeto de una cierta *proporción* o, dicho de otro modo, de un margen de variación en torno de una constante ideal, donde la cantidad de movimiento puede variar a un lado y otro de un límite.<sup>250</sup> La relación no designaría entonces el equilibrio de dos cantidades de movimiento, sino la amplitud de una oscilación: la relación entre un máximo de reposo y un máximo de movimiento. Esta cantidad –dirá Zourabichvili– se trata al mismo tiempo de una cantidad variable que oscila en torno a una *constante*, y que no puede sobrepasar cierta *amplitud* sin poner fin a la *oscilación* y no poder volver a la constante. “La constante vale entonces como una *norma* y no como un valor absoluto; define un estado de *equilibrio*, mientras que los límites determinan la amplitud máxima del desequilibrio que un cuerpo puede soportar.”<sup>251</sup> A partir de estos lineamientos, creo, puede abrirse aún más el problema sobre cómo se constituyen los cuerpos, y sobre cómo es que Spinoza va a tender cada vez más a comprender la diferencia individual por medio de los afectos y de la «capacidad afectiva» de las diversas determinaciones de la substancia.

---

<sup>250</sup> Zourabichvili, F. (2014) *Spinoza. Una física del pensamiento*, Buenos Aires, Cactus, p. 49.

<sup>251</sup> Cfr. Zourabichvili, F. (2014). *op. cit.*, p. 51.

**QUINTO**  
**RECORRIDO**

# Una visita a Rijnsburg. Conjetura sobre el spinozismo de Max Weber

Carlos Balzi<sup>252</sup>

“Igualmente, un libro que nos gusta es ante todo un libro del que nos gusta el autor, al que deseamos conocer y con el que deseamos pasar los días”

Michel Houellebecq, *Sumisión*

Entre los caminos de la selva oscura en que se han tornado, para quien ha dejado de frecuentarlos hace años, los estudios sobre el pensamiento de Spinoza, hay pequeños senderos singularmente borroneados, al punto de prestarse a imaginarlos trampas que no llevan a ninguna salida. La bibliografía dedicada a los vínculos entre el sociólogo alemán Max Weber y el holandés que nos convoca es un ejemplo perfecto, casi un “tipo ideal” –como hubiera escrito el propio Weber– del silencio de la crítica.<sup>253</sup> Un silencio que tiene, es de rigor reconocerlo, un fundamento sólido: en la ingente obra completa weberiana constan sólo dos menciones explícitas del filósofo. ¿A cuento de qué, entonces, perturbar ese consenso tácito? Y, sobre todo, ¿en base a qué nuevos hallazgos hacerlo?

A la segunda pregunta, es preciso confesar de entrada la naturaleza de casi exclusiva especulación de lo que sigue. No puedo aducir, en cuanto a la primera, otras razones que mi admiración por las obras de ambos autores, así como por un interés persistente por develar las huellas de la herencia del siglo XVII en el siglo XX y, a través suyo, tal vez incluso en el nuestro propio.

El objetivo preciso de estas páginas será intentar sondear si en una declaración de Weber recogida en la biografía de su esposa Marianne es razonable escuchar ecos spinozianos y, si lo fuera, intentar imaginar posibles ramificaciones en algunas ideas

---

<sup>252</sup> Universidad Nacional de Córdoba.

<sup>253</sup> Sin pretender haber exhaustado la búsqueda, no fui capaz de encontrar más que un artículo dedicado al estudio específico de esta relación, el de Djeji, Yousef, “Max Weber et le spinozisme ou la ‘conduite de vie’ du ‘sage’”, *Le Portique*, N°5, 2007, pp. 1-29, del cual hemos tomado algunas noticias para la organización de este trabajo, si bien Djeji se centra en un tema marginal para éste: el de las “afinidades electivas metodológicas” entre los dos pensadores. Cfr. *Infra*, nota 7.

weberianas. Para ello, será preciso dar un rodeo por el problema de las fuentes por las cuales puede haber llegado Weber al pensamiento de nuestro filósofo.

Es la propia Marianne quien nos dirige en esta etapa preliminar:

Otra carta muestra la *Weltanschauung* de Weber en un tiempo en que estuvo bajo la influencia de Kant, como resultado de la prolongada lucha comenzada en sus últimos años de escuela, en la *Sekunda*, con una afirmación exclusiva de Spinoza: "Hace muchos años luché honradamente con toda esa confusión conceptual; conduce a muy poco que ahora dé yo por seguro, pero de cuando en cuando volvemos a dejarnos llevar."<sup>254</sup>

Me fue imposible determinar de qué afirmación de Spinoza se trata, algo que debe atribuirse en parte sin duda a mi propia impericia, pero también al mencionado silencio de la bibliografía secundaria y aún a un rasgo del carácter de Weber: su negativa a reconocerse capaz de comprender plenamente a la filosofía y a los filósofos, tal como también nos cuenta su esposa. En esto, Weber sostiene –seguramente sin saberlo, más no por ello casualmente– una posición similar a la de otro insigne contemporáneo suyo, el vienés Sigmund Freud.<sup>255</sup> Más allá de idiosincrasias personales y de la cuestión de la sinceridad de los dos, creo que no es implausible sugerir una explicación de la coincidencia: en plena consolidación de dos disciplinas recién nacidas, como la sociología y el psicoanálisis, retacear el reconocimiento de las deudas intelectuales contraídas con una disciplina ya milenaria parece un procedimiento comprensible, acaso inevitable.

Pero volvamos al texto de Marianne Weber y destaquemos lo poco que queda claro de él. Alcanzo a identificar tres aspectos a pensar: que Weber conocía la obra de Spinoza desde muy temprano –al punto de generarle una suerte de obsesión–, que su lectura está mediada de alguna forma por la ascendencia kantiana y que su obra –o al menos ese misteriosa "confusión conceptual"– volvía a él en sus raros momentos de distracción, incluso cuando ya era el célebre científico social que conocemos. Vamos de a poco, y quizás de lo menos a lo más especulativo.

Pienso que no es un dislate responder juntas a las dos primeras cuestiones, atribuyendo el conocimiento de la obra spinoziana y la suerte de filtro kantiano que explicaría su particular configuración a la ascendencia reconocida sobre la formación

---

<sup>254</sup> Weber, M., *Biografía de Max Weber*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 184.

<sup>255</sup> La controversial relación de Freud con Spinoza fue expuesta hace ya más de una década en esta misma reunión por Paula Hunziker y Marcela Rivera Hutinel, "Deseo y superstición: la génesis de la 'ilusión teológica' en Spinoza y Freud", Tatián, D. (comp.), en *Spinoza. Tercer coloquio*, Córdoba, Brujas, 2007, pp. 367-378.

del joven Weber de Kuno Fischer, uno de los grandes impulsores del neokantismo y autor de una *Historia de la filosofía moderna*, cuyo primer volumen, en su segunda mitad dedicado a Spinoza, tuvo un impacto notable en la época de formación del futuro sociólogo.<sup>256</sup> Pues bien, Fischer fue también, como ustedes saben, el autor de una *Vida de Spinoza*, publicada en 1865,<sup>257</sup> cuando Weber tenía nueve años, algunos antes de seguir sus cursos en la Universidad de Heilderberg.

Si se me conceden las líneas anteriores como una especie de “prueba” de la hipótesis de lectura sobre las dos primeras preguntas que suscitaba el recuerdo de Marianne Weber, resta enfrentarse a la enigmática “confusión conceptual” de raigambre spinoziana que quedó por indagar. Y aquí los senderos amenazan con perderse en el matorral especulativo. Mencioné más arriba que constaban sólo dos menciones de Spinoza en la obra weberiana, al menos hasta donde pude comprobarlo. Es el momento de convocarlas, o más bien sólo a una de ellas, ya que ambas convergen en el mismo sentido.<sup>258</sup>

En la primera sección de la segunda parte de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, “Los fundamentos religiosos del ascetismo laico”, Weber escribió:

“(…) la idea de la predestinación podía convertirse en fatalismo cuando era objeto de apropiación por parte de los afectos y los sentimientos, en oposición a las tendencias genuinas de la religiosidad calvinista racional.”<sup>259</sup>

La nota al pie a este pasaje es clave para nuestra búsqueda: “Esto se dio en algunos pietistas holandeses aisladamente y luego bajo la influencia de SPINOZA”.<sup>260</sup> Es, en

---

<sup>256</sup> Sobre la importancia de este texto en la configuración de la influencia de Spinoza en el pensamiento de Nietzsche (otro filósofo leído por Weber), ver el artículo de Raúl de Pablo Escalante, “La voluntad como deseo consciente: Kuno Fischer, entre Spinoza y Nietzsche”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 33, N°1, 2016, pp. 137-161.

<sup>257</sup> *Baruch Spinoza, Leben und Character: ein Vortrag*, Mannheim, Basserman, 1865. Quizás convenga anotar que a Fischer se le prohibió el dictado de sus clases en la Universidad de Heilderberg en 1853, bajo la acusación de enseñar el “panteísmo”. Y que, más de medio siglo después, Hermann Cohen criticará a Spinoza porque su panteísmo implicaría la disolución de la ética. En breve volveré sobre este punto en cuanto a la ética weberiana.

<sup>258</sup> Dado que la segunda referencia, que no citaremos para no incurrir en redundancias, se encuentra en *Economía y sociedad*, vale la pena aclarar que la similitud entre ambas puede más que razonablemente atribuirse a los serios problemas que los críticos han señalado respecto al amoroso, pero aparentemente distraído, trabajo editorial de Marianne Weber. Ver Winkelmann, J., “Prólogo a la cuarta edición”, en *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. VIII-XVI.

<sup>259</sup> Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1969, p. 172.

<sup>260</sup> *Ibíd.* Las relaciones que Spinoza mantuvo con miembros de grupos puritanos holandeses, en particular con algunos pietistas, fueron estudiadas por Rosenthal, M., “Spinoza and the Crisis of Liberalism in Weimar Germany”, *Hebraic Political Studies*, vol. 3, n°1 (Winter 2008), pp. 94-112.

particular, la persecución de los sutiles rastros de esta influencia lo que interesó *oficialmente*, si se me permite el feísmo, a Weber en la figura de Spinoza, algo que se deja ver en las dos citas referidas. Sospecho, con todo, que no acababa allí el magnetismo que el pensamiento del filósofo ejercía sobre el sociólogo, y que por debajo de la asepsia de ese objeto de investigación de una “ciencia libre de valores”<sup>261</sup> late una preocupación sustantiva que, con perdón del propio Weber, no cabría más que llamar “filosófica”.<sup>262</sup>

Me estoy refiriendo a la secular, si bien no tan antigua, pregunta por la libertad y la necesidad<sup>263</sup> de los sucesos del mundo en general, y de las acciones de los humanos en particular. Como la “jaula de hierro” del tiempo no me permite demorarme en las pruebas de la perduración de esta preocupación en el pensamiento y la obra weberianas, me limitaré a citar –pero, eso sí, *in extenso*– otro pasaje de los recuerdos de Marianne Weber, con el cual pienso que puede ilustrarse –si bien no probarse– ese deseo de “pasar los días” con un problema y, si no me equivoco, también con un autor:

Esta vez, la ocasión para filosofar fue muy sencilla: unas observaciones desfavorables de su prima acerca de un joven que le era antipático, dieron a Weber la oportunidad de hacerle una explicación gráfica de la doctrina de la ‘libertad y necesidad’, de la responsabilidad de una persona que actúa, y de su moderación natural. Su actividad en el tribunal, que cada día sometía a su criterio las acciones de personas antisociales, hizo que Weber reflexionara naturalmente acerca de estas cuestiones:

¿Quién es el que implanta en el alma del delincuente la idea que conduce a la acción? Ciertamente, no él mismo; ha sido movido por las circunstancias, por condiciones que eran inherentes a él, y no de su

---

<sup>261</sup> El entrecomillado alude, por supuesto, a la propuesta metodológica, casi un eslogan, weberiana, tal como fuera expuesta, por ejemplo, en “El sentido de libertad de valoración en las ciencias sociológicas y económicas”, *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Barcelona, 1985, pp. 103-177. Si bien excede el modesto fin de estas páginas, no quiero dejar de señalar que la armonía entre la concepción weberiana y la convicción spinociana de la necesidad del estudio de las acciones y propiedades humanas como si fuesen líneas y planos quizás no sea del todo casual. Cf. *Ética demostrada según el método geométrico*, III, Prefacio, *in finem*, Barcelona, Orbis, 1984, p. 168.

<sup>262</sup> No todas las referencias weberianas a la filosofía son igual de despectivas o cuando menos indiferentes. Promediando su célebre conferencia “La ciencia como vocación”, Weber anotó: “Detengámonos ahora en las disciplinas que me son familiares: sociología, historia, economía, política y todas las formas de la *filosofía de la cultura* cuya tarea es explicarla”. Weber, M., “La ciencia como vocación”, en *El sabio y la política*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba-Encuentro, 2007, p. 55; el destacado es nuestro.

<sup>263</sup> Que es, por otra parte y como se sabe, un tema caro a los estudios spinocianos (Buscar referencia del trabajo sobre *Libertad e necesidad* en el Coloquio). Cf. Margot, J. P., “Libertad y necesidad en Spinoza”, en *Praxis filosófica*, N°32, enero-junio, 2011, pp. 27-44.

propia creación. No habría podido ocurrir de otra manera; en otras palabras, no se le puede hacer responsable por lo que hizo, pues no es libre. Su ser interno está tan sometido a un desarrollo necesario como cualquier otro producto de la naturaleza (...) Pero ahora debemos empezar por examinar nuestro intelecto para ver si tiene el derecho de juzgar estas cuestiones. Si es siquiera capaz de penetrarlas con sus conceptos, si no ha presumido hacer algo que es incapaz de lograr, porque carece de su concepto. A mí me parece que esto último es lo que ocurre. Pues es fácil ver que con nuestro viejo intelecto no podemos, de ninguna manera... descubrir lo que es el sentido de *bueno* y *malo*, pues de otra manera las personas más inteligentes tendrías que ser las mejor informadas al respecto, y todos sabemos que, por desgracia, eso no siempre ocurre. Además, con el mismo recurso, el mundo constantemente tendría que hacer nuevos descubrimientos e invenciones en el campo de la moral, que serían tan grandes como los que hace en otras esferas con ayuda del intelecto, y con tanta rapidez en esta esfera como en las demás, lo que tampoco ocurre. Y, por último: nadie logrará explicarme mediante conceptos intelectuales y definiciones dónde está la diferencia entre *bueno* y *malo*... Lo que significa que el intelecto carece de conceptos para ello... La conciencia de la responsabilidad individual por sus acciones no se basa en conceptos intelectuales y tampoco puede ser construida ni refutada por el intelecto. Por ello, está errado quien supone que es un viejo prejuicio que nos fue inculcado en nuestros primeros años. Los juicios morales no pueden ser inculcados, a menos que esté allí la capacidad de captarlos, la *capacidad de establecer distinciones morales*, y esto a su vez se basa en la antítesis entre bueno y malo. Así, se tiene que presuponer esta antítesis para hacer posible una educación, y es inherente en el hombre; la educación puede desarrollarla, puede afinarla, puede darle sustancia práctica, pero no puede crearla.<sup>264</sup>

Quiero señalar brevísimamente sólo dos de las particularidades de este recuerdo de Marianne Weber, su carácter de comunicación privada y el ámbito doméstico de la escena rememorada, los cuales, juntos, lo tornan un escenario propicio para que el filósofo que siempre hubo dentro del sociólogo se expresara con libertad. No hay, desde luego, ninguna traza spinoziana en la sustancia de su posición sobre la relación entre

---

<sup>264</sup> Weber, M., *op. cit.*, pp. 184-185.

la necesidad y el juicio moral, aunque sí, al menos, una posible comprobación de que la “confusión conceptual” vinculada al pensamiento de Spinoza que recurría obsesivamente en el de Weber era ésta de la libertad y la necesidad. Pero aun cuando tuvieran la deferencia de aceptar esta “hipótesis”, restaría el trabajo, que augura aún menos promesas de éxito, de seguir las huellas de la supuesta influencia de esta permanente obsesión weberiana en su obra estrictamente científica.

Como los desvíos me han consumido casi todo el espacio del que dispongo, sólo me limitaré a esbozar las líneas más esquemáticas de una respuesta a esta cuestión. Para ello, es preciso volver a la tesis principal de una obra de Weber a la que me referí antes. Como muchos de ustedes la conocerán de sobra, seré breve. En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, publicado por primera vez entre 1904 y 1905, Weber argumenta que la transformación fundamental de nuestra época o, con mayor precisión, la que inaugura nuestra modernidad, esto es, el nacimiento del modo de producción capitalista, no debe atribuirse, en primer término, a una modificación en las condiciones materiales de producción y distribución, sino a una previa mutación en ciertos contenidos “ideológicos”, que luego habrían facilitado los primeros. Uno de estos ideogramas, centrado en una de las variantes de la discusión necesario-libertaria, tendrá una centralidad sorprendente: se trata de la deriva de uno de los dogmas teológicos fundamentales de la obra de Calvino, el de la predestinación de la humanidad entera a la perdición o la salvación sin que ningún individuo pueda saber de antemano su propio destino, tal y como fuese interpretado por algunos teólogos y escritores edificantes pertenecientes a sectas puritanas, directa o indirectamente inspiradas en las doctrinas calvinistas.

Esta interpretación, sintéticamente, acepta la predestinación, pero la modifica o al menos la “enriquece” en un aspecto en el que se cifrará, para Weber, el secreto de su potencia transformadora: dirán que, si bien como afirma Calvino estamos efectivamente predestinados desde toda la eternidad, no debemos “perder toda esperanza”, pues Él también ha dispuesto la existencia de ciertas “señales” mediante las cuales comprobar nuestro destino personal, salvándonos así de la perpetua incertidumbre y del inmovilismo al que la predestinación ciega nos habría condenado. Estas señales tienen en común el apuntar al desarrollo y fortalecimiento de aspectos de la personalidad ética de los creyentes, pero fue una de ellas en particular la que desempeñó un impensado rol estelar en el nacimiento del “espíritu del capitalismo” y, tras su estela, del capitalismo en sentido histórico-material: la noción de que la prosperidad material, económica, cuando es el resultado de una actividad seria, constante y metódica

puesta al servicio de la profesión<sup>265</sup> particular, es una señal de la bendición divina y una promesa de salvación. Me permito citar un pasaje entre muchos del libro de Weber en el que este fenómeno es descrito junto a algunas de sus consecuencias:

Cuanto a la producción de bienes, el ascetismo luchaba tanto contra la deslealtad como contra la sed meramente instintiva de riquezas; es sólo lo que condenaba como *covetousness*, como mammonismo, etc., el aspirar a la riqueza por el fin único y exclusivo de ser rico. Considerada en sí misma, la riqueza es una tentación. Resultaba de ahí que, por desgracia, el ascetismo actuaba entonces como aquella fuerza 'que siempre quiere lo bueno y siempre crea lo malo' (lo malo en su sentido: la riqueza y sus tentaciones); en efecto, de acuerdo con el Antiguo Testamento y de modo análogo a la valoración ética de las 'buenas obras', no sólo vio en la aspiración a la riqueza como fin último el colmo de lo reprobable y, por el contrario, una bendición de Dios en el enriquecimiento como fruto del trabajo profesional, sino que (y esto es lo más importante) la valoración ética del trabajo incesante, continuado y sistemático en la profesión, como medio ascético superior y como comprobación absolutamente segura y visible de regeneración y autenticidad de la fe, tenía que constituir la más poderosa palanca de expansión de la concepción de vida que hemos llamado 'espíritu del capitalismo'. Si a la estrangulación del consumo juntamos la estrangulación del espíritu de lucro de todas sus trabas, el resultado inevitable será la formación de un capital como consecuencia de esta coacción ascética para el ahorro. Como el capital formado no debía gastarse inútilmente, fuerza era invertirlo en finalidades productivas.<sup>266</sup>

El libro de Weber es por supuesto más complejo y su argumentación, aún cuando polémica, más convincente de lo que esta cita aislada puede sugerir. Pero no puedo hacerle justicia en el marco de esta presentación. Sólo puedo agregar que esta variante particular del debate sobre necesidad y libertad que situó en el origen de la modernidad capitalista se ramifica, a su vez, en su diagnóstico sobre la etapa final de este proceso al que le tocó asistir, la cual, quizás y a pesar del siglo de distancia, no esté tan alejada de la nuestra. Ese "espíritu del capitalismo" que resultó de una respuesta

---

<sup>265</sup> Sobre el término alemán *Beruf*, aquí vertido por "profesión", pero que, como es sabido, también podría ser vertido como "vocación", Ver García Giordano, D. en Weber, M., *El sabio y la política*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba-Encuentro Grupo Editor, 2007, p. 27.

<sup>266</sup> Weber, M., *op. cit.*, pp. 244-245.

sin duda débil, desde un punto de vista epistemológico, de la insoportable demanda de la predestinación, con el tiempo y la confluencia con los procesos de “racionalización” y “desencantamiento del mundo”, resultó en una restauración de la necesidad, hoy liberada de la asistencia de la teología y, por esa misma estirpe secularizada, menos abierta a juegos de manos libertarios:

El puritano quiso ser un hombre profesional: nosotros tenemos que serlo también; pues desde el momento en que el ascetismo abandonó las celdas monásticas para instalarse en la vida profesional y dominar la moralidad mundana, contribuyó en lo que pudo a construir el grandioso cosmos de orden económico moderno que, vinculado a las condiciones técnicas y económicas de la producción mecánico-maquinista, determina hoy con fuerza irresistible el estilo vital de cuantos individuos nacen en él (no sólo de los que en él participan activamente), y de seguro lo seguirá determinando durante muchísimo tiempo más. A juicio de Baxter, la preocupación por la riqueza no debía pesar sobre los hombros de sus santos más que como un ‘manto sutil que en cualquier momento se puede arrojar al suelo’. Pero la fatalidad hizo que el manto se trocase en una jaula de hierro.<sup>267</sup>

Nuestra nueva predestinación no conoce otro Dios que el que nosotros mismos hemos creado. Pero eso no hace a su providencia menos, sino más fatal que la del *deus absconditus*, cuyos designios podían ser sondeados en base a señales. La recurrencia de la disputa sobre la necesidad y la libertad en la vida y el pensamiento de Weber es, de este modo, comprensible. Así como, espero, su deseo de “pasar los días” con el filósofo que en su juventud le hizo sentir que incluso una “confusión conceptual” puede acompañarnos toda la vida.

Quiero cerrar esta comunicación citando un texto que pedía a gritos ser incluido al comienzo del trabajo, quizás incluso como epígrafe, pero en el que me cuesta no sentir un tono elegíaco, de despedida. Después de sufrir, a la muerte de su padre, un trastorno depresivo que le imposibilitó volver a dedicarse a la docencia a tiempo completo, Weber reservó al menos un par de meses al año a viajar por el continente sin otro objetivo que el descanso de la mente. Sus viajes lo llevaban sobre todo a su amada Italia, pero hacia el final de su vida también eligió Holanda como destino. De una de sus cartas contando de sus “derivadas” holandesas tomo estas líneas:

En viaje de regreso visité Rijnsburg y el departamento de Spinoza: dos pequeñas habitaciones, cada una casi del tamaño de nuestro retrete;

---

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 258.

una es un poquito mayor. Una de ellas tiene un techo inclinado. Esto era en una de las casitas en miniatura que ahí –como por doquier– están situadas entre el verdor más intenso, a lo largo de los canales.<sup>268</sup>

---

<sup>268</sup> Weber, M., “Carta a Marianne, 3 de agosto de 1907”, en Marianne Weber, *Biografía de Max Weber*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 281.

# Salvación y sedición en Spinoza y Hobbes

Marcela Rosales<sup>269</sup>

“Si la salvación estuviera al alcance de la mano...  
*Sed omnia praeclara tam difficilia, quam rara  
sunt.*” Spinoza, *Ética*.

## **De la salvación como categoría política**

En 1590 un documento oficial titulado “Una advertencia sobre escritos sediciosos”, define “sedición” como el hecho de “incitar al desafecto hacia el Estado o la autoridad constituida por medio de las palabras o escritos”.<sup>270</sup> Este instrumento legal de la época isabelina tenía como fin controlar o reprimir a los oponentes ideológicos del nuevo Estado protestante. Complementado con las figuras jurídicas de “traición”, diseñada contra los estamentos privilegiados, eclesiásticos y comunes; y la “ley marcial”, ideada para atemorizar al pueblo llano, la “sedición” estaba pensada en principio para amedrentar a los intelectuales.

Encontramos una clara resonancia de este sentido del término en relación a los demagogos que se valen de la retórica para engendrar tumultos, cuando Hobbes afirma tomando como ejemplo a Pericles que “la voz humana es una trompeta de guerra y sedición...”.<sup>271</sup> El contexto es el análisis comparativo que realiza entre los hombres y aquellos animales que Aristóteles denominaba “políticos”, como abejas y hormigas, para dar con las causas de la sedición y otros crímenes de lesa majestad. Entre las causas que el filósofo inglés distingue se encuentran: las pasiones, la diversidad de

---

<sup>269</sup> Profesora e investigadora del Doctorado en Ciencia Política y Programa de investigación, CEA, Fac. de Ciencias Sociales, UNC. Titular de Teoría Política I y II, Relaciones Internacionales, Universidad Siglo 21.

<sup>270</sup> Cit. en Breight, C., *Surveillance, Militarism and Drama in the Elizabethan Era*, London, MacMillan, 1996, p. 89.

<sup>271</sup> Hobbes, T., *De Cive*, Madrid, Alianza, p. 117.

bienes privados apetecidos, el deseo de innovación y las doctrinas y opiniones falsas,<sup>272</sup> que prosperan debido a la ignorancia.<sup>273</sup>

La vinculación entre opiniones o doctrinas falsas y sedición conduce a Hobbes a sostener que entre los *negotia* del Estado, esa poderosa máquina hecha por los hombres imitando a Dios, como inspirándose en aquel Leviatán del libro de Job “para no sentir el miedo”,<sup>274</sup> hay un asunto público central: la enseñanza de la verdadera Ciencia Política, que instruye a la ciudadanía sobre su deber de obediencia y los derechos del soberano. Ahora bien, éste es un punto de contacto entre su teoría política y la de Spinoza, para quien la sedición está conectada a la ignorancia de la multitud, cuya responsabilidad es atribuible al Estado.

Tanto Hobbes como Spinoza, situados en un contexto histórico de debate intelectual sobre la fuente de legitimidad de la emergente forma de organización política, atravesado por virulentas controversias teológicas, incluyen a la religión como “culto externo”, en la esfera de los asuntos públicos sobre los cuales el Estado debe tener competencia. Ambos filósofos consideran que frente a una situación de desacuerdos filosóficos, teológicos e ideológicos en general, que amenazan en todo momento el orden civil hasta adquirir estado bélico, la paz del cuerpo social depende del control estatal sobre las doctrinas que cuestionan su soberanía en una materia fundamental: la *salus populi*.

Presentarán entonces a la salvación del pueblo como un “asunto público”, y no ya como un concepto que el estamento eclesiástico reclama “teológico”, pero luego en los hechos, esgrime como un arma para acrecentar y consolidar su poder. Pero para lograr esto, la noción de “salvación” tendrá que ser resignificada científicamente como categoría “política”.

El primer paso que ambos darán en esa dirección será religar argumentativamente “salvación individual” con “salvación o salud del cuerpo político” que los individuos componen. Es decir, disociar el apetito vital de la dimensión religiosa trascendente que promete eternidad, pero mantiene en el aquí y ahora a cada individuo separado del resto y sometido a una estructura vertical de relaciones sociales jerárquicas naturalizadas, para reasociarlo con el deseo de perseverar en un ser colectivo, común, gestado en la inmanencia, es decir, desde los propios individuos, por sí y para sí mismos.

---

<sup>272</sup> *Ibíd.*, p.116-117.

<sup>273</sup> Escribe Hobbes: “¿Ese miedo que tiene la gente salvaje a los poderes invisibles, qué otra cosa podría ser sino el miedo a lo que esta gente cree que es un dios? (...) La ignorancia de las causas segundas hizo que los hombres se apresuraran a saltar a una causa primera, y el miedo a ésta despertó la devoción y la veneración.” *Hobbes, Thomas & Bramhall, John. Sobre la soberanía*, Buenos Aires, Hydra, p. 151.

<sup>274</sup> Hobbes, T., *Leviatán*, México, FCE, 2001, XXVIII, p. 262.

El segundo paso, complementario del anterior, será liberar al individuo del sometimiento a los preceptos teológicos de la ley divina, reduciendo todo artículo de fe a un piso mínimo de condiciones compatibles con la autoridad suprema del cuerpo político. Iglesia y Estado son una y la misma cosa, sostiene Hobbes. Los súbditos cristianos no deben temer por su salvación ante lo que pueda ordenarles su soberano, que es a la vez su ciudad y su iglesia. Los preceptos del culto público deben ser respetados para preservar la paz civil, pues no comprometen la salvación eterna de las almas, para lograr la cual se precisa una sola cosa: creer que "*Jesús es el Cristo*".<sup>275</sup>

Spinoza por su parte afirma: *el que practica la justicia y la caridad, se salva; quien deje intacta esa verdad, será piadoso y gozará de plena libertad para opinar sobre todos los temas religiosos.*<sup>276</sup> Concluye entonces en el *Tratado Teológico Político* que poder del Estado, paz y piedad son compatibles con la libertad individual, la cual presupone interpretar la Biblia y expresarse al respecto sin prohibiciones.

### ***De la salvación individual a la seguridad del pueblo***

Retomando un trayecto de un trabajo anterior sobre la pena de muerte,<sup>277</sup> podemos decir que tanto para las teorías del poder soberano del Estado como para la teoría política de Spinoza, el fin a conquistar y conservar es la *salus populi*. 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, va de la mano del miedo: nace, se alimenta, y muere por él.

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, tal como las entiende Spinoza, están ligadas a la ausencia de miedo, se alimentan de la autonomía humana y 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

---

<sup>275</sup> *Leviatán*, XLII, p. 424.

<sup>276</sup> Spinoza, B., *Tratado Teológico Político*, Madrid, Alianza, caps. XIII al XV.

<sup>277</sup> Rosales, M., "La inocencia de la multitud. Condena a muerte y salvación del pueblo: entre el absurdo y la barbarie" en *Spinoza Maledictus, 13° Coloquio*, Jabase, Pronello, Meriles y Rivera (comps.), en pdf: [http://blogs.ffyh.unc.edu.ar/grupospinozista/2018/12/10/spinoza-maledictus-en-pdf/?fbclid=IwAR0VxEa4mA\\_Go6OmUlskBTob\\_B\\_NL8T8ri6\\_pKvuU6ov-Dvf0P5VwKx8V8](http://blogs.ffyh.unc.edu.ar/grupospinozista/2018/12/10/spinoza-maledictus-en-pdf/?fbclid=IwAR0VxEa4mA_Go6OmUlskBTob_B_NL8T8ri6_pKvuU6ov-Dvf0P5VwKx8V8)

singular y colectivo. La *salus populi* como ausencia de miedo, consiste en el ejercicio autónomo de libertades en un marco de paz y seguridad de vida. Ejercicio republicano de libertades que si algo repudia es el secreto de los asuntos públicos y la censura del libre pensamiento en materia política y religiosa, en la medida que fomenta la ignorancia de la plebe para su manipulación ideológica y puede tener como consecuencia la sedición. Dice Spinoza:

(...) las leyes que se dictan sobre la religión...más irritan a los hombres que los corrigen...por otra parte, los cismas no surgen de un gran amor a la verdad sino del ansia profunda de mando...son más cismáticos quienes condenan los escritos de otros e instigan, con ánimo sedicioso, al vulgo petulante, que estos mismos escritores que suelen escribir para los hombres cultos y sólo invocan en su apoyo la razón.<sup>278</sup>

Apenas iniciado el Tratado Político,<sup>279</sup> encontramos conectados los términos “salvación” y “seguridad” referidos al *imperium*, cuya estabilidad según el filósofo será posible sólo si el bien de los que administran los asuntos comunes depende de la salud o salvación de todos los ciudadanos. “*Imperii salus summa lex est*”, afirma Spinoza tanto en el del TP<sup>280</sup> como en el TTP.<sup>281</sup> Leemos en este último: “la salvación del pueblo es la suprema ley a la que deben responder todas las demás, tanto humanas como divinas... es incumbencia exclusiva de la suprema potestad determinar qué es necesario para la salvación de todo el pueblo y la seguridad del Estado...”<sup>282</sup>

Por eso luego llama “sediciosa opinión” a la pretensión de “separar el derecho sagrado del civil y defender que sólo éste compete a las supremas potestades, mientras que aquel reside en la Iglesia universal”.<sup>283</sup> Quien niega la autonomía de la potestad suprema, es sedicioso, sentencia Spinoza.<sup>284</sup> Para no ser su propio enemigo, sostiene, la sociedad al igual que el individuo *tiene que guardarse de no darse muerte a sí misma*.<sup>285</sup> Ahora bien, para entender esta afirmación, tenemos que advertir que así como la noción de “salvación”, disociada del contexto teológico, es reconvertida por Spinoza

---

<sup>278</sup> TTP, XX, p. 422.

<sup>279</sup> Spinoza, B., *Tratado Político*, Madrid, Alianza, 2004, I, par. 6.

<sup>280</sup> TP, III, par. 14 y VII, par. 5.

<sup>281</sup> TTP, XVI y XIX.

<sup>282</sup> TTP, XIX, p. 402.

<sup>283</sup> TTP, XIX, p. 405.

<sup>284</sup> TTP, XX, p. 417.

<sup>285</sup> TP, IV, par. 5.

en la categoría política “seguridad”, es decir la salud o salvación del *imperium*, el filósofo también ha debido resignificar las nociones de bien, mal y pecado.

Dice Spinoza en la *Ética*:<sup>286</sup> los hombres “han llamado Bien a todo lo que se encamina a la salud y al culto de Dios, y Mal a lo contrario...”, pero estas nociones no son más que “modos de pensar”, formados “a partir de la comparación de las cosas entre sí”.<sup>287</sup> Y pasa a definir lo malo como aquello que impide que obtengamos algún bien y lo bueno como lo útil,<sup>288</sup> siendo a su juicio lo más útil para el hombre la vida en comunidad organizada bajo leyes comunes.

Con mayor precisión, más adelante define: “Es bueno lo que determina la conservación de la relación de movimiento y de reposo que tienen entre sí las partes del cuerpo humano; es malo, por el contrario, lo que hace que las partes del cuerpo humano tengan entre ellas una relación de movimiento y reposo distinta”.<sup>289</sup> De modo que el bien y el mal no dependen del juicio de Dios. En realidad, tal como interpreta Deleuze<sup>290</sup> leyendo las respuestas de Spinoza a Blijenbergh, *somos juzgados por nosotros mismos y conforme a nuestros estados*.

En cuanto al pecado, que Spinoza traduce como delito, no es parte de la naturaleza sino una *desobediencia a las leyes* civiles, “castigada en virtud del solo derecho del Estado”.<sup>291</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. Las supremas potestades, por su parte, no pueden ser inculpadas de delitos en sentido jurídico porque su derecho es constitutivo a su “naturaleza”. La sociedad puede pecar, sostiene Spinoza, pero únicamente en *el sentido en que los médicos dicen que es pecado atentar contra la naturaleza propia*.<sup>292</sup>

La sociedad es autónoma en grado sumo cuando obra por mandato de la razón, explica, de modo que cuando actúa contra ésta se falta a sí misma, “peca”, se daña, se autolesiona. Pero no es sólo por una cuestión de cautela que debe guardarse de

---

<sup>286</sup> Spinoza, B., *Ética*, Buenos Aires, Hyspamérica, Apéndice de la Primera Parte, p. 94.

<sup>287</sup> E, Prefacio de la Parte Cuarta, p. 248.

<sup>288</sup> E, IV, Definiciones, p. 249.

<sup>289</sup> E, IV, XXXIX.

<sup>290</sup> Deleuze, G. “Las Cartas del Mal” en *Correspondencia Baruch de Spinoza-Willem van Blijenbergh*, Buenos Aires, Caja Negra, 2006, p. 97. Cartas que por cierto le valieron a Spinoza, como a Hobbes en su disputa con el obispo Bramhall, la acusación de ateísmo. Sobre esto último cfr. The Judgement and Decree of the University of Oxford Past in their Convocation July 21, 1683. Cit. por Warrender, H. en *De Cive, The Latin Version*, Oxford University Press, 1983, p. 20.

<sup>291</sup> E, IV, XXXVII.

<sup>292</sup> TP, IV, par. 4.

atentar 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.<sup>293</sup>

Veamos ahora a qué distancia están estas ideas de las de Hobbes, pues su teoría tiene una complejidad que excede a la cuestión del temor. El fin de la sedición, dice el filósofo inglés, es *tomar el poder*. No destruir la autoridad absoluta, sino ponerla en manos de otros.<sup>294</sup> Cuando individuos particulares exigen libertad, piensa Hobbes, en realidad lo que están pidiendo es “poder”. Las grandes confrontaciones dentro de la *civitas* no han cuestionado nunca la sujeción, sino el poder ajeno, con la intención de suplantarlos por el propio.

Hobbes resignifica “pecado” como “toda obra, palabra o pensamiento (dirigida) contra la recta razón”.<sup>295</sup> Pecado es “toda acción imprudente, ya vaya contra la ley, como cuando derribamos la casa que pertenece a otro hombre, o no vaya contra la ley, como cuando construimos la nuestra en terreno arenoso”.<sup>296</sup> Para Hobbes, “el pecado se sigue del error”, que se produce cuando al hacer el hombre uso de su razonamiento para seleccionar los medios que le permitan alcanzar un fin, no funda ese discurrir en principios evidentes. Según explica, la consecuencia será que “perderá su camino y hará, dirá o intentará algo que va contra sus propios fines”.<sup>297</sup>

Pero luego Hobbes introduce una distinción, religando “pecado” a “delito”, como lo censurable, pasible de culpabilidad por ir contra la razón, no ya de un hombre sino de la ciudad. La *civitas* es la que determina qué actos son “con razón” culpables.<sup>298</sup> Todo delito en tanto transgresión de la ley civil evidenciable ante un juez es pecado, aunque no todo pecado, en cuanto transgresión de la ley natural es delito.<sup>299</sup>

Sin embargo, sabemos que para Hobbes “ley” propiamente es sólo la ley civil, los nexos artificiales que mantienen unidos a los miembros del Leviatán, sustentados en los nervios o tendones que son la recompensa y el castigo, pues las cualidades o preceptos de la razón que nos inclinan a la paz y concordia no son evidentes ni suficientes fuera del orden civil. Pero así como los individuos dependen para su seguridad del Estado, ese hombre artificial que han creado no existiría sin ellos mismos, que son su

---

<sup>293</sup> TP, V, pars. 2 y 3.

<sup>294</sup> *De Cive*, p. 131.

<sup>295</sup> *De Cive*, p. 238.

<sup>296</sup> *Ibíd.*

<sup>297</sup> *Ibíd.*

<sup>298</sup> *De Cive*, p. 239.

<sup>299</sup> *Leviatán*, XXVII, p. 238.

materia y quienes le otorgan su forma o constitución. De allí que pueda “enfermarse”, debilitarse e incluso morir, cuando la composición material resulta mal constituida.

Hobbes, antes que Spinoza, concibe al delito como una enfermedad del cuerpo social derivada de su *imperfecta constitución* política. Así son presentados en *Leviatán* los crímenes mayores de sedición y rebelión. Luego de mostrar cómo la concentración insuficiente de poder en el Estado, a los fines de la paz y su defensa, ha sido históricamente causa de diversos tipos de levantamientos contra la autoridad y las leyes, Hobbes enfoca su atención en lo que llama “doctrinas sediciosas”, distinguiendo seis tipos de opiniones falsas que engendran tumultos y debilitan al Estado:<sup>300</sup>

1. Creer que cada hombre puede por sí mismo ser juez de las buenas y malas acciones; 2. que cualquier cosa que el hombre hace contra su conciencia es un pecado; 3. que la fe y la santidad se alcanzan por inspiración o infusión sobrenatural; 4. que quien tiene el poder soberano está sujeto a las leyes civiles; 5. que cada particular tiene una propiedad absoluta sobre sus bienes; y 6. que el poder soberano puede ser dividido.

En cuanto a la rebelión, crimen de lesa majestad<sup>301</sup> –enfermedad comparable a la “rabia”, que puede conducir al “tiranicidio”– conjuntamente con la traición, que debe ser castigado no por la ley civil sino por el derecho de guerra, dice Hobbes:

(...) una de las causas más frecuentes de ello es la lectura de los libros de política y de historia, de los antiguos griegos y romanos. De esas lecturas, los jóvenes y todos aquellos que no están provistos con el antídoto de una sólida razón, reciben una impresión fuerte y deliciosa de los grandes hechos de armas (...) imaginando que su gran prosperidad (procede) de la virtud de su forma popular de gobierno (sin considerar) las frecuentes sediciones y guerras civiles producidas por la imperfección de su política.<sup>302</sup>

La otra causa es la doctrina teológica de la distinción entre lo temporal y lo espiritual que conduce a la división en dos reinos y sujeta la obediencia de cada súbdito a dos señores. Dice Hobbes: “El poder eclesiástico que aspira al derecho a declarar lo que es pecado, aspira, como consecuencia, a declarar lo que es ley...”.<sup>303</sup> Esta enfermedad que conduce a la guerra civil y a la desintegración del Estado se parece a la “epilepsia”, afirma el filósofo, un “viento en la cabeza que obstruye las raíces de los nervios, agi-

---

<sup>300</sup> *Leviatán*, XXIX, pp. 264-267.

<sup>301</sup> *Leviatán*, XXVII, p. 242.

<sup>302</sup> *Leviatán*, XXIX, p. 268.

<sup>303</sup> *Leviatán*, XXIX, p. 269.

tando violentamente los miembros y ahogando el Estado en la opresión o lanzándolo al incendio de una guerra civil”.<sup>304</sup>

### **Consideraciones finales provisionales**

Habiendo reunido en los apartados anteriores sus similitudes, veamos ahora algunas diferencias entre Hobbes y Spinoza, en lo que atañe al concepto de salvación:

A. La salvación del individuo en materia religiosa depende, según Spinoza, de la práctica de la justicia y la caridad. Pero en materia de autonomía individual, es decir, de un individuo que aspira a la libertad, la salvación requiere de un conocimiento de tercer grado, el único que permite alcanzar la *beatitudo*. Éste permite concebir al hombre como parte del individuo colectivo y singular que compone el *deus sive natura*, y le permite percibirse a sí mismo y a la naturaleza bajo la perspectiva de la eternidad. Es decir, Spinoza piensa la salvación en términos de inmanencia. “Tal es entonces la diferencia final entre el hombre bueno y el hombre malo –interpreta Deleuze–, el hombre bueno o fuerte es el que existe tan plena o intensamente que ha conquistado en vida la eternidad, aquel para quien la muerte, siempre extensiva y exterior, poca cosa significa”.<sup>305</sup>

Hobbes por su parte, afirma que para la salvación individual en materia religiosa basta una sola verdad, de fe, *Jesús es el Cristo*. Es decir, piensa la salvación en términos de trascendencia. Pero en cuanto individuo dotado de lenguaje y capacidad de raciocinio, la liberación de la superstición y el miedo, que es una forma de salvación, le llegará por vía del conocimiento científico de las segundas causas de las cosas, el cual le impedirá saltar a una “fantasmal” causa primera. Se podrá objetar que en realidad Hobbes sólo desplaza el *locus* del miedo, desde los poderes invisibles al poder artificial del soberano, el Estado, que concentra el monopolio de la coacción necesaria para lograr la obediencia de los súbditos. Pero no deja de ser cierto que ha sentado las bases para la emancipación del individuo moderno, al conmovier los cimientos de la dominación eclesiástica poniendo bajo la luz del saber científico-político lo que denomina el “reino de las tinieblas”.

B. La salvación del pueblo, para Spinoza, requiere un cuerpo político constituido en *imperium*, un estado civil donde poder y derecho coincidan, es decir, donde la ley exprese la potencia o naturaleza propia del individuo colectivo. La constitución imperfecta del mismo, sólo evidencia un cuerpo colectivo cuyo poder no ha alcanzado aún su plenitud de derecho. Pero ¿cuándo alcanza esa plenitud? Spinoza responde, indirectamente, que la mejor constitución es el estado democrático, como poder colectivo

---

<sup>304</sup> *Leviatán*, XXIX, p. 270.

<sup>305</sup> Deleuze, G., *op.cit.*, p.98.

de la multitud unida *veluti mente*, porque es el más natural al hombre, el más cercano al logro de su verdadero fin: la libertad, en paz y con seguridad de vida. La suprema ley es, como dice Spinoza en el TP, la salvación del estado (con minúscula) –agregaremos– democrático.

Para Hobbes, la seguridad del individuo colectivo, materia que compone al Leviatán, requiere una persona artificial, un representante, que concentre el máximo poder instrumentalizable a través del derecho, como código único que clausure la disparidad de perspectivas sobre lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, lo tuyo y lo mío, creación positiva cuyo origen deliberado y cierto reside en el soberano presente, capaz de respaldar la ley en las espadas de la justicia y la guerra. Pero una constitución no enfermiza del cuerpo político no puede basarse, según Hobbes, únicamente en la amenaza de coacción; precisa fundamentalmente la educación del pueblo en el conocimiento de los principios adecuados para una organización política estable y para erradicar falsas doctrinas, además de la difícil combinación de mercado libre, libertades civiles, empleo para la población, un régimen impositivo justo y la aplicación equitativa por los magistrados de leyes orientadas por artículos racionales de paz.

Es cierto que a diferencia de Spinoza, Hobbes piensa la salvación colectiva en términos de una mediación jurídico-política, cuyo fundamento es el pacto, pero éste se ubica en una zona borrosa –entre inmanencia y trascendencia– de la composición humana social respecto de sí misma. Por otra parte, Hobbes al desanclar el derecho del cuerpo natural del rey, para decirlo lefortianamente, enraizándolo en la inmanencia de la persona jurídica, el Leviatán, una construcción artificial que apenas recubre la radical contingencia de todo orden social y normativo, ha dado el primer paso –aunque no se lo propusiera– para la revolución democrática moderna, pues los individuos, devenidos personas jurídicas particulares, disputarán ese *locus* de representación –máscara de por sí vacía– en un proceso de reterritorialización histórica que aún no acaba, en el que confluyen desde todo el orbe las luchas sociales por los denominados “derechos del hombre”.

# Spinoza en Weimar: a propósito del panteísmo entre Estado y derecho

Guillermo Vázquez<sup>306</sup>

I. El libro de David Wertheim, *Salvation through Spinoza*,<sup>307</sup> así como el de Benjamin Lazier,<sup>308</sup> *God interrupted*, dan cuenta de una segunda oleada de discusión y relectura de Spinoza, como la que había sucedido siglo y algo atrás con la denominada *polémica del spinozismo* (o del panteísmo) en los filósofos alemanes de la ilustración, de Jacobi a Kant (remitimos aquí a los trabajos de María Jimena Solé).<sup>309</sup> Si al decir de Goethe, en el momento de la ilustración alemana se desencadenaba una “lucha sobre el cuerpo sin vida” de Spinoza entre las elites intelectuales de los círculos filosóficos del momento, en Weimar se trataba no solo de ello sino de una suerte de oración fúnebre común a un pensador que supo representar, como Sócrates, Galileo o Giordano Bruno, una suerte de ejemplaridad paciente de un pensamiento arriesgado que debe asumir consecuencias injustas en su época. Asimismo, el campo de influencia y vindicación del filósofo de Ámsterdam en Weimar, a diferencia de la ilustración alemana, se había ampliado a círculos científicos variados, así como a la cuantiosa, compleja y plural comunidad judía de la Alemania de Weimar. *Cuantiosa, compleja y plural*, tanto en lo político –que abarcaba desde el primer sionismo herzliano militante hasta el liberalismo más asimilacionista, pasando por las izquierdas de la época– como en las variedades de la religión que se profesaban –desde vertientes ultra ortodoxas hasta la mera festividad cultural de los ritos y tradiciones al interior de las familias–. Lo que da la nota de la posibilidad de Spinoza de ser alojado en esta disimilitud es lo que David Kertzer llamó la “virtud de la ambigüedad” en el filósofo. Spinoza todavía hoy no puede ser delimitado con facilidad ya como un autonomista, un protomarxista, un liberal,

---

<sup>306</sup> Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba.

<sup>307</sup> Wertheim, D. *Salvation through Spinoza: a study of Jewish culture in Weimar Germany*, Leiden, Brill, 2011.

<sup>308</sup> Lazier, B. *God Interrupted: Heresy and the European Imagination between the World Wars*, Princeton, Princeton University Press, 2008, sobre todo su desarrollo de la “controversia por el panteísmo” en Weimar, en pp. 73-138.

<sup>309</sup> Solé, M. J., *Spinoza en Alemania (1670-1789): Historia de la santificación de un filósofo maldito*, Córdoba, Brujas, 2011.

un precursor de lo *queer*, un populista, un anarquista, un libertino erudito o un realista hobbesiano con elementos particulares.

Por supuesto que la general reivindicación de este héroe maltratado por las autoridades judías de su época, fue muy extendida, mas no unánime. Fue resistido por buena parte de los sectores más ortodoxos de la religión, así como por conocidos nombres de relevancia como los de Hermann Cohen y Leo Strauss (aunque este último, en “El Testamento de Spinoza”, su texto de divulgación al interior de la comunidad judía del momento, guardó también elogios a la vez que críticas al filósofo).

Varios hechos se congregaron para esta suerte de santificación como héroe judío en Weimar, fundamentalmente la celebración (la primera versión del libro de Wertheim se llama precisamente “Celebrating Spinoza”) de los 250 años de su fallecimiento, 300 de su nacimiento y la edición monumental de las obras del filósofo hecha por Carl Gebhart, entre otras. Pero el número redondo por sí mismo no hace magia: Spinoza hacía posible un judaísmo ilustrado, resistente, expatriado.

Es en ese contexto en el cual proliferarán discusiones de todo tipo en relación a Spinoza. Más allá de las disputas al interior del marxismo –que se hacían muchas veces con independencia de una lectura particular de Marx, sino más bien con la práctica política de la época, como el espartaquismo weimariano–, solo el caso de Hobbes, leído en paralelo, con o contra Spinoza, toma la relevancia del filósofo amstelodano, aunque en el caso del de Malmesbury, con exclusividad académica y sin ser reivindicado por ninguna comunidad o identidad político-social particular.

Esa relectura del siglo XVII en Weimar llevó a buscar fundamentos mayoritariamente en estos dos filósofos más que en otros también considerados, de alguna u otra manera, fundadores de la modernidad política, como Maquiavelo, Descartes, Locke o Rousseau (sin traer el complejo caso de Kant).

**II.** Antonio Negri, a propósito de la indistinción entre *titulum* y *exicitium* en el *absolutum imperium* con que el *Tratado Político* define a la democracia, menciona al pasar:

Resulta extraño que Hans Kelsen, el teórico más importante y coherente de los problemas de la validez y la eficacia en la unidad del ordenamiento jurídico no haya (que yo sepa) buscado en Spinoza el signo de una anticipación. Lo que probablemente se debe al peso ejercido por el reduccionismo (del fenomenismo y el formalismo) neokantiano en la evaluación del pensamiento spinoziano, sin embargo, el pensamiento filosófico jurídico kelseniano es mucho más rico que su matriz neokantiana. En particular, en la última fase de su pensamiento, Kelsen se adhiere a un realismo jurídico realmente fascinante, debido a la absoluta ‘superficialidad’ de su disposición interna. Aquí la unidad

de la validez y de la eficacia jurídicas, la fuerza formativa de los actos ejecutivos, remiten a una metafísica de la constitución, de la cual sería interesante estudiar las posibles referencias spinozianas.<sup>310</sup>

Si bien la referencia de Negri es sobre el *Tratado Político* –texto casi ausente en la discusión sobre Spinoza en Weimar, tanto como lo fue en la ilustración alemana–, la referencia del autor italiano nos parece productiva porque refleja *en parte* una certeza. Diremos por qué la certeza y por qué *en parte*: la certeza es que efectivamente hay más de una coincidencia entre el panteísmo spinozista y Kelsen (en breve nos centraremos en una en particular) a pesar de lo cual Kelsen –jurista harto conocedor de la historia del pensamiento filosófico– en los textos más sugerentemente panteístas, no lo menciona. (Luego intentaremos conjeturar lo que Negri comienza a hacer, algunas hipótesis sobre por qué creemos que sucede esto).

Sin embargo, decimos que *en parte* porque en las obras menos jurídicas y más políticas de Kelsen, Spinoza toma un lugar central, único, incluso originario en un recorrido contra la metafísica del cual el jurista austríaco pretende ser el continuador en el plano político.

Muchos otros, como Manfred Walther<sup>311</sup> o el caso de Diego Pires Aurelio,<sup>312</sup> buscan una conciliación entre el positivismo jurídico y Spinoza. Como Borges menciona en “Kafka y sus precursores”, sería el caso de una lectura retrospectiva, en la cual la filosofía spinoziana podría funcionar como proto-positivista –lo mismo intenta hacer Bobbio con Hobbes.<sup>313</sup> Sin embargo, nosotros más bien pensamos en recepciones, lecturas problemáticas, influencias implícitas o explicitadas al mínimo: cómo, de qué manera, bajo qué supuestos, Spinoza –un filósofo del siglo XVII– pasa a formar parte central de la mayor discusión jurídica del siglo XX, la de Weimar.

**III.** La particular lectura de Spinoza en la obra de Kelsen –con silencios y explicitaciones que deben ser leídos también en contextos–, no es en general incluida en las discusiones sobre Weimar (ni en las filosóficas, ni en las jurídicas). Esa lectura kelseniana, a nuestro juicio, toma relevancia por varios aspectos: en primer lugar, autores claves en la revisión crítica de Spinoza como Strauss y Schmitt, creemos –y no nos

---

<sup>310</sup> Negri, A. *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*, Madrid, Akal, 2000, p. 66.

<sup>311</sup> Walther, M. „Spinoza und der Rechtspositivismus“, en Emilia Giancotti (ed.) *Spinoza nell' 350. Anniversario delta nascita. Proceedings of the First Italian International Congress on Spinoza*, Napoli, Bibliopolis, 1985.

<sup>312</sup> Pires Aurelio, D. “Spinoza, Kelsen and the Nature of the Legal Norm” en André Santos Campos (ed.), *Spinoza and Law*, Routledge, 2015.

<sup>313</sup> Bobbio, N. *Thomas Hobbes*, México, FCE, 1992.

detendremos aquí a probarlo *in extenso*<sup>314</sup>– lo hacen con la mirada puesta en Kelsen, quien sería uno de los continuadores –y profundizadores– más prominentes del camino abierto por el filósofo amstelodano para Strauss, y sin duda el mayor para la opinión de Schmitt, en esa suerte de obsesión con el jurista austríaco que lleva a lo largo de su obra (obsesión que en el caso de Kelsen, no será para Schmitt, sino, en los últimos lustros de vida, contra un discípulo inicial del propio Kelsen, pero con claras influencias schmittianas: Eric Voegelin, contra quien escribe dos libros completos). En segundo lugar, porque –aunque el panteísmo propuesto por Kelsen, como veremos, no es definitivo ni mucho menos el único camino para pensar las consecuencias jurídico-políticas de la ontología spinozista– el influjo que el mismo tuvo no solo en lo teórico, sino en lo institucional en la República de Weimar –su lugar en la Corte Constitucional austríaca, su intervención en la causa “Prusia contra el Reich”, su voz autorizada como pocas en la defensa de la Constitución weimariana, etc.– y en el mundo jurídico posterior, es único e incomparable incluso con otras disciplinas. La crítica a Kelsen es el intento de crítico a uno de los pilares fundantes de la justificación de un orden jurídico moderno, y de la posibilidad de teorizar sobre el mismo por fuera de lo político.

Sobre los comienzos de la profusa (y muchas veces repetitiva) obra de Kelsen, Spinoza (por ejemplo en el libro sobre *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts*, del año 1920) es un autor cualquiera, quien sostiene abiertamente la “falacia naturalista” (combatida por el positivismo jurídico), la cual “identifica la ley con el poder fáctico”; en otros textos sobre la necesaria –a juicio de Kelsen– separación entre causalidad natural y retribución, Spinoza no representa más que un retraso a la modernidad inaugurada en este aspecto por Hume. Sin embargo, con el correr de su obra, cuando el problema de la democracia y la búsqueda de un orden político plural comienzan a establecerse como prioridades en la obra del austríaco, Spinoza ocupará un lugar fundacional y relevante ya que Kelsen lo considera la prueba de que del “panteísmo antimetafísico” spinoziano se sigue una filosofía democrática; a diferencia, por ejemplo, de Leibniz, cuya metafísica lo hace derivar en la monarquía, o de Hegel. Ese párrafo, repetido en varios textos importantes –i.e. *Esencia y valor de la democracia* (1920), “Forma de Estado y visión del mundo” (1933) o “Foundations of democracy” (1955)–, pone a Spinoza en un lugar único, incluso respecto de Kant (el autor más determinante en Kelsen), quien en este aspecto en su crítica de la metafísica deriva para

---

<sup>314</sup> Al respecto, Cf. textos de Schmitt de abierta discusión con el normativismo kelseniano y su conocida crítica al spinozismo –no sin rasgos antisemitas como en el libro sobre el mito del Leviatán de 1938–, y el en el caso de Strauss, por ejemplo, su “Foreword to a Planned Book on Hobbes”, en Strauss, L., *Hobbes’s Critique of Religion and Related Writings*, Chicago, U. of Chicago Press, 2011.

Kelsen en una posición mucha más ambigua en tanto las preferencias kantianas por la revolución francesa, no alcanzarían para clarificar su opción política.

**IV.** Una de las relecturas en torno al spinozismo en Weimar va en dirección al denominado problema teológico-político. Este sintagma, de gran repiqueo en nuestros días y latitudes, no es en Spinoza un concepto definido *more geometrico* como tantos otros. En el propio *Tratado* que lleva ese nombre, no aparece siquiera una vez mencionado, como el camello en el Corán, según observó –nuevamente– Borges.

Para muchos, el planteo sobre el dilema teológico-político se remonta a los griegos (caso Leo Strauss, a *Las Leyes* de Platón). Para otros, como el tratamiento que da sobre el tema Mario Scattola, comienza en San Agustín. Francisco Bertelloni refiere su origen en Egidio Romano. Carlo Galli hace referencia al inicio del planeo en el joven Marx. Schmitt, por supuesto, lo comienza en Schmitt. Y así. La gama de temas que el problema dimensiona es inmensa, y va desde la asunción política de verdades de fe (provengan de la religión que provengan) hasta el paralelismo sociológico y lingüístico-epistémico entre los conceptos teológicos y los políticos. Esas variaciones proliferan y se reactualizan constantemente.

En Weimar la cuestión tiene un epicentro en lo relativo a la estatalidad. La dimensión estatal –ya en relación al derecho, la excepción, la representación, etc.– se hace central en el paralelismo que se establece entre las referencias teológicas y las de la teoría del Estado, como menciona Schmitt en *Teología Política*.

En un texto de 1922, casi en paralelo a la aparición de la primera edición de *Teología Política* de Schmitt, Kelsen escribe un texto titulado “Dios y Estado” en el cual sostiene la hipótesis del paralelismo entre los conceptos teológicos y los de la teoría estatal. Lo hará con un objetivo claramente explicitado: quebrar la idea leviatánica de la personificación –“hipostatización”– del Estado, y su consecuente “separabilidad” del derecho.

Negaré –sin citarlo pero con evidentes reminiscencias al *TTP* de Spinoza– la explicación sobrenatural del milagro haciendo derivar de allí la imposibilidad de que el Estado se aparte del derecho: el Estado *sive* Derecho kelseniano, implica afirmar que no hay Estado sin derecho, a la vez que es imposible concebir un derecho por fuera de la estatalidad. Tanto Schmitt como Kelsen, en sus respectivos textos, tomarán la idea de milagro como eje central de discusión para clarificar las capacidades del soberano para vulnerar la norma y decidir en torno a la excepción. Kelsen busca fundar, con paralelismo teológico, la imposibilidad de concebir la estatalidad por fuera del Estado de Derecho. Ve allí, acaso, una garantía contra el oscurantismo autoritario de un Dios omnipotente por encima de sus creaturas, tanto como de un Leviatán por encima de sus súbditos y sin necesidad de estar sujeto a la norma:

si la absorción del concepto sobrenatural de Dios por el concepto de naturaleza ha sido la condición –creada solo por el advenimiento del panteísmo– para una auténtica ciencia de la naturaleza, libre de toda metafísica, de igual modo la reducción del concepto suprajurídico de Estado al concepto de derecho es el prerequisite imprescindible para el desarrollo de una auténtica ciencia jurídica como ciencia del derecho positivo, depurada de todo derecho natural. Tal es el objetivo de la teoría pura del derecho que es simultáneamente la teoría pura del Estado, porque toda teoría del Estado solo es posible como teoría del derecho del Estado, y viceversa todo derecho es derecho del Estado, porque todo Estado es Estado de derecho.<sup>315</sup>

Sin embargo, el formalismo kelseniano de un derecho *sin contenido* no aleja, a su pesar, la posibilidad de un gobierno autoritario sostenido bajo un orden jurídico –en esto residirá, entre otros, las críticas de Radbruch o de Leo Strauss después de 1945–, en tanto el positivismo jurídico pudo nadar en el nazismo (retomando la metáfora de Foucault en *Las palabras y las cosas* sobre el marxismo en la epistemología del siglo XIX) *como un pez en el agua*.

Esta cuestión teológico-política sobre el vínculo entre Estado y derecho, previa a sus conceptualizaciones más acabadas (la primera edición de la *Teoría Pura del Derecho* será una década más tarde) es algo inescindible y fundamental en la obra de Kelsen y lo acompañará durante todo el transcurso de la misma; claro que ya casi sin hacer mención a la misma, como la imagen wittgensteiniana de quien al llegar al techo, tira la escalera. En sus últimos escritos sobre la cuestión teológico-política, dirigidos exclusivamente contra Eric Voegelin, Kelsen incluso se distanciará de estas posiciones, negando todo paralelismo posible entre las antimetafísicas de la inmanencia y las presuntas inspiraciones religiosas que las agitan según Voegelin (gnosticismo).<sup>316</sup>

Podríamos decir aquí sobre Kelsen lo mismo que Schmitt dice sobre Bakunin – del cual Kelsen toma el título Dios y Estado– que era un teólogo de la antiteología (y un dictador de la antidictadura). Entre otras cosas quería decir que intentaba una muerte de Dios y del Estado al precio de asumir el vínculo teológico entre ambos. De Kelsen podría decirse lo mismo.

---

<sup>315</sup> Kelsen, H., “Dios y Estado”, en Oscar Correas (comp.) *El otro Kelsen*, México, UNAM, 1989, p. 266.

<sup>316</sup> Sobre todo los dos libros de Kelsen, H., *¿Una nueva ciencia de la política?*, Buenos Aires, Katz, 2006; y *Religión secular*, Madrid, Trotta, 2015.

**V.** Hay varias razones para suponer por qué Kelsen, a pesar de que lo aloja en lugares relevantes de su obra respecto de la teoría de la democracia, no da a Spinoza un lugar relevante como hace con otros filósofos modernos (Hume y Kant, por caso).

Una de estas hipótesis puede estar vinculada a que la discusión en torno a Spinoza en Weimar estaba demasiado mediada religiosamente –al interior de la comunidad judía– para un pensar que militaba el ateísmo y la ciencia moderna como horizonte racionalista des-teologizado. La opinión inapelablemente crítica sobre Spinoza de Hermann Cohen, una de las referencias intelectuales más influyentes en Kelsen, pudo haber afectado una primera aproximación en el texto “Dios y Estado” de 1922. Otras hipótesis pueden rondar que el panteísmo kelseniano ronda otras fuentes, que van de Goethe (autor muy mencionado por Kelsen) a Hegel.<sup>317</sup>

Pero, más allá de estas, algunas más atendibles que otras, creo que aquí tiene buena parte de razón Toni Negri. Creemos también que Kelsen está apegado al trascendentalismo kantiano –del cual se irá alejando a lo largo de su obra, como indica Paulson en la periodización que hace de él–, y no quiere arriesgar una vinculación con una eventual teoría de la justicia spinoziana. Ello pues, podría hacer colapsar la decisión epistémica kelseniana de mantener separados un concepto “jurídico” o “puro” de Estado, de otro sociológico, histórico, cruzado por el materialismo y la realidad efectiva. Y es ahí, contra ese límite, donde Spinoza sigue teniendo mucho para decirle al positivismo aún hegemónico.

---

<sup>317</sup> Por ejemplo, Rosler, A., “Sobre Kelsen y Hegel: algo más que la misma vocal”, en Laura Clérico/Jan Sieckmann (eds.), *La teoría del Derecho de Hans Kelsen*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2011, pp. 199-228.



ISBN 978-950-33-1568-2



9 789503 315682