



Sírculo Spinoziano

Revista de Filosofía

Vol. 2 - No. 2 | Noviembre, 2020

Círculo Spinoziano: Revista de Filosofía

Vol. 2 - No. 2 | Noviembre, 2020

TRADUCCIONES INÉDITAS

ROSI BRAIDOTTI - Afirmación <i>versus</i> vulnerabilidad: Sobre los debates éticos contemporáneos.....	4
MICHAEL HARDT - La democracia de Spinoza: Las pasiones de los agenciamientos sociales.....	26
PIERRE-FRANÇOIS MOREAU Y LAURENT BOVE - A propósito de Spinoza: Entrevista con Alexandre Matheron	36

ARTÍCULOS DICTAMINADOS

PRETT RENTERÍA TINOCO - Sobre el conato de B. Spinoza como réplica al dualismo cartesiano.....	65
JESÚS ALDALAY ÁLVAREZ CAMPOS - Reflexiones en torno a la Natura y la φύσις: Diálogo pensante entre Spinoza y Heidegger.....	75
CLAUDIA TAME-DOMÍNGUEZ - Spinoza, filósofo del infinito	96

RESEÑAS DICTAMINADAS

JASON ANDREY B. PEREIRA - Reseña de <i>La condition anarchique</i> , de Frédéric Lordon	108
---	-----

ESCRITOS LITERARIOS

IVANNSAN ZAMBRANO - Spinoza y Freire: Un imaginado diálogo sobre el devenir ético de la vida	112
--	-----

TRADUCCIONES INÉDITAS

Círculo Spinoziano: Revista de Filosofía

Vol. 2 - No. 2 | Noviembre, 2020

Braidotti, R. (2020). *Afirmación versus vulnerabilidad: Sobre los debates éticos contemporáneos*. *Círculo Spinoziano*. 2(2), 4-25.

Rosi Braidotti

AFIRMACIÓN *VERSUS* VULNERABILIDAD: SOBRE LOS DEBATES ÉTICOS CONTEMPORÁNEOS

Traducción del inglés:

Andrea Itzel Padilla Mireles

Al final del posmodernismo, la política está en declive mientras que la ética triunfa en el debate público. Esto no es en sí mismo un movimiento progresivo, ya que una vez más, la carga del relativismo moral y cognitivo se mueve contra cualquier proyecto que muestra un esfuerzo concertado para desplazar o descentrar la visión humanista tradicional del sujeto moral. Esta actitud afirma la creencia en la necesidad de cimientos sólidos como aquellos que una visión liberal del sujeto puede garantizar. Se establece el consenso de la *doxa*: sin identidades firmes sosteniéndose en terrenos firmes, los elementos básicos de la decencia humana, la agencia moral y política, así como la integridad ética están amenazadas. En oposición a esta creencia, que tiene poco más que hábitos de larga data y la inercia de la tradición de su lado, quiero argumentar en este ensayo que una visión post-humanista y nómada del sujeto puede aportar un cimiento alternativo para la subjetividad política y moral.

Este argumento se enmarca en una disputa más amplia, que no exploraré aquí – la de la espinosa relación entre la ética posestructuralista en la filosofía continental, por un lado, y las tradiciones dominantes, en su mayoría anglo-norteamericanas, de la filosofía moral, por el otro. Todd May (1995) argumentó persuasivamente que la filosofía moral como disciplina no tiene alta puntuación en la filosofía posestructuralista o en la filosofía francesa en su conjunto. Sin embargo, esta no es razón para confrontarla con las perezosas acusaciones del relativismo moral y el nihilismo. Solo basta mirar a través del campo de la filosofía francesa –la ética de la inmanencia de Deleuze (1972; 1980), la ética de la diferencia sexual de Irigaray (1984), el intento de Foucault hacia un diseño propio de la relación ética, el énfasis de Derrida y Lévinas en los horizontes en retroceso de la alteridad– para sumergirse en asuntos éticos. En este caso, la ética en la

filosofía posestructuralista no se limita al ámbito de los derechos, la justicia distributiva o la ley; más bien tiene vínculos estrechos con la noción de agencia política, de libertad, de la gestión del poder y de las relaciones de poder. Las cuestiones de responsabilidad se tratan en términos de alteridad o relación con los otros. Esto implica rendición de cuentas, situabilidad [situatedness] y precisión cartográfica. Una posición posestructuralista, por lo tanto, lejos de pensar que una definición individual liberal del sujeto es la precondition necesaria para la ética, sostiene que el liberalismo en la actualidad obstaculiza el desenvolvimiento de nuevos modos de comportamiento ético.

El objeto propio de la indagación ética no es la intencionalidad moral o la conciencia racional del/la sujeto, sino los efectos de la verdad y el poder que sus acciones pueden tener sobre otros en el mundo. Este es el tipo de pragmatismo ético que está conceptualmente ligado a la noción del materialismo encarnado y a una visión no unitaria del sujeto. La ética es, por lo tanto, el discurso sobre las fuerzas, los deseos y los valores que actúan como modos de ser que potencializan, mientras que la moral es el conjunto establecido de reglas. El nomadismo filosófico comparte el disgusto de Nietzsche por la moralidad como un conjunto de emociones negativas, resentidas y pasiones reactivas que niegan la vida. Deleuze une esto con la ética de la afirmación de Spinoza, para producir una concreta y responsable línea ética sobre la afirmación alegre.

No hay una razón lógica por la cual los kantianos deberían tener el monopolio del pensamiento moral. En la filosofía moral, sin embargo, uno toca el universalismo moral kantiano bajo su propio riesgo. Desde la escuela habermasiana y su rama estadounidense –Benhabib (2002), Young y Fraser (1996)– hasta el kantismo duro de Martha Nussbaum (1999), ha tenido lugar un rechazo total de las teorías posestructuralistas en general y la ética en particular. Lovibond (1994) expresa su preocupación con la pérdida de autoridad moral que conlleva una visión no unitaria del sujeto y reafirma la necesidad de una agenda kantiana como la única fuente de salvación después de la debacle del posmodernismo.

Quiero tomar el camino opuesto e intentar leer la filosofía posestructuralista en sus propios términos en lugar de reducirla a los estándares de un sistema de pensamiento –en este caso la tradición kantiana– que comparte tan poco de sus premisas. Existen serias ventajas para el sesgo anti-representacional de la filosofía posestructuralista contemporánea, ya que implica la crítica del individualismo liberal y su reemplazo por una visión intensiva de la subjetividad. La ética de la subjetividad nómada rechaza el

universalismo moral y trabaja hacia una idea diferente de responsabilidad ética, en el sentido de una reconfiguración fundamental de nuestro ser en un mundo que es tecnológica y globalmente mediado. Una de las paradojas más señaladas de nuestra era, es precisamente el choque entre la urgencia de encontrar nuevos y alternativos modos de agencia política y ética, por un lado, y la inercia del interés propio del neoconservadurismo, por otro. Es urgente explorar y experimentar formas más adecuadas de modos no unitarios, nómades, y a la vez, responsables de concebir tanto la subjetividad como la interacción democrática y ética. Dos problemas cruciales surgen: el primero es que, al contrario del ataque de pánico de los universalistas, una ética digna de las complejidades de nuestro tiempo requiere de una redefinición fundamental de nuestro entendimiento del/la sujeto en su locación contemporánea y no como un mero regreso a una tradición filosófica más o menos inventada. El segundo, una postura ética alternativa basada en la inmanencia radical y el devenir es capaz de tener un alcance universal, si no una aspiración universalista. Da la casualidad de que es una forma parcial y fundamentada de responsabilidad, basada en un fuerte sentido de colectividad y construcción de la comunidad. A continuación, quiero argumentar la relevancia de un enfoque deleuziano para este proyecto ético urgente.

Las siguientes líneas discursivas principales pueden ser vistas en el pensamiento ético posestructural actual. Además de los clásicos kantianos (véase el reciente trabajo de Habermas sobre la naturaleza humana, 2003), tenemos una coalición kantiana-foucaultiana que enfatiza el papel de la responsabilidad moral como una forma de ciudadanía biopolítica. Mejor representado por Nicholas Rose (2001) y Paul Rabinow (2003), este grupo trabaja con la noción de “Vida” como *bios*, esto es, como una instancia de la gubernamentalidad que es tan potencializadora como limitante. Esta escuela de pensamiento ubica el momento ético en la responsabilidad racional y autorregulada de un sujeto bioético y resulta en la radicalización del proyecto de la modernidad.

La segunda agrupación toma como guía a Heidegger, el mejor ejemplo es Agamben. Este define *bios* como el resultado de la intervención del poder soberano, como aquel capaz de reducir al sujeto a la “nuda vida”, es decir, *zoe*. Sin embargo, este último es contiguo con Tánatos o muerte. El ser-vivo del sujeto (*zoe*) se identifica por su ser precedero, su propensión y vulnerabilidad a la muerte y la extinción. Biopoder significa aquí tanatopolítica y resulta en la acusación del proyecto de la modernidad.

Otro importante grupo en esta breve cartografía de los nuevos discursos éticos incluye la tradición ética de Lévinas y Derrida, que se centra en las relaciones entre el sujeto y la Otredad en el modo de deuda, vulnerabilidad y duelo (Critchley, 1992). Tengo un enorme respeto por esta escuela de pensamiento, pero el proyecto que quiero perseguir toma como punto de referencia el poder de bios-zoe definido como la dimensión no-humana, vitalista o post-antropocéntrica de la subjetividad. Este es un proyecto afirmativo que enfatiza la positividad y no el duelo.

La última coalición discursiva, a la que pertenece este proyecto, está inspirada por el neo-vitalismo de Deleuze, con referencia a Nietzsche y Spinoza (Ansell-Pearson 1997, 1999). El biopoder es solo el punto de partida de una reflexión sobre la política de la vida misma como una fuerza generativa implacable. Al contrario de los heideggerianos, el énfasis aquí está en la generación, las fuerzas vitales y la natalidad. A diferencia de los kantianos, la instancia ética no se encuentra dentro de los confines de un sujeto autorregulador de la agencia moral, sino más bien en un conjunto de interrelaciones con las fuerzas humanas e inhumanas. Estas fuerzas pueden ser referidas en términos de relacionalidad (Spinoza), duración (Bergson), inmanencia (Deleuze) y, en mis propios términos, sustentabilidad ética. La noción de lo no-humano, in-humano o post-humano surge, por lo tanto, como el rasgo definitorio de este nuevo tipo de subjetividad ética. Este proyecto va más allá de la crítica posmoderna de la modernidad y se opone especialmente a la hegemonía obtenida por la mediación lingüística dentro de la teoría posmoderna.

Ética transformativa

En el centro de este proyecto ético se encuentra una visión positiva del sujeto como un cuerpo intensivo radicalmente inmanente, es decir, un ensamblaje de fuerzas o flujos, intensidades y pasiones que se solidifican en el espacio y se consolidan en el tiempo, dentro de la configuración singular comúnmente conocida como un yo “individual”. Esta entidad intensiva y dinámica es más bien una porción de fuerzas que son lo suficientemente estables como para sostener y experimentar flujos de transformación constantes aunque no destructivos. Son los grados y niveles de afectividades del cuerpo los que determinan los modos de diferenciación. Pasiones alegres o positivas y la trascendencia de los afectos reactivos son el modo deseable. El énfasis en la “existencia” implica un compromiso con la duración y, por el contrario, un rechazo de la

autodestrucción. La positividad está integrada en este programa a través de la idea de umbrales de sostenibilidad. Por lo tanto, una opción de potencialización ética aumenta la *potentia* de uno y crea energía alegre en el proceso. Las condiciones que pueden alentar tal búsqueda no son solo históricas; involucran procesos de transformación o autoconstrucción en la dirección de la afirmación positiva. Debido a que todos los sujetos comparten esta naturaleza común, existe un terreno común sobre el cual negociar los intereses y los eventuales conflictos.

Es importante ver que esta visión fundamentalmente positiva del sujeto ético no niega conflictos, tensiones o incluso desacuerdos violentos entre diferentes sujetos. El legado de la crítica de Hegel a Spinoza sigue siendo muy importante aquí, en particular la crítica de que un enfoque spinozista carece de una teoría de la negatividad, que puede explicar adecuadamente la compleja logística de la interacción con otros. Simplemente no es el caso que la positividad del deseo cancele o niegue las tensiones de intereses en conflicto. Solo desplaza los motivos por los cuales tienen lugar las negociaciones. El imperativo kantiano de no hacer a los demás lo que no querrías que te hagan a ti no se rechaza, sino que se amplía. En términos de la ética del *conatus*, de hecho, el daño que le haces a los demás se refleja inmediatamente en el daño que te haces a ti mismo, en términos de pérdida de potencia, positividad, autoconciencia y libertad interior. Además, los “otros” en cuestión no son antropomórficos e incluyen fuerzas planetarias. Este alejamiento de la visión kantiana de una ética que obliga a las personas, y especialmente a las mujeres, los nativos y otros a actuar moralmente en nombre de un estándar trascendente o una regla universal no es simple. Lo defiendo como una respuesta contundente a las complejidades de nuestra situación histórica; es un movimiento hacia la inmanencia radical contra todas las negaciones humanistas clásicas y platonizantes de la incardinación, la materia y la carne.

Sin embargo, lo que está en riesgo en la ética nómada es la noción de contención del otro. Esto es expresado por varios pensadores de la moral en la tradición occidental, como Jessica Benjamin (1998) en su radicalización de la trascendencia horizontal de Irigaray, Lyotard en la “diferencia” (1983) y su noción de lo “desafinado”, y Butler (2004) en su énfasis en la “vida precaria”. Ellos van a destacar que el razonamiento moral ubica la constitución de la subjetividad en la interacción con los demás, que es una forma de exposición, disponibilidad y vulnerabilidad. Este reconocimiento implica la necesidad de contener al otro, el sufrimiento y el goce de los otros en la expresión de

la intensidad de nuestras corrientes afectivas. Una contención encarnada y conectiva como categoría moral podría surgir de aquí, por encima y en contra de las formas jerárquicas de contención implicadas por las formas kantianas de moralidad universal.

La objeción de que una ética spinozista no tiene en cuenta la interacción con el Otro es predecible, y está conectada, por un lado, a la cuestión de las negociaciones de los bordes, los límites y los costos, y, por otro, a la afectividad y la compasión. La visión nómada de la ética tiene lugar dentro de una ontología monista que ve a los sujetos como modos de individuación entre el flujo común de *zoe*. En consecuencia, no hay distinción de sí mismo en el sentido del modo tradicional, sino variaciones de intensidades, conjuntos establecidos por afinidades y sincronizaciones complejas. El igualitarismo biocéntrico rompe la expectativa de reciprocidad mutua que es central para el individualismo liberal. Aceptar la imposibilidad de un reconocimiento mutuo y reemplazarlo por uno de especificación y codependencia mutua es lo que está en juego en la ética nómada de la sostenibilidad. Esto va en contra de la filosofía moral de los derechos y la tradición humanista de convertir al Otro antropocéntrico en el sitio privilegiado y el horizonte ineludible de la otredad.

Si el objetivo de la ética es explorar cuánto puede hacer un cuerpo, en la búsqueda de modos activos de potencializar a través de la experimentación, ¿cómo sabemos cuándo hemos ido demasiado lejos? ¿Cómo se lleva a cabo realmente la negociación de límites? Aquí es donde la visión no individualista del sujeto como encarnada y, por lo tanto, afectiva e interrelacional, pero también fundamentalmente social, es de gran importancia. Por lo tanto, tu cuerpo te dirá cuándo y si has alcanzado un umbral o un límite. La advertencia puede tomar la forma de resistencia opuesta, enfermarse, sentir náuseas o puede tomar otras manifestaciones somáticas, como miedo, ansiedad o una sensación de inseguridad. Mientras que el marco semiótico-lingüístico del psicoanálisis los reduce a síntomas que esperan ser interpretados, yo los veo como señales corporales de advertencia o marcadores de límites que expresan un mensaje claro: “demasiado”. Una de las razones por las que Deleuze y Guattari están tan interesados en estudiar modos de comportamiento autodestructivos o patológicos, como la esquizofrenia, el masoquismo, la anorexia, las diversas formas de adicción y el agujero negro de la violencia asesina, es precisamente para explorar su función como umbrales o marcadores de límites. Esto supone una distinción cualitativa entre, por un lado, el deseo que impulsa la expresión del/la sujeto de su conato –una perspectiva neo-spinozista es

implícitamente positiva porque expresa lo esencialmente mejor del sujeto y, por otro lado, las restricciones impuestas por la sociedad. Las condiciones específicas determinadas por el contexto son las formas en que el deseo se actualiza o realmente se expresa.

Las entidades corpóreas no son pasivas, sino fuerzas sensitivas y dinámicas siempre en movimiento, que “forman unidades solo a través de la frágil sincronización de fuerzas” (Lloyd, 1994, p. 23). Esta fragilidad se refiere principalmente al tono de los esfuerzos de sincronización, las líneas de demarcación entre los diferentes bordes corporales, las fronteras que son los umbrales de encuentro y conexión con otras fuerzas, el término estándar para esto es “límites”. Debido a su comprensión monista del tema, Spinoza ve los límites corporales como límites de nuestra conciencia también, lo que significa que su teoría de la afectividad está conectada a la física del movimiento. Otra palabra para el conato de Spinoza es, por lo tanto, la autoconservación, no en el sentido liberal individualista del término, sino más bien como la actualización de la esencia de uno, es decir, del impulso ontológico de devenir. Este proceso no es ni automático ni intrínsecamente armonioso, en la medida en que implica la interconexión con otras fuerzas y, consecuentemente, también conflictos y enfrentamientos. Las negociaciones tienen que ocurrir como escalones hacia flujos sostenibles de devenir. La interacción del yo corporal con su entorno puede aumentar o disminuir el *conatus* o la *potentia* de ese cuerpo. La mente como un sensor que impulsa la comprensión puede ayudar al discernir y elegir aquellas fuerzas que aumentan su poder de actuación y su actividad en términos físicos y mentales. Una forma superior de autoconocimiento al comprender la naturaleza de la afectividad es la clave para una ética spinozista de la potencialización. Incluye una comprensión más adecuada de las interconexiones entre el yo y una multitud de otras fuerzas, y por lo tanto socava la comprensión individual liberal del sujeto. Sin embargo, también implica la capacidad del cuerpo para comprender y sostener físicamente un mayor número de interconexiones complejas, y para lidiar con la complejidad sin sobrecargarse. Por lo tanto, solo una apreciación de la complejidad y de grados crecientes de complejidad puede garantizar la libertad de la mente en la conciencia de su naturaleza verdadera, afectiva y dinámica.

Esto es expresado por Spinoza en términos de lograr la libertad a través de una comprensión adecuada de nuestras pasiones y, en consecuencia, de nuestra sujeción. La posesión de la libertad requiere la comprensión de los afectos o pasiones por parte de

una mente que siempre está encarnada. El deseo de alcanzar una comprensión adecuada de la *potentia* propia es el deseo o *conatus* fundamental del ser humano. Un error de juicio es una forma de malentendido (la verdadera naturaleza del sujeto) que resulta en una disminución del poder, la positividad y la actividad del sujeto. Por extensión, la razón es afectiva, encarnada, dinámica; comprender las pasiones es nuestra forma de experimentarlas y hacer que funcionen a nuestro favor. A este respecto, Spinoza argumenta que los deseos surgen de nuestras pasiones. Debido a esto, nunca pueden ser excesivos, dado que la afectividad es el poder que activa nuestro cuerpo y lo hace querer actuar. La tendencia incorporada del ser humano es hacia la alegría y la autoexpresión, no hacia la implosión. Esta positividad fundamental es la clave del apego de Deleuze a Spinoza.

Lloyd argumenta que el tratamiento que Spinoza tiene de la mente como parte de la naturaleza es una fuente de inspiración para la ética contemporánea. El monismo spinozista actúa “como base para desarrollar un concepto más amplio de etología, un estudio de las relaciones individuales y colectivas y el ser afectado” (Lloyd, 1996, p. 18). Claramente, es una comprensión muy poco moralista de la ética lo que se centra en los poderes del sujeto para actuar y expresar su esencia dinámica y positiva. Una etología enfatiza el campo de composición de fuerzas y afectos, velocidad y transformación. En esta perspectiva, la ética es la búsqueda de la autoconservación, que supone la disolución del yo: lo que es bueno es lo que aumenta nuestro poder de actuación, y esto es por lo que debemos luchar. Esto no resulta en egoísmo sino en nidos mutuamente integrados de intereses compartidos. Lloyd llama a esto “una moralidad colaborativa” (Lloyd, 1996, p. 74). Debido a que el punto de partida para Spinoza no es el individuo aislado, sino las co-realidades complejas y mutuamente dependientes, la interacción yo-otro también sigue un modelo diferente. Ser un individuo significa estar abierto a ser afectado por y a través de otros, experimentando transformaciones de tal manera que pueda sostenerlas y hacer que trabajen hacia el crecimiento. La distinción actividad/pasividad es mucho más importante que la que existe entre uno mismo y el otro, bueno y malo. Lo que une a los dos es la idea de interconexión y afectividad como las características definitorias del sujeto. Una vida ética persigue aquello que mejora y fortalece al sujeto sin referencia a valores trascendentales, sino más bien en la conciencia de la interconexión de uno con los otros.

Acerca del dolor y la vulnerabilidad

Esta visión de la ética implica un reposicionamiento radical o una transformación interna por parte de los sujetos que desean devenir minoritarios de una manera productiva y afirmativa. Está claro que este giro requiere cambios que no son ni simples ni evidentes. Movilizan la afectividad de los sujetos involucrados y pueden verse como un proceso de transformación de pasiones negativas en positivas. El miedo, la ansiedad y la nostalgia son ejemplos claros de las emociones negativas involucradas en el proyecto de separarnos de formas familiares y apreciadas de identidad. Para lograr una visión post-identitaria o no unitaria del yo se requiere la desidentificación de las referencias establecidas. Tal empresa implica una sensación de pérdida de hábitos apreciados de pensamiento y representación, y por lo tanto no está libre de dolor. Ningún proceso de concienciación lo es.

Los efectos secundarios beneficiosos de este proceso son incuestionables y de alguna manera compensan el dolor de la pérdida. Por lo tanto, el cuestionamiento feminista y, en algunos casos, el rechazo de los roles de género desencadena un proceso de desidentificación con formas establecidas de masculinidad y feminidad, lo que ha alimentado la búsqueda política de formas alternativas de habitar el género y encarnar la sexualidad (Braidotti, 2002). En el discurso racial, la conciencia de la persistencia de la discriminación racial y del privilegio blanco ha llevado, por un lado, a la reevaluación crítica de la negritud (Gilroy, 2000; Hill Collins, 1991) y, por otro, a la reubicación radical de la blancura (Griffin y Braidotti, 2002).

En una vena spinozista, estos son procesos transformadores que no solo reelaboran la conciencia de la injusticia social y la discriminación, sino que producen una cartografía más adecuada de nuestra condición de la vida real, libre de delirios de grandeza. Es una experiencia enriquecedora y positiva que, sin embargo, incluye el dolor como un elemento integral. Los migrantes, los exiliados, los refugiados tienen experiencia de primera mano en la medida en que el proceso de desidentificación de identidades familiares está relacionado con el dolor de la pérdida y el desarraigo. Los sujetos diaspóricos de todo tipo expresan la misma sensación de herida. La multilocalidad es la traducción afirmativa de este sentido negativo de pérdida. Siguiendo a Glissant (1990), el devenir nómada marca el proceso de transformación positiva del dolor de la pérdida en la producción activa de múltiples formas de pertenencia y lealtades complejas. Lo que se pierde en el sentido de orígenes fijos se gana con un mayor deseo

de pertenencia, de una manera rizómica múltiple que trasciende el bilateralismo clásico de las formaciones de identidad binarias.

El salto cualitativo a través del dolor, a través de los tristes paisajes de anhelo nostálgico, es el gesto de la creación activa de formas afirmativas de pertenencia. Es una reconfiguración fundamental de nuestra forma de estar en el mundo, que reconoce el dolor de la pérdida, pero avanza. Este es el momento decisivo para el proceso del devenir ético: el movimiento a través y más allá del dolor, la pérdida y las pasiones negativas. Tener en cuenta el sufrimiento es el punto de partida; sin embargo, el objetivo real del proceso es la búsqueda de formas de superar los efectos aturdidores de la pasividad provocados por el dolor. El desorden interno, la fractura y el dolor son las condiciones de posibilidad de transformación ética. Claramente, esta es una antítesis del imperativo moral kantiano de evitar el dolor o ver el dolor como el obstáculo para el comportamiento moral. La ética nómada no se trata de evitar el dolor; más bien se trata de trascender la resignación y la pasividad que resultan de ser heridos, perdidos y desposeídos. Uno tiene que devenir ético, en lugar de aplicar reglas y protocolos morales como una forma de autoprotección. Las transformaciones expresan el poder afirmativo de la Vida como el vitalismo de *bios-zoe*, que es lo opuesto a la moralidad como forma de seguro de vida.

El despertar de la conciencia ética y política a través del dolor de la pérdida ha sido reconocido por Edgar Morin (1987) en su relato de cómo renunció al universalismo marxista para adoptar una “perspectiva más situada” (Haraway, 1997) como europeo. Describe su “devenir europeo” como un doble efecto. El primero se refiere a la decepción con las promesas incumplidas del marxismo. El segundo es la compasión por posición incómoda, luchadora y marginal de la Europa de la posguerra aplastada entre los Estados Unidos y la Unión Soviética. El dolor de esta conciencia de que Europa estaba enferma y naufraga da como resultado un nuevo tipo de vínculo y un renovado sentido de cuidado y responsabilidad. Esto produce una redefinición posnacionalista de ser europeo en un modo minoritario que define la ubicación del espacio tiempo europeo como una zona de mediación y transformación (Balibar, 2002).

La experiencia desintoxicante —el reconocimiento humilde y productivo de la pérdida, las limitaciones y las deficiencias— tiene que ver con las auto-representaciones. Los hábitos mentales, las imágenes y la terminología establecidas nos llevan de regreso a formas establecidas de pensar sobre nosotros mismos. Los modos tradicionales de

representación son formas legales de adicción. Cambiarlos no es diferente a emprender una cura de desintoxicación. Se necesita mucho coraje y creatividad para desarrollar formas de representación que hagan justicia a las complejidades del tipo de sujetos en los que ya hemos devenido. Ya vivimos y habitamos la realidad social de maneras que superan la tradición: nos movemos, en el flujo de las transformaciones sociales actuales, en espacios de devenir híbridos, multiculturales, políglotas, post-identitarios (Braidotti, 2002). Sin embargo, no logramos llevarlos a una representación adecuada. Hay una escasez por parte de nuestro imaginario social, un déficit de poder de representación, lo que subraya la timidez política de nuestros tiempos.

El problema real es conceptual: ¿cómo desarrollamos una nueva visión post-unitaria del sujeto, de nosotros mismos, y cómo adoptamos un imaginario social que haga justicia a la complejidad? ¿Cómo se resuelve el dolor de la desidentificación y la pérdida? Dado que las identificaciones constituyen un andamiaje interno que respalda el sentido de identidad, ¿cómo se producen cambios de esta magnitud? Cambiar un imaginario no es como desechar una prenda usada, sino más bien deshacerse de una piel vieja. Sucede a menudo a nivel molecular, pero en lo social es una experiencia dolorosa. Parte de la respuesta radica en la formulación de la pregunta: “nosotros” estamos juntos en esto. Esta es una actividad colectiva, un proyecto grupal que conecta a ciudadanos activos, conscientes y deseosos. Apunta hacia un destino virtual: identidades nómades post-unitarias, cimientos flotantes, etcétera, pero no es utópico. Como proyecto, se basa históricamente, está socialmente integrado y ya se ha actualizado en parte en el esfuerzo conjunto, es decir, la comunidad, de aquellos que trabajan activamente para lograrlo. Si esto es utópico, es solo en el sentido de los efectos positivos que se movilizan en el proceso: la dosis necesaria de imaginación, visión onírica y los lazos sin los cuales ningún proyecto social puede despegar.

Pasos hacia una ética de la afirmación

La ética de la afirmación, con su énfasis en atravesar el dolor y transformarlo en actividad, puede parecer contraintuitiva. En nuestra cultura, las personas hacen todo lo posible para aliviar todo el dolor, pero especialmente el dolor de la incertidumbre sobre la identidad, el origen y la pertenencia. Se produce una gran angustia por no saber o no poder articular la fuente del sufrimiento de uno, o por saberlo demasiado bien, todo el tiempo. Las personas que han sido confrontadas por lo irreparable, lo insoportable, lo

insuperable, lo traumático e inhumano harán cualquier cosa para encontrar consuelo, resolución y también compensación. El anhelo de estas medidas –consuelo, cierre, justicia– es demasiado comprensible y digno de respeto. Hoy en día, este anhelo es apoyado y explotado comercialmente por la genética y su aplicación para el seguimiento de los orígenes raciales y territoriales.

El dilema ético ya lo planteó Jean-François Lyotard en *La Diferencia* y, mucho antes, Primo Levy sobre los sobrevivientes de los campos de concentración nazis: el tipo de vulnerabilidad que experimentan los seres humanos frente a los acontecimientos de horror en alto grado es algo para lo que no hay compensación adecuada siquiera pensable, y mucho menos aplicable. Existe una inconmensurabilidad del sufrimiento involucrado para el cual no es posible ninguna medida de compensación –un daño o herida irreparable. Esto significa que la noción de justicia en el sentido de una lógica de derechos y reparación no es aplicable de manera cuantificable. Para Lyotard, de acuerdo con el énfasis posestructuralista en la dimensión ética del problema, la ética consiste en aceptar la imposibilidad de una compensación adecuada y vivir con la herida abierta. Por el contrario, la cultura contemporánea ha tomado la dirección opuesta: ha favorecido, alentado y recompensado una moralidad pública basada en los principios gemelos de reclamos y compensación, como si los acuerdos financieros pudieran proporcionar la respuesta a la lesión sufrida, el dolor soportado y los efectos duraderos de la injusticia. Los casos que ejemplifican esta tendencia son la compensación por la Shoah en el sentido de restitución de propiedad robada, obras de arte y depósitos bancarios. Afirmaciones similares han sido hechas por los descendientes de esclavos forzados a trasladarse de África a Norteamérica (Gilroy, 2000), y más recientemente por la indemnización por daños causados por el comunismo soviético, posiblemente la confiscación de propiedades en toda Europa oriental, de judíos y otros ex ciudadanos.

La ética de la afirmación consiste en suspender la búsqueda de reclamos y compensaciones, resistir la lógica de la retribución de los derechos y, en cambio, tomar un camino diferente. Para entender este movimiento es importante des-psicologizar la discusión de la afirmación. La afectividad se entiende intrínsecamente como positiva: es la fuerza que tiene como objetivo cumplir la capacidad de interacción y libertad del sujeto. Es el *conatus* de Spinoza o la noción de *potentia* como el aspecto afirmativo del poder. Es alegre y propenso al placer, y es inmanente porque coincide con los términos y modos de su expresión. Esto significa concretamente que el comportamiento ético

confirma, facilita y mejora la potencia del sujeto, como la capacidad de expresar su libertad. La positividad de este deseo de expresar la libertad más íntima y constitutiva de uno (*conatus*, *potentia* o devenir) es propicio para el comportamiento ético, sin embargo, solo si el sujeto es capaz de hacerlo perdurar, lo que le permite mantener su propio ímpetu. El comportamiento no ético logra lo contrario: niega, obstaculiza y disminuye ese ímpetu o es incapaz de sostenerlo. Por lo tanto, la afirmación no es optimismo ingenuo o irrealismo sincero. Se trata de resistencia y transformación. La resistencia es autoafirmación. También es un principio ético de afirmación de la positividad del sujeto intensivo –su afirmación alegre como potencia. El sujeto es un compuesto espacio-temporal que enmarca los límites de los procesos de devenir. Esto funciona transformando las pasiones negativas en positivas a través del poder de un entendimiento que ya no está indexado en un conjunto de estándares falogocéntricos, sino que es más bien desbordado y por lo tanto afectivo.

Este tipo de cambio en la corriente de la negatividad es el proceso transformador de lograr la libertad del entendimiento a través de la conciencia de nuestros límites, de nuestras sujeciones. Esto resulta en la libertad de afirmar la esencia de uno como alegría, a través de encuentros y mezclas con otros cuerpos, entidades, seres y fuerzas. La ética significa fidelidad a esta *potentia*, o el deseo de devenir. Deleuze define a este último con referencia al concepto de “duración” de Bergson, proponiendo así la noción del/la sujeto como una entidad duradera, que soporta cambios y transformaciones sostenibles y los representa a su alrededor en una comunidad o colectividad. La ética afirmativa se basa en la idea de sostenibilidad como principio de contención y desarrollo tolerable de los recursos de un sujeto, entendidos ambiental, afectiva y cognitivamente. Un sujeto así constituido habita un tiempo que es el tiempo activo del continuo “devenir”. Por lo tanto, la resistencia tiene una dimensión temporal –tiene que ver con la duración en el tiempo, de ahí la duración y la auto-perpetuación. Pero también tiene un lado espacial que hace al espacio del cuerpo como un campo de actualización de pasiones o fuerzas. Evoluciona la afectividad y la alegría, como en la capacidad de ser afectado por estas fuerzas, hasta el punto del dolor o el placer extremo, que llegan a ser lo mismo; significa soportar las dificultades del dolor físico.

Sin embargo, el punto es que el placer extremo o el dolor extremo –que pueden tener el mismo puntaje en una escala spinozista de la etología de los afectos– no son, por supuesto, lo mismo. En el lado reactivo de la ecuación, la resistencia apunta a la

lucha por mantener el dolor sin ser aniquilado por él. También introduce una dimensión temporal sobre la duración en el tiempo. Esto está relacionado con la memoria: el dolor intenso, un error, una traición, una herida son difíciles de olvidar. El impacto traumático de los acontecimientos dolorosos los arregla en un tiempo presente rígido y eterno del cual es difícil salir. Este es el eterno retorno de lo que precisamente no puede ser soportado y retorna en el modo de lo no deseado, lo inoportuno, lo no asimilado o lo in-a-propiado. Sin embargo, también son, paradójicamente, difíciles de recordar, en la medida en que el recuerdo implica la recuperación y repetición del dolor mismo.

El psicoanálisis, por supuesto, ha estado aquí antes (Laplanche, 1976). La noción del retorno de lo reprimido es la clave de la lógica del recuerdo inconsciente, pero es una clave secreta y algo invisible que condensa el espacio en el espasmo del síntoma y el tiempo en corto circuito que mina la capacidad de pensar de la persona. La noción de Kristeva de lo abyecto (1980) expresa claramente la temporalidad involucrada en el psicoanálisis, al enfatizar la función estructural desempeñada por lo negativo, lo incomprensible. Deleuze llama a esta alteridad “Caos” y la define ontológicamente como la formación virtual de todas las formas posibles. Lacan por otro lado –y Derrida con él, diría yo– define el Caos epistemológicamente como lo que precede a la forma, la estructura y el lenguaje. Esto genera dos concepciones radicalmente divergentes del tiempo y la negatividad. Lo que es incomprensible para Lacan, siguiendo a Hegel, es lo virtual para Deleuze, siguiendo a Spinoza, Bergson y Leibniz.

Esto produce varios cambios significativos: de negativo a afirmativo; de entrópico a generativo; desde lo incomprensible, sin sentido y loco hasta lo virtual esperando a ser actualizado; desde constituir exteriores constitutivos hasta una geometría de afectos que requieren sincronización mutua; de una melancolía y escisión a un sujeto abierto en red; del giro epistemológico al ontológico en la filosofía posestructuralista.

Esto introduce una dimensión temporal en la discusión que lleva a las mismas condiciones de posibilidad del futuro, al futuro como tal. Para una ética de la sostenibilidad, la expresión de afectos positivos es lo que hace que el tema dure o perdure. Es como una fuente de energía a largo plazo en el núcleo afectivo de la subjetividad (Grosz, 2004). Nietzsche también ha estado aquí antes, por supuesto. El eterno retorno en Nietzsche es la repetición, pero ni en el modo compulsivo de la neurosis ni en el borrado negativo que marca el acontecimiento traumático. Es el eterno

retorno de y como positividad (Ansell-Pearson, 1999). Este tipo de ética aborda la estructura afectiva del dolor y el sufrimiento, pero no localiza la instancia ética dentro de ella, ya sea en el modo de testimonio compasivo (Bauman, 1993; 1998) o la co-presencia empática. Desde una perspectiva nómada deleuziana-nietzscheana, la ética se trata esencialmente de la transformación de las pasiones negativas en positivas, es decir, de ir más allá del dolor. Esto no significa negar el dolor, sino más bien activarlo, trabajarlo. Una vez más, la positividad aquí no se supone que indique un optimismo fácil o un indiferente descuido del sufrimiento humano.

Lo que es positivo en la ética de la afirmación es la creencia de que los afectos negativos pueden transformarse. Esto implica una visión dinámica de todos los afectos, incluso aquellos que nos congelan en el dolor, el horror o el duelo. La ética nómada afirmativa devuelve la moción del movimiento a la e-moción y lo activo al activismo, introduciendo movimiento, proceso y devenir. Este cambio marca la diferencia en los patrones de repetición de emociones negativas.

Lo negativo de los afectos negativos no es un juicio de valor (como tampoco lo es para la positividad de la diferencia), sino más bien el efecto de arresto, bloqueo y rigidez que se produce como resultado de un acto de violencia, traición, un trauma —o que puede perpetuarse a sí mismo a través de prácticas que nuestra cultura simultáneamente castiga como autodestructivas y cultiva como modo de disciplina y castigo: todas las formas de adicciones leves y extremas, diferentes grados de prácticas abusivas que mortifican y glorifican la materia corporal, de atracones a modificaciones corporales. Las prácticas abusivas, adictivas o destructivas no solo destruyen al yo sino que dañan su capacidad de relacionarse con los demás, tanto humanos como no humanos. Por lo tanto, perjudican la capacidad de crecer en y a través de otros, y devenir otros. Las pasiones negativas disminuyen nuestra capacidad de expresar los altos niveles de interdependencia, la dependencia vital en los otros, que es la clave para una visión no unitaria y dinámica del sujeto. Lo que las pasiones negativas niegan es el poder de la vida misma, como la fuerza dinámica, los flujos vitales de las conexiones y los devenires. Es por eso que no deberían alentarse ni deberíamos ser recompensados por permanecer alrededor de ellas por largo tiempo. Las pasiones negativas son agujeros negros.

Una ética de la afirmación implica la transformación de las pasiones negativas en positivas: resentimiento en afirmación, como dijo Nietzsche. La práctica de transformar las pasiones negativas en positivas es el proceso de reintroducir el tiempo, el movimiento

y la transformación en un recinto sofocante saturado de dolor no procesado. Es un gesto de afirmación de esperanza en el sentido de afirmar la posibilidad de ir más allá de los efectos aturdidores del dolor, la lesión, la injusticia. Este es un gesto de desplazamiento del dolor, que contradice completamente la lógica gemela de las reclamaciones y la indemnización. Esto se logra a través de una especie de despersonalización del acontecimiento, que es el último desafío ético. El desplazamiento de las pasiones o afectos negativos indexados por el ego revela la insensatez fundamental del dolor, la injusticia o la lesión que uno ha sufrido. “¿Por qué yo?” es el estribillo más comúnmente escuchado en situaciones de extrema angustia. Esto expresa ira y angustia por el mal destino de uno. La respuesta es clara: no hay razón alguna. Ejemplos de esto son la banalidad del mal en los genocidios a gran escala como el Holocausto (Arendt, 1963), y el descaro de sobrevivir (piénsese en Primo Levi quien no pudo soportar su propia sobrevivencia). Hay algo intrínsecamente sin sentido en el dolor o la injusticia: se pierden o se salvan vidas para todo sin razón alguna. ¿Por qué algunos trabajaron en el WTC el 11 de septiembre mientras que otros perdieron el tren? ¿Por qué Frida Kahlo tomó ese tranvía que se estrelló para ser atravesada por una varilla de metal y no el siguiente? No hay razón alguna. La razón no tiene nada ver con esto. Ese es precisamente el punto.

Contrariamente a la moral tradicional que sigue un modelo racionalista y legalista de una posible interpretación de los errores sufridos por una lógica de responsabilidad, reclamo y compensación, la ética afirmativa se basa en la noción del acceso aleatorio a los fenómenos que causan dolor (o placer). Esto no es fatalismo, y menos aún resignación, sino *amor fati*. Esta es una diferencia crucial: tenemos que ser dignos de lo que nos sucede y reelaborarlo dentro de una ética de relación. Por supuesto, ocurren acontecimientos repugnantes e insoportables. Sin embargo, la ética consiste en reelaborar estos acontecimientos en la dirección de las relaciones positivas. Esto no es un descuido o falta de compasión, sino más bien una forma de lucidez que reconoce la imposibilidad de encontrar una respuesta adecuada a la pregunta sobre la fuente, el origen, la causa del destino malo, el acontecimiento doloroso, la violencia sufrida. Reconocer la futilidad de incluso tratar de responder esa pregunta es un punto de partida.

Edouard Glissant (1991) proporciona un ejemplo perfecto de esta ética productiva en su trabajo sobre raza y racismo. Una relación ética no puede basarse en

el resentimiento o la resignación, sino en la afirmación de la positividad. Cada acontecimiento contiene dentro de sí el potencial para ser superado y sobrepasado; su carga negativa puede ser transpuesta. El momento de la actualización es también el momento de su neutralización. “Cada acontecimiento es como la muerte, doble e impersonal en su doble”, argumenta Deleuze (1990, p. 152). El sujeto libre, el sujeto ético es el que tiene la capacidad de captar la libertad de despersonalizar el acontecimiento y transformar su carga negativa. El enfoque se desplaza así a hacer las preguntas adecuadas. La adecuación, tanto la lógica del reclamo como la compensación, se encuentra en el corazón de la postura ética. Esto requiere un doble cambio: del dolor mismo –del efecto congelado o reactivo a la afirmación proactiva– y de la línea de preguntas –de la búsqueda del origen o la fuente a un proceso de elaboración del tipo de preguntas que expresan e intensifican la capacidad de los sujetos para alcanzar la libertad a través del entendimiento de sus limitaciones.

¿Qué es una pregunta ética adecuada? Una que sea capaz de sostener al/la sujeto en su búsqueda de más interrelaciones con los otros, es decir, más Vida, movimiento, cambio, transformación y potencia. La pregunta ética adecuada proporciona al/la sujeto un marco para la interacción y el cambio, el crecimiento y el movimiento. Afirma la vida como diferencia trabajándose. Una pregunta ética tiene que ser adecuada en relación a cuánto puede soportar un cuerpo, que es la noción de sostenibilidad. ¿Cuánto puede soportar una entidad encarnada en el modo de interrelaciones y conexiones, es decir, cuánta libertad de acción podemos soportar? Esa es la pregunta. Esta asume, siguiendo a Nietzsche, que la humanidad no proviene de la libertad, sino que la libertad se extrae de la conciencia de las limitaciones.

La ética se trata de liberarse del peso de la negatividad, libertad a través de la comprensión de nuestra sujeción. Una cierta cantidad del dolor, el conocimiento sobre la vulnerabilidad y el dolor, es realmente útil. Obliga a uno a pensar en las condiciones materiales reales de estar interconectado y, por lo tanto, estar en el mundo. Lo libera a uno de la estupidez de la salud perfecta y del sentido pleno de derecho existencial que conlleva. Paradójicamente, son aquellos que ya se han reído un poco, aquellos que han sufrido dolor y lesiones, quienes están en mejores condiciones para tomar la iniciativa en el proceso de transformación ética. Como ya están al otro lado de alguna división existencial, son anómalos de alguna manera –pero de manera positiva, para Deleuze (1969; 1998). Su anomalía desterritorializa la fuerza del hábito e introduce un poderoso

elemento de diferencia productiva. Saben sobre la resistencia, las fuerzas adecuadas y la importancia de las Relaciones.

La epistemología marxista y la teoría del punto de vista feminista siempre han reconocido la posición privilegiada de conocimiento de quienes están en los “márgenes”. La teoría poscolonial desplaza la dialéctica del margen central y ubica la fuerza de la producción discursiva. La ética afirmativa está en la misma longitud de onda: solo aquellos que han sido heridos están en posición de no devolver la violencia y, por lo tanto, hacer una diferencia positiva. Sin embargo, para hacerlo, deben devenir minoritarios, es decir trascender la lógica de la negatividad (reclamo y compensación) y transformar el afecto negativo en algo activo y productivo. Como el centro está muerto y vacío de fuerza activa, es en los márgenes donde se pueden iniciar los procesos de devenir. También está lleno en los márgenes.

Me viene a la mente la figura de Nelson Mandela –un santo secular contemporáneo– al igual que el fenómeno histórico mundial que es la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica después del apartheid. Este es un caso de repetición que engendra diferencia y no instala el eterno retorno de la venganza y los afectos negativos, un ejercicio masivo en la transformación de la negatividad en algo más habitable, que mejora la vida. El cristianismo ha tratado de estar aquí antes. Ha tenido un aporte importante en el trabajo de Cornell West, bell hooks y otros activistas de mentalidad espiritual en la actualidad, especialmente en la reconstitución de un sentido de comunidad y responsabilidad mutua en lugares devastados por el odio y la sospecha mutua. La ética nómada afirmativa es profundamente secular y se niega simplemente a poner la otra mejilla. Proclama la necesidad de construir colectivamente posiciones de interconexiones y relaciones activas y positivas que puedan sostener una red de dependencia mutua, una ecología de pertenencias múltiples.

Es un caso de extraer la libertad de la conciencia de los límites. Para la ética afirmativa de la sostenibilidad, siempre es una cuestión de vida o muerte. Estar al borde del exceso o de la insostenibilidad, navegar en los límites de lo intolerable, es otra forma de describir el proceso de transformación. El devenir marca un salto cualitativo en la transformación de la subjetividad y de sus afectos constitutivos. Es un viaje a través de diferentes campos de percepción, diferentes coordenadas espacio-temporales. Principalmente transforma la negatividad en afectos afirmativos: dolor en compasión, pérdida en un sentido de unión, aislamiento en cuidado. Es simultáneamente una

desaceleración del ritmo del frenesí diario y una aceleración de la conciencia, la conexión con los otros, el autoconocimiento y la percepción sensorial.

La ética incluye el reconocimiento y la compasión por el dolor, así como la actividad de superarlo. Cualquier proceso de cambio debe hacer algún tipo de violencia a los hábitos y disposiciones profundamente arraigados que se consolidaron en el tiempo. La superación de estos hábitos arraigados es una interrupción necesaria, sin la cual no hay un despertar ético. La conciencia no está exenta de dolor. El enunciado: “¡No puedo sopórtalo más!”, lejos de ser una admisión de derrota, marca el umbral y, por lo tanto, la condición de posibilidad de encuentros creativos y cambios productivos. Así es como aparece la dimensión ética a través de la masa de fragmentos y pizcas de hábitos descartados que son característicos de nuestros tiempos. El proyecto ético no es lo mismo que la implementación de normas de moral vigentes. Se refiere más bien a las normas y valores, los estándares y criterios que se pueden aplicar a la búsqueda de la sostenibilidad, es decir, para los límites recientes negociados. Los límites deben ser repensados en términos de una ética del devenir, a través de una noción no hegeliana de “límites” como umbrales, es decir, puntos de encuentro y no de cierre, límites vivos y paredes no fijas.

Es importante destacar la necesidad conjunta tanto de la búsqueda del cambio social y la transformación profunda, como de una ética de resistencia y sostenibilidad, porque los pensadores y activistas críticos creativos que persiguen el cambio a menudo han experimentado los límites o las fronteras como heridas abiertas o cicatrices. La generación que alcanzó la mayoría de edad políticamente en los años sesenta ha asumido enormes riesgos y ha disfrutado de los desafíos que conlleva. Se exigió y se esperaba mucho de la vida y la mayoría terminó por conseguirlo, pero no fue solo un viaje de alegría. Una evaluación ética de los costos involucrados en la búsqueda de visiones, normas y valores alternativos es importante en el contexto actual donde el supuesto “fin de la ideología” se utiliza como pretexto para la restauración neoliberal que termina todos los experimentos sociales. Es necesario encontrar una manera de combinar la política transformadora con la ética afirmativa para enfrentar las contradicciones conceptuales y sociales de nuestro tiempo. La ética afirmativa sostenible nos permite contener los riesgos mientras perseguimos el proyecto original de transformación. Esta es una manera de resistir el ethos dominante de nuestros tiempos conservadores que idolatra a lo nuevo como una tendencia consumista mientras truena contra aquellos que

creen en el cambio. Cultivar la ética intensamente en la búsqueda del cambio es un acto político.

Referencias

- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Ansell Pearson, K. (1997). *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*. Nueva York: Routledge.
- (1999). *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze*. Nueva York: Routledge.
- Arendt, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem*. Nueva York: Viking Press.
- Balibar, E. (2002). *Politics and the Other Scene*. Londres: Verso.
- Bauman, Z. (1993). *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell.
- (1998). *Globalization: The Human Consequences*. Cambridge: Polity Press.
- Benhabib, S. (2002). *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press.
- Benjamin, J. (1988). *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*. Nueva York: Pantheon Books.
- Bhabha, H. K. (1996). Unpacking My Library ... Again. En Iain Chamber y Lidia Curti (eds.). *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*. Nueva York: Routledge.
- Braidotti, R. (2002). *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press.
- Buchanan, I. y C. Colebrook, eds. (2000). *Deleuze and Feminist Theory*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Butler, J. (2004). *Precarious Life*. Londres: Verso.
- Critchley, S. (1992). *The Ethics of Deconstruction*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Deleuze, G. (1968). *Spinoza et le problème de l'expression*. París: Minuit.
- (1969). *Logique du sens*. París: Minuit.

- (1995). L'immanence: une vie... *Philosophie*. 47.
- Deleuze, G. and F. Guattari (1980). *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie II*. Paris: Minuit.
- Fraser, N. (1996). Multiculturalism and Gender Equity: The US 'Difference' Debates Revisited. *Constellations*. 1.
- Gatens, M. y G. Lloyd (1999). *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*. Nueva York: Routledge.
- Gilroy, P. (2000). *Against Race: Imaging Political Culture Beyond the Color Line*. Cambridge: Harvard University Press.
- Glissant, E. (1990). *Poétique de la Relation*. París: Gallimard.
- Grosz, E. (2004). *The Nick of Time*. Durham: Duke University Press.
- Guattari, F. (1995). *Chaosmosis: An Ethico-Aesthetic Paradigm*. Sídney: Power Publications.
- Haraway, D. (1997). *Modest Witness*. Nueva York: Routledge.
- Hardt, M. y A. Negri (2000). *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Irigaray, L. (1984). *L'éthique de la différence sexuelle*. París: Minuit.
- Kristeva, J. (1980). *Pouvoirs de l'horreur*. París: Seuil.
- Laplanche, J. (1976). *Life and Death in Psychoanalysis*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Lloyd, G. (1994). *Part of Nature: Self-knowledge in Spinoza's Ethic*. Ithaca: Cornell University Press.
- Lovibond, S. (1994). The End of Morality. En Kathleen Lenno y Margaret Whitford (eds.). *Knowing the Difference: Feminist Perspectives in Epistemology*. Nueva York: Routledge.
- Lyotard, J. F. (1983). *Le Différend*. París: Minuit.
- May, T. (1995). *The Moral Theory of Poststructuralism*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Nussbaum, M. (1999). *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge: Harvard University Press.

Rabinow, P. (2003). *Anthropos Today*. Princeton: Princeton University Press.

Rose, N. (2001). The Politics of Life Itself. *Theory, Culture and Society*. 18(6).

Hardt, M. (2020). La democracia de Spinoza: Las pasiones de los agenciamientos sociales. *Círculo Spinoziano*. 2(2), 26-35.

Michael Hardt

LA DEMOCRACIA DE SPINOZA: LAS PASIONES DE LOS AGENCIAMIENTOS SOCIALES

Traducción del inglés:

Guido Starosta

El *Tratado político* de Spinoza es, según Antonio Negri (1992, p. 17), la obra que funda el pensamiento político democrático moderno en Europa. En oposición a la noción antigua de democracia, que consideraba las libertades y participación de la ciudadanía dentro de los límites de la *polis*, la democracia de Spinoza se extiende igualmente a lo largo y a lo ancho de todo el plano universal. Este es el sentido en el que Spinoza propone a la democracia como la forma de gobierno “completamente absoluta”, *omnino absolutum imperium* (*Tratado político*, capítulo XI, párrafo 1). Si es cierto que la noción de democracia de Spinoza mantiene una posición central en el pensamiento político moderno, no puede decirse, sin embargo, que su concepción corresponde a nuestra realidad política o, incluso, que haya sido adoptada por las corrientes más importantes de la teoría política moderna. Más bien, la democracia de Spinoza puede considerarse central en el sentido de que permanece continuamente presente como un enigma y como un modelo a través del cual son medidas nuestras formas políticas y nuestras teorías. En contraste con la mayoría de las propuestas modernas sobre la democracia, las cuales sostienen que el gobierno democrático funciona indirectamente a través del establecimiento de contratos y de la transferencia de los derechos de los ciudadanos, la democracia de Spinoza requiere de la expresión inmediata y directa, o de la participación, del campo social entero. Esta noción spinoziana es fundamental para nuestro pensamiento político contemporáneo, pero no el sentido de que ha sido aceptado completamente y realizado; funciona, en cambio, como una anomalía o presión que nos fuerza continuamente a repensar y criticar nuestras propias nociones del gobierno democrático. Spinoza permanece presente dentro del pensamiento político moderno como una fuerza subversiva.

Podemos apreciar la fuerza de este enigma o aporía examinando una de las propuestas democráticas centrales de Spinoza: que el “derecho natural” de un sujeto nunca puede ser transferido a otro, propuesta que demuestra el rigor y la radicalidad de la democracia spinoziana. Consideremos solo dos ejemplos relacionados de esta. “Respecto de la política, la diferencia entre Hobbes y yo [...] consiste en esto: que yo preservo continuamente intacto el derecho natural de forma que el Poder supremo en un Estado no tiene más derecho sobre el sujeto que el proporcional al poder a través del cual es superior al sujeto. Esto es lo que siempre ocurre en el estado de naturaleza” (*Carta 50* a Jarig Jelles). El rechazo de Spinoza a la transferencia o alienación de derechos implica, por supuesto, un rechazo al poder de los contratos o, más bien, una subordinación constante del contrato a la voluntad cambiante del sujeto. “La promesa hecha a alguien [...] mantiene su valor mientras no cambie la voluntad de quien hizo la promesa. Así pues, si quien, por derecho natural, es su propio juez, llega a considerar [...] que de la promesa hecha se le siguen más prejuicios que ventajas, se convence de que debe romper la promesa y por derecho natural la romperá” (*Tratado político*, capítulo 2, párrafo 12)¹. El deseo del sujeto tiene así prioridad sobre cualquier transferencia o representación de autoridad, sobre cualquier fuerza de orden externa.

Desde la perspectiva de las corrientes principales del pensamiento democrático moderno, este conjunto de proposiciones, que remiten el estado civil al estado de naturaleza, parece abierto a dos posibilidades o dos problemas para la política. Por un lado, el rechazo a la transferencia de derechos y, en consecuencia, a los contratos sociales, parece hacer imposible la mayoría de las estrategias modernas para la construcción y mantenimiento del orden social y, por ende, deja el estado civil vulnerable al caos de la naturaleza que Hobbes y otros temían. Por el otro, si el uso que hace Spinoza de la naturaleza no nos remite a una competencia irracional y desorganizada sino a un estado de orden, entonces su “derecho natural” parece referirnos a una noción preconstituida, teológica del orden natural que dictaría en algún sentido la relación de los sujetos sociales y limitaría así nuestra libertad.

Ninguna de estas alternativas nos da, sin embargo, una interpretación adecuada de la posición de Spinoza. Cuando Spinoza se refiere al derecho natural no está invocando

¹ Nótese que este rechazo de los contratos en el *Tratado político* se opone al discurso de Spinoza sobre los contratos en el *Tratado teológico-político*, escrito como diez años antes. Mi discusión se centra aquí en el trabajo posterior, considerándolo para este propósito como una expresión más madura del pensamiento político de Spinoza.

ni a un orden social fijo y eterno ni a un estado de caos y destrucción; está apuntando a un proceso de organización y formación que transforma la naturaleza misma. “El naturalismo spinoziano”, explica Étienne Balibar (1985, p. 48), “no priva a la noción de historia de su significado; al contrario, la naturaleza no es más que una nueva forma de pensar la historia”. Spinoza libera a la naturaleza de cualquier fijeza ontológica y la llena con una dinámica productiva. La cuestión del derecho, entonces, debería remitirse a la plasticidad y la constitución de la naturaleza, a la genealogía de la naturaleza misma y a las fuerzas que la componen. El rechazo a los contratos y a cualquier otra forma de transferencia subraya todavía más la centralidad de este proceso de constitución en la democracia spinoziana. Desde la perspectiva de la mayoría de los teóricos modernos tales como Hobbes, Rousseau, Hegel y Kant, el rechazo a la prioridad de la validez de los contratos parece dejar un agujero en el centro de la teoría social spinoziana, haciendo al orden social vulnerable a las vicisitudes del sentimiento popular irracional. La democracia spinoziana, en otras palabras, debe reconocerse, primero, en términos de lo que niega, de lo que le falta. Sin embargo, desde una perspectiva spinoziana, este “vacío” dejado por la autoridad racional del Estado se llena con las prácticas de las masas. Estas son las fuerzas que hacen posible concebir una democracia directa y radical, y esto, me parece, es lo que necesita ser captado de forma de apreciar el enigma de la política de Spinoza.

Antonio Negri es quizás el teórico contemporáneo que ha desarrollado de forma más completa las posibilidades radicalmente democráticas del pensamiento de Spinoza. Negri explica que el vacío dejado en la teoría social spinoziana por el rechazo a las estructuras normativas o morales fijas, es el espacio ocupado por la práctica ética de la multitud². En contraste con la masa (*vulgus*), que sin guía exterior solo puede actuar casual y destructivamente, la multitud (*multitudo*) es capaz de actuar de acuerdo a sus propios deseos, transformándose a sí misma y a su mundo. En este sentido, la multitud es el sujeto de la democracia spinoziana, el sujeto que actúa en el vacío donde las otras teorías modernas pondrían mecanismos de contrato, representación o control estatal. La distinción terminológica entre masa y multitud no debería ser entendida, sin embargo, como una oposición entre fuerzas sociales racionales e irracionales; las prácticas de la multitud no deberían ser entendidas ni como racionales ni como

² Para un análisis del término “*multitudo*” en la obra de Spinoza, ver Negri (1991, pp. 187-190; 1992, pp. 71-83) y Balibar (1985, pp. 84-87; 1989, pp. 104-128).

irracionales, sino, principalmente, en término de una lógica del deseo y las pasiones. En este sentido, el pensamiento político spinoziano es, en realidad, una genealogía de las pasiones del cuerpo social. Para entender la democracia como la práctica de la multitud hay que penetrar, entonces, en la profundidad de las fuerzas inmanentes de la organización, las cuales construyen y forman la naturaleza misma y apoyan una democracia directa y radical, por fuera de cualquier marco de orden contractual, representacional o moral. En otras palabras, la comprensión de la democracia spinoziana requiere que reconozcamos, en primer lugar, el proceso político y ontológico que Negri denomina constitución: el motor productivo y organizacional que empuja a la multitud.

El desarrollo de esta teoría política en los textos de Spinoza permanece, por supuesto, incompleto. El capítulo del *Tratado político* sobre la democracia nunca se terminó³. Sin embargo, cuando reconocemos las presiones que pone Negri sobre la noción de democracia y comprendemos las funciones constitutivas que debe cumplir la multitud, obtenemos una clave para descubrir los elementos de esta democracia existentes en otros textos de Spinoza. De hecho, a la luz de esto, podemos reconocer cómo la obra de Gilles Deleuze sobre Spinoza, si bien no se ocupa principalmente de temas directamente políticos, es fundamental para la comprensión adecuada de la política de Spinoza. La investigación de Deleuze sobre las potencias de los cuerpos y la lógica de sus interacciones define una mecánica interna y elabora la lógica pasional y corpórea que sostiene a la multitud como el sujeto de la democracia. Este es el campo de fuerzas que llena lo que desde una perspectiva tradicional aparece como el “vacío” de la democracia spinoziana.

En el corazón de la interpretación de Deleuze se encuentra la comprensión de la práctica ontológica de Spinoza: la noción de una práctica corpórea e intelectual capaz de intervenir en, y constituir a, la naturaleza misma⁴. Deleuze no busca los mecanismos de esta práctica inmediatamente en grandes construcciones sociales, sino que se centra,

³ Para una construcción hipotética del capítulo faltante sobre la democracia en el *Tratado político* de Spinoza, ver el artículo de Negri “Relinqua Desideratur: Congettura per una definizione del concetto di democrazia nell’ultimo Spinoza”, ahora incluido en Negri (1992). “Mi conjetura”, escribe Negri (1992, p. 84; traducción de M. Hardt), “es que la democracia spinoziana [...] debe ser concebida como una práctica de singularidades que se entretajan en un proceso de masas o, mejor, como *pietas* que forma y constituye las relaciones recíprocas únicas que se extienden entre la multiplicidad de sujetos que constituyen la multitud”.

⁴ Examinó *in extenso* la lectura de Deleuze sobre Spinoza en Hardt (1993), capítulo 3, en particular las pp. 87-111.

más bien, a nivel micro y en la interacción elemental entre cuerpos conducidos por el deseo. Las cuestiones éticas de la práctica deben considerarse, a este nivel, en términos de los afectos: afecciones pasivas y activas. Spinoza define las afecciones pasivas o pasiones, como aquellas causadas por fuerzas exteriores y que, en tanto su producción está fuera de nuestro control, permanecen contingentes respecto de nosotros, pudiendo resultar tanto en tristeza como en alegría. Las afecciones activas o acciones están causadas por nosotros mismos y son así tanto alegres como necesarias –esto último en el sentido de que la alegría que producen no es casual sino que retorna continuamente. Sin embargo, Deleuze insiste en que tenemos que concebir la lógica de esta dinámica productiva a un nivel muy local, en el cual las fuerzas que nos rodean sobrepasan enormemente nuestra propia potencia; aquí nuestros cuerpos y mentes están dominados no solo por afecciones pasivas en vez de activas, sino por pasiones tristes más que alegres. Este es el punto de partida para el trayecto ético a seguir. La alegría, en términos de Spinoza, no es otra cosa que el incremento de nuestra potencia y es así el hilo conductor de cualquier proyecto político y ético. “La cuestión ética”, explica Deleuze, “se divide, entonces, en dos partes: ¿Cómo podemos llegar a producir afecciones activas? Pero, y antes que nada, ¿cómo podemos llegar a experimentar pasiones alegres?” (1991, p. 246). ¿Cómo podemos comenzar una práctica de alegría? De hecho, esta tensión ética respecto de la alegría es, como veremos enseguida, el motor que conduce la constitución colectiva de la multitud.

Deleuze sugiere que comencemos nuestra investigación de esta dinámica constitutiva observando más de cerca la física de los cuerpos de Spinoza. La estructura del cuerpo, explica Deleuze, debería comprenderse como un sistema de relaciones entre las partes del cuerpo. “Al investigar cómo estas relaciones varían de un cuerpo a otro, tenemos una forma de determinar directamente las similitudes entre dos cuerpos, por más dispares que puedan ser” (p. 278). En otras palabras, nuestra investigación de las estructuras o relaciones que constituyen el cuerpo nos permite reconocer relaciones comunes que existen entre nuestro cuerpo y otro cuerpo. Un encuentro entre nuestro cuerpo y este otro cuerpo será necesariamente alegre, dado que la relación común garantiza la compatibilidad y la oportunidad de componer una nueva relación, un nuevo cuerpo, incrementando así nuestra potencia. Precisamente de esta manera el análisis de los cuerpos nos permite comenzar un proyecto práctico. Al reconocer composiciones o relaciones similares entre cuerpos, tenemos un criterio necesario para la primera selección ética de la alegría: somos capaces de favorecer encuentros compatibles (es

decir, pasiones alegres) y evitar los incompatibles (es decir, pasiones tristes). Cuando hacemos esta selección comenzamos el proceso de producción de nociones comunes. “Una noción común”, explica Deleuze, “es siempre una idea de la similaridad de composición en los modos existentes” (p. 275). La formación de nociones comunes constituye el primer paso de una práctica ética.

La primera idea adecuada que podemos tener, es decir, la primera idea activa que contiene o envuelve a su propia causa, es el reconocimiento de algo en común entre dos cuerpos; esta idea adecuada nos conduce inmediatamente a otra. De esta manera podemos proceder en nuestro proyecto constructivo de devenir activos en vez de pasivos. La experiencia de alegría es la chispa que pone en movimiento la progresión ética. Según Deleuze, “cuando encontramos un cuerpo acorde al nuestro, cuando experimentamos una afección pasiva alegre, nos vemos inducidos a formar la idea de lo que es común entre ese cuerpo y el nuestro” (p. 282). El proceso comienza con la experiencia de alegría. Este encuentro casual con un cuerpo compatible nos permite o induce a reconocer una relación común, a formar una noción común. Sin embargo, aquí están teniendo lugar dos procesos que, Deleuze insiste, deben mantenerse separados. En el primer momento, nos esforzamos tanto por evitar las pasiones alegres que disminuyen nuestra potencia como por acumular pasiones alegres. Este esfuerzo de selección incrementa nuestra potencia, pero no al punto de devenir activos: las pasiones alegres son siempre el resultado de una causa externa y siempre indican una idea inadecuada. “Debemos, entonces”, insiste Deleuze, “con la ayuda de las pasiones alegres, formar la idea de lo que hay de común entre algún cuerpo externo y el nuestro. Porque solo esta idea, esta noción común, es adecuada” (p. 283). El primer momento, la acumulación de pasiones alegres, prepara la condición para este salto que nos provee de una idea adecuada y así, de una acción en lugar de una pasión —una alegría que producimos nosotros mismos, que no es más el fruto de la casualidad sino necesaria, que retorna continuamente.

Con esta constitución práctica de nociones comunes, Spinoza ha dado una visión radicalmente nueva de la ontología y la naturaleza. El ser no puede considerarse más un arreglo dado u orden; aquí el ser es el agenciamiento de relaciones “componibles”. Debemos tener en mente, sin embargo, que el elemento esencial para la constitución ontológica sigue siendo la focalización spinoziana en la causalidad, en la “productividad” y “producibilidad” del ser. La noción común es el agenciamiento de dos relaciones

componibles que crean una nueva y más poderosa relación –un cuerpo nuevo, más poderoso. Este agenciamiento, sin embargo, no es una mera composición casual sino una constitución ontológica, dado que el proceso envuelve la causa dentro de este nuevo cuerpo mismo. La estrategia práctica de formación de nociones comunes, de agenciamientos ontológicos, ha convertido la investigación ontológica en un proyecto ético: devenir activo, devenir adecuado, devenir ser. La práctica constitutiva de Spinoza define la serie productiva: de las pasiones alegres a las nociones comunes y, finalmente, a las afecciones activas. La composición que resulta en esta secuencia es la constitución misma del ser⁵.

Si ahora nos concentramos en el terreno político, encontraremos que esta lógica de agenciamiento presentada en la formación de las nociones comunes es la misma que juega un rol central en la formación de la multitud. La multitud, en otras palabras, no es un elemento fijo o dado de la escena política, sino que está continuamente hecha y deshecha de acuerdo con la composición y descomposición de sus relaciones. La teoría del poder (de la potencia) y de los cuerpos que hemos examinado hasta aquí, se traduce en la teoría de Spinoza del derecho natural, en términos de la práctica política. “Todo lo que un cuerpo puede hacer (su potencia)”, escribe Deleuze, “es también su ‘derecho natural’” (p. 257). Para entender esta proposición del derecho natural, tenemos que reconocer cómo la lógica interna de Spinoza sobre el agenciamiento y la constitución guía aquí el razonamiento. La constitución política sigue la lógica de los afectos.

Como ya vimos en términos del cuerpo, Spinoza insiste en que comencemos nuestro pensamiento político desde el menor nivel de potencia, desde el punto más bajo de organización social. De la misma forma que nadie nace activo, tampoco nadie nace ciudadano. Cada elemento de la sociedad spinoziana debe constituirse internamente con los elementos disponibles, por los sujetos constituyentes (sean ignorantes o educados), sobre la base de las afecciones existentes (sean pasiones o acciones). Sabemos que la condición humana está caracterizada predominantemente por nuestra debilidad, que las fuerzas que nos rodean en la naturaleza sobrepasan con creces nuestra fuerza y que, entonces, nuestra potencia de ser afectados está llena en su mayoría por afecciones pasivas más que activas. Esta devaluación es, sin embargo, una afirmación de nuestra libertad. Cuando Spinoza insiste en que nuestro derecho natural es coextensivo a nuestra potencia, esto significa que ningún orden social puede ser impuesto por ningún

⁵ Para un breve resumen de esta noción de constitución ontológica, ver Hardt (1993, pp. 112-122).

elemento trascendente, por nada fuera del campo de fuerzas inmanente. Siendo así, cualquier concepción del deber o la obligación, o cualquier mecanismo de contrato o representación, debe ser secundario con respecto a, y dependiente de, la afirmación de nuestra potencia. La expresión de la potencia libre de cualquier orden moral es el principio ético primario de la sociedad. “Llevar al máximo lo que podemos hacer”, explica Deleuze, “es, propiamente, la tarea ética. Es aquí donde la ética de Spinoza toma el cuerpo como modelo: pues todo cuerpo extiende su potencia tan lejos como puede. En cierto sentido, todo ser, cada momento, lleva al máximo lo que puede hacer” (1991, p. 269). Esta formulación ética no pone el acento principalmente en las limitaciones de nuestra potencia, sino que pone una dinámica entre el límite y lo que podemos hacer: cada vez que alcanzamos un punto extremo, lo que podemos hacer se incrementa para moverse más allá de ese punto. La tarea ética subraya nuestro esfuerzo material (*conatus*) moviéndose en el mundo para expresar nuestra potencia más allá de los límites dados del arreglo u orden presente. Este esfuerzo ético es la expresión abierta de la multiplicidad. La concepción de Spinoza acerca del derecho natural presenta, entonces, el liberarse del orden [*freedom from order*], la libertad de la multiplicidad, la libertad de la sociedad en la anarquía.

La sociedad descrita por este estado de naturaleza inicial nos presenta, sin embargo, en una condición invivible –o, más precisamente, nos presenta en el punto mínimo de nuestra potencia. En el estado de naturaleza así concebido, experimento encuentros casuales con otros cuerpos que tienen muy poco en común con el mío, dado que estamos determinados predominantemente por pasiones. En esta condición no solo mi potencia de ser afectado está llena predominantemente por afecciones pasivas, sino que, además, estas afecciones pasivas son en su mayoría tristes. Así como previamente nos movimos de las afecciones pasivas a las activas, ahora debemos descubrir un pasaje para el incremento de nuestra potencia desde el derecho natural al civil. “Sólo podría haber una forma de hacer vivible el estado de naturaleza”, sostiene Deleuze, “esforzándose en *organizar los encuentros*” (pp. 260-261). El estado civil es el estado de naturaleza hecho vivible o, más precisamente, es el estado de naturaleza infundido con el proyecto de incrementar nuestra potencia. Como vimos antes, el incremento de nuestra potencia involucra la organización de relaciones componibles y, consecuentemente, la constitución de una segunda naturaleza. Dice Spinoza: “Si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y cuantos más sean los que

estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos” (*Tratado político*, capítulo II, párrafo 13). El corazón de la política spinoziana está orientado, entonces, hacia la organización de los encuentros sociales, de forma de estimular relaciones útiles y comonibles. El derecho natural no está negado en el pasaje al derecho civil, como sucede en las concepciones dialécticas de la sociedad, sino que está preservado e intensificado.

En esta transformación, la multiplicidad de la sociedad se convierte en una multitud. La multitud permanece contingente en el sentido de que está siempre abierta al antagonismo y al conflicto, pero a través de su dinámica de incrementar su potencia alcanza un plano de consistencia; tiene la capacidad de poner la normatividad social como derecho civil. La multitud es la multiplicidad hecha potente. La concepción de Spinoza del derecho civil complementa, entonces, la primera noción de libertad con una segunda: de la libertad frente al orden a la libertad de organización. La libertad de la multiplicidad deviene así la libertad de la multitud, y Spinoza define el gobierno de la multitud como democracia. En el pasaje de la libertad, desde la multiplicidad hasta la multitud, Spinoza compone e intensifica la anarquía en la democracia. La democracia spinoziana, el gobierno absoluto de la multitud a través de la igualdad de sus miembros constitutivos, está fundada en lo que Deleuze denomina “el arte de organizar encuentros” (p. 262). La noción común corpórea, el cuerpo social adecuado, adquiere forma material en la multitud.

Esta interpretación de la política de Spinoza pone una rigurosa lógica de agenciamiento corpórea y pasional, orientada hacia la alegría colectiva. La multitud así concebida remueve del pensamiento democrático cualquier esquema idealista o racionalista, cualquier forma de representación o mediación, y cualquier proceso contractual de abstracción de los deseos materiales de los sujetos sociales colectivos existentes. Esta lógica de constitución y agenciamiento llena el bache dejado por el rechazo de los mecanismos contractuales y representacionales con una dinámica social productiva. La pasión y la corporeidad de la multitud, y la inmanencia y apertura de su horizonte, sirven no solo para subvertir las corrientes principales del pensamiento político democrático, sino también para proponer una noción alternativa de democracia. Spinoza nos muestra cómo puede ser la democracia revolucionaria. “La innovación de Spinoza es, de hecho, una filosofía del comunismo; su ontología no es otra cosa que una genealogía del comunismo” (Negri, 1992, p. 163). Si ciertamente, como sostiene

Antonio Negri, la historia ha alcanzado en cierta forma la visión de Spinoza, quizás, entonces, su democracia revolucionaria pueda muy pronto dejar de ser un enigma para comenzar a ser una realidad.

Referencias

- Balibar, E. (1989). Spinoza, the Anti-Orwell: The Fear of the Masses. *Rethinking Marxism* 2(3). 104-139.
- (1985). *Spinoza et la politique*. París: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G. 1991. *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, trad. M. Joughin. Nueva York: Zone Books.
- Hardt, M. 1993. *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Negri, A. 1991. *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, trad. M. Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (1992). *Spinoza sovversivo*. Roma: Antonio Pellicani Editore.

Moreau, P. F. y L. Bove. (2020). A propósito de Spinoza: Entrevista con Alexandre Matheron. *Círculo Spinoziano*. 2(2), 36-63.

Pierre-François Moreau y Laurent Bove

A PROPÓSITO DE SPINOZA:

ENTREVISTA CON ALEXANDRE MATHERON

Introducción y traducción del francés:

Fabiana Mabel Barbero

Alexandre Matheron nos lleva en esta entrevista⁶ al clima de producción filosófica de Francia en los años 50 y 60, preludio de los movimientos políticos de 1968. En un tono fascinante, al modo de una bitácora, recupera las decisiones metodológicas y conceptuales que condujeron a la escritura de su tesis y, al mismo tiempo, subraya las motivaciones políticas bajo las cuales pueden comprenderse tales decisiones.

Además, considera su trabajo docente como contexto de producción de su obra. Tanto la preparación de los programas, como la discusión con los alumnos, permitieron, según el autor, la maduración de sus hipótesis. De este modo, la entrevista cobra una relevancia actual: muestra que un trabajo académico no puede surgir de un laboratorio aislado, sino que madura en un contexto de discusión, compromiso y praxis políticos, de los cuales también forma parte la práctica docente.

Con respecto a los temas que aborda, siguen siendo reveladoras sus explicaciones sobre la tensión entre materialismo e idealismo al interior de una filosofía, y el reconocimiento de la filosofía moderna, no solo de Spinoza, sino también de Hobbes y de los materialistas franceses del siglo XVIII, para pensar problemas políticos contemporáneos. Sobre la filosofía de Spinoza, puede subrayarse la observación de que la indignación, como pasión, no produce sino tormentas, lo cual nos interpela sobre la importancia del conocimiento adecuado para producir efectos en sociedades libres.

Alexandre Matheron, cuyo trabajo constituye –desde la aparición en 1968 de *Individuo y comunidad*– una de las referencias principales de la investigación spinozista,

⁶ Realizada el 20 de junio de 1997 y publicada en Moreau, P. F. y L. Bove (2000). A propos de Spinoza. *Association Multitudes* 3(3). 169-200.

vuelve aquí sobre su trayectoria intelectual y su relación con Spinoza. Lejos de toda rigidez universitaria, se pasea por los atajos más atrevidos (“¿Spinoza era comunista?”). La entrevista aborda algunos problemas importantes de la interpretación spinozista, especialmente en el plano político.

Fabiana Mabel Barbero

Laurent Bove: Tu lectura de Spinoza, tan seguida y discutida, es hoy una referencia mayor en las investigaciones spinozistas. ¿Cuándo comenzaste a trabajar Spinoza y cuál era, en esa época, el estado de los estudios sobre el filósofo holandés?

Alexandre Matheron: El comienzo de mis estudios sobre Spinoza fue en 1949, cuando me inscribí para la diplomatura de estudios superiores (el equivalente de la tesis de maestría de ahora) sobre la política de Spinoza y, que yo sepa, era el primero sobre ese tema. Por otra parte, fue muy malo: era pura y simplemente una paráfrasis muy llana del *Tratado político*, y de los últimos capítulos del *Tratado teológico-político*. Pero mi principal preocupación no era tanto Spinoza. En ese momento yo era miembro del Partido Comunista (e incluso, en ese momento, muy estalinista), recién me afiliaba, y buscaba un filósofo que se pudiera considerar como un precursor de Marx. Me hubiera gustado tratarlo a la manera de los marxistas dogmáticos: comenzar por las fuerzas productivas y las relaciones de producción, luego pasar por las estructuras políticas, a las corrientes ideológicas, a las luchas de clase, etcétera, y al final arribar a la filosofía. Pero la verdad, no es eso lo que hice en el DES. Sin embargo, pensaba que podría hacerlo después, pero no, ¡no lo hice nunca! Comencé a pensar mi tesis, propiamente dicha, cuando ya estaba como asistente en la Facultad de Argelia, a fines de los años 50 o comienzos de los años 60. El estado de los estudios spinozistas en Francia, en ese momento, era casi cero. Recuerdo haber sido invitado unos años más tarde a una reunión preparatoria con Althusser para un seminario sobre Spinoza (que nunca se llevó a cabo).

Laurent Bove: ¿En qué año?

Alexandre Matheron: No sé bien en qué año, pero fue después de la aparición de *Para leer el Capital*. Estaban ahí Macherey, también Badiou. Yo ya conocía sus nombres. Fue antes de mayo del 68.

Laurent Bove: ¿Serían los años 65-66?

Alexandre Matheron: Sí, seguramente. Y bien, ahí, ese día, Althusser nos dio como bibliografía únicamente a Delbos y Darbos, que era lo que ya se leía cuando yo preparaba la “agregación” y Spinoza estaba en el programa. También estaban el curso mimeografiado de Alquié, un artículo de Misrahi, sobre la política de Spinoza, y creo que eso era todo. Es más, cuando fui a pedirle una bibliografía a Gueroult, me respondió: “La bibliografía, ¡no hay nada más! ¡Son todos unos burros, salvo Delbos y Levi-Robinson!” Entonces no había prácticamente nada y fue así hasta alrededor del 68.

Laurent Bove: En tu bibliografía de *Individuo y comunidad en Spinoza*, citás a Sylvain Zac...

Alexandre Matheron: Ah, sí, es verdad: Zac, con su tesis de 1962, es el primero que relanzó los estudios spinozistas; pero luego no fue hasta cerca del 68. Y efectivamente, si mirás mi bibliografía en *Individuo y comunidad*, no hay casi nada.

Laurent Bove: Cuando comparamos tu bibliografía con la bibliografía de un estudiante que comienza estudios spinozistas hoy, naturalmente.

Alexandre Matheron: Hay una diferencia fundamental, evidentemente. Entonces en el 68 apareció el gran libro de Bernard Rousset, que es anterior al de Gueroult.

Laurent Bove: Y Gilles Deleuze...

Alexandre Matheron: Deleuze es un poco después. El de Gueroult es de fines del 68, el de Deleuze de comienzos del 69 (está fechado en el 68, pero no salió en las librerías hasta antes del 69).

Laurent Bove: Pero Rousset y Deleuze no jugaron ningún rol en tu trabajo, dado que este ya estaba terminado en ese momento.

Alexandre Matheron: Rousset y Deleuze no jugaron ningún rol, yo no los conocía en absoluto. Gueroult era, lo que se llamaba, mi patrocinador de CNRS: yo iba de vez en cuando a verlo, y él me hablaba mucho de su libro en preparación. Pero sin duda hay muchas de esas cosas que yo no comprendí: por ejemplo, ciertamente tuvo que hablarme sobre las sustancias de un atributo (dada la importancia que tenía para él), pero yo no entendí nada en absoluto. Absolutamente nada. En cambio, un punto que yo sí había retenido, y que me sirvió en mi tesis, era la gran importancia de la diferencia entre la idea que nosotros somos y la idea que tenemos. Eso fue registrado. Pero, en lo demás, por lo que concierne a mi tesis, el libro de Gueroult sobre Spinoza, tal como yo lo conocía, por así decir, no me sirvió verdaderamente mucho en cuanto a su contenido.

De todas maneras, mi tema no se relacionaba más que parcialmente: 80 páginas aproximadamente sobre 600 en *Individuo y comunidad*. En cambio, el punto de vista metodológico, sus comentarios sobre mi trabajo me ayudaron mucho, y el método que él había empleado en su libro sobre Descartes (me gusta menos el trabajo sobre Malebranche) era para mí un verdadero modelo ideal: ¡yo quería trabajar así!

Laurent Bove: Citás a Sartre también, como igualmente está en la bibliografía de *Christ et Salut des Ignorants*. Dos veces volvemos a Sartre.

Alexandre Matheron: En la bibliografía de *Christ*, es muy puntual: yo decía que, en la teocracia hebraica vista por Spinoza, reinaba una suerte de “fraternidad-terror”, y cité a Sartre únicamente a propósito de eso. En cambio, en *Individuo y comunidad*, en mi estudio de la teoría spinozista de las pasiones, pensaba mucho más en la *Crítica de la razón dialéctica*: el pasaje de la serie al grupo, en efecto, me permitió pensar eso.

Pierre-François Moreau: Si podemos volver un poco atrás, en el 49 no hay nada y entonces hiciste una tesis de maestría que es, según dices, muy mala. En el 66, hiciste una tesis que sostenés en el 69. ¿Qué pasó entre los dos trabajos?

Alexandre Matheron: Di clases en la Facultad de Argelia de 1957 a 1963 y, una vez elegido mi tema de tesis, evidentemente trabajé mucho a Spinoza. Por otra parte (mis superiores se burlaron de esto que hacíamos como curso), yo hice cursos sobre Spinoza muy a menudo. En esos cursos, había muchas cosas que pasaban por la cabeza de mis estudiantes, y que luego puse en *Individuo y comunidad*.

Pierre-François Moreau: Entonces, ¿es en ese momento cuando decidís hacer tu tesis?

Alexandre Matheron: Ahí es cuando se me ocurrió. Después, entré a CNRS donde pasé cinco años para escribir mis dos tesis, pero fue ahí donde “me vinieron” las ideas principales, mientras estaba en la Facultad de Argelia.

Pierre-François Moreau: ¿Habías considerado hacer una tesis sobre otra cosa?

Alexandre Matheron: No, verdaderamente, no. Salvo en un momento, cuando era todavía muy estalinista (era también muy joven) y me decía: “es necesario que haga cualquier cosa sobre los materialistas del siglo XVIII”, porque eso me parecía “políticamente justo”, como se decía en ese momento. Pero rápidamente me ocupé de Spinoza, que era mucho mejor que Holbach y Helvetius –por quienes, por otra parte, aún tengo mucha simpatía, ¡aunque hay una diferencia de nivel!

Laurent Bove: Brunschwig ¿no te sirvió? No hablaste nada de él.

Alexandre Matheron: No, Brunschwig no me sirvió en nada. En efecto me olvidé de hablar de Brunschwig. Y también me olvidé de decirte que, entre todos los viejos autores que escribieron sobre Spinoza, hay uno que me aclaró muchísimo: lo que puede parecer paradójico, pero es Lachièze-Rey en su libro: *Los orígenes cartesianos del Dios de Spinoza*. Él es, creo, el primero que dijo que la “*natura naturans*” y la “*natura naturata*” son una sola y la misma naturaleza considerada como naturante y naturada. Hoy esto es una banalidad, aunque no todos lo hayan comprendido en serio. Pero para mí, eso fue una iluminación, porque yo nunca lo había pensado antes.

Pierre-François Moreau: ¿Estuviste en un momento en el comité de redacción de *La Nouvelle Critique*?

Alexandre Matheron: Para nada. Seguramente yo habría aceptado formar parte; si me lo hubieran pedido, pero no lo hicieron. Es verdad que escribí en *La Nouvelle Critique* en los años 50 un artículo muy malo –aunque en muy buena compañía, porque era en colaboración con Michel Verret y François Furet– sobre *Los Comunistas de Aragón*. Era muy malo, evidentemente: híper, híper estalinista.

Laurent Bove: Finalmente, cuando considerarás hacer una tesis sobre Spinoza, es prácticamente en la misma época que aparece Desanti.

Alexandre Matheron: Incluso había aparecido antes. *L'introduction à l'histoire de la philosophie* fue publicado, creo, en 1956. Sí, ese me había interesado mucho.

Laurent Bove: ¿Era el libro que pensabas hacer cuando ingresaste en tus estudios?

Alexandre Matheron: Claro, eso es, sí; yo pensaba hacer cualquier cosa como esa. Y después de leerlo, pensaba continuar en esa vía. Me imaginaba escribiendo un primer volumen de 500 páginas sobre las fuerzas productivas, las relaciones de producción, las luchas de clase en Holanda, etcétera, y después un segundo volumen de 500 páginas donde habría finalmente abordado a Spinoza. Pero enseguida, cuando comencé a trabajar mi tesis, renuncié por completo al primer volumen. Y en ese momento ya no era estalinista.

Laurent Bove: ¿En esa época, es decir...?

Alexandre Matheron: A partir de 1957. Yo no estaba más en el Partido. Luego volví, del 64 al 78; pero todas mis simpatías se fueron para la oposición, tanto Althusser como

Labica y mis alumnos y antiguos alumnos de la revista *Dialectiques*. Yo era simplemente marxista en sentido amplio.

Laurent Bove: Citaste el libro de Desanti, como dijiste, e incluso lo citás más de lo que Desanti mismo esperaba.

Alexandre Matheron: Sí, sí, siempre cité a Desanti, aunque solo sea para recordarle que el libro que había hecho, y que sin duda él negó, era muy bueno. Es la mejor obra marxista de la historia de la filosofía que leí, junto con la de Negri.

Laurent Bove: También en la distinción de Desanti entre las tendencias materialistas y las idealistas en Spinoza.

Alexandre Matheron: No. La obligación de distinguir en cada filósofo una contradicción entre dos polos, un polo materialista y un polo idealista, eso no me dice gran cosa. Ahora, que podamos distinguir en una misma filosofía, diferentes polos, y conflictos entre diferentes tendencias, eso es otra cosa. Pero que todo esto deba comprenderse siempre a partir de una contradicción única y eterna que sería “el hilo rojo de la historia de la filosofía”, como decía Lenin, no, no lo creo de ese modo. A menos que no demos a la palabra “materialismo” un sentido mucho más amplio; porque después de todo, cuando Engels definió el materialismo por la admisión de “la naturaleza tal como ella es, sin ninguna adherencia extraña”, eso puede aplicarse a Spinoza; pero eso no es más que lo que llamamos comúnmente materialismo.

Laurent Bove: Es decir que el libro de Desanti finalmente ¿vale menos por lo que nos enseña sobre Spinoza que por el análisis marxista de las condiciones históricas de la Holanda de su tiempo?

Alexandre Matheron: Yo no diría eso. Porque esos análisis que son de todas maneras muy insuficientes a los ojos de un historiador (son sobre todo programáticos) nos enseñan igualmente algo, si no sobre Spinoza mismo, al menos sobre el modo como se articulan un conjunto de problemas que él había planteado, a partir de los cuales debía pensar, y que definen entonces ciertas condiciones de posibilidad para la aparición de cualquier cosa como el spinozismo en Holanda, entre otros. Negri mostró lo mismo desde otro punto de vista, pero que se cruza con el de Desanti. Y él debía tener ahí un segundo volumen para tratar sobre Spinoza mismo, pero que jamás apareció. Estoy seguro de que hubiera sido muy bueno y, en gran medida, independiente del primero.

Laurent Bove: Una pregunta más sobre el texto de Desanti. Él dice, en el fondo, que sería inútil para un materialista que se conserve el tercer género de conocimiento en Spinoza.

Alexandre Matheron: ¿Dijo eso?

Laurent Bove: Sí.

Alexandre Matheron: ¡Ah! Entonces no me acuerdo más. Y ese puede ser un olvido significativo porque, en lo que a mí me concierne, siempre pensé lo contrario. Es verdad que estuve mucho más interesado en la quinta parte de la *Ética* a partir del momento en que me distancié del Partido Comunista. Pero me acuerdo que, cuando todavía estaba afiliado, el estamento de estudiantes de filo había decidido un día, salir una jornada para invitar a leer *L'Humanité*; y yo había escrito un artículo donde hacía una comparación entre el *Figaro* que miente, *Le monde* que no da más que conocimientos del primer género, *France-Observateur* en el que yo reconocía al menos el mérito de dar a veces conocimientos del segundo género, y *L'Huma*, por último, ¡que era el único en dar del tercer género! Todos habían encontrado muy divertido el artículo, pero, de todos modos, ¡no pudo pasar! Esto para decir que siempre estuve interesado por el conocimiento del tercer género. Pero tenía tendencia, es verdad, a pensar que ello prefiguraba eso que Mao Tse-Tung debía llamar “el estadio práctico del conocimiento”; y a pensar al mismo tiempo que la eternidad spinozista prefiguraba la vida militante, que me parecía ser el mejor ejemplo de adecuación de nuestra existencia a nuestra esencia –adecuación que yo lamentaba no poder realizar por mi propia cuenta, porque de hecho ¡yo era un militante muy malo! Felizmente para mí, eso no duró mucho. Pero había comprendido, al menos en el inicio, que el conocimiento del tercer género era no solamente esencial en el sistema de Spinoza, sino que podía vivir, y que verdaderamente podía aportarnos una suerte de salvación.

Laurent Bove: Cuando Desanti dice que Spinoza es un pensador burgués, ¿te parece correcto?

Alexandre Matheron: No. Pero yo comencé pensando así. Sin embargo, era evidente para mí que Spinoza fue lo más lejos posible en todo aquello sobre lo que se podía ir cuando se era un pensador de la burguesía; y después, finalmente, me di cuenta que él había ido tan lejos que eso lo sacaba de cualquier relación con la burguesía. Al principio, entonces, yo había comenzado a estudiar a Spinoza porque veía allí el gran mérito, más

allá de los límites que le imponía su perspectiva de clase, de ser un precursor de Marx; y ahora, más bien, tiendo a ver en Marx como quien tiene el gran mérito de ser el sucesor de Spinoza en ciertos temas.

Pierre-François Moreau: Quienes hoy trabajan sobre Spinoza disponen de una bibliografía más amplia que la que tenías vos. También discuten las tesis de investigaciones extranjeras, porque hubo también una revalorización spinozista fuera de Francia. ¿En qué época conociste un poco los comentaristas extranjeros, o no los conociste? Los que citás en tu tesis, por ejemplo Dunner...

Alexandre Matheron: No. Más bien yo había leído algunos buenos libros extranjeros trabajando en mi tesis: el libro de Feuer, por ejemplo, me interesó bastante.

Pierre-François Moreau: ¿Y conocías Leo Strauss en esa época? No lo citás.

Alexandre Matheron: No. No conocía ese de Leo Strauss. Había leído su libro sobre Hobbes, pero no conocía su libro sobre Spinoza. Leí Wolfson, evidentemente, que no desprecié en absoluto, pero que no me inspiró particularmente. Era una aproximación que no era la mía, pero donde aprendí cosas, porque yo era absolutamente ignorante en materia de filosofía judía.

Pierre-François Moreau: ¿Tuviste contacto con otros spinozistas?

Alexandre Matheron: Nadie, no. No sabía tampoco que hubiera. Después sí, estaba Marianne Schaub: cuando vine a París, quedamos para tomar algo, pero finalmente casi no hablamos de Spinoza.

Pierre-François Moreau: ¿Y a Sylvain Zac lo conocés personalmente?

Alexandre Matheron: No, yo no lo conocí hasta que mi tesis estuvo terminada, un poco antes de entrar a Nanterre, donde enseñé como profesor asistente (el equivalente del profesor de conferencias de hoy), desde el 68 al 71. Siempre tuve excelentes relaciones con él: ¡era un hombre adorable!

Pierre-François Moreau: ¿Quién era tu director de tesis?

Alexandre Matheron: Le había pedido a Gouhier porque creía que Gueroult no dirigía más. Gouhier, finalmente, me ayudó para la tesis complementaria, para la tesis principal me dirigió a Polín quien en realidad ni me ayudó ni me molestó.

Pierre-François Moreau: ¿Entonces, de hecho, vos no conociste a Gueroult más que porque era tu superior en CNRS?

Alexandre Matheron: Había leído sus libros, pero, personalmente, lo conocí únicamente ahí; y jamás lo vi más que en esa ocasión y en el día de mi defensa, porque él estuvo en el jurado. Jamás hablamos de otra cosa que de Spinoza. Excepto una vez que comenzó, yo no sabía por qué, en una diatriba contra Alain Peyrefitte, y entonces lo escuché por cortesía; pero eso fue todo.

Pierre-François Moreau: Pero ¿lo volviste a ver después de tu tesis?

Alexandre Matheron: Jamás lo volví a ver después. Nos llamamos por teléfono a veces, o nos escribimos. Él me pidió, por ejemplo, que yo haga una reseña de su libro, que hice, pero que nunca revisé.

Pierre-François Moreau: Lo que es sorprendente es que la gente te vea como el discípulo más cercano de Gueroult, no solamente en el plano intelectual, sino como alguien que había tenido relaciones personales con él.

Alexandre Matheron: Sí, lo sé bien. Es por eso que ciertas personas con quien Gueroult no había sido muy gentil creyeron que yo tuve una responsabilidad ahí.

Pierre-François Moreau: La materia gris...

Alexandre Matheron: Sí, es grotesco. No es solamente falso, sino que, en cada caso, en ese momento ni siquiera estaba al corriente, y entendí mucho más tarde lo que había sucedido. De hecho, Gueroult nunca me habló mal de ningún colega. Sí, lo olvidaba, él me dijo una vez algo y, metafóricamente, se trataba de alguien que yo no conocía en ese momento, ni siquiera de nombre.

Laurent Bove: Entre Desanti y Gueroult, es Gueroult quien va a jugar un mayor rol en vos.

Alexandre Matheron: Desde un punto de vista metodológico, sí.

Pierre-François Moreau: El hecho de estar en Argelia ¿ha jugado un rol en tu concepción de Spinoza? Era en plena guerra...

Alexandre Matheron: Puede ser; es posible que eso haya jugado un rol, particularmente en mi capítulo sobre la teoría de las pasiones. Algunos de mis enunciados evocan aquello que los partidarios de la “Argelia Francesa” podían decir de los argelinos.

Pierre-François Moreau: ¿Lo pensabas conscientemente?

Alexandre Matheron: Sí, al menos una vez, en el pasaje donde explico cómo la ambición de gloria se transforma en ambición de dominación y en envidia: comenzamos por querer complacer a los demás sirviendo, después nosotros queremos que él se ajuste a nuestros deseos, y finalmente queremos poseer sus bienes. Después de esta explicación yo dije que la resistencia de nuestras víctimas “es sentida por nosotros como la más oscura de las ingratitudes”. Yo resumo este estado del espíritu con esta frase: “¡después de todo lo que nosotros hemos hecho por ellos!” Era un enunciado que nosotros escuchábamos casi todos los días en Argelia por parte de los franceses.

Laurent Bove: Con Gueroult, en tus discusiones sobre Spinoza, ¿no tocaron nunca la política de Spinoza?

Alexandre Matheron: No, jamás. Eso no le interesaba en absoluto. Y creo también que él nunca habló sobre la política de Spinoza; entonces yo no sé directamente qué pensaba él sobre esto. Pero cuando yo estaba en Argelia, estaba como profesora alguien muy buena, Ginette Dreyfus, que era totalmente gueroultiana; y un año, cuando el *Tratado político* estaba en el programa de la agregación, ella había dicho que era una lástima, ella decía: “esto no es interesante”. Supongo entonces que Gueroult pensaba la misma cosa. En todo caso, cuando le llevaba mis trabajos cada año (porque mientras él era mi padrino en CNRS yo debía enviarle) él me hacía muchas observaciones, elogios, críticas, etcétera, pero sobre los capítulos concernientes a la política no me decía nada. Manifiestamente, eso no le interesaba en absoluto.

Laurent Bove: ¿No te parecía que la lectura de Gueroult reprime el tema de la potencia? ¿Te preguntabas por ese tema?

Alexandre Matheron: No. Y es también muy curioso. Porque al comienzo de mi primer capítulo de *Individuo y comunidad en Spinoza*, yo había llegado desde el principio a la idea sobre la que vuelvo ahora: la substancia como actividad pura; y la idea me venía de Lachièze-Rey, el gran idealista, que citaba, de la hipótesis concerniente al entendimiento como “espacio espaciante, y no como espacial”. Por supuesto, para Lachièze-Rey esta idea de un entendimiento activo, que atribuía con razón a Spinoza, era “en realidad” insostenible, y Spinoza habría sido “lógicamente” idealista. Entonces ahí lo dejé. Y en las primeras páginas de *Individuo y comunidad*, había intentado justificar esta concepción de la substancia como actividad pura –por otro lado, en absoluto como hoy sobre la *Ética* (porque aún no me dedicaba a la *Ética*), sino únicamente sobre el *Tratado de la reforma del entendimiento*, acerca de la teoría de la definición genética. Porque

comprender es comprender genéticamente, y porque el ser y el conocer son en definitiva la misma cosa, entonces había concluido enseguida que, para Spinoza, el ser es genético y productivo. Pero después de haber dicho esto pasé a otra cosa. Y puedo decir que después de haber leído Gueroult, efectivamente, yo reformulé más o menos esta idea – en gran parte, pienso, bajo la influencia de su noción de la substancia de un atributo. Realmente, yo no lo había negado, pero no lo había pensado. Por otro lado, la noción de substancia de un atributo, con la condición de la transformación –por no hablar de substancia de un atributo, pero sí de la substancia considerada bajo un atributo– podría verdaderamente, según mi punto de vista, reconocer el método seguido por Spinoza en las primeras proposiciones de la *Ética*. Pero, para el resto, tardé; y es solamente en los años 80 que volví a mi primera idea, a partir de que comencé a “*sursumer*” (como se dice) Gueroult.

Pierre-Francois Moreau: Antes de trabajar en tu tesis, o ya escribiendo, ¿estuviste influenciado por otros grandes libros de la historia de la filosofía o historia de las ideas?

Alexandre Matheron: Leía, como grandes libros de la historia de la filosofía, todo lo que se leía en esa época. Tenía mucha admiración por Gouhier, por Gilson, por Goldschmidt también (que tenían en común con Gueroult la preocupación por las estructuras). Y también, curiosamente (o no tan curiosamente, en realidad), estaba Lévi-Strauss. Un día Zac me dijo: “Matheron hizo por Spinoza lo que Lévi-Strauss hizo por los sistemas de parentesco”. Y creo que es verdad, en particular, por la relación a partir de la cual yo reconstruyo la composición del *Tratado político* y la teocracia del *Tratado teológico-político*. Igualmente hablé, comparando la Monarquía y la Aristocracia spinozista, de estructuras “simétricas e inversas”: eso me venía de Lévi-Strauss.

Laurent Bove: También el libro de Macpherson...

Alexandre Matheron: Sí, él me influenció mucho, pero por Hobbes –puede ser erróneo, porque parecería que ahora eso no está más de moda. Pero todavía lo veo bastante bien; y leyendo ahí es que tuve casi una iluminación. Además, hacía mucho tiempo que yo trabajaba Hobbes, porque cuando llegué a Argelia, estaba en el programa de la licenciatura; y como me había apasionado, quedé encantado por Hobbes y volvía a él muy seguido.

Laurent Bove: Antes que vos, siguiendo la tradición que viene del siglo XVIII, Spinoza ha sido identificado a Hobbes en cuanto a la política. ¿Tenés conciencia de que la primera distinción fuerte la operás vos?

Alexandre Matheron: Creo que, en los países anglosajones, efectivamente siempre se ha pensado la Política de Spinoza a partir de Hobbes. En Francia, donde no había, por otra parte, mucho sobre Hobbes en esa época (fuera del libro de Polin), era un poco diferente. Algunos pensaron que la política de Spinoza era una observación incómoda y sin interés de la de Hobbes, pero que, afortunadamente, eso no tenía ninguna relación con el resto de su filosofía. Otros, al contrario, oponen el contractualismo liberal, que atribuyen erróneamente a Spinoza, a la teoría del “derecho del más fuerte”, que atribuyen erróneamente a Hobbes, etcétera. De todas maneras, la mayor parte de esas comparaciones se basan sobre malas lecturas.

Laurent Bove: ¿Conocías, por otro lado, el libro de Madeleine Francés? Vos no lo citás.

Alexandre Matheron: Sí, por supuesto. Es un libro que me había interesado, pero no tenía mucho para sacar de ahí en relación con lo que yo hacía.

Laurent Bove: Entremos más precisamente en *Individuo y comunidad*; volviendo a las nociones de individuo y *conatus*. Recorriendo tus artículos e *Individuo y comunidad* observamos que vuelven muy seguido sobre el modelo cibernético. Se encuentran de manera recurrente expresiones como “una totalidad cerrada sobre sí que se reproduce en permanencia”; empleás la noción de “autonomía relativa”, “de autorregulación”, “de sistema autorreglado”, o de sistema “de comunicación autorreglada”, o también de “estructura autorreglada”... ¿No es ésta una influencia de la época en relación con la visión cibernética dominante desde fines de los años 40?

Alexandre Matheron: Es posible, pero, de hecho, yo no había leído casi nada en materia de cibernética. Esas ideas estaban en el aire...

Laurent Bove: Había un libro de Guillaumaud en 1965 sobre cibernética y el materialismo histórico a las Ediciones Sociales. Sylvain Zac lo cita también, al comienzo de su libro, una obra de Ruyer.

Alexandre Matheron: Yo no había leído nada de todo eso. Sin embargo, son ideas que se aplican muy bien a Spinoza. Se puede hablar con él de la autorregulación; los sistemas políticos son para él, exactamente, sistemas autorregulados.

Laurent Bove: ¿Pero no se aleja Spinoza de la problemática de la conservación, incluso si habla mucho de ella en el *Tratado político*, por la lógica de la pura productividad indefinida de lo real? ¿O el modelo cibernético no está ligado a la lógica de la conservación?

Alexandre Matheron: Yo no creo que Spinoza abandone la lógica de la conservación. Es evidente para él que, en la medida en que nosotros actuamos, conservamos nuestro ser: toda cosa que produce efectos conserva, por ello mismo, su ser, en tanto los efectos que ella produce no pueden entrar en contradicción con su naturaleza. Yo no renuncio a esto aunque no piense en todo como Spinoza. Sin embargo, pienso, y siempre pensé, que la noción de conservación en sentido estricto, en sentido biológico, tiene mucha menos importancia en Spinoza que, por ejemplo, en Hobbes: él jamás redujo la conservación de nuestro ser a la conservación biológica. Entonces es verdad, en un sentido, que la *Ética*, en el límite, podría ser escrita sin la cuestión de la conservación, y solo con el “poder de existir y actuar”, pero esto no impediría que el despliegue del poder de existir y de hacer tuviera, por consecuencia (pero no por fin, entendamos bien), la auto-conservación y la auto-regulación. Simplemente hay diferentes modelos de autorregulación, hay diferentes maneras de conservarse: hay una conservación estática cuando se reproduce de forma idéntica, sobre el modelo del Estado hebreo; y hay una autoconservación dinámica cuando la reproducción se eleva a un nivel superior cada vez, sobre el modelo de los Estados del *Tratado político*. Para los individuos, es lo mismo: hay individuos que se conservan en sentido estricto, de manera estrecha, y otros que se conservan desarrollando y aumentando siempre, cada vez más, su producción; y a partir del momento cuando las ideas adecuadas comienzan a formar un rol importante en nuestro espíritu, es esta segunda forma de regulación la que juega. Pero yo no creo que esto ponga en cuestión la noción de autorregulación misma: el hombre libre, que vive bajo la conducta de la razón, se esfuerza en producir todos los efectos que resultan de su naturaleza de hombre libre, y por este mismo hecho, él tiende a conservar su naturaleza de hombre libre.

Laurent Bove: La noción central de individuo, desde *Individuo y comunidad*, no cambió tanto de definición para vos.

Alexandre Matheron: No, no creo. Salvo que, en *Individuo y comunidad*, yo daba detalles que ahora me parecen un poco demasiado pormenorizados porque no podían adecuarse más que a casos particulares. Hoy, casi al extremo, diría simplemente que un individuo

es un ensamble de cuerpos que están en interacción los unos con los otros siguiendo cierto sistema de leyes, diferente de otros sistemas.

Laurent Bove: El problema es el estatuto de las leyes en la comunicación del movimiento.

Alexandre Matheron: Sí, porque los miembros de una sociedad política se comunican muchos movimientos (incluso solamente hablándose) y el resultado es la reproducción de esta sociedad política. Y estos movimientos están regulados por leyes, entre las cuales se encuentran las leyes civiles.

Laurent Bove: Es la comunicación del movimiento la que hace a la unidad del individuo.

Alexandre Matheron: Sí, bajo ciertas leyes, diferentes de las leyes de otros individuos. En este momento, por ejemplo, estamos intentando comunicar movimientos bajo ciertas leyes que han sido precisadas al comienzo (las leyes de la entrevista) y que son diferentes de aquellas por las cuales en la calle la gente se comunica sus movimientos. Por lo mismo, nosotros tres formamos un pequeño individuo embrionario. Pero en *Individuo y comunidad*, tiendo bastante a querer dar a toda especie de individuos un modelo físico-matemático: tenía tendencia a pensar que, en derecho, todo podía matematizarse, cuando de hecho el intercambio de palabras...

Pierre-Francois Moreau: Era el modelo de la época.

Alexandre Matheron: Evidentemente, lo sé bien. Incluso Desanti, cuando me habló de mi libro, la única vez, me dijo: “tu modelo es muy astuto”. Ahora, yo diría que este modelo convenía solo para los casos particulares.

Laurent Bove: ¿Tu trabajo sobre la noción de individuo viene a terminar sobre las concepciones políticas que desarrollas o, en cambio, fuiste de la concepción política a la concepción de individuo en general? Esta noción tiene, en efecto, una gran productividad política. ¿Ella viene de la política?

Alexandre Matheron: No me acuerdo tanto, pero creo, de todos modos, que escribí los capítulos sobre la política antes que la primera parte. Y cambié la primera parte en último lugar, me parece.

Laurent Bove: Es muy interesante saber que el concepto de individuo viene de la política.

Alexandre Matheron: Sí, seguro. En la primera parte, bosquejé una especie de analogía entre la constitución de la individualidad física y lo que llamaría todavía (y aclarando que esto no era un contrato) el contrato social, al que llamaba: “contrato físico”.

Laurent Bove: Una pregunta más sobre la esencia individual, que está muy ligada a esto de lo que hablamos. ¿Hiciste una diferencia entre esencia individual y esencia singular?

Alexandre Matheron: No la hacía, no.

Laurent Bove: Esta esencia individual, que se caracteriza por una cierta relación entre los cuerpos y que es constitutiva de un individuo, es la ley de producción de los individuos. A partir de la noción de individuo, el concepto central que va a producir, en tu obra, efectos creativos, es el principio de imitación.

Alexandre Matheron: Sí. Para Spinoza es por la imitación afectiva que, fundamentalmente, los individuos humanos pueden formar ellos mismos un individuo político.

Laurent Bove: Pero cuando hablamos de una esencia individual, ¿no restituimos una historia interindividual?

Alexandre Matheron: No llegaría hasta ahí. Porque las condiciones de aparición y las condiciones de funcionamiento, no son exactamente las mismas, tanto para un individuo humano como para un individuo político. Es necesario distinguir entre las condiciones exteriores que han hecho posible la aparición del individuo en cuestión, las condiciones exteriores que hacen posible su mantenimiento en la existencia, y las leyes de funcionamiento *interno* de ese individuo que definen su esencia. Pero, por supuesto, es verdad que *pertenece a la esencia* del individuo humano el ser capaz de la imitación afectiva y entonces de vivir en interacción con otros.

Laurent Bove: ¿La cuestión de la historia no está ya presente, y como una interrogación, en la cuestión misma del individuo humano?

Alexandre Matheron: Por supuesto. Y te recuerdo (porque no lo había observado) que, en *Individuo y comunidad*, ya tenía ideas bastante precisas al respecto. Yo dediqué un capítulo para intentar reconstruir (y me parecía poco creíble que Spinoza mismo no lo hubiera pensado), recorriendo de punta a punta un cierto número de textos, si no una teoría de la historia –eso sería demasiado decir–, al menos una teoría de la evolución

puramente interna de una sociedad dada, considerada en abstracción de causas externas. Yo combinaba las dos grandes leyes de la evolución mencionadas por Spinoza (el pasaje de la democracia a la aristocracia y a la monarquía, y el pasaje de la barbarie a la civilización y a la decadencia), reconstruía el detalle de sus interacciones utilizando toda suerte de textos tomados de las obras políticas y de la *Ética*, y calculaba todos los casos posibles desarrollando sobre todo un esquema de evolución que iba de la democracia primitiva al despotismo turco, pasando por la aristocracia holandesa o veneziana. Pero tuve la buena impresión de que esto no le interesaba a casi nadie, fuera de André Tosel. En cambio, en *Le Christ et le salut des ignorants*, yo consideré la concepción spinozista de la historia bajo otro ángulo: ahí, ensayé reconstruir, no una *teoría* spinozista, pero sí en cambio la manera (no teórica y no teorizable) en la cual Spinoza representa concretamente la historia de la humanidad occidental como un todo, particularmente a partir del rol innovador del cristianismo. Ahí, evidentemente, insistí mucho más sobre las condiciones exteriores. Era una aproximación diferente. Y esa es la que creo que tuvo un poco más de atención.

Laurent Bove: La cuestión de las pasiones es central en tu trabajo. Antes que vos, casi no se había hablado sobre su productividad política.

Alexandre Matheron: Sí. Había siempre, por supuesto, un capítulo sobre la teoría de las pasiones; pero en general, se daba ese capítulo y no servía para el siguiente.

Laurent Bove: La cuestión de las pasiones está ligada a la de la inmutabilidad de la naturaleza humana. En Spinoza, la naturaleza humana es en todas partes la misma. En tus artículos, vos confrontás con la cuestión del supuesto conservadurismo de Spinoza, por ejemplo en “Maestros y sirvientes en la filosofía política clásica”, o en “Mujeres y sirvientes en la democracia spinozista”.

Alexandre Matheron: Esas son dos cosas diferentes. En lo que concierne a la primera, Spinoza piensa evidentemente que siempre hubo deseo, de amor, de odio, etcétera, y que en ese sentido la naturaleza humana es y será siempre la misma. Pero, las combinaciones de las pasiones entre ellas, esto que Moreau llama “*les ingenia*” (yo adhiero totalmente a su análisis de la noción “*d’ingenium*”), puede variar al infinito de un individuo a otro, de una sociedad a otra y en el curso de la historia. Comparando el *Tratado teológico-político* con el *Tratado político*, se pueden encontrar formas “*d’ingenia*” muy diferentes, tanto sobre el plano individual, como en el Estado hebreo y en los Estados spinozistas del *Tratado político*, ya que podrían existir. Estas son siempre las mismas pasiones, pero que

funcionan de manera diferente porque ellas se conjugan diferente las unas con las otras –lo que depende en gran parte del contexto histórico e institucional. Pero que un día los hombres dejen de amar, de odiar, etcétera, incluso parcialmente, eso está absolutamente excluido, porque ellos estarán siempre afectados por causas exteriores. E incluso suponiendo que un día todos los hombres vivan bajo la conducta de la razón, sin embargo, al menos tendrán todavía las mismas pasiones, incluso si sus combinaciones son diferentes, simplemente que no serán más ellas las que los conduzcan.

Laurent Bove: Políticamente, esto significa que vos no podés hablar de comunismo más que sobre el plan de la comunicación de sabios en el tercer género de conocimiento.

Alexandre Matheron: Sí, yo ya había arribado a la idea de que no podía haber sociedad comunista... ¡si todo el mundo no era sabio! Pero se puede decir también que hay más o menos comunistas donde haya gente, en sus relaciones entre ellos, comportándose como “hombres libres”, en el sentido de Spinoza.

Pierre-François Moreau: Cuando Spinoza dice que se vieron todas las formas de experiencias políticas, ¿se podría decir que la forma-partido es una forma que él todavía no podía considerar?

Alexandre Matheron: Sí, es verdad. Pero, si le hubieran hablado de partidos políticos, tal vez los hubiera asimilado a las sectas. Cuando dice en el *Tratado teológico-político* que los miembros de una secta rechazan como enemigos de Dios a todos los que no le pertenecen, y consideran como elegidos de Dios a los que sí, incluso a los peores crápulas, si se hace abstracción de Dios, esto hace pensar un poco en un partido político, o también una mafia.

Laurent Bove: Sobre la base de la lógica de la imitación, hablás de la productividad política de la indignación.

Alexandre Matheron: Sí, es algo que yo no había pensado para nada al comienzo. Se me había ocurrido, pero lo había reprimido de alguna manera, por esto que dice Spinoza al comienzo del capítulo VI del *Tratado político*: los hombres vivirán siempre en sociedades políticas porque ellos se reúnen sea bajo el efecto de un miedo común, sea por vengar el daño sufrido conjuntamente o porque los hombres le temen siempre a la soledad, etcétera; y para justificar esto, Spinoza reenvía al pasaje del capítulo III donde había dicho que los hombres se reúnen, no para formar una sociedad política, sino al contrario para derrocar a un gobierno muy malo, cuando el miedo que ese gobierno les

inspira se convierte en indignación. Yo había hecho una pequeña alusión en *Individuo y comunidad*, a propósito de las insurrecciones populares contra los reyes: yo había dicho que, cuando el soberano exagera un poco, los súbditos, bajo la influencia de la indignación, se reúnen contra él “según un proceso análogo al del contrato social” (de esto que yo llamaba el contrato social, que no era un contrato), pero no insistí. Después volví. Se me había reprochado, en efecto, el haber reconstituido una génesis teórica de la sociedad política haciendo una abstracción total de la razón, del cálculo, etcétera; ahora bien, en realidad, yo no había hecho una completa abstracción; y pensándolo, reconocí que efectivamente, si se hace intervenir la indignación (lo que yo no hacía en ese momento) se puede hacer verdadera abstracción de los cálculos utilitarios. Porque en el Estado de naturaleza, en la medida que los hombres son capaces de sentir indignación, no hay nunca simplemente *un* hombre que lucha con *un* otro para dominarlo o para tomar lo que él tiene: hay ahí otros que intervienen, que “se mezclan con lo que no les concierne” de cualquier manera; y según la semejanza que puedan tener el uno con el otro, ellos toman partido por uno o por otro por la indignación contra su adversario; y en definitiva, es de esta manera que se puede explicar que, sin ningún cálculo, una sociedad política embrionaria se forma.

Laurent Bove: ¿No considerarás que Spinoza, como Maquiavelo, piensa que hay un recuerdo de libertad?

Alexandre Matheron: Sí, seguro.

Laurent Bove: ¿Pero en este momento hay una indignación positiva posible?

Alexandre Matheron: Sí y no, porque es necesario no confundir el *afecto* de indignación y aquello a lo que ella nos conduce eventualmente. Pienso, evidentemente, que Spinoza podría muy bien estar de acuerdo con una revolución; pero, de todas maneras, él dijo que la indignación es siempre mala en tanto que afecto: ella es necesariamente mala *para quienes lo experimentan*, dado que es una forma de odio; y para la sociedad, cualesquiera que sean los resultados positivos que ella arrastre, hay siempre una contra parte muy pesada.

Laurent Bove: Cuando Spinoza escribe en la *Ética* IV proposición 51 que la indignación es necesariamente mala, se tiene la impresión de que es con arrepentimiento que lo dice; y al mismo tiempo esto es para, desde este punto de vista (y eso es lo que es curioso), oponerse a una concepción ideal, abstracta, de la autoridad superior. ¿Se

pueden tomar ambas posiciones en verdad al pie de la letra, es decir, la indignación mala, por una parte, y esta “abstracción”, por otra?

Alexandre Matheron: Sí, se puede. Spinoza nos dice que, “cuando” (es necesario insistir sobre el “cuando”) el soberano castiga un delincuente por deseo de mantener la paz en la ciudad, no está motivado por la indignación, sino por la *piedad*, es decir, por un deseo nacido de la razón. Hay una abstracción, y sin duda también una cierta ironía; porque Spinoza sabe bien que las motivaciones de los soberanos y de los jueces son a menudo muy diferentes. Pero esto es también una verificación *a contrario* de su tesis; porque cuando él llega a que los jueces motivados por la indignación, producen errores en la justicia, esto es también muy malo.

Laurent Bove: ¿No pensás que hay una evolución en Spinoza sobre esta cuestión de la indignación?

Alexandre Matheron: ¿De la *Ética* al *Tratado político*? No, yo no veo el menor trazo. De todas maneras, cuando un régimen es reemplazado por otro bajo el golpe de la indignación, esto tiene siempre efectos negativos, incluso si el resultado final es más bien bueno; y si es más bien bueno, esto viene siempre de aquello que no ha tenido indignación solamente, y sí efectos positivos (entusiasmo por la libertad y la justicia, amor de la patria, etcétera), y al mismo tiempo mucha reflexión. Es verdad que Spinoza no explicó mucho después. Pero él diría ciertamente que la indignación provoca necesariamente tormentas, y no sería más que lo que toma ciegamente a las personas que no son verdaderamente responsables, y que deja huellas. Y él dice en todo caso, en el capítulo V del *Tratado político*, que, si no atacamos a *personas*, suprimimos todo de los tiranos sin suprimir las causas de la tiranía, que son institucionales. Pienso entonces que sin duda él habría aprobado la Revolución Francesa, pero ciertamente no las masacres de septiembre: él no habría hecho ninguna diferencia entre ellas y la masacre de los hermanos De Witt. Pero, por supuesto, Spinoza sabe muy bien también que no se puede suprimir la indignación como tampoco las causas que las suscitan, y es necesario, entonces, “hacer con”. Yo pienso que, para él, esta es una suerte de tara original de la sociedad política, que se podría solamente neutralizar lo más posible. Ello es evidente en las constituciones del *Tratado político*; estas tienden a hacer que los hombres estén motivados por sentimientos positivos y que la indignación juegue el rol lo más chico posible –que ella se transforme en una indignación ya no contra personas determinadas, sino en una indignación *abstracta* contra quienes merecen ser castigados *en general*, sea

quien sea, sin hablar de nadie en particular. Pero la indignación, sea o no abstracta, es, de todas maneras, el pecado original del Estado.

Laurent Bove: ¿Hay entonces una naturaleza mala del individuo-Estado?

Alexandre Matheron: No intrínsecamente; pero hay algo en su nacimiento que no se elimina jamás completamente, como tampoco nosotros nos deshacemos solos, por nosotros mismos, completamente de nuestra infancia.

Pierre-François Moreau: Contrabalanceado por otras cosas.

Alexandre Matheron: Evidentemente, contrarrestado muy ampliamente, lo más ampliamente posible. Porque un Estado que fuera fundado únicamente sobre la indignación no duraría. En el extremo, se podría decir que los pequeños grupos que se forman en el Estado de naturaleza, como en el Lejano Oeste, por ejemplo, para linchar a un criminal...

Pierre-François Moreau: Estamos de nuevo en Sartre.

Alexandre Matheron: Sí, estas son sociedades políticas *in statu nascendi*, pero que no duran.

Laurent Bove: La fusión cae. Esta reflexión nos permite pasar a la cuestión de las relaciones de fuerzas entre explotadores y explotados. Citás a Poulantzas, sobre esta “condensación material de relaciones de fuerzas” que es un Estado, entonces diciendo: “Spinoza habría podido decir esto” (esto es en “Spinoza y el Poder”, publicado en *La Nouvelle Critique*); pero vos agregás también que, para Spinoza, las relaciones de fuerzas explotadores-explotados no juegan casi ningún rol, sino como tela de fondo. Tu frase es categórica: “los siervos *han estado siempre* derrotados por adelantado, la lucha de clases no es el motor de la historia”.

Alexandre Matheron: Sí, esto es un hecho para Spinoza. Él hoy no diría que los siervos son siempre golpeados, pero mantendría que la lucha de clases no es el motor de la Historia, en la medida que esta idea llevó a una teleología fundada sobre la noción de contradicción interna. Para él, al contrario, toda contradicción es siempre externa, aunque ella parezca interna.

Pierre-François Moreau: Habías dicho en un curso: hay muchas cosas que pueden acercar el spinozismo y el marxismo, pero el problema de la contradicción es verdaderamente la última separación entre los dos.

Alexandre Matheron: Sí. Para Spinoza, la contradicción puede ser interna, pero solo topológicamente. Hay contradicciones *en* la sociedad, en un sentido trivial, en el sentido en que son encontradas, pero ellas son siempre externas *con relación a la esencia de la sociedad*. Para Spinoza, esto es un *a priori*: no puede haber ahí contradicción *en la esencia misma de las cosas* (y la afirmación contraria es *a priori* también). Es verdad que puede haber contradicciones en lo que Spinoza llama “la esencia actual” de una cosa, es decir, en esta esencia que ella llega a actualizar con el concurso de causas exteriores –concurso que es indispensable en el caso de todos los modos finitos, pero que puede también producir efectos *contrarios* a esta actualización. Una sociedad política, por ejemplo, es un individuo compuesto de individuos que no son *jamás* completamente integrados: ellos tienen relaciones con el medio exterior, y esto produce en ellos ciertas pasiones; ellos tienen relaciones interindividuales más o menos independientes del funcionamiento de la sociedad global (con las pasiones correspondientes); forman entre ellos grupos más restringidos que son también individuos, que tampoco están integrados al todo completamente, y que tienen entonces también sus propios sistemas pasionales. Y todas estas pasiones más o menos contradictorias resuenan sobre el sistema institucional del Estado: emerge de ahí todo un cierto consenso sobre esto que debe ser el Estado, que define entonces su esencia, pero las instituciones de hecho solo acuerdan parcialmente con esta esencia; y ahí hay siempre aquellas que son incompatibles con esta esencia, y que son entonces, en la sociedad misma, como cuerpos extranjeros. Esto hace que todas las constituciones políticas sean un poco híbridas.

Pierre-François Moreau: Por eso, en el Estado hebreo, incluso la falla de origen (*le ver dans le fruit*) que es el establecimiento de los levitas en el lugar del primogénito es una contribución externa internalizada. Primero podemos describir el Estado de los hebreos, aparte de este hecho, e introducir este hecho después como lo que lo iba a arruinar. Un marxista diría que, si algo lleva al Estado a la ruina, es porque eso formaba parte de la esencia misma de ese Estado. ¿Quién tiene la razón para vos, Spinoza o Marx?

Alexandre Matheron: Yo no sabría decir. Pero Spinoza, en todo caso, respondería que, “si algo lleva a la ruina”, *esa es la prueba* de que eso no formaba parte de la esencia de ese Estado, y que es engañoso inventar una falla de origen (*faire naître le ver du fruit*). Por otra parte, el mismo problema lo encontramos en el individuo humano; de su esencia individual y de su *ingenium*. Hay una relación, evidentemente, entre el *ingenium* de un individuo y su esencia individual; él puede incluso hacer que el *ingenium* sea totalmente

compatible con él, que él lo integre, y en ese momento es cuando se puede decir que la esencia individual se enriquece del *ingenium*. En cambio, la esencia individual puede también actualizarse a través de un *ingenium* que se acomode mal con ella. Las pasiones nocivas pueden engendrar hábitos (eso que llamamos vicios); y esos hábitos pasionales consisten en que las partes del cuerpo se comunican sus movimientos según leyes que están más o menos en contradicción con las que definen la esencia del individuo. Lo que hace que, se podría decir como en el límite, sobre un mismo ensamble de partes que forman nuestro cuerpo, haya muchos individuos que coexisten: hay el individuo que somos, y hay el individuo que forma esta especie de injerto que es este o aquel hábito pasional que no se integra a nuestra esencia. Se puede decir en ese sentido que hay muchos individuos, tantos como estas especies de híbridos pasionales haya.

Laurent Bove: ¿Quién forma, cuando el mismo individuo hace que se comuniquen sus movimientos según leyes que implican la perseverancia? ¿Se puede llamar *conatus* lo que integra eventualmente estas contradicciones por las que un ser persevera en su ser, pero corriendo a pérdida? ¿Lo positivo del *conatus* integra así la contradicción (que puede matar al individuo) en el interior mismo de su *ingenium*?

Alexandre Matheron: Sí; el *conatus* pasional, está bien eso. Me gustó mucho lo que vos escribiste sobre ese tema.

Laurent Bove: Vuelvo a *Maîtres et serviteurs dans la philosophie politique classique* donde mostrás que “los grandes ancestros”, Grotius, Hobbes, Locke, Rousseau, “con una notable constancia, dijeron las cosas claro: hay fundamentalmente, dos tipos de hombres”. Pero esta lucidez en ellos, se acompaña de una empresa ideológica de justificación de este hecho en la esfera “jurídica”. Spinoza dice, según vos, lo mismo, pero desnudando la ideología que los acompañaba.

Alexandre Matheron: Sí, él dice lo que es, pero sin decir que está bien. Sin embargo, sus constituciones políticas no excluyen que los sirvientes desaparezcan: ellos no son indispensables en el funcionamiento de estas constituciones. Bajo la constitución monárquica, por ejemplo, que se caracteriza por la ausencia total de propiedad de la tierra y la generalización de la economía, se podría muy bien concebir que cada uno se ocupa de su pequeña empresa familiar, y que la prosperidad sea que los sirvientes mismo puedan adquirir una en su momento. Yo había imaginado un día en un curso (y esto había divertido a mis estudiantes) lo que habría podido devenir la Revolución Industrial en una sociedad spinozista, en particular bajo el régimen económico de la monarquía.

En ese momento, eso habría jugado bastante diferente: no hubiera habido proletariado, entonces tampoco capitalismo, porque no habría más grandes propietarios de la tierra para expulsar a los campesinos y, en cambio, habría un desarrollo mucho más rápido de la ciencia y de sus aplicaciones en la tecnología, lo que habría permitido a las pequeñas empresas familiares dotarse de un equipamiento altamente sofisticado, con ordenadores del siglo XIX, una automatización total, etcétera, todo el mundo habría podido tener la suya sin tener necesidad de servidumbre, y ellos se hubieran podido reagrupar poco a poco en cooperativas para tener éxito ¡en una suerte de socialismo auto-gestionario!

Pierre-François Moreau: La pequeña empresa familiar es donde se explota solamente a la mujer y a los niños.

Alexandre Matheron: Se puede también trabajar en igualdad.

Laurent Bove: ¿En igualdad? En el artículo “*Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste*” hablas de un mundo “burgués y falócrata”.

Alexandre Matheron: Sí. Spinoza piensa que mientras los hombres estén sujetos a las pasiones, las mujeres estarán dominadas por los hombres; de todos modos, él no sabe por qué, se basa solamente sobre esto que él llama experiencia. Lo que puede comprender es que, bajo el régimen de las pasiones, debe haber necesariamente una lucha por el poder en cada pareja (como en todos los casos). Pero, que sean los hombres quienes se imponen siempre, él no hace más que constatarlo; no dice que esté bien, pero piensa que nada puede cambiar ahí y que las instituciones políticas deben “hacer con”.

Laurent Bove: El único adelanto posible de esta situación sería el hecho de la razón.

Alexandre Matheron: Sí, por supuesto. Es por esto que me opongo totalmente a quienes dicen que, según Spinoza, solamente los humanos del sexo masculino pueden devenir “hombres libres” en el sentido de la *Ética*: todo lo contrario, en el capítulo XX del apéndice de la cuarta parte de la *Ética*, Spinoza dice expresamente, a propósito del matrimonio de quienes viven bajo la conducción de la razón, que el mejor es el que se funda sobre la libertad del espíritu *utriusque, viri scilicet et foeminae* (la libertad del espíritu del hombre y de la mujer). El matrimonio ideal, para él, es el que está fundado sobre la libertad del espíritu de los dos cónyuges, la libertad en el sentido que él la definió. Entonces “*l’homo liber*” de la *Ética* puede por supuesto ser una mujer, *homo* tomándolo aquí en el sentido genérico. Y dado que Spinoza plantea la pregunta sobre el matrimonio

a propósito de *todo hombre libre*, él debe entonces suponer esa libertad en cada uno de los dos sexos.

Laurent Bove: ¿Ese es el único enunciado de Spinoza sobre el que nos podemos apoyar?

Alexandre Matheron: Sí, porque no escribió mucho más sobre esta cuestión.

Pierre-François Moreau: ¿Contra quiénes decís eso?

Alexandre Matheron: Pienso en cualquiera que me haya acusado alguna vez de “ocultar” el sexismo que caracterizaría fundamentalmente la ética spinozista en su conjunto, y que en seguida haya justificado su tesis retomando (esta vez, sin nombrarme) el análisis que yo había hecho de las razones por las cuales, según Spinoza, *los hombres pasionales* quieren necesariamente excluir a las mujeres *del poder político*, pero haciendo como si fueran las razones que pone el propio Spinoza (y, según él, todo hombre viviendo bajo la conducción de la razón) para excluirlas de *la comunidad de hombres libres*. Ahí, me parece que no es un juego muy limpio, ni hacia Spinoza, ni accesoriamente hacia mí.

Laurent Bove: Si se considera una sociedad cada vez más racional (en el sentido de la racionalidad política spinozista), ahí, en ese momento, se puede entonces tener una esperanza política de liberación. Pero vos decís que sigue siendo bastante problemático y que no se puede más que esperar. Decís también que esta esperanza está fuera del sistema. ¿No estaría implicada por el *conatus* mismo? ¿El *conatus* no es un principio de esperanza?

Alexandre Matheron: Sí, es un principio de esperanza, pero nada garantiza que tendrá éxito, porque el hombre no es más que una pequeña parte de la naturaleza.

Pierre-François Moreau: ¿Por qué trabajaste sobre el tema *Le Christ et le Salut des Ignorants*? Creo que ese libro ha sido muy atacado. Hoy ya no, porque es una referencia para quienes trabajan sobre Spinoza, pero hace veinte años se decía que era un libro marxista, un libro cristiano... un poco de todo. El problema que tratás en ese libro estaba totalmente ausente de los estudios spinozistas. Vos creaste un campo de investigación.

Alexandre Matheron: El problema de la salvación de los ignorantes me interesaba, pero no sé muy bien por qué fui llevado hasta ahí. Sin duda porque yo me había irritado con aquellos para quienes era evidente que Spinoza estaba mintiendo cuando declara

creer en la salvación de los ignorantes. Me parecía a la vez que Spinoza no puede mentir (eso sería contrario a su propia ética) y que, cuando él cree algo sin poder demostrarlo, debe haber reflexionado seriamente sobre esa cuestión. Y como Spinoza mismo relaciona expresamente la cuestión de la salvación de los ignorantes a la identidad de Cristo, esto debe haberme llevado a examinar todos los textos del *Tratado teológico-político* donde él habla de Cristo, entonces también de su contexto histórico, de los antecedentes históricos de ese contexto, etcétera.

Pierre-François Moreau: Habría una voluntad de considerar que el *Tratado teológico-político* es un texto serio filosóficamente.

Alexandre Matheron: Sí, siempre pensé eso, era asimismo un *a priori*.

Pierre-François Moreau: ¿Y jamás retornaste al tipo de análisis que hay en *Le Christ*? Un cierto número de tus artículos retoman, con rectificaciones, *Individuo y comunidad*, antes que *Le Christ*. Entonces ¿no sabés exactamente por qué escribiste ese libro? ¡Y no lo retomaste!

Alexandre Matheron: En efecto.

Pierre-François Moreau: ¿Y el libro que escribís ahora?

Alexandre Matheron: Hay varios libros que se supone debo escribir. Pero soy perezoso. Ya escribí un capítulo de un libro sobre el *Tratado de la reforma del entendimiento*. Espero terminarlo antes de que Spinoza haya dejado de estar en el programa de la agregación, en el curso del próximo año. En cuanto al resto, que concierne a la *Ética*, no sé si ese será un libro o varios. Hay uno que está casi listo, en el sentido de que solo me queda redactarlo “en buen francés”: este trata de la eternidad, a partir de un curso que di y que fue el desarrollo de un artículo sobre la vida eterna y el cuerpo. Si pongo todo en un solo libro, eso vendría al final. Porque hay otro problema del que me ocupé mucho estos últimos años (también es el tema de un curso que llevé, si no alrededor del mundo, al menos a Brasil y a México): se trata de las primeras proposiciones de la *Ética*, y de su génesis a partir del primer diálogo del *Tratado breve* –que desde mi perspectiva (este es también el punto de vista de Lachièze-Rey y el de Delbos, pero no el de Gueroult, ni de Mignini) es el punto de partida de todo. Una segunda etapa está compuesta por el *Tratado breve* propiamente dicho, una tercera por el primer apéndice del mismo *Tratado Breve*, una cuarta por las cartas 2 y 4 a Oldenburf –que para mí son posteriores al apéndice del *Tratado breve* (lo que no es para nada la opinión de todos)– y una quinta por la primera

redacción de la *Ética* (por las primeras proposiciones, sabemos en qué consiste). Y, finalmente, está la segunda redacción de la *Ética*. Quiero indicar de paso que la teoría de las sustancias de un atributo se aplica perfectamente a todas las obras anteriores a la *Ética*, que desde este punto de vista soy bastante gueroultiano. La línea de esto que quiero mostrar es que hay una progresión simultánea de la concepción de la inteligibilidad integral de lo real (de la cual Spinoza toma conciencia cada vez más claramente) y de una ontología de la potencia (que no está completamente madura), y que ambas están absolutamente relacionadas. Aquí, el resultado es que, en las primeras proposiciones de la *Ética*, se puede identificar diferentes niveles de ciencia intuitiva, que son los condensados de las diferentes etapas que han sido recorridas por Spinoza para llegar a estas proposiciones. Distingo en las ocho primeras proposiciones y sus escolios tres niveles que son cada vez más intuitivos: uno está constituido por las proposiciones mismas, otro por una parte de las proposiciones y una parte de los escolios, y la tercera por los dos escolios de la proposición 8. Y se encuentran los tres mismos niveles con las pruebas de la existencia de Dios, el tercer nivel conduce directamente a una ontología de la potencia –al punto que, si se desarrolla a fondo las implicaciones de la última prueba (la que dio en el escolio de la proposición 11), se comprende que el resultado es casi idéntico a la proposición 16 (que se refiere a la productividad infinita de la substancia). Entonces podemos concluir que, para Spinoza, la existencia de Dios, y por consecuencia también su esencia, *es* productividad, y nada más; muy lejos de que la productividad sea una propiedad derivada de una esencia de Dios poseída previamente –o al menos eso es a lo que apuntaba Spinoza. Podemos *concluir*, y no solamente proclamar, como lo había hecho en *Individuo y comunidad* y como a menudo lo hicimos después (independientemente de mí, se hizo, más bien, bajo la influencia de Deleuze y de Negri). Después de esto quisiera mostrar todos los efectos que esto tiene en la *Ética*, incluidas en las primeras proposiciones de la segunda parte, hasta la proposición 9, porque todavía queda ahí en la ontología general. Si escribiera un solo libro, este podría ser la primera parte. La última se referiría a la eternidad. Y entre los dos, no sé mucho: podría llamarlo “Los avatares del *conatus*”, haciendo una síntesis de diferentes artículos, porque tengo mucho escrito sobre todas estas cuestiones, incluso sobre el *conatus* político.

Laurent Bove: Estando la potencia de un individuo en sus efectos de productividad, cuando escribiste *Individuo y comunidad*, ¿pensabas convertirte en el jefe de una escuela spinozista?

Alexandre Matheron: Evidentemente, mi esperanza secreta –no me atrevía a admitirlo– había sido ser inmediatamente reconocido y aceptado por todo el mundo, pero no fue así.

Laurent Bove: Tu esperanza secreta, era escribir ese libro que...

Alexandre Matheron: Este llegará; puede ser, ¡si mi esencia individual se reactualiza en un futuro distante! Pero, en serio, este libro fue totalmente ignorado o despreciado durante mucho tiempo, salvo por algunas personas –y te estoy infinitamente agradecido de que formes parte de ellos.

Pierre-François Moreau: La existencia de *Cahiers Spinoza* y la red spinozista que se tejió desde 1977 tuvo efectos multiplicadores en cuanto a la difusión de tu trabajo. Pero ya antes, este trabajo era reconocido, de boca en boca. Me acuerdo, cuando pensábamos la agregación en 1972, Spinoza estaba en el programa y era evidente, para nuestra generación de agregados como para nuestros preparadores, que la interpretación de Spinoza era la de Gueroult y la tuya. Recuerdo una discusión entre Althusser y los estudiantes, donde Althusser citaba los nombres de ustedes. Alguien había dicho: “Ah, sí, Matheron, es necesario leer *Individuo y comunidad*, porque *Le Christ* es un poco marginal para la agregación”. Y Althusser había agregado: “En Gueroult, están todas las proposiciones de la *Ética*, incluso aquellas que Spinoza ha olvidado. Pero entre Gueroult y Spinoza, no pasa nada. Mientras entre Matheron y Spinoza, algo sucede”.

Alexandre Matheron: Hubo también una gran influencia de Deleuze. Siempre admiré mucho a Deleuze. Es un genio; y, además, ¡un genio divertido!

Pierre-François Moreau: Deleuze tuvo mucha más influencia fuera del medio spinozista. Me pregunto si, para los que trabajan hoy sobre Spinoza, Deleuze no se considera más bien como un estímulo para el espíritu, como alguien que tiene ideas sobre una serie de temas.

Alexandre Matheron: Intuiciones extraordinarias. ¡Incluidas sobre Spinoza!

Laurent Bove: Sin embargo, es menos *Spinoza y el problema de la expresión* que las otras obras de Deleuze las que estimularon los estudios spinozistas (pienso particularmente en *Diferencia y repetición*, donde casi no está el problema de Spinoza). La especificidad de tu trabajo sobre Spinoza, es su habilidad para estimular la apertura y extensión, como si estuviéramos con vos (¡y es necesario decirlo de manera deleuziana!) en los procesos spinozistas de productividad sin fin.

Pierre-François Moreau: Lo que me impresiona, es que los últimos que publicaron obras sobre Spinoza, Henri Laux, Laureant Bove, Chantal Jaquet, Johannis Prélorenzos, yo mismo, tenemos todas tesis bastante diferentes las unas de las otras, pero es siempre dentro de un marco que finalmente está bastante definido por tu trabajo. Y esto parece evidente incluso fuera de Francia. Cuando escuchamos a los jóvenes spinozistas extranjeros que vienen, está claro que es típico de la escuela francesa y que al mismo tiempo es necesario pasar por ahí si quieren ser rigurosos. Para las personas del seminario en la ENS, por ejemplo, es evidente que Matheron es la referencia principal de las investigaciones spinozistas contemporáneas.

París, 20 de junio de 1997

ARTÍCULOS DICTAMINADOS

Círculo Spinoziano: Revista de Filosofía

Vol. 2 - No. 2 | Noviembre, 2020

Rentería Tinoco, P. (2020). Sobre el conato de B. Spinoza como réplica al dualismo cartesiano. *Círculo Spinoziano*. 2(2), 65-74.

Prett Rentería Tinoco

SOBRE EL CONATO DE B. SPINOZA COMO RÉPLICA AL DUALISMO CARTESIANO

Resumen: En este ensayo se exponen algunas particularidades sobre la noción de alma en Baruch Spinoza, tal como lo establece en su obra *Ética demostrada según el orden geométrico* (1677), con la intención de contrastar las perspectivas de la metafísica (Aristóteles, Descartes) para comprender de manera integral sus propuestas. El análisis se centra en el libro II de la obra mencionada, titulado *De la naturaleza y el origen del alma*. Las opiniones de algunos comentaristas facilitan la asimilación y contextualización de sus teorías al evidenciar las coincidencias y confrontaciones con la metafísica tradicional, y resaltan la originalidad del paralelismo epistemológico del filósofo holandés.

Palabras clave: metafísica, filosofía moderna, epistemología, racionalismo, ética

Abstract: In this essay some peculiarities about the notion of soul in Baruch Spinoza are exposed, as established in his work *Ethics, demonstrated in geometrical order* (1677), with the intention of contrasting the perspectives of metaphysics (Aristotle, Descartes) to understand in an integral way his proposals. The analysis focuses on book II of the aforementioned work, entitled *Of nature and the origin of the soul*. Some commentator's opinions facilitate the assimilation and contextualization of his theories by evidencing coincidences and confrontations with traditional metaphysics, and highlight the originality of the epistemological parallelism of the Dutch philosopher.

Key Words: metaphysics, modern philosophy, epistemology, rationalism, ethics

Introducción

El dualismo alma/cuerpo es un presupuesto filosófico presente en la mayoría de las teorizaciones sobre el hombre y su relación con la totalidad. Desde sus diversos orígenes, el concepto de alma mantiene una relación constante con la filosofía, hasta el punto en que es difícil discernir cuándo dejó de ser una premisa religiosa para convertirse en un problema filosófico. ¿Qué es el alma?, ¿cuáles son sus características?, ¿qué función sostiene en relación con el cuerpo?, ¿es acaso un antagonismo? Estas y más preguntas han orientado las reflexiones metafísicas de numerosos pensadores desde la antigüedad hasta el presente. Pero podemos decir, de acuerdo con los historiadores

de la filosofía, que no es sino hasta el siglo XVII (Hegel, 2013, p. 261), con Descartes y sus sucesores, que dicho problema suscita un análisis estrictamente racional.⁷ Es entonces cuando la disciplina filosófica “cristaliza” las nociones religiosas sobre el alma y le transfigura en un concepto incompatible con el cuerpo.⁸ Sin embargo, un filósofo de ascendencia judía focalizará sus cavilaciones sobre este concepto fuera de la metafísica misma, es decir, desde la materialidad del mundo físico y de los cuerpos, al afirmar que el alma es solo un atributo (o expresión) de esa Sustancia divina que es Dios. Este filósofo es Baruch Spinoza (1632-1677).

Este giro epistemológico anula las concepciones cartesianas sobre la mente (sinónimo de alma para el filósofo francés) y coloca al mismo nivel toda cuestión relativa al pensamiento y a la extensión, lo cual brinda una solución al problema del dualismo alma/cuerpo por medio del *conato* spinozista, uno de los temas centrales de su *Ética demostrada según el orden geométrico*. De igual manera, resulta enriquecedor puesto que abre otro panorama sobre la modernidad y el racionalismo, al proporcionar nuevas herramientas de análisis al momento de evaluar los aportes de Spinoza en los campos de la epistemología y la ontología de su tiempo.

¿Qué es el alma para Spinoza?

Después de las proposiciones, explicaciones, escolios y lemas del primer libro que trata sobre Dios (o Sustancia), Spinoza procede de la misma manera sobre la naturaleza y el origen del alma humana. Según Oliva Ríos (2015), podríamos entender este segundo libro como una antropología cuyo “objetivo es restablecer el lugar del hombre como parte de la naturaleza y no como un imperio dentro de otro imperio” (p. 122). En otras palabras, sentar las bases del no-dualismo en lo que refiere al alma y al cuerpo para más tarde, en el tercer, cuarto y quinto libro, discurrir sobre las afecciones del hombre y su libertad.

Es importante observar la discusión no velada que Spinoza sostiene con la metafísica tradicional, principalmente con la aristotélica, puesto que, al eliminar la causa

⁷ Entiéndase en un sentido hegeliano, al indicar como característica del periodo racionalista la siguiente división (según su lectura de Spinoza): sustancia = lo general; atributo = lo particular; modo = lo individual.

⁸ El antagonismo alma/cuerpo está presente desde Platón (*soma-sema*), pero para los propósitos del texto el análisis inicia con Descartes como interlocutor directo de Spinoza (*cf.* Guthrie, 1994).

formal de cada ente, como necesaria para poder concebir al mismo como una entelequia (es decir, ser en acto y no en potencia), Spinoza sugiere que el movimiento de los seres individuales en acto sucede como un anclaje de causas y consecuencias, y no por una voluntad en potencia inherente a cada individuo. Recordemos que, según como lo establece en *Acerca del alma*, Aristóteles atribuye el movimiento como una característica compartida por los “vivientes”, pensantes o no. No obstante, la diferencia radica en que para los vivientes que no poseen una facultad intelectual, el movimiento surge a partir de sensaciones determinadas; mientras que para el hombre se puede dar también a partir de una deliberación, facultad propia de todo ser racional (Aristóteles, 2003, p. 250). Este salto abismal entre la dinámica aristotélica y el mecanicismo racionalista es evidente para muchos historiadores de la ciencia (Kuhn, 1986), pero lo que aquí nos interesa es la re-focalización de Spinoza en cuanto a la voluntad como mera ilusión especulativa, que para los cartesianos fue la piedra de toque explicativa de su mecánica corpuscular. Así pues, se vuelve patente la necesidad de distinguir qué función cumple el alma para Descartes y cuál es la solución de Spinoza al problema del dualismo al enfocar su atención en el conato.

El prescindir de las cuatro causas para explicar el movimiento de los cuerpos pone fin a las teorías antigua y medieval del primer motor inmóvil, lo que da paso a una nueva manera de entender el movimiento de los cuerpos por propia voluntad como mera ilusión, tal como vimos. En pro de brevedad de la exposición omitiré exponer proposición por proposición, sin embargo, me detendré en la explicación de las partes que considero como más importantes para comprender el objetivo del segundo libro, hilo conductor de este artículo.

Primeramente, debemos entender que Spinoza pone en el mismo plano de la realidad el de la perfección, o sea, que el ente (o cuerpo) es perfecto en la medida en que participa de la Sustancia en su existir: “Por realidad y perfección entiendo la misma cosa” (Spinoza, 1984, p. 68). Después, en la definición VII, establece a las cosas singulares como las cosas finitas y que tienen una existencia determinada, pudiendo las mismas reunirse y formar un individuo de mayores proporciones, el cual se entendería, a su vez, como otra cosa singular. En esta proposición Spinoza parece dar algunas primeras pistas sobre su concepción de individuo, la cual ya no parte de la manera tradicional por la división género/especie, sino que más bien los individuos son entendidos a la manera de corpúsculos con ideas y afecciones propias, los cuales también están formados por

cuerpos más pequeños (entiéndase extremidades, órganos vitales, etcétera). Podemos aquí vislumbrar algo del mecanicismo cartesiano aplicado a su ontología; no obstante, sucede una discrepancia enorme puesto que Descartes coloca al hombre por encima de cualquier otro ente privado de razón⁹, pero Spinoza los concibe en un mismo plano ontológico, y así, concede igual perfección a un ser humano y a un animal por el simple hecho de poseer lo que él llama “conato”, o perseverancia por existir (Oliva Ríos, 2015). En otras palabras: “El conato de un ser, señala Spinoza, es su esencia actual, o en acto, por la cual se determina al oponerse a ‘todo lo que puede excluir su existencia’. Existir es resistir” (Comte-Sponville, 2010, p. 211). Dichas aseveraciones costaron al filósofo, relata Deleuze, ataques directos por parte de teólogos, quienes veían en sus argumentos una absurda herejía que anulaba la dignidad del ser humano como creación divina según las Sagradas Escrituras; por deducción, el paralelismo entre alma/cuerpo de Spinoza homologa toda esencia a su ser en acto (o existencia), puesto que ambos forman parte de una misma Sustancia.

En la proposición I, el filósofo holandés asienta que la Sustancia (o Dios) es cosa pensante, o sea, que el pensamiento es uno de los dos atributos de la Sustancia que el hombre posee; esto repercute de manera directa en los grados de perfección del ser presente, ya que, cuantas más cosas pueda pensar, mayor perfección (o realidad, recordemos que son lo mismo) alcanzará. Es por lo cual, tradicionalmente, se le ha reconocido como panteísta. No obstante, me atrevo a decir, la postura de Spinoza difiere enormemente de otros panteísmos (como, por ejemplo, el de Parménides), ya que los modos singulares se encuentran en una posición ontológica diferente desde el momento en que no son solo una representación de la Sustancia, sino que también son partes constitutivas y activas de la misma, desde el momento en que participan a través de los atributos pensamiento/extensión. Por otro lado, dicho pensamiento es su vez enriquecido por la experiencia, mientras más experiencias sean adquiridas por el cuerpo mayor será la cantidad de ideas de las afecciones resultantes y, por lo tanto, mayor su expresión de la Sustancia, ya que el ente se perfecciona conforme desarrolla nuevas potencialidades: “Cuanto más apto es un cuerpo en comparación de los demás para obrar y para padecer de muchos modos a la vez, tanto más apta es el alma de este cuerpo para percibir muchas cosas a la vez” (Spinoza, 2015, p. 80). Esta nueva posición que

⁹ Lo cual coincide con la concepción cristiana sobre la dignidad del alma humana como creación divina dotada de razón.

adopta la experiencia en el proceso del conocimiento difiere de las posturas enteramente racionalistas, pero también de las empiristas, ya que ambas funcionan por medio del dualismo alma/cuerpo, cosa que Spinoza descarta desde un inicio, tal como afirma Comte-Sponville (2010): “Spinoza supera la oposición del materialismo y el idealismo, es decir, de la materia y el pensamiento, al elaborar la teoría de su unidad ontológica preservando su tipo específico de objetividad y de racionalidad” (p. 216).

Asimismo, prescinde de una explicación innatista al estilo de Leibniz, para quien, según su *Discurso de metafísica* (1686), todo conocimiento posible se encuentra ya en esa entidad metafísica que él denomina como “mónada”. El cuerpo es entonces, para Spinoza, no solo un órgano de conocimiento, sino también de pensamiento, lo cual coloca nuestra atención en la relevancia de ver al mismo ya no como un problema epistemológico, como ocurrió durante varios siglos en occidente, sino como parte constitutiva de todo análisis de las teorías del conocimiento articuladas según la historia del pensamiento filosófico, que ha ignorado categóricamente las valiosas aportaciones de Spinoza.

Más adelante aparecen las tesis fuertes del filósofo al dar una definición del alma que discrepa en varios sentidos con la judeocristiana, por un lado, y con la aristotélica, por el otro. Primero, se establece en la proposición V, libro II, que “el ser formal de las ideas es un modo del pensar (como es evidente por sí), esto es, un modo que expresa de cierta manera la naturaleza de Dios en cuanto cosa pensante...” (p. 71). Es decir, que, en el terreno del pensamiento, el ser formal de las ideas (o la idea de las ideas de las afecciones) es solo un modo que expresa con mayor perfección la realidad de la Sustancia, en cuanto que la Sustancia *es pensamiento*. Recordemos que para Spinoza el orden y la conexión de las cosas es el mismo que el orden y la conexión de las ideas, lo que permite una comunicación *ipso facto* entre las mismas, obviando así lo que representó un gran problema para Descartes al tratar de explicar cómo se comunican *res cogitans* y *res extensa*¹⁰. Incluso, pareciera que Spinoza ironiza sobre la respuesta cartesiana al problema de la comunicación de las sustancias cuando dice:

Dicen que las acciones humanas dependen de la voluntad, y éstas son palabras de que no tienen idea alguna, porque todos ignoran lo que es la voluntad y cómo puede mover al cuerpo. Los que tienen más pretensiones y forjan una residencia del alma o morada del alma, excitan habitualmente la risa o el hastío. (Spinoza, 1984, p. 101)

¹⁰ Dicho problema sería resuelto por Descartes en su *Tratado sobre las pasiones del alma* al afirmar que las sustancias se comunican a través de la glándula pineal.

Se puede rastrear dicho problema a partir de la noción hilemórfica de forma y materia, bajo la cual Descartes sigue operando, claro, con términos diferentes como alma (o mente) y extensión (o cuerpo). Segundo, Spinoza sostiene que sería absurdo que cada ente tuviese una propia sustancia o causa formal individual, ya que entraría en conflicto con la Sustancia infinita; es decir, que lo que Descartes entiende por alma para Spinoza es solo un modo de expresión de la Sustancia por medio del pensamiento, y lo mismo en lo que refiere a la extensión. De la sustancia siempre se deriva la existencia como necesidad¹¹, por lo tanto, sería contradictorio decir que la sustancia de cada ente que existe lo hace necesario:

En efecto, el ser de la sustancia envuelve la existencia necesaria. Por consiguiente, si el ser de la sustancia perteneciese a la esencia del hombre, habiendo supuesto dada la sustancia, el hombre sería dado necesariamente, y por consiguiente, el hombre existiría necesariamente, lo cual es absurdo. (Spinoza, 1984, p. 76)

Estas puntualizaciones y contrastes con Descartes son importantes para comprender el objetivo del libro II, definir al alma como expresión o modo de la Sustancia. Todo ente animado o vegetal participa de ambos atributos (pensamiento y extensión) pero en distintos grados de perfección, lo cual pone en un mismo plano ontológico al ser humano y a un helecho y neutraliza el problema ontológico que representa el dualismo cartesiano. Alguien puede objetar lo siguiente: ¿acaso los helechos piensan?, a lo que Spinoza probablemente respondería que no, sin embargo, buscan la supervivencia por otros medios, y ese simple hecho refleja ya una reacción del conato inherente a la Sustancia divina; sobre lo que F. Jacobi (1996) comenta que “este impulso natural originario puede ser llamado ‘deseo a priori’ o deseo absoluto del ser individual. Los innumerables deseos individuales no son sino aplicaciones o modificaciones ocasionales de este deseo general inmutable” (p. 70). Me parece que Spinoza asocia constantemente problemas considerados como propios de la epistemología con cuestiones de orden ontológico, pero no por una carencia de metodología, sino porque es justo aquí donde se vislumbra el papel central del conato como bisagra entre dos conceptos otrora antagónicos, y que, al mismo tiempo, unifica dos ramas de la filosofía dispares, según la tradición racionalista. Lo cual no demerita su labor, sino, al contrario, evidencia una vez más la relevancia del carácter resolutivo de sus propuestas para la historia del pensamiento filosófico de occidente.

¹¹ Según la metafísica tradicional, entiéndase Aristóteles-Descartes.

Así pues, Spinoza establece en la proposición XI que lo que constituye (o lo que es) el alma humana es solo la idea de una cosa singular existente en acto; es decir, algo parecido al reflejo intelectual del cuerpo y sus afecciones. En el corolario de la misma proposición explicita que el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios, no en cuanto infinito, sino en cuanto se explica a través del alma humana. Dichas aseveraciones causaron molestia a teólogos y filósofos por igual (como ya vimos). El atrevimiento de decir algo como que nuestras acciones humanas, contingentes (según la tradición) e individuales afectan la magnanimidad del Dios cristiano o judío era algo inconcebible para la época, lo cual, según nos dice Deleuze, le costó a Spinoza la expulsión de la sinagoga y la enemistad con varios de los grandes pensadores de la época. André Comte-Sponville (2015), en su libro *Sobre el cuerpo*, contrapone a Spinoza y a Pascal con intención de dibujar cómo el individuo, para el primero, se constituye a partir de las ideas como imágenes de las afecciones del cuerpo, lo opuesto al alma cristiana glorificada por el segundo, como ejemplifica a continuación con la alegría y la tristeza:

Spinoza, al contrario: “El amor es una alegría que acompaña a la idea de una causa exterior”. ¿Acaso no puede haber amor por uno mismo (una alegría que acompañaría a la idea de una causa interior)? ¡Claro que sí! Spinoza lo llama “contento de sí mismo”, que es “una alegría que brota de que el hombre se considera a sí mismo y considera su potencia de obrar”. Este amor por uno mismo es el estado propio del sabio, que “nunca deja de ser, sino que siempre posee el verdadero contento del ánimo”. Spinoza contra Pascal. La sabiduría contra la religión. (p. 167)

Es decir, que la potencia de obrar, como vimos acrecentada por las experiencias, es considerada por el sabio spinozista como reflejo de la consideración que siente por sí mismo, lo que se traduce, siguiendo a Comte-Sponville, en una alegría. Las afecciones juegan un papel crucial para Spinoza, ya que estas pueden disminuir o aumentar el conato o perseverancia por existir, y son las que realmente encauzan las acciones humanas a un determinado fin: la tristeza para el primer caso, la alegría para el segundo. La voluntad es entonces una mera ilusión para Spinoza, en oposición abierta con Descartes, que en *Las pasiones del alma* afirma que los afectos no son malos en sí mismos, sino solo si estos no pasan primero por el escrutinio de la razón (Descartes, 1997). El filósofo francés deposita gran confianza en la voluntad y la razón del hombre; Spinoza acepta alegremente, desde su paralelismo epistemológico, que tanto las afecciones, como la razón, pueden acrecentar o disminuir *en la misma medida* (y no una sobre la otra) la perseverancia por existir. Esto se puede observar claramente en la proposición XLVIII del libro II: “No hay en el alma voluntad alguna absoluta o libre, sino que el alma es

determinada a querer esto o aquello por una causa que es determinada también por otra, y ésta a su vez por otra, y así hasta lo infinito” (Spinoza, 1984, p. 113).

De ahí que la teoría de los afectos represente para Spinoza un punto crucial para su noción de alma, la cual, como se ha expuesto, viene a ser algo parecido a una idea del cuerpo, pero no en el sentido de una fantasmagoría, sino como reflejo inmediato de las afecciones que atraviesan al individuo. Pensar al hombre como un “modo singular” que expresa a la Sustancia a través de los dos únicos atributos que es capaz de concebir (pensamiento y extensión) y que, además, carece por completo de una auténtica voluntad que dirija sus acciones es considerado por muchos autores, entre ellos F. Jacobi, como un determinismo/pesimismo. No obstante, si leemos con detenimiento los restantes tres libros de la *Ética*, comprenderemos que otro tipo de libertad es posible en Spinoza, el que surge de la vida misma, de las experiencias y, por su puesto, del pensamiento. Aquella imagen lóbrega del filósofo introspectivo que vive ensimismado casi todo el tiempo, que ha llegado hasta nosotros por las innumerables anécdotas relatadas en los libros de historia de la filosofía, es complementada con una figura alegre, que no deja de reflexionar, pero que, sin embargo, supera la discrepancia entre pensamiento y vida o, en otras palabras, entre cuerpo y alma.

Por último, el filósofo holandés revela que eso que llamó “cosa singular en acto” no es nada menos que el cuerpo. O sea, que, como revisamos, el alma humana es la idea del cuerpo, de donde se deduce que es imposible la existencia de la primera sin el segundo. El paralelismo ontológico-epistemológico que establece Spinoza entre alma y cuerpo es más evidente en el corolario de la proposición XIII donde menciona que “el hombre consta de alma y cuerpo, y el cuerpo humano existe desde el momento en que lo sentimos” (Spinoza, 1984, p. 79). Lo cual pone de cabeza la epistemología cartesiana de las *Meditaciones* al invertir la relación pensar-existir, por existir (sentir corporal)-pensar, “lo que tenemos son ideas y las tenemos porque somos cuerpo” (Oliva Ríos, 2015, p. 132). Más adelante, reitera la tesis cuando establece que las ideas generadas por las afecciones de los cuerpos exteriores envuelven la naturaleza del propio cuerpo y de los cuerpos externos; o sea, que deduce que el alma humana percibe, al mismo tiempo que la naturaleza de su propio cuerpo, el de un gran número de otros cuerpos, contrastando con el solipsismo cartesiano de la certeza individual del sujeto que piensa. Dichas consideraciones llevaron al mismo Hegel a ver en Spinoza una suerte de continuador de Descartes, cuando en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía* realiza una división solo de

grado cuando determina a la Sustancia como lo general, al atributo como lo particular, y al modo como lo individual (p. 287), lo cual no es errado, pero sí reduccionista, en el sentido de que se pasa por alto las inestimables contribuciones del filósofo holandés a los diversos campos de la filosofía, y que a la vez resulta un prelude para lo que más tarde concluirá I. Kant con una teoría del conocimiento elaborada y precisa. Así pues, del paralelismo epistemológico spinozista surge toda una nueva teoría de los afectos que se abordarán en los siguientes tres libros de la *Ética*, a partir de la idea de conato como potenciador de toda acción humana.

Consideraciones finales

Primero, se estableció la diferencia entre la concepción tradicional del alma y la expuesta por Spinoza en el libro II de la *Ética*. Algunas referencias indirectas sobre el dualismo cartesiano fueron útiles para comprender la originalidad en el pensamiento del filósofo holandés, quien más allá de establecer un monismo ontológico (según Leibniz) redescubre un horizonte interpretativo olvidado por la filosofía de su tiempo. Spinoza articula sus teorías sobre el cuerpo, no como problema, sino como punto de partida para una nueva ética.

Segundo, pensar en el cuerpo como algo paralelo a la mente que, a la par, expresa en diferentes grados la perfección de esa Sustancia que todo lo contiene, ubica a Spinoza en un lugar aparte de la historia tradicional de la filosofía o, en palabras de Mariela Oliva Ríos, en otra modernidad. Su propuesta no es meramente epistemológica, sino que se enlaza de forma directa con una ontología muy particular, la cual enaltece y brinda un lugar a la experiencia vital que siglos después será revisitada por Nietzsche.

Tercero, si bien Spinoza da un giro al problema epistemológico de la comunicación entre las sustancias (*res cogitans/res extensa*), obviando dicho problema, puesto que ambas cosas vienen a ser solo dos atributos de la misma Sustancia, nos deja más interrogantes al prevenirnos, desde el libro II, sobre la servidumbre del hombre y la fuerza de sus afecciones. Lo cual, abre las siguientes interrogantes: ¿estamos determinados a ser esclavos de nuestras pasiones?, ¿qué papel juega el deseo en Spinoza?, ¿podemos pensar en un tipo de voluntad que no parta del individuo sino de la colectividad?

Podemos encontrar las respuestas si, a partir de la lectura del libro II y de la cabal comprensión su noción de alma, entramos de lleno en la lectura de los siguientes

apartados. El tener una claridad conceptual sobre algo tan importante para Spinoza nos otorga la seguridad y las herramientas para abordar su teoría de los afectos, parte central de la *Ética*.

Referencias

- Aristóteles (2003). *Acerca del alma*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- Comte-Sponville, A. (2010). *Sobre el cuerpo: apuntes para una filosofía de la fragilidad*. Trad. Jordi Terré. Madrid: Paidós.
- Deleuze, G. (2001). *Spinoza: filosofía práctica*. Trad. Antonio Escohotado. Barcelona: Tusquets.
- Descartes, R. (1997). *Tratado sobre las pasiones del alma*. Trad. José A. Martínez y Pilar Andrade Boué. Madrid: Tecnos.
- Guthrie, W. K. C. (1994). *Los filósofos griegos*. Trad. Florentino M. Torner. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (2013). *Lecciones sobre historia de la filosofía III*. Trad. Wenceslao Roces. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Jacobi, F. H. (1996). *Cartas a Mendelssohn y otros textos. Sobre la doctrina de Spinoza*. Trad. José Luis Villacañas. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Kuhn, T. S. (1986). *La estructura de las revoluciones científicas*. Trad. Agustín Contin. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Leibniz, G. W. (2002). *Discurso de metafísica*. Trad. Julián Marías, Madrid: Alianza.
- Oliva Ríos, M. (2015). *La inmanencia del deseo: un estudio sobre la subjetividad ética y el amor a la existencia en Spinoza*. Ciudad de México: Gedisa.
- Spinoza, B. (1984). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Ángel Rodríguez Bachiller. Madrid, Sarpe.

Álvarez Campos, J. A. (2020). Reflexiones en torno a la natura y la φύσις: Diálogo pensante entre Spinoza y Heidegger. *Círculo Spinoziano*. 2(2), 75-95.

Jesús Aldalay Álvarez Campos

REFLEXIONES EN TORNO A LA NATURA Y LA φύσις: DIÁLOGO PENSANTE ENTRE SPINOZA Y HEIDEGGER

Resumen: En este artículo presentaremos lineamientos generales bajo los cuales, se puede considerar a la concepción de *Natura*, así como es presentada en su integridad en la *Ética demostrada según el orden geométrico*, como cercana a la concepción de la φύσις de los filósofos presocráticos (entiéndase, Anaximandro, Heráclito y Parménides). Tomaremos como punto de partida el “diálogo pensante” que lleva a cabo Martin Heidegger con dichos pensadores, a través de diversas obras, para poder encontrar puntos de convergencia entre la concepción spinoziana de la naturaleza y la de los primeros filósofos griegos, demostrar que existe cierta cercanía entre autores tan aparentemente dispares como lo son Martin Heidegger y Baruch Spinoza y, con esto, generar rubros temáticos bajo los cuales se puedan interpretar y abordar, de manera novedosa, algunas cuestiones concretas en torno a las obras dichos autores.

Palabras clave: *Natura*, φύσις, pensar, filosofía presocrática, ontología.

Abstract: In this article, we'll present general guidelines in which we'll consider that the conception of *Natura*, as it is presented in its integrity in the *Ethics, demonstrated in geometrical order*, like having closeness to the Pre-Socratic's conception of φύσις (Anaximander, Heraclitus and Parmenides). We'll have as a starting point the “thinking dialogue” which Martin Heidegger carry out with the Pre-Socratics, through sundry works, to find convergence points between Spinoza's conception of nature and the Pre-Socratic's, also demonstrate that certain nearness exists between authors that seems as disparate as Martin Heidegger and Baruch Spinoza, and by doing so we pretend to generate thematic items under which it can be interpreted and approach, in a newfangled way, some specific issues concerning the work of both authors.

Key Words: *Natura*, φύσις, thinking, Pre-Socratic philosophy, ontology.

Si queremos salir al encuentro de un pensador, hemos de engrandecer todavía más grande en él. Entonces llegamos a lo impensado en lo que él pensó.

Heidegger, *¿Qué significa pensar?* (2010a, p. 103)

Introducción

Desde sus primeras y tempranas recepciones, la *Ethica ordine geometrico demonstrata* de Baruch Spinoza – publicada de manera póstuma en 1668 – suscitó en sus lectores tanto ciertas reservas y distancias, como admiración y un peculiar asombro. Leibniz, quien conoció al filósofo judío en 1666, consideró que la filosofía presentada en la *Ethica*, como bien menciona Luciano Espinosa, “incurría en un panteísmo inmoral que niega la providencia divina y la libertad de elección” (en Spinoza, 2014, p. XXXV). Los llamados “ilustrados radicales” creyeron ver en el *opus magnum* del filósofo judío, los fundamentos necesarios para poder llevar a cabo, de manera clandestina, la revolución en Europa que daría final a la ignorancia y la superstición, al apelar a un pensamiento que niega la Divina Providencia, la Revelación y la trascendencia (Israel, 2013, pp. 29-31).

De manera contemporánea, se ha llegado a considerar a Spinoza como “el mejor de los estoicos” (Koistinen, 2010, p. 109), así como Vidal Peña menciona que sirvió como precursor de la “sana doctrina para la ortodoxia del materialismo dialéctico” (Spinoza, 2007, p. 8), y Antonio Damasio lleva a cabo una lectura en clave neurocientífica de la *Ethica*, comparando la valoración de los sentimientos en la toma de decisiones morales con el *conatus* spinozista, en tanto forma en la que el organismo biológico preserva y estabiliza sus representaciones, a partir de neurotransmisores y circuitos cerebrales (Damasio, 2016, p. 26).

Con esto habiéndose dicho, es necesario formular una cuestión importante: ¿En qué radicaría la relevancia y originalidad de nuestras reflexiones en torno a la obra principal del filósofo judío, en medio de tantas lecturas tan interesantes como diferentes entre sí? Nuestra respuesta es que nunca se había llevado a cabo a la luz de la filosofía heideggeriana.

Es bien sabido que a lo largo de las más 100 obras que conforman la *Gesamtausgabe*, Martin Heidegger ha consolidado sus reflexiones a filósofos de todas las épocas, en busca de exponer cómo es que, en cada uno de ellos, el olvido del ser se ha hecho

patente: desde los presocráticos, pasando por Platón y Aristóteles, así como por el Medioevo; Descartes, Leibniz, el idealismo alemán –específicamente Kant, Schelling y Hegel– y Friedrich Nietzsche, entre otros. Sin embargo, en ningún momento de su “camino” filosófico se detiene a pensar de manera más honda y pormenorizada sobre la obra de Baruch Spinoza.

Lo que nosotros pretendemos defender es la tesis que considera que, bajo rubros temáticos estrictamente heideggerianos, la concepción de la *Natura* como es presentada en la *Ethica* mantiene un latente paralelismo teórico con la de $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, así como Heidegger considera que se entendió y desarrolló a través de la filosofía presocrática. La pregunta que guiará estas investigaciones es la siguiente: ¿Cuáles son los puntos de cercanía entre la concepción spinoziana de la *Natura* y la lectura heideggeriana de la $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ presocrática? Si logramos responder de manera suficiente esta pregunta, consideramos que aún con sus límites, en la disposición del escuchar, habremos abonado a la ardua tarea del pensar y a la comprensión y reapropiación “auténtica” de la tradición filosófica occidental, a través de un “diálogo pensante” entre Baruch Spinoza y Martin Heidegger.

Ejes temáticos clave de la *Ethica*¹²:

Método geométrico, unidad conceptual y crítica al antropocentrismo

La primera cuestión que es necesaria de hacer notar, es la peculiar forma en la que Spinoza redactó su *Ethica*, esto es, a partir de demostraciones geométricas, concatenando su rigurosa argumentación a través de definiciones, escolios, axiomas, apéndices, etcétera. Si bien Descartes en la segunda sección de objeciones y respuestas en las *Meditaciones metafísicas*, pretende demostrar su argumentación a partir de una *expositio* sintética (Descartes, 2014, p. 118), es cierto que nunca antes –ni después– ningún pensador había redactado una obra filosófica a partir del método geométrico. ¿Cuál es la razón por la que Spinoza procede a partir de dicho método? Paul Wienpahl puede respondernos de manera preliminar: “Él empleó ese modo por claridad, precisión y concisión; acaso también con un propósito pedagógico en mente” (Wienpahl, 1990, p.14).

¹² Cabe decir que la edición de la *Ethica* que se utilizará en este artículo es la presentada en la Colección de Grandes pensadores de Gredos, cuya traducción de Oscar Cohan fue antes publicada por el Fondo de Cultura Económica. El modo de citarlo de la *Ethica* que se presenta en este trabajo es la oficial y académica.

También se tiene que hacer énfasis, en el hecho de que más de la mitad de la *Ethica* está escrita de manera analítica, y no a partir del método de síntesis geométrico. Gilles Deleuze comenta respecto a la estructura argumentativa de la *Ethica* que:

Los escolios son ostensivos y polémicos. Aunque sea cierto que los escolios remiten a los escolios, vemos, las más de las veces, que constituyen una cadena específica distinta de la de los elementos demostrativos y discursivos. A la inversa, las demostraciones no remiten a los escolios, sino a otras definiciones, axiomas y postulados. Si los escolios se insertan en la cadena demostrativa, se debe menos pues a que forman parte de ella que a que irrumpen en ella. Y la interrumpen en virtud de su propia naturaleza (Deleuze, 1996, p. 230).

Y más adelante, Deleuze (p. 231) también menciona que encontramos: “Dos Éticas por lo menos, que tienen un único y mismo sentido pero no la misma lengua, como dos versiones del lenguaje de Dios”. Otros autores como Lenoir, consideran que, si Spinoza utilizó el método geométrico, fue debido al poderoso influjo de la censura cristiana del siglo XVII (Lenoir, 2014, p. 191). Con todo esto, podemos hacer énfasis en una cuestión: si bien hay discrepancia con respecto al porqué Spinoza utilizó el método geométrico, consideramos que, a partir de las citas antes aducidas, se puede inferir que en la *Ethica* –sin menospreciar su congruencia y rigurosidad argumentativa– el método se presenta, si bien no como algo contingente, tampoco como algo que agota o reduce los contenidos fundamentales de la obra magna del filósofo judío. Reafirmamos esta posición con otra cita de Wienpahl:

En los días en que escribía la *Ética* y enviaba copias a sus amigos, uno de ellos preguntó a BDS [Baruch De Spinoza] cuál era la diferencia que hacía entre definiciones, axiomas, verdades eternas, postulados y proposiciones. Su respuesta está en la carta 10. No veía en general diferencias sustanciales entre ellas. Es decir, no usaba los términos como son usados por los lógicos y matemáticos de hoy en día. A medida que se desarrollaron, estos usos más recientes dieron origen a la opinión de que la *Ética* era un sistema deductivo. No lo es (Wienpahl, 1990, p. 62).

Hay que recordar también lo que dice Hegel en la introducción de la *Ciencia de la lógica*: si Spinoza imitó el modelo matemático, es porque a la filosofía le hacía falta todavía un método (Hegel, 2011, p. 212). Por lo tanto, Spinoza no delimita su filosofía a demostraciones matemáticas. La *Ethica*, aun estando demostrada según el orden geométrico, es distinta a los *Principia mathematica philosophiae naturalis* de Newton. Y así como la filosofía spinoziana no es reducible a ser un sistema hipotético-deductivo, tampoco versa acerca de un Dios matemático, determinado a partir de cualquier

consideración geométrica, física o lógica¹³; la forma en la que Spinoza concibe a la *Natura* identificándola con Dios y con el ser de igual manera¹⁴ no se puede entender de forma estrictamente religiosa, teológica o incluso científica (en sentido contemporáneo). Como bien dice Deleuze en sus magistrales conferencias tituladas *En medio de Spinoza*:

Spinoza se pone desde el principio en condiciones en que aquello que nos dice no tiene ya nada que representar. He aquí que lo que Spinoza va a llamar “Dios” en el libro primero de la *Ética* va a ser la cosa más extraña del mundo. Va a ser el concepto en tanto que reúne el conjunto de todas sus posibilidades. A través del concepto filosófico de Dios se hace –y no podía hacerse más que a ese nivel– la más extraña creación de la filosofía como sistema de conceptos (Deleuze, 2008, p. 23).

Siguiendo a Deleuze, el concepto de Dios en el siglo XVII fue el medio para poder expresar de forma fantástica una liberación del concepto, una serie de formas y de posibilidades inusitadas de expresión filosófica; sin embargo, es Spinoza el filósofo que más ha llevado lejos esta cuestión. Habiéndose hecho énfasis en la irreductibilidad absoluta de la *Natura* a cualquier determinación metodológica o científica, procederemos a hablar de la unidad conceptual inherente al entramado argumentativo de la *Ethica* de Spinoza. Para abordar la cuestión de la intrínseca unidad que mantiene el pensar de Spinoza, presentamos una cita del propio filósofo:

Todo, digo, es en Dios, y todo lo que se hace, se hace por las solas leyes de la naturaleza infinita de Dios, y se sigue (como mostraré en seguida) de la necesidad de su esencia; por lo cual, de ninguna manera puede decirse que Dios padezca en virtud de otro ente, o que la sustancia extensa sea indigna de la naturaleza divina, aunque se le suponga divisible, con tal que se conceda que es eterna e infinita (E1P15S).

Esta cita es importante por dos aspectos: 1) como se puede observar, para Spinoza todo lo que existe, existe en virtud de la *Natura*. Al margen de esta, nada es concebible; todo circunda y mantiene su intrínseca esencia por el hecho de *ser Natura*, aunque solo

¹³ En este sentido, cabe recordar dos consideraciones: 1) Spinoza es un claro antecedente de la dialéctica hegeliana, y se puede apreciar en algunos pasajes de su *corpus*, el más conocido apareciendo en su correspondencia como *et determinatio negatio est* (Spinoza, 1988, p. 309). Pero mantiene lejanías importantes con el propio Hegel en lo que respecta a la teleología. 2) Pierre Bayle critica juiciosamente a Spinoza cuando dice que la proposición 5 de la parte I “se lanza abiertamente contra la lógica” (Wienpahl, 1990, p. 98). Traemos a colación estos dos puntos, para recalcar la irreductibilidad lógica –ya sea en su forma dialéctica o clásica– del pensamiento spinoziano.

¹⁴ Estamos de acuerdo con Wienpahl en este punto: “En primer lugar, BDS empleaba tres nombres para Dios: ‘Dios’ (*Deus*), ‘Ser’ (*Ens*) y ‘Naturaleza’ (*Natura*). Estas tres palabras casi invariablemente aparecen con mayúscula en la letra inicial cuando son empleadas como sinónimo. (Es un hecho extraordinario que las palabras latinas sean respectivamente de género masculino, neutro y femenino. En consecuencia, lo que llamamos “Dios” carece de género para BDS [...])” (Wienpahl, 1990, p. 58).

esta sea de manera absoluta. 2) Se suele decir que la más prominente influencia de Spinoza es Descartes, y si bien este fue decisivo en el desarrollo intelectual del filósofo judío, el pensamiento contenido en la *Ethica* no debe ser visto como una extensión más de la filosofía cartesiana. Descartes encuentra un primer fundamento cuando enuncia el *ego cogito, ergo (ego) sum*; Spinoza por un lado, inicia la *Ethica* con una primera parte titulada *De Deo*, y la cuestión de la certeza del pensamiento se enuncia hasta la segunda parte, relegada como un axioma: el hombre piensa (E2Ax2). Para apoyar este punto, brindamos una esclarecedora cita de Deleuze al respecto: “Con mayor razón, ¿en qué es cartesiano Spinoza? Buscamos más bien en vano, pues es evidente que no hay ninguna posibilidad de cogito en Spinoza” (Deleuze, 2008, p. 293)

Una de las cuestiones que consideramos necesarias de entender es que todos los conceptos presentados en la *Ethica* son circundantes al de *Natura*. Por lo tanto, Spinoza desarrolla una novedosa filosofía arraigada determinantemente en el problema de la identidad y la diferencia; aun siendo que todos los entes *son* por la *Natura*, de la misma manera *no son* idénticos a ella. Esto se puede apreciar cuando Spinoza dice que “Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas” (E1P13). Spinoza demuestra – especialmente en la primera y segunda parte de la *Ethica*– cómo es que la *Natura* se “esencializa” de manera infinita a partir de sus propias leyes, en todo lo que existe, individuándose a través de infinitos atributos (de los cuales solo conocemos dos, Pensamiento y Extensión) en una plenitud unitaria pero siempre diversificada. Hablando de la perfecta necesidad y unidad de la *Natura* en todo lo que existe, Wienpahl hace una observación interesante:

Un rasgo del pensamiento de SP es que llegó a abandonar la distinción entre propiedades accidentales. Para él, todas las propiedades de una cosa, incluida la temporal, son necesarias para que ella sea lo que es. Cámbiese una de ellas y cambiará la cosa. Como se ve, la identidad vuelve nuevamente a escena (Wienpahl, 1990, p. 71).

Siendo consecuentes con lo antes dicho, Spinoza se distancia de Aristóteles al considerar que no se puede hablar de propiedades “accidentales” y esenciales para con respecto a la sustancia, así como es concebida en la *Ethica*; esto es, apariencia y *Natura*, devenir y *Natura*, no se piensan como conceptos separados (*cfr.* E2P10S2); se pueden concebir individualmente en términos de posibilidad modal y de contingencia, pero siempre de forma relativa. Con respecto a la radical unidad que se mantiene en la *Ethica*, Luciano Espinosa nos dice que:

Como se ve, en ambos planos se trata de conjugar la unidad y la diferencia, lo uno y lo múltiple: el ser absoluto existe en infinitas dimensiones y el individuo finito es también su fruto unitario, en su nivel, constituido de muchas maneras “paralelas” a la vez (E2P7S), que son sus modos o aspectos correlativos. No cabe concebir más *riqueza ontológica* (el todo plural o heterogéneo), tanto en su densidad como en su variedad distributiva (las partes-modificaciones conformadas cada una por múltiples modos), para afirmarlo sin restricciones (en Spinoza, 2014, p. XLV; las cursivas son nuestras).

Si se es congruente con lo que se ha venido diciendo, podemos afirmar que así como los conceptos en el pensamiento spinoziano mantienen una latente unidad para con la *Natura*, y son en tanto que *son Natura*, se puede afirmar que, así como el ser (entendido como *Natura*) es irreductible a cualquier determinación en general que pretenda aprehenderlo en su totalidad, los conceptos circundantes a este son también, por analogía –aunque con sus respectivos matices y de manera relativa–, irreductibles a todo lo que no sea la propia *Natura*. El cuerpo, por ejemplo, no se piensa ni de manera mecanicista, ni como un simple organismo biológico determinable a partir de las solas leyes de la física, como se puede apreciar en la siguiente cita:

En efecto, nadie ha determinado hasta aquí lo que puede el cuerpo, esto es, la experiencia no ha enseñado a nadie hasta aquí lo que el cuerpo, por las solas leyes de la Naturaleza en cuanto se le considera sólo como corpórea, puede obrar, y lo que no puede, sin ser determinado por el alma (E3P2S).

Más adelante, Spinoza reitera que piensa al cuerpo siempre determinado por el atributo de la Extensión y, por lo tanto, supeditado a la *Natura*: “Añado aquí la misma fábrica del cuerpo humano, que supera con mucho en artificio a todas las fabricadas por el arte humano, por no mencionar que ya antes he mostrado que de la naturaleza, considerada bajo cualquier atributo, se siguen infinitas cosas” (*ibid.*). Así como el cuerpo no es reductible a todo aquello que no sea *Natura*, y de él (siendo el reflejo de un atributo) se siguen infinitas cosas, así también las ideas, el alma y los afectos se piensan siempre bajo el velo de la infinitud.

Esta “riqueza ontológica” se hace patente al unísono con el hecho de que Spinoza considera que necesariamente la *Natura*, al irle en su esencia la infinitud, nunca podrá ser aprehendida, conceptualizada, y entendida de manera absoluta, por ningún método y de ninguna manera. Es en este sentido que Schopenhauer bien observó que la concepción filosófica de la *Natura* en Spinoza tiene un profundo y enigmático sentido negativo (Schopenhauer, 2014, p. 697). Sin embargo, ahora cabe preguntarse: ¿Cuál es entonces, frente a la infinitud de la *Natura*, el papel del hombre que existe en tanto modo

finito de la *Natura*? Es esta pregunta la que nos guiará a puntualizar algunas cuestiones, de manera breve, en torno a la crítica que hace Spinoza al antropocentrismo.

En primer lugar, es necesario recalcar que Spinoza formula su crítica del antropocentrismo partiendo de la suspensión de las causas finales (o finalidad, *τέλος*) para con respecto a la *Natura*, y no viceversa; el “filósofo hereje” considera que todo presupuesto finalista, alberga consideraciones (e implicaciones) antropocéntricas y absurdas, pues ¿cómo se puede concebir al hombre como centro del universo, si es la *Natura* la que *le da* su existencia? Spinoza considera que el ser se suele supeditar teóricamente a causas finales por una razón: porque el hombre en su *ciega ambición e insaciable avaricia* proyecta su propio modo de actuar –a partir de medios y fines en provecho suyo– en la propia *Natura* (E1A1).

Es en este sentido que la crítica del antropocentrismo demuestra la irreductibilidad de la *Natura* frente a sus propios modos y atributos; la unidad de la *Natura* no mantiene una relación lógica de bicondicionalidad frente a su propia multiplicidad: Todo lo que existe en tanto individuado y finito es reductible de manera total a la *Natura*, pero esta, en tanto infinita y absoluta, no es reductible a ninguna (ni al conjunto total) de sus manifestaciones diversificadas y finitas.

Dicho esto, quedan dos consideraciones que aclarar: la cuestión de la libertad del hombre y sus modos de conocimiento (en unión intrínseca con sus afectos). Con respecto a la primera *quaestio*, es menester hacer notar que Spinoza identifica a la voluntad con el entendimiento (E2P49C). Esto es importante de ser recalcado por dos motivos: 1) Spinoza dice que lo único libre es la *Natura* (Hampshire, 1982, p. 35); apelar a una voluntad (siempre humana) como “libre” es, para Spinoza, una *contradictio in adjecto* (E2P35S). Si podemos aventurarnos a decirlo de esta manera, queremos creer que lo que queremos depende de nosotros de forma absoluta. 2) El hecho de que Spinoza identifique al entendimiento con la voluntad presupone entender la crítica que hace a Descartes con respecto al dualismo mente-cuerpo (E5, Praef.) y la manera en la que Spinoza identifica la mente con el atributo del Pensamiento y al cuerpo con el de la Extensión, siendo supeditados y dependientes a la *Natura*, como se aprecia en la siguiente cita: “el alma y el cuerpo, son uno y el mismo individuo, concebido ya bajo el atributo del Pensamiento, ya bajo el de la Extensión” (E2P21S).

Respecto a la segunda consideración anteriormente aducida (los modos de conocimiento del hombre), Spinoza considera que el segundo modo de conocer, la

razón, de manera inexorablemente unida con los afectos, puede llegar a mantener en el hombre cierta estabilidad de ánimo. Pero no hay que olvidar que la exposición argumentativa de la concepción spinoziana de la “razón” se encuentra en la cuarta parte de la *Ethica*, la cual versa acerca de la *servidumbre humana* y no propiamente de su libertad; la razón para Spinoza sigue haciendo distinciones entre “bueno” y “malo”, “utilidad” e inutilidad”, a partir de abstracciones y pensando universalmente.

Si bien este modo de conocimiento puede “percibir las cosas bajo una especie de eternidad” (E2P44C), frente a la intuición (el tercer modo del conocimiento), la *ratio* sigue siendo un modo incompleto del conocer. Con respecto a la latente unidad que mantienen los tres modos de conocimiento, así como sus respectivas diferencias y funciones, Luciano Espinosa nos dice que:

Si la imaginación capta una parte del individuo como algo aislado y la razón conoce una dimensión común a muchos, pero no la totalidad de lo singular, la intuición consiste en aprehender la esencia individual por completo e inscribirla sin mediaciones discursivas en Dios o la naturaleza, esto es, comprenderlas como expresión particular y directa de lo divino (en Spinoza, 2014, p. LXIX).

Más adelante, también menciona que: “Con otras palabras, lo que propone [Spinoza] es un conocimiento metarracional, nunca irracional y mucho menos antirracional” (*ibid.*). Como se puede observar, ni siquiera la razón humana puede comprender de forma unitaria y en su totalidad a la *Natura*, y si bien el tercer género del conocimiento (en consonancia con el amor intelectual de Dios) es el más elevado, se presenta al menos en la *Ethica* con un alto carácter negativo, pues en cierta medida prescinde de mediaciones discursivas y demostrativas. Al respecto, Spinoza no lo podría decir mejor:

He considerado que valía la pena hacerlo notar aquí, para mostrar mediante este ejemplo qué poder tiene el conocimiento de las cosas singulares, que he llamado intuitivo o del tercer género [...] y cuánto más poderoso es que el conocimiento universal que he dicho es propio del segundo género. Pues aunque en la primera parte he mostrado en general que todas las cosas (y por consiguiente también el alma humana) dependen en cuanto a la esencia y existencia de Dios, sin embargo, aunque aquella demostración sea legítima y no expuesta a duda, no afecta a nuestra alma de la misma manera que si se infiere eso mismo de la esencia misma de cualquier cosa singular, que decimos depende de Dios (E5P36S).

Podemos responder ahora que el papel del hombre finito, frente a la *Natura* infinita, es alcanzar, a partir de un esfuerzo constante, el estado de *beatitud* como única forma posible de libertad humana, en la que el afecto del amor potencializa de la mejor manera posible al propio ser del hombre: esto es, la experiencia fundamental de la

libertad se concibe con la más plena unión entre intuición y amor intelectual, cuando el hombre comprende sin mediaciones que todo es y se concibe en la *Natura* y por la *Natura*. Como dice Wienpahl: “La intuición capital de [Spinoza] fue la de unidad” (Wienpahl, 1990, p. 107).

No nos queda más que cerrar este capítulo resumiendo lo antes dicho a partir de dos aristas temáticas bajo las cuales podemos caracterizar la lectura que hemos llevado a cabo con respecto a los conceptos fundamentales de la *Ethica*, en tanto que son circundantes a la *Natura*. 1) La primera cuestión es que la *Natura* en Spinoza se concibe de manera irreductible a cualquier determinación que pretenda aprehenderla absolutamente: ni el método geométrico, ni la matemática, ni siquiera la razón humana (y la intuición más que conceptualizar a la *Natura* la “comprende” sin mediaciones discursivas). Por lo tanto, el ser en Spinoza no se piensa ni como algo cosificable y estático, ni como definible y conceptualizable de manera total. 2) Todos los conceptos de la *Ethica* se entienden si son concebidos como dependientes y reductibles a la propia *Natura*, así como, debido a la latente unidad de estos, no hay distinciones jerárquicas ni preeminencias de ningún tipo (excepto por la *Natura* misma): la teoría se ve conjugada con la praxis, la mente con el cuerpo, los afectos con los modos de conocer y el hombre con la *Natura*. *Quod erat demonstrandum*.

Entre el olvido del ser y la φύσις:

El acercamiento heideggeriano a la filosofía de los primeros pensadores griegos

Lo primero que se debe notar, antes de abordar de manera más precisa la lectura que tiene Heidegger de la φύσις, es la cuestión fundamental del olvido del ser, así como es enunciado por primera vez de manera contundente en *Ser y tiempo*, para vislumbrar cómo es que la confusión ontológica entre ser y ente ha dado lugar, teniendo como presupuesto la preeminencia del modo temporal de la *presencia*, a un olvido cada vez más radical del ser en la historia de la filosofía occidental, entendida como metafísica –en tanto onto-teología–, y así calibrar la importancia de la “experiencia originaria” que tuvieron los primeros pensadores griegos y comprender de mejor manera sus peculiaridades.

Cuando *Ser y tiempo* se publicó por primera vez en 1927, Martin Heidegger denunció de manera radical que, debido a tres importantes prejuicios, la tradición

filosófica occidental había olvidado la investigación ontológica originaria: esto es, la formulación de la pregunta por el ser, y la búsqueda de su exégesis, tomando a la temporeidad como el horizonte trascendental de su investigación. Los prejuicios que la tradición vertió sobre toda tentativa de definir qué es ser fueron: 1) El ser es el más universal de todos los conceptos, 2) El concepto de ser es indefinible, 3) El ser es un concepto evidente por sí mismo. Todo esto conllevó al olvido del ser en la historia de la metafísica, desde Platón y Aristóteles, pasando por varios “retoques”, hasta la lógica de Hegel (Heidegger, 1997, pp. 25-28).

Ahora bien, es debido a estos tres prejuicios que la tradición ha anquilosado y cosificado al ser al confundirlo con el ente¹⁵ (esto es, la cuestión de la confusión ontológica) y reducirlo a determinaciones ónticas (y por “óntico” entiéndase, todas aquellas determinaciones que no sean estrictamente la ontología, como son la psicología, la antropología, la matemática, etcétera). De la misma forma, la historia del pensamiento occidental ha privilegiado a la presencia¹⁶, como único modo patente de la temporeidad, a la hora de abordar la cuestión fundamental del ser y del tiempo. Es por ello que podemos apelar a dos rasgos distintivos por los que Heidegger entiende a la metafísica como onto-teología: 1) porque “capta” al ser como presencia y, por lo tanto, lo confunde con el ente, el cual tiene que aprehenderse en sus rasgos más generales y universales, y 2) su carácter teológico (en el sentido de que el ente determinado como presencia, se piensa como eternidad, *aeternitas*, *nunc stans* y como ente supremo). Esto se hace patente en una cita presente en la *Introducción a ¿Qué es metafísica?*:

Desde el momento en que lleva a lo ente en cuanto tal a su representación, la metafísica es en sí, de un modo a la vez doble y único, la verdad de lo ente en sentido universal y supremo. Según su esencia es a la vez ontología en sentido estricto y teología. Esta esencia onto-teológica de la genuina filosofía (πρωτη φιλοσοφία) seguramente debe fundarse en el modo como el ὄν,

¹⁵ Heidegger nos dice al respecto en *Ser y tiempo* que: “El ser, en cuanto constituye lo puesto en cuestión, exige, pues, un modo particular de ser mostrado, que se distingue esencialmente del descubrimiento del ente. Por lo tanto, también lo preguntado, esto es, el sentido del ser, reclamará conceptos propios, que, una vez más, contrastan esencialmente con los conceptos en los que el ente cobra su determinación significativa” (Heidegger, 1997, p. 29).

¹⁶ Franco Volpi explica la concepción de la “presencia”, de manera clara y concisa en su maravilloso libro titulado *Heidegger y Aristóteles*: “De este modo, sobre el fundamento de la interpretación del concepto aristotélico de verdad se afirma en Heidegger la convicción (que se verá confirmada con su célebre interpretación del mito platónico de la caverna) de que en los inicios de la metafísica occidental se encuentran la hipótesis fundamental que hace que el ser sea tácitamente entendido como presencia. Esto se basa a su vez en una conexión no cuestionada entre ser y tiempo, en cuyo horizonte se presupone como determinante la dimensión temporal del presente” (Volpi, 2012, pp. 88-89).

precisamente en cuanto ὄν, se expone en lo abierto. Por tanto, el carácter teológico de la ontología no se debe a que la metafísica griega fuera adoptada más tarde por la teología eclesiástica del cristianismo y deformada por ella. Se debe más bien a que desde muy temprano, lo ente se ha descubierto como ente (Heidegger, 2010b, p. 309).

Con esta concepción de la metafísica como onto-teología, Heidegger ha caracterizado a todo el devenir filosófico Occidental a través de los siglos; a lo largo de las distintas épocas, según el pensador alemán, el olvido del ser ha ido incrementando de manera más decisiva y aguda. Desde los albores de la antigüedad griega, se empezaron a hacer escisiones y distinciones cada vez más radicales, entre el ser y nociones circundantes como la “verdad” y la “razón”. Fue con Platón y con Aristóteles que el alejamiento respecto a la experiencia originaria que tuvieron los primeros pensadores griegos empezó a desarrollarse y hacerse poco a poco, más y más lejano, como lo menciona en *Introducción a la metafísica*:

Tal caracterización del λέγειν, como desocultar y hacer patente, testimonia tanto más fuertemente la originalidad de esa determinación, en cuanto que en Platón y Aristóteles ya se inicia la decadencia de la definición de λόγος, por lo que la Lógica fue posible. Desde entonces, es decir, desde hace dos milenios estas relaciones entre λόγος, ἀλήθεια, φύσις, νοεῖν e ιδέα se hallan escondidas y encubiertas en lo incomprensible (Heidegger, 1959, pp. 208-209).

Es así que Platón al apelar al mundo trascendente del εἶδος, y considerar a la ἀλήθεια como “adecuación”, y así como Aristóteles supedita la φύσις al τέλος, la onto-teología griega da paso a la metafísica medieval, teniendo como sus principales exponentes a San Agustín y a Santo Tomás. De la misma manera, el “filósofo del ser” considera que el tránsito e “intercambio” conceptual de la filosofía griega a la romana, y esta a su vez al mundo cristiano, supone una “tergiversación” conceptual decadente (*cf.* Martín, 2007, p. 52), al interpretarse nociones como οὐσία en tanto *existentia*, φύσις como *Natura naturans* o νοεῖν por *perceptus*, de manera alejada y poco fidedigna respecto a su significación original y “auténtica”.

San Agustín, según Heidegger, abandona el proyecto teológico de la descripción de la vida fáctica del cristiano, piensa a Dios como *summum bonum* y apela al gozo de Dios (*Frui Dei*) a partir del acto de visión y contemplación, siguiendo a Aristóteles y a Platón en este sentido (*cf.* Capelle-Dumont, 2012, p. 71). Respecto a la interpretación de Santo Tomás por Heidegger, como otra de las figuras en donde acaece el olvido del ser, Capelle Dumont nos dice que:

El *actus purus* del Dios único se articula con las criaturas a la manera exacta según la cual el Ente supremo se deja contemplar por el mundo como su ser mismo. Bajo el dominio del εἶδος, el

intelecto humano sólo se ajusta a lo real si previamente ha llevado la verdad de lo real a la medida del intelecto creador divino (Capelle-Dumont, 2012, p. 74).

Es en la época moderna en la que –inaugurada con Descartes gracias a la enunciación del *ego cogito ergo (ego) sum*– se gestan las condiciones de posibilidad de los sistemas filosóficos¹⁷, se inaugura el despliegue de la razón calculante y la técnica, y se fundamentan los saberes bajo la determinación de la auto-certeza del sujeto, en tanto al “yo pienso”, como se puede apreciar de manera clara en la siguiente cita, extraída de *La superación de la metafísica*:

Sin embargo, esto [concebir al ente como representar, *Vorstellen*] sólo puede llegar a ser un sino si la idea se ha convertido en *perceptio*. A este devenir subyace el cambio de la verdad como acuerdo a la verdad como certeza, un cambio donde queda conservada la *adaequatio*. La certeza, como aseguramiento de sí (quererse-a-sí-mismo), es la *institia* como justificación del respecto para con el ente y su primera causa, y con ello la pertenencia a lo ente. La *instificatio* en el sentido de la Reforma y el concepto nietzscheano de justicia como verdad son lo mismo (Heidegger, 1994, p.76).

El caso de Leibniz, en la historia de la metafísica como olvido del ser, es un tanto peculiar; para Heidegger, cuando Leibniz enuncia la “proposición del fundamento” (*Satz vom Grund*), lo hace en virtud de enfatizar las palabras *Nihil est sine ratione* y, con ello, Leibniz reabsorbe al ente en su totalidad en la Razón suprema, entendida como Dios, función de funciones, el cual fundamenta a la “proposición del fundamento” y esta, a su vez, la fundamenta de manera circular. Sin embargo, Heidegger acentúa la proposición del fundamento de esta manera: *Nihil est sine ratione*, con lo cual, la proposición del fundamento habla del ente (en tanto ente) y, con ello, se vuelve una enunciación respecto al ser, cercana a los bellos versos de Angelus Silesius: “La rosa es sin porqué; florece porque florece, / No cuida de sí misma, no pregunta si se la ve” (en Heidegger, 2003, p. 65).

Si Leibniz hubiera acentuado la segunda forma del *principium reddendae rationis*, habría quizás, como menciona Capelle-Dumont, evitado el vaivén onto-teológico... sin embargo, este decir que habla del ser permanece en secreto y velado (Capelle-Dumont, 2012, p. 79).

¹⁷ Heidegger menciona, en *Schelling y la libertad humana*, que algunas de las condiciones de la gestación de sistemas son: el predominio matemático y metodológico del saber, la preeminencia de la razón en cuanto a subjetividad y la liberación del hombre para conquistar todas las esferas de la existencia humana (Heidegger, 1996, p. 42).

Es así como, a través del idealismo alemán inaugurado por Immanuel Kant, la *ratio* se convierte en *Vernunft* y el *intellectus* en *Verstand*, y en su sistema se gestan, de manera más contundente, las escisiones concernientes al ser: Si el ser con respecto a la apariencia y al devenir se vieron separados desde Platón y Aristóteles, el ser y el pensar en la Modernidad, es entonces en la época del idealismo alemán en la que se contraponen también ser y deber-ser, siendo esta contraposición, según Heidegger, “el almacén fundamental” del sistema absoluto de Fichte (Heidegger, 1959, p. 235).

Por otro lado, mientras Hegel reabsorbe la investigación onto-teológica al estudio de las categorías en su lógica, imprimiéndoles una teleología inmanente y desarrollando su contraposición dialéctica a partir de la Razón absoluta, Schelling piensa su sistema partiendo de la distinción entre fundamento y existencia, pero dicha diferenciación se encuentra enraizada en la subjetividad (Heidegger, 1994, p. 68-69).

Sin embargo, es en la consumación de la metafísica (y en el paulatino final de la filosofía), a partir del pensamiento de Nietzsche, en la que el ser es concebido como valor para el hombre. Heidegger reaccionó de forma más violenta para con esta última manifestación de la metafísica, al considerarla la más alejada de la experiencia radical del claro del ser, ocultado de forma aún más profunda debido a la tecnificación planetaria y al triunfo del pensamiento calculador, auspiciados por la voluntad de voluntad. Esto implica dos cuestiones decisivas: 1) la justificación de un flagrante antropocentrismo en el cual se permite la explotación de la naturaleza por mor a la voluntad del hombre, al ser vista esta como un objeto “que vale”, y 2) la cada vez más latente incapacidad de pensar de manera meditativa y, por lo tanto, pensar la masificación y reducción del hombre debido a la supeditación del ser a la razón técnica.

Todas estas consideraciones, enmarcadas bajo la concepción heideggeriana del nihilismo, requieren de una comprensión radical, bajo la cual el hombre pueda mantenerse en el vórtice del nihilismo, y así empezar a pensar meditativamente y mantenerse en serenidad para con la técnica.

Por lo tanto, Heidegger considera que de manera urgente, si se pretende llevar a cabo una “reapropiación de Occidente” y así comprender la manifestación actual del nihilismo, esta búsqueda tiene que empezar en donde se gestó, o sea, partir desde la misma tradición occidental (Heidegger, 2009, p. 79). Por lo que, manteniendo un diálogo pensante con la tradición filosófica, el cual efectúa una lectura en la que los textos filosóficos siempre encuentran nuevas luces interpretativas y con ello trascienden su

determinación histórica, y hacen frente a los problemas de nuestra contemporaneidad (Heidegger, 1997, p. 46), Heidegger dará un “paso atrás”, buscando así, en el presunto arcaísmo de la filosofía de los presocráticos, un importante punto de apoyo con el cual se pueda comprender mejor a la metafísica occidental como historia del olvido del ser.

Cabe formular aquí una pregunta: ¿Acaso en los presocráticos no hubo olvido del ser? ¿Ellos no concibieron al ser como presencia? La respuesta a estas dos interrogantes es negativa. Sí hubo olvido del ser en la filosofía presocrática, al concebir al ser en términos del supremo presente. Como bien menciona Heidegger, Anaximandro es el inaugurador de la tradición metafísica que se consumiría con Nietzsche (Heidegger, 2010b, p. 302). Sin embargo, de forma más radical que cualquier otro pensador, los presocráticos (entiéndase Anaximandro, Heráclito y Parménides) tuvieron una experiencia del ser del ente en su forma más profunda partir de la noción de φύσις:

Los griegos no han experimentado lo que sea la φύσις en los procesos naturales sino a la inversa: basados en una experiencia radical del ser, poética e intelectual, se descubrió lo que ellos tenían que llamar φύσις. Sólo sobre la base de tal descubrimiento pudieron observar la naturaleza en riguroso sentido. Por eso, la palabra φύσις significó, originariamente, el cielo y la tierra, la piedra y el vegetal, el animal y el hombre, la historia humana entendida como obra de los hombres y de los dioses, y finalmente los dioses mismos sometidos al Destino. Φύσις significa la fuerza imperante que sale y el permanecer regulado por ella. En esta fuerza imperante que permanece al salir, están incluidos tanto el “devenir” como el “ser” entendido éste en el sentido estrecho de lo que permanece inmóvil (Heidegger, 1959, p.53).

Esta larga cita nos parece la clave para poder entender de forma cabal, la interpretación heideggeriana del pensar presocrático. Para Heidegger, al hablar de las distinciones entre ser y devenir, o ser y apariencia, en los presocráticos se hace patente el carácter originario y unitario de su experiencia radical del ser. Tanto el devenir como la apariencia están diferenciados, pero siempre unidos en la totalidad de la φύσις. De la misma forma, ser y pensar, o ser y deber-ser, no eran contraposiciones en el pensar originario de los presocráticos. Respecto a Heráclito, el “logos” y el “*hen panta*” y el supremo presente, Heidegger considera que:

Si el ἄνθρωπος, desde él mismo, no se percibe como el Λόγος, si aparece más bien como πάντα, entonces y sólo entonces, el Todo de lo presente se muestra bajo la dirección del presente supremo como bajo la Totalidad única bajo este Uno. La totalidad de lo presente, bajo su Supremo presente, es el ἄνθρωπος como Ζεῦς (Heidegger, 1994, p. 194).

Otra cosa interesante a notar es que los primeros pensadores griegos no pensaban considerando al hombre como centro de todas las cosas, sino que pensaban la esencia del hombre a partir del ser: “*Lo que expresa la sentencia de Parménides es una determinación de*

la esencia del hombre a partir de la esencialización del ser mismo” (Heidegger, 1959, p. 183, las cursivas son de Heidegger).

Esta frase es esencial y determinante para poder entender también cómo es que los presocráticos entienden nociones como δίκη, Χρεών, νόμος, ἦθος, Μοῖρα y νοεῖν. Si se entendió la sentencia sobre Parménides antes aducida, se podrá entender que los presocráticos conciben a la “Justicia”, “Necesidad” y “Ley” no en un ámbito jurídico, sino más bien como palabras esenciales siempre determinadas por la experiencia radical y “unitaria” de los griegos en tanto al llamado originario del ser hacia ellos. De la misma forma, el “Ethos” o “conducta” no es visto como cierta forma de “prescripción práctica” o de “pensamiento moral”; los presocráticos no enseñan doctrinas ideológicas ni hablan de “deber-ser” en contraposición al ser, así como “Destino” se piensa como sino del ser. Tampoco piensan la “percepción” a la manera de facultad del sujeto para aprehender el objeto en términos modernos, sino siempre como determinaciones que se de-velan bajo el claro del ser como forma de acontecer.

Es así como se devela la experiencia radical del ser del ente en el pensar griego, desde Anaximandro hasta Aristóteles, como Heidegger menciona en *La sentencia de Anaximandro*:

La ἐνέργεια, que Aristóteles piensa como el rasgo fundamental de la esencia de εὖν; la ἰδέα, que Platón piensa como rasgo fundamental de la presencia; el Λόγος, que Heráclito piensa como rasgo fundamental de la presencia; la Μοῖρα, que Parménides piensa como rasgo fundamental de la presencia; Χρεών, que Anaximandro piensa como lo que se presente en la presencia, nombran, todos ellos, lo mismo. En el oculto reino de lo mismo se encuentra la unidad del uno unificador, el Ἔν pensado por cada pensador a su manera (Heidegger, 2010c, p. 276).

Todas estas palabras se encuentran co-ligadas, reunidas y unificadas de forma esencializada, bajo el claro del ser de la palabra fundamental que mienta la experiencia radical que tuvieron los griegos sobre el ser, la φύσις:

Pero desde la aurora del pensar, “ser” nombra la presencia de lo presente en el sentido del reunir o recoger que ilumina y encubre, bajo cuya forma es pensado y nombrado el Λόγος. El Λόγος (λέγειν, escoger, reunir) es experimentado a partir de la ἀλήθεια, del encubrir desencubridor. En su doble esencia se encubre la presencia pensada de Ἔρις y Μοῖρα, nombres que también nombran la Φύσις (Heidegger, 2010c, p. 262).

Con todo esto, y para este capítulo, podemos enumerar dos consideraciones esenciales en torno a la caracterización efectuada por Heidegger respecto a la “experiencia radical y originaria” que tuvieron los presocráticos respecto al ser del ente:

1) Frente a toda la tradición posterior a ellos, los presocráticos no redujeron la noción

de la φύσις a determinaciones lógicas, ni de la matemática, la antropología o incluso a la razón calculante o causas finales; de esto también se puede entender, porque nunca se podría hablar de “antropocentrismo” en la filosofía de los primeros pensadores griegos.

2) La unidad latente que se mantiene circundantemente respecto a la noción fundamental de φύσις se hace patente en el hecho de que palabras griegas como Λόγος, ἦθος, Χρεών o νοεῖν no se piensan en tanto a determinaciones ónticas y, por lo tanto, están relacionadas de manera intrínseca y unitaria entre sí, de la misma forma, como palabras que mientan el ser del ente: que nombran de manera co-ligada y unificada a la φύσις.

Diálogo pensante entre Spinoza y Heidegger en torno al sentido del ser:

Puntos de convergencia entre la concepción de la *Natura* y la φύσις

Ahora procederemos a demostrar cuáles son los puntos en los que existe un encuentro entre la concepción spinoziana de la *Natura* y la lectura que Heidegger lleva a cabo de la filosofía presocrática, en tanto a su experiencia originaria del ser como φύσις. Esto es, llevaremos a cabo un “diálogo pensante” entre ambos autores, saliendo al encuentro para poder acaecer pensando en lo no dicho por ambos filósofos.

Como se ha podido observar, consideramos que se pueden enumerar dos rasgos esenciales que mantiene tanto Spinoza como Anaximandro, Heráclito y Parménides, siguiendo al propio Heidegger, respecto a la *Natura* y la φύσις: su irreductibilidad a cualquier determinación “óntica” y la latente unidad conceptual que mantiene el pensamiento del filósofo judío y los antiguos griegos.

Frente a la concepción heideggeriana de la metafísica posterior a los presocráticos, la cual va generando escisiones cada vez más radicales dentro del propio pensamiento, Spinoza se presenta cercano a ellos, en tanto que no supedita el saber de la *Natura* ni a consideraciones lógicas, ni a la ciencia adyacente a su tiempo; Heidegger considera que durante la modernidad se le brindó preminencia al saber matemático y al método, pero hemos comentado antes que la *Natura* no es un Dios matemático –función de funciones– ni tampoco se reduce al propio método, siendo este usado más bien por fines didácticos.

Ahora bien, Spinoza se distancia del idealismo alemán desde el momento en el que no apela a una contraposición entre ser y deber-ser; el hombre para Spinoza no es un

“sujeto pensante” libre: es una manifestación finita y contingente de la *Natura*, siendo esta lo único que es realmente libre. De la misma forma, el Pensamiento no se entiende como una cualidad antropocéntrica. Es un atributo de la *Natura*, y el hombre en tanto ser que posee entendimiento (en el despliegue de sus tres modos de conocer), se ve limitado a aprehender de manera total y racional a la *Natura*. De manera más radical que Leibniz, Spinoza entendió los versos de Angelus Silesius: La rosa es sin porqué. El ente, por lo tanto, no es reabsorbido en la *Ethica* a la Razón suprema. Por lo tanto, tampoco hay en la filosofía de Spinoza lugar para la “Razón absoluta” ni para el “Yo absoluto”.

De la misma manera, al radicalizar la inmanencia, Spinoza no expone una teoría sobre mundos trascendentes, ni de un Dios en sí y por sí, ni de *ἰδέα* en sentido platónico. Tampoco se puede hablar de una “teoría de los valores” en la que el hombre, siendo el centro del universo, partiendo de la voluntad de voluntad, sojuzgue a la *Natura* y la explote; el amor intelectual, en perfecta sintonía con la intuición, comprende de forma unitaria que todo *es* en tanto a la *Natura*. Por otro lado, debe recordarse que Heidegger considera, de manera sorprendentemente igual a Spinoza, que presuponer consideraciones teleológicas, siempre implica un “acabamiento” o “terminación” de la naturaleza, implicaciones las cuales justifican el “emplazamiento” (*Gestell*) de la explotación técnica de la naturaleza, al ser concebida esta como un objeto (*Gegestand*) antepuesto y aprehendido por la voluntad del hombre (Heidegger, 1994, p. 12). Es en este sentido, que Spinoza está alejado incluso de Aristóteles, por suspender las causas finales.

Se nos podrá decir que los presocráticos no albergaban en su filosofía una ética propiamente y que la *Ethica* se distancia radicalmente de la experiencia originaria del ser por eso mismo. Nosotros aquí podemos decir dos cuestiones. La primera, es que no es que Heidegger niegue de manera rotunda el pensamiento ético; simplemente considera que los rótulos bajo los cuales se entiende, siempre de manera metafísica, al comportamiento del hombre como una ética, tienen que ser repensados. Ahora bien, es cierto que algunos autores han reflexionado en torno a las posibles implicaciones estrictamente éticas con respecto a la incursión en el Partido Nacionalsocialista por parte de Heidegger (Lacoue-Labarthe, 2007, p. 26, y Löwith, 1956, p. 134-138).

Sin embargo, consideramos ahora que Spinoza piensa más bien la ética como un *ἦθος* del hombre para con la *Natura*. A diferencia de la concepción moderna de la ética, aquí no hay distinción entre ser y deber ser, ni una ética formal o con contenidos

morales, ni una teoría antropomórfica de los valores. Por lo tanto, el Pensamiento (al no estar supeditado al hombre e irle a la esencia de la *Natura*) se puede entender como λόγος, con lo cual se disolvería la distinción entre ser y pensar, así como la Necesidad se puede entender como Χρῆών, las Leyes de la *Natura* como νόμος, y la Μοῖρα como “sino del ser” en el cual la *Natura* se esencializa y manifiesta.

De la misma manera, el evanescente devenir, aprehendido a través del concepto spinoziano de imaginación, se ve reabsorbido por la razón y la intuición, y con ello se ha disuelto la diferencia entre ser y devenir¹⁸ bajo la forma del supremo presente que muestra el Ἔν πάντα de Heráclito. Tampoco Spinoza hace distinciones, siguiendo a Wienpahl, entre accidentes y *Natura*, deshaciendo con esto la separación entre ser y apariencia. Por lo tanto, al no haber jerarquías ni separaciones tajantes en la perfecta unidad de la experiencia radical de la *Natura* que tuvo Spinoza, podemos ahora comparar a la *Natura* con la φύσις de los presocráticos, así como Heidegger pensó y dialogó con la filosofía de los primeros pensadores griegos. Para cerrar este capítulo, no nos queda más que citar a Deleuze para sintetizar todo lo antes dicho:

No existe más que un filósofo que, a mi modo de ver, acepta con mucha tranquilidad la idea de que la filosofía se confunde con el panteísmo más puro: es Spinoza. Y luego de él, eso habrá acabado, pero finalmente, ¡Spinoza habrá asestado el golpe por toda la eternidad! Spinoza es el único que no dirá: “¡Atención!, es preciso distinguir, hay otros niveles”. O bien: “es en un sentido especial que lo digo” etc. Es el único que tomará literalmente y llevará hasta sus últimas consecuencias el *ben panta* (Deleuze, 2008, p. 485).

Conclusión

Para concluir este artículo, no nos queda más que responder a la pregunta primeramente formulada en nuestra introducción: ¿Cuáles son los puntos de cercanía entre la concepción spinoziana de la *Natura* y la lectura heideggeriana de la φύσις presocrática? Nuestra respuesta es: 1) La irreductibilidad a cualquier determinación óptica en cuanto su radical experiencia del ser del ente, y 2) La circundante unidad conceptual en torno a las nociones fundamentales de *Natura* y φύσις.

Con todo esto, consideramos que Spinoza se mantiene como un caso *sui generis* dentro de la historia del “olvido del ser”, en tanto a que se diferencia de sus antecesores,

¹⁸ Bien diría Deleuze que: “la eternidad y la temporalidad mantienen una unión indisoluble, aunque se diferencien” (Deleuze, 2006, p. 78).

contemporáneos y sucesores, exceptuando a los filósofos presocráticos. Si Heidegger consideró que la reapropiación de Occidente debería provenir de Occidente mismo, y dio un “paso atrás” para dialogar con los presocráticos, y así tener una comprensión auténtica de su propia contemporaneidad, enraizada en el fenómeno del nihilismo, ¿no sería acaso, de forma igualmente urgente, mantener un “diálogo pensante” con Spinoza? ¿Cómo es que el pensador judío puede encaminar al pensar, hacia una asimilación más originaria de la propia tradición filosófica? Si bien no podemos aún contestar estas preguntas, consideramos que este trabajo, quizás en algún “advenimiento” cercano, pueda preparar dicho camino, y encaminar al “pensamiento” a efectuar una “auténtica” lectura en torno a las cuestiones fundamentales del pensar de Spinoza.

Referencias

- Capelle-Dumont, P. (2012). *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Damasio, A. (2016). *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. México D.F., México: Paidós.
- Deleuze, G. (1996). *Crítica y clínica*. Barcelona, España: Anagrama.
- (2006). *Spinoza: Filosofía práctica*. Barcelona, España: Tusquets.
- (2008). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires, Argentina: Cactus.
- Descartes, R. (2014) *Meditaciones metafísicas. Conversación con Burman. Correspondencia con Isabel de Bohemia*. Madrid, España: Gredos.
- Hampshire, S. (1982). *Spinoza*. Madrid, España: Alianza.
- Hegel, G.W.F. (2011). *Ciencia de la lógica. Volumen I: La lógica objetiva*. Madrid, España: Abada.
- Heidegger, M. (1959). *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Nova.
- (1996). *Schelling y la libertad humana*. Caracas, Venezuela: Monte Avila Editores Latinoamericana.
- (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Chile: Editorial Universitaria.
- (2003). *La proposición del fundamento*. Barcelona, España: Ediciones del Serbal.

- (2009) *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Madrid, España: Tecnos.
- (2010a). *¿Qué significa pensar?* Madrid, España: Trotta.
- (2010b). *Hitos*. Madrid, España: Alianza.
- (2010c). *Caminos del bosque*. Madrid, España: Alianza.
- Israel, J. I. (2013). *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Koistinen, O. (2010). *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Lacoue-Labarthe, P. (2007). *Heidegger, la política del poema*. Madrid, España: Trotta.
- Lenoir, F. (2014). *Sobre la felicidad. Un viaje filosófico*. Barcelona, España: Ariel.
- Löwith, K. (1956). *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Madrid, España: Rialp.
- Martín, A. M. (2007). El diálogo de Heidegger con los filósofos presocráticos. *Revista Pensamiento*, 63, pp. 35-58.
- Schopenhauer, A. (2014). *El mundo como voluntad y representación (Volumen II)*. Madrid, España: Gredos.
- Spinoza, B. (1988). *Correspondencia*. Madrid, España: Alianza.
- (2007). *Ética*. Madrid, España: Alianza.
- (2014). *Ética*. Madrid, España: Gredos.
- Volpi, F. (2012). *Heidegger y Aristóteles*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Wienpahl, P. (1990). *Por un Spinoza radical*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.

Claudia Tame-Domínguez

SPINOZA, FILÓSOFO DEL INFINITO

Resumen: El aporte de Spinoza a la comprensión del infinito descansa en tres aspectos fundamentales. El primero sitúa su reflexión en el marco de universo infinito que inaugura la filosofía moderna; el segundo es que la tipología del infinito es novedosa, pues permite un acercamiento a las teorías contemporáneas sobre el tema; y el tercero es la relación que se puede establecer entre los distintos tipos de infinito y la potencia o conatus. De tal manera que la exposición de este artículo permite relacionar un tema abstracto, el infinito, con la propuesta ética de Spinoza.

Palabras clave: Spinoza, infinito, conatus, filosofía moderna, ética

Abstract: Spinoza's contribution to the understanding of infinity is based on three fundamental aspects. The first places its reflection in the framework of the infinite universe that inaugurates modern philosophy; the second is that the typology of infinity is innovative, because it allows an approach to contemporary theories on the subject; and the third is the relationship that can be established between the different types of infinity and the power or conatus. In such a way that the exposition of this article allows us to relate an abstract subject, the infinity, with Spinoza's ethical proposal.

Key Words: Spinoza, infinity, conatus, modern philosophy, ethics

Consideraciones preliminares

El infinito es un concepto de larga data en la historia de la filosofía¹⁹. Ya desde los antiguos griegos, Anaximandro conceptualizó lo *apeiron* como aquella fuente primaria de la realidad en su conjunto y que en sí carecía de límites, era lo *indefinido*. El problema central es la aprehensión de algo que carece de límites y, por lo tanto, de forma. El infinito parece escapar a los intentos de racionalizarlo. Desde los intentos griegos de dotarlo de inteligibilidad, existía la preocupación de cómo dar cuenta de algo que en sí

¹⁹ José Ferrater Mora (1965, pp. 940 y ss.) distingue los siguientes sentidos del concepto infinito: “(1) el infinito es algo indefinido, por carecer de fin, límite o término; (2) el infinito no es ni definido, ni indefinido, porque con respecto a él carece de sentido toda referencia a un fin, límite o término; (3) el infinito es algo negativo e incompleto; (4) el infinito es algo positivo y completo; (5) el infinito es algo meramente potencial: está siendo, pero no es; (6) el infinito es algo actual y enteramente dado”. La primera acepción es la que más se acerca a lo *apeiron* de Anaximandro.

mismo era ilimitado. La preocupación anterior no estaba en el horizonte de Anaximandro, pues lo indeterminado es aquello que tiene la plasticidad de ser determinado de todas las formas posibles. El devenir del universo es un proceso de progresiva determinación. Sin embargo, pensadores posteriores se enfrentan a la dificultad de una falta de determinación como algo contrafáctico, contradictorio con la idea de una *physis* ordenada y jerarquizada; de ahí que el infinito no halle un lugar, o bien se considere como algo potencial. No es ocasión de este trabajo hacer un recorrido histórico de los distintos momentos por los que el infinito ha pasado en la historia de la filosofía y de las matemáticas, sino más bien plantear los problemas a los que se enfrenta nuestro autor para dar cuenta de ese concepto. Spinoza se puede llamar *filósofo del infinito* pues desde la apertura de la *Ética* el infinito es una categoría recurrente. El primer problema al que se enfrenta Spinoza es que el Dios de la superstición, el descrito en el *Tratado teológico-político*, es una proyección antropomórfica y por lo tanto limitada. Su reflexión se va a dirigir entonces a concebir un *Deus sive natura* sin relación alguna con las limitaciones de los seres finitos, un Dios infinito.

Alexander Koyré (2015) ha caracterizado la época moderna como el paso de un mundo cerrado a un universo infinito. La caracterización del mundo cerrado está referida a las distintas formas en las que se concebía el universo desde un punto de vista astronómico. Basta recordar la esfera de las estrellas fijas para hacer referencia a una imagen de los astros que estaba perfectamente limitada y jerarquizada. En esa concepción, el infinito se escapa de los intentos de domesticarlo mediante su inclusión en un esquema racional de pensamiento. Esa hostilidad al infinito desaparece en la época moderna, pues no solo se dota al infinito de inteligibilidad, sino que se convierte en un pilar fundamental del pensamiento. Es como si al dotarlo de límites el mundo fuera pensable como un todo ordenado. Luego el viraje se da cuando el infinito no es más algo impensable, sino tan racional como lo finito. Es un proceso paulatino y largo de apertura a un universo en el que cabe el misterio.

Spinoza, desde sus primeras obras, se ocupa del problema del infinito en el marco de la lectura crítica que realiza de la obra de Descartes (Spinoza, 1988), pues en ambos autores hay una identificación del infinito con la perfección y de ahí que sea una característica de la divinidad. El Dios de los modernos, para hacer referencia al título de la obra de José Luis Fernández Rodríguez (2008), pretende erigirse como una realidad suprema por encima de todo aquello que existe en el plano de la contingencia. De ahí

que a mayor realidad le corresponda una carencia de límites. El Dios de Spinoza, será, entonces, lo absolutamente infinito y estará compuesto por un infinito de infinitos.

La tesis del presente trabajo es que Spinoza es capaz de dotar al infinito de inteligibilidad gracias a la tipología que realiza de este. Para lograr explicitar la mencionada tesis, se expondrá la introducción del infinito en la *Ética* y posteriormente se hará el análisis de los tipos de infinito que se describen en la carta XII a Meyer, para finalmente establecer una relación con la potencia o *conatus*, como concepto clave de la filosofía del holandés. En este punto es importante recordar que el motivo del filosofar es a un tiempo epistémico –quiere desentrañar la base de la idea verdadera– y ético –busca entender y proyectar la construcción de individuos y colectivos.

El infinito en la *Ética*

Durante la primera parte de la *Ética* es llamativo el uso constante del concepto de infinito, como una clave para delimitar a la sustancia y a Dios. La definición VI introduce el concepto: “Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita”. Inmediatamente en la explicación de la misma proposición explica la diferencia entre lo absoluto y lo referido al género.²⁰ Aquí se plantean dos tipos de infinito: el absoluto, que carece de negación alguna, y lo que es infinito de acuerdo a una o unas características, lo que corresponde al infinito en su género. “Siempre ha parecido a todos que la cuestión del Infinito es la más difícil y que es incluso un problema inextricable; y por ello no distinguieron entre aquello que resulta ser infinito por su naturaleza o en virtud de su definición, y aquello que carece de límites, no ya en virtud de su esencia,

²⁰ Aquí el término género se usa en el sentido muy próximo al aristotélico:

Tales son las diversas acepciones de la palabra género. Se aplica, pues, o a la generación continua de los seres que tienen la misma forma, o a la producción de una misma especie por un primer motor común, o a la comunidad de materia; porque lo que tiene diferencia, cualidad, es el sujeto común, es lo que llamamos la materia. Se dice que hay diferencia de género, cuando el sujeto primero es diferente, cuando las cosas no pueden resolverse las unas en las otras, ni entrar todas en la misma cosa. Y así la forma y la materia difieren por el género, y lo mismo sucede con todos los objetos que se refieren a categorías del ser diferentes (recuérdese que el ser expresa, ya la forma determinada, ya la cualidad, y todas las demás distinciones que hemos establecido precedentemente): estos modos no pueden efectivamente entrar los unos en los otros ni resolverse en uno solo (Aristóteles, *Metafísica*, libro V, 28).

Si bien las diferencias entre la concepción del estagirita y del holandés merecen un escrito aparte, se mantiene la diferencia expresada más arriba con relación al punto de vista del absoluto, como totalidad y el punto de vista del género, que haría referencia a características particulares de entes que se agrupan, como en conjuntos. En Spinoza, la causalidad desde la perspectiva de la divinidad es eterna, sin tiempo, sin principio ni fin.

sino en virtud de su causa” (carta XII a Eodewijk Meyer). En la cita anterior se plantea la diferencia entre el infinito que solo corresponde a Dios en tanto *causa sui* y el infinito de los atributos que lo son en virtud de que expresan la naturaleza divina. O infinito en sí e infinito en su género. En el primer caso se trata de la expresión de la naturaleza misma de Dios, que contiene toda la realidad de forma actual. Dios es infinito, pues en él están contenidas todas las determinaciones de los modos finitos e infinitos. En cambio, la infinitud de los atributos se refiere a un infinito limitado a aquello que expresa el mismo atributo, la extensión o el pensamiento. Es llamativo que en la concepción de Spinoza hay la posibilidad de concebir un infinito mayor que otro: el infinito divino es mayor al infinito de los atributos.

En la misma epístola, continua: “No distinguieron entre lo que se llama infinito por carecer de límites y aquello cuyas partes no pueden ser determinadas, ni explicadas por ningún número”. El tercer tipo de infinito es simplemente el que carece de límites, como una numeración. El conjunto de los números naturales es infinito en este sentido. En cambio, el cuarto tipo se refiere a aquello que es indeterminable al ser imposible numerarlo, como el número de cuerpos existentes en el presente o en la eternidad. Son infinitos porque no pueden ser expresados en una cifra concreta. Finalmente, aclara: “un infinito puede ser concebido sin vicio lógico como mayor que el otro y cual no lo puede ser”. Esta concepción es particularmente adelantada a su época, pues es una de las concepciones que se utilizan en la época actual para entender el infinito matemático. Por ejemplo, el conjunto infinito de los números naturales es mayor que el infinito de los números naturales pares, sin que ello implique contradicción. Aun cuando se ha recurrido a ejemplos de los conjuntos de los números, esto aplica al entendimiento de los atributos, pues ambos de los cognoscibles son infinitos, pero parte de un infinito mayor que es el de la totalidad de los atributos. De lo anterior: “La Eternidad y la Sustancia no pueden concebirse sino como infinitas; y no pueden sufrir ninguna de estas alteraciones sin que su concepto quede, por ello, simultáneamente destruido”. Las alteraciones consisten en tratar de establecer diferencias de magnitud entre ellas y dividir las en partes, esto último en el caso de la extensión. Entonces, para comprender de manera adecuada la sustancia en el sentido spinozista, se debe partir de su concepción de infinito, como infinito en acto.

Uno de los aspectos del infinito que presentan mayor dificultad en su interpretación es el de la unidad de la sustancia. La claridad con que se deben distinguir

los atributos y la carencia de influencia uno sobre otro implica un obstáculo de interpretación que es reconocido por el propio Spinoza cuando dice: “Toda substancia es necesariamente infinita” (EIPVIII) y en el escolio 2 de la misma proposición agrega:

No dudo que sea difícil concebir la demostración de la proposición VII²¹ para todos los que juzgan confusamente las cosas y no están acostumbrados a conocerlas por sus primeras causas; y ello porque no distinguen las modificaciones de las substancias y las substancias mismas, ni saben cómo se producen las cosas.

Esas primeras causas deben llevar a la ausencia de limitación, pues es la modificación la que es limitada, pero no la sustancia misma. La sustancia se expresa en un infinito número de determinaciones, pero ella, concebida en tanto que tal, es la fuente de las modificaciones o determinaciones, pero no estas. Entonces, no puede haber creación, pues implicaría una limitación de la realidad previa a la creación; es decir, habría más realidad después del acto creador. La sustancia existe fuera del tiempo, es eterna, no existe para ella un antes y un después, simplemente es. Del mismo modo, tampoco emanación, ya que esta llevaría a la misma limitación del caso anterior.

¿En qué consiste la unidad de la substancia? La unidad es problemática no solo porque se entiende con la base de un infinito concebido por el entendimiento, sino porque no es evidente la unidad que deriva del entendimiento que percibe en Dios un infinito número de atributos, que se distinguen de manera real entre ellos y una unidad que es igualmente real y verdadera. A lo anterior hay que añadir que en la tradición de la filosofía lo infinito no puede ser equivalente a la perfección, pues es indeterminado. La concepción de Spinoza se separa de esa tradición y postula formas del infinito que más bien se acercan a conceptos posteriores, como los utilizados en las matemáticas del siglo XX. La unidad debe concebirse como una dónde los atributos y los modos son simultáneos, autónomos y heterogéneos. Es una unidad compleja a partir de la declaración de constar de infinitos atributos. Esta perspectiva sobre la unidad resultó chocante para la época, pues bajo la influencia platónica y neoplatónica se considera que lo homogéneo supera a lo heterogéneo en perfección. Basta recordar la insistencia en astronomía de reducir a los astros y sus movimientos a la figura del círculo, la esfera y el movimiento circular uniforme.

La forma en que se introduce la sustancia, sus atributos y sus modos en este sentido del infinito es genética. Con esto, nuestro autor quiere mostrar de forma paralela cómo

²¹ “Una substancia no puede ser producida por otra cosa” (EIPVII).

se entiende desde la perspectiva del entendimiento, en tanto capacidad de formar conceptos verdaderos y como síntesis de lo que es la realidad en sí. Para ello el entendimiento debe desprenderse tanto del concepto de emanación, como del de creación. Lo que aparece, entonces, es una concepción genética en la que la conformación del infinito de los infinitos es simultánea. Se debe notar que el *tiempo* es una forma de pensamiento propia de la imaginación. Esta simultaneidad está concebida desde el punto de vista de la eternidad: “como una posición simultánea de principios correlativos y complementarios en el seno de una estructura ontológica: tal es la relación de inmanencia del todo a sus constituyentes y de los constituyentes al todo” (Lespade, 1991, p. 321). El concepto clave es simultaneidad. La simplicidad queda excluida en tanto los atributos son inconmensurables entre sí. Es una unidad de lo heterogéneo. Los atributos no se “fusionan” entre sí, ni tampoco se suman. La unidad es en acto, siempre presente.

La unidad de los infinitos –infinito en sentido absoluto de la sustancia e infinitos en su género para los atributos– no es una unidad simple, es decir, no refleja un ser homogéneo y continuo, sino una unidad compuesta en la que la infinita capacidad productiva de la sustancia es capaz de expresarse en atributos que son distintos entre sí. De lo anterior se infiere que la extensión y el pensamiento tengan lógicas propias y autónomas, y no se influyan mutuamente.²²

La tipología del infinito, carta XII a Meyer

Como se ha mostrado más arriba, Spinoza distingue varios tipos de infinito. Se han analizado cuatro tipos que corresponden al infinito en sí. A lo que hay que añadir que hay una forma conceptual del infinito concebido por el entendimiento y el infinito de la imaginación. En el primer caso estamos hablando de pensamiento en acto que distingue entre la unidad de lo real, la sustancia, que al carecer de limitaciones es infinita de forma absoluta, mientras la divisibilidad infinita solo se da en términos de los modos. En

²² Lespade señala que la concepción genética de Spinoza se aleja de pensar a los atributos como “una procesión ontológica instaurada en una organización jerárquica entre esencias, es más bien, como una posición simultánea de principio correlativos y complementarios en el seno de una estructura ontológica: tal es la relación de inmanencia del todo a sus elementos y de los elementos al todo” (Lespade, 1991, p. 321, traducción propia).

cambio, el infinito desde la imaginación concibe cada “partición” como real. En la llamada *Carta del infinito*, la ya citada epístola XII dirigida a Meyer, explica:

Cuál es el impulso natural que nos hace tender con tanta fuerza a dividir la sustancia extensa... os responderé que concebimos la cantidad de dos maneras: o bien de forma abstracta y superficial, en cuanto reside en nuestra imaginación por obra de los sentidos; o bien como sustancia, lo cual sólo se puede hacer mediante el entendimiento.

Spinoza, en contra de las concepciones religiosas, concibe a Dios como material. La imaginación está limitada a concebir un conjunto de “partes”. Una vez que se presentan esas “partes” como reales es imposible pensar a la extensión como unitaria en tanto atributo divino.²³ Cuando se concibe el infinito por la imaginación, se nubla el entendimiento y no es posible pensar en la materia en tanto que atributo infinito. Se piensa como un trozo cualquiera de materia que es susceptible de división. A esta forma imaginaria le repugna la extensión como atributo.

El infinito como esencia de la divinidad y de sus atributos es la misma potencia de afirmación de lo real y el fundamento de su capacidad, nuevamente infinita, de producir. Es la perspectiva de la totalidad. En los modos, esa capacidad productiva remite a su causa, la sustancia. Los modos no son esencialmente infinitos; lo son porque su existencia descansa en la ausencia de limitación de Dios. De lo anterior se infiere que a pesar de que los modos no existen en sí, ni necesariamente, en términos spinozistas su esencia no implica su existencia: “por consiguiente, competirá a su naturaleza existir, ya como finita, ya como infinita” (EIPVIIIId). Dado que los modos son innumerables, encuentran su límite en su propia definición; del mismo modo que, en la interacción entre otros modos que son distintos del primero, esta última es una limitación externa.²⁴ El modo puede ser divisible según la duración o la magnitud (Lespade, 1991, p. 343).

El infinito también puede distinguirse como de existencia o de esencia. El primero designa la ausencia de una limitación intrínseca. De esta concepción es que deriva el *conatus* como esfuerzo por perseverar en la existencia. El infinito de existencia es siempre

²³ De la manera en que se concibe la divisibilidad en la imaginación, nacen el tiempo y la medida, que no son formas de concebir la sustancia en sí, sino modos de pensar. Es llamativo que Spinoza los denomina, además de modos de pensar, entes de razón o recursos de la imaginación, lo que refleja qué son conocimiento, pero que en tanto se utilizan como categorías para entender la totalidad pierden su capacidad explicativa, en la que es imposible pensar el infinito de infinitos en acto. En cambio, si se les considera creación de la imaginación, se convierten en recursos para explicar las relaciones entre otros entes igualmente imaginados y que nuestro autor coloca dentro del pensamiento matemático.

²⁴ De ahí que la muerte sea algo siempre externo al ente singular, como se verá más adelante.

la expresión de la *causa sui*. El infinito de esencia significa una ausencia de limitación externa. Ella concierne a una esencia o naturaleza en tanto que totalidad sin nacimiento, perfecta y absoluta, es decir, una naturaleza simple que se concibe por sí, como el pensamiento o el entendimiento (Lespade, 1991, p. 331). Un infinito de esencia le corresponde a la perspectiva de la sustancia o de los atributos, que contienen en sí todas las modificaciones posibles, en tanto contenidas en su naturaleza. Esta es la causalidad inmanente de los modos. Es esta causalidad no lineal la que signa la aparición de los afectos en el pensamiento humano y la que determina en términos de potencia o impotencia. Del mismo modo, es la causalidad que determina el comportamiento de los fenómenos naturales y que es necesario conocer si queremos establecer una relación de productividad con el entorno y no de destrucción de nuestra propia esencia singular.

Si la tesis primera que se sostiene en la *Ética* es la existencia de una única sustancia, entonces está hablando de un infinito extensivo. Es decir, de un infinito que abarca todo lo que su naturaleza contiene intrínsecamente. Las categorías modales que permiten complementar lo expuesto sobre el infinito se desarrollan en la proposición XXXIII de la parte primera: “Se llama necesaria a una cosa, ya en razón de su esencia, ya en razón de su causa” (EIPXXXIIIe1) De lo que se sigue que el orden de la naturaleza en su conjunto es necesario. Así el infinito extensivo es la manera en la que opera la necesidad divina.

Es la necesidad la que nos permite concebir los atributos como una realidad intrínsecamente infinita. Es una realidad comprensiva y, al interior de esta, los modos se presentan como limitados, tanto por su esencia, como por las relaciones causales. La comprensión genética de la sustancia, sus atributos y sus modos requieren del pensamiento activo al que hace referencia Macherrey:

El esfuerzo de comprensión que se requiere de parte del lector no reviste la mirada de una sumisión formal y pasiva, ésta sólo se puede desarrollar a través de la intervención de un pensamiento activo; es decir, de un pensamiento en acto, que se dé a sí mismo los medios para acceder a la inteligibilidad global del texto (Macherrey, 1998, p. 5).

De esta manera, concebir activamente el infinito intensivo del texto equivale a aprehender la realidad desde la perspectiva de Spinoza. El desarrollo genético requiere de un pensamiento en acto sobre la totalidad. Pensar el infinito desde el pensamiento activo implica concebirlo simultáneamente como el modelo de la esencia de Dios, al mismo tiempo que es la expresión del punto de vista de la eternidad. Desde otro punto de mira, el todo es la simplicidad de un atributo y la heterogeneidad del conjunto de los

atributos. “El todo se funda por interiorización de las diferencias y descansa sobre la precomprensión de un medio ontológico como campo extensivo infinito y comprensivo de sus diferencias” (Lespade, 1991, p. 344). Este todo que parece aprehender a un tiempo la identidad y la diferencia, también señala que la potencia humana, inherentemente unida a esta totalidad, se da en función de las relaciones internas entre los diversos conjuntos de seres.

El infinito como una característica de la existencia significa que Dios está dotado de un contenido preñado de infinitud en su capacidad de expresarse en infinitos modos, por lo que tiene un poder determinador y un contenido determinante (Lespade, 1991, p. 327). Este infinito intensivo es el origen del *conatus*, que actúa tanto en lo absoluto como en los modos finitos. La potencia que se expresa en el entendimiento no solo es una parte del entendimiento infinito como atributo divino, sino que es el fundamento del acceso a la verdad.

El infinito como esencia es indivisible y, por lo tanto, es también un infinito extensivo. Es una totalidad que engloba. En el interior de este, se encuentran los modos finitos, limitados, pero no exteriores. Así, el *conatus* en el ser humano es limitado, pero capaz en su entendimiento de concebir la unidad y la potencia de Dios.

Infinito como potencia, a modo de conclusión

El problema del infinito tiene relación con una de las categorías fundamentales de la propuesta filosófica de Spinoza: la ontología del *conatus*. Esta fuerza que impele a todos los singulares a seguir existiendo es parte de una infinita red de relaciones. Todas ellas derivan de las maneras en que Spinoza concibe al infinito. En estas hay una “positividad” que será legada a los modos finitos y con ellos al ser humano. Además, tiene implicaciones sobre los tres géneros de conocimiento, que solo se pueden comprender en las relaciones del pensamiento con la totalidad: “El entendimiento finito en acto, o el infinito en acto, debe comprender los atributos de Dios y las afecciones de Dios, y nada más” (EIPXXX). Como en Spinoza no hay creación ni emanación, entonces el pensamiento como atributo divino es infinito en acto. No hay una reflexión previa a la acción divina sobre las cosas. En tanto que atributo, el pensamiento es en acto. Es importante subrayar que esto opera tanto para las cosas finitas, como para las infinitas. En palabras de Pierre Macherey (1998, p. 186): “El intelecto... ‘es el acto mismo

de comprender' (*intelectio*), del que Spinoza dice que tenemos una percepción inmediata, asociada a la práctica efectiva que tenemos, fuera del que nos es imposible llegar a un 'conocimiento' (*cognitio*) de la potencia del intelecto". Entonces, el intelecto en acto podría entenderse como la totalidad de los pensamientos humanos, pues en tanto actos solo le pueden corresponder al ser humano. El pensamiento como atributo divino refiere al pensamiento humano *en* Dios. Se puede ver claramente que, cuando se trate del ser humano, entonces habrá modos en los que el pensamiento de un individuo singular, un grupo o una comunidad actualizan la potencia de las relaciones dadas por el pensamiento divino. Pensamiento y *conatus* tienen una relación de dependencia. El ser humano es finito; sin embargo, puede paliar esa finitud en la medida en que su potencia se coordine con otras potencias, igualmente finitas, para alcanzar un trozo de la infinita potencia de Dios para actuar. Es en ese incremento de potencia que el ser humano se acerca a la experiencia de la eternidad.

Referencias

- Bodei, R. (1997). *Geometría de las pasiones, miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bove, L. (1996). *La Stratégie du conatus, affirmation et résistance chez Spinoza*, París: Vrin.
- Deleuze, G. (1986). *Las cartas del mal*. México: Folios.
- (1975). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik.
- (1984). *Spinoza: Filosofía Práctica*. Barcelona: Tusquets.
- Fernández Rodríguez, J. L. (2008). *El Dios de los filósofos modernos, de Descartes a Hume*, Madrid: EUNSA.
- Koyré, A. (2015). *Del mundo cerrado al universo infinito*. México: Siglo XXI.
- Lærke, M. (2009). Immanence et extériorité absolue. Sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance de Spinoza. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 199(2). 169-190.
- Lespade, J. M. (1991). "Substance et infini chez Spinoza", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, año 96. No. 3

Macherey, Pierre. *Introduction a l'Étique de Spinoza, La premier partie, la nature des choses.*
(1998) Paris: PUF.

Spinoza, B. (s/f). *Correspondencia completa.* España: Hiperión.

— (1987). *Ética demostrada según el orden geométrico.* Madrid: Alianza.

— (1990). *Tratado breve.* Madrid: Alianza.

— (1990). *Tratado de la reforma del entendimiento.* Madrid: Alianza.

— (1990^a). *Principio de filosofía de Descartes* Madrid: Alianza.

RESEÑAS DICTAMINADAS

Círculo Spinoziano: Revista de Filosofía

Vol. 2 - No. 2 | Noviembre, 2020

B. Pereira, J. A. (2020). Reseña de *La condition anarchique*, de Frédéric Lordon. *Círculo Spinoziano*. 2(2), 108-110.

Jason Andrey B. Pereira

RESEÑA DE *LA CONDITION ANARCHIQUE*, DE FÉDÉRIC LORDON

El propósito de esta reseña radica en contextualizar y dar una aproximación sólida del último libro de Lordon, engañoso desde su título, y que de momento solo se encuentra su versión original en francés. De entrada, subrayamos el carácter tramposo, en tanto no es una obra que intente localizar vínculos entre la teoría anarquista y Spinoza. Es decir, el autor en ningún momento pretende traer a colación figuras como la de Bakunin, Prodhoun o Kropotkin para presupuestar una lectura spinozista de las emancipadoras ideas de aquellos. Si se pretendiese encontrar algo así, recomendamos abiertamente el trabajo de Daniel Colson y sus *Lectures anarchistes de Spinoza* (1998), artículo con una traducción indexada al inglés y, desde esta última, una al español.

Frédéric Lordon es un reconocido economista y sociólogo francés, muy interesado en la filosofía de Spinoza, a la cual ha sumergido en su proyecto político-económico y ha utilizado medularmente en sus obras, la más conocida, seguramente, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza* (2010), en donde realiza un minucioso análisis de la servidumbre y el rol de los afectos en ella, la influencia que pueden tener estos para someter y alienar a los hombres. Tal título cuenta con una traducción a nuestra lengua por Tinta Limón, incluida en la colección *Nociones comunes*. Sin extendernos mucho más en los datos biográficos del autor que nos incumbe hoy, podemos resaltar su constante colaboración en *Le Monde diplomatique*, conocida publicación de izquierda que se distribuye mensualmente en Francia y que cuenta con ediciones en nuestro continente, esencialmente en el cono sur y México.

Como anticipamos, la presente obra no va de anarquía en sentido estrictamente político, sino axiomático. La condición anárquica que pretende dilucidar Lordon es la de una axiología crítica anclada en una sociedad que no se aferre a nada. Propiamente, una sociedad que no tiene la absoluta necesidad de establecer valores eternos, dígame desde un orden substancial que los coloque como leyes naturales en donde los modos

finitos –nosotros– debamos obedecerlos sin más. En efecto, la obra cuestiona la existencia misma de *valores* y *normas*. ¿Pero qué tipo de valores quiere examinar el economista francés? Él mismo es claro en destacar la urgencia de despojar de su monopolio economicista a este ambiguo término (p. 10). Por lo tanto, el concepto de valor en este trabajo parte siempre del mismo plano ontológico en donde conviven intereses colectivos, individuales y transindividuales, expresados en sus acepciones éticas, estéticas y políticas. En este sentido, Lordon se nutre de Durkheim, quien, como él señala, sentó las bases para un proyecto investigativo de los valores, sin embargo, le parece que no fue más allá de su simple esbozo.

Para el economista y sociólogo, la sociedad está desprovista de ἀρχή, pero, paradójicamente, regulada por un Κράτος. Dicho de otra manera, a pesar de que la condición humana carece de un principio, hay una fuerza o presión política que se aprovecha de esto para modularla. Es justo por eso que Lordon parte de una an-arkié, un sin principio, para establecer su proyecto. Desde la perspectiva de este autor, los valores, entendidos como intensidades apasionadas que se ejercen sobre ellos mismos, esto es, el hecho de que la externalidad de cada uno provoca aferrarse y adherirse a lo que produce, todo desde la creencia de los efectos que se imaginan de ellos –ya volveremos a esto–, deben restituirse desde su propio suelo, refugiándose en la parte IV de la *Ethica*, anunciando la sustitución de estos para generar nuevos valores más convenientes para la organización social que se despliega y mueva desde los deseos y los valores, las emociones y los sentimientos, así como la producción y el mercado. Respecto a esta última correlación, Lordon hace constantes acercamientos al pensamiento de Marx, cuestión que no abogaremos en esta reseña.

Es necesario aclarar lo que el autor denomina juego de efectos, pues juegan un rol preponderante en la condición anárquica, que consagra el poder axiológico de estos. Como vimos, los valores en tanto intensidades se rigen mediante los efectos que se imaginan son producidos desde ellos; son su sustento. Esto da cabida a que el poder se exprese en ellos, mediándolos, cristalizando el depósito de estos y logrando que las instituciones generen su forma. En consecuencia, estos valores tienen la capacidad de generar afectos que, eventualmente, pueden generar otros que los suplanten; eso sí, siempre que sigan la misma línea de los anteriores.

La condición anárquica pone en evidencia la arbitrariedad de los valores. Observa cómo el *significado* –elemento esencial en la obra– es la base o requerimiento de la vida

humana. Este es producto del hombre, el autómeta hermenéutico –según Lordon–, que lo crea. ¿Cómo este significado no se pierde constituyendo una condición que pretende desprenderse de los valores que parecieran garantizarlo? Ese es el problema que atraviesa gran parte de la segunda mitad del texto en revisión.

Y, para resolverlo, recurre al *conatus* como dinamismo del cuerpo –nunca voluntad, nunca conciencia– que es, por definición, colectivo. El individuo es un gran compuesto, un solo cuerpo político en donde cada individuo particular ocupa un lugar determinado. Empero, no tiene ningún privilegio ontológico más que el que él mismo se otorga por movimiento del antropocentrismo (p. 135). No obstante, no es más que una idea inadecuada y mutilada que desconoce las causas próximas de su existir. En EP12S, es decir, en el *pequeño tratado de física*, se brindan los elementos para concebir al conatus en cualquier trozo de la susodicha composición. Lo que plantea Spinoza desde E3P6 es lo que hace entender cómo un grupo persevera en él mismo. Ejemplifica esto mediante la Carta 78 a Oldenburg y la analogía del perro. Si este me ataca, la estrangulación –metafórica o literal– es la manera en como el colectivo se expresa y resiste; de lo contrario, este habría muerto. El poder activo del conatus compuesto regenera en los individuos su capacidad para llevar a cabo sus demandas, así como la de cualquier otro ser en su naturaleza (p. 135).

Para ir concluyendo, se intensifica la adecuada interpretación de la *Ethica* que tiene Lordon, a saber, la de una obra que centra su intención en el cambio de afectos pasivos a afectos activos. El autor nos invita a reestablecer el bien y el mal solo para superarlos y llegar a conocer solo la norma inmanente del conatus (E4P68). Es entonces cuando el dinero –nunca se abandona el carácter economicista del todo– deserta la mente de la multitud, como Spinoza es imperioso en apuntar (E4A28, E4A29). ¿Qué se propone en su lugar? ¿Cómo serán estos nuevos valores? Es esa la pregunta que se pretende formular en el texto por encima de resolverla.

Referencias

- Colson, D. (1998). Lectures anarchistes de Spinoza. *Réfractations*. 119-148.
- Lordon, F. (2010). *Capitalisme, désir et servitude - Marx et Spinoza*. París: La Fabrique.
- (2018). *La condition anarchique*. París: Seuil.

ESCRITOS LITERARIOS

Círculo Spinoziano: Revista de Filosofía

Vol. 2 - No. 2 | Noviembre, 2020

Zambrano, I. (2020). Spinoza y Freire: Un imaginado diálogo sobre el devenir ético de la vida. *Círculo Spinoziano*. 2(2), 112-120.

Ivansan Zambrano

SPINOZA Y FREIRE: UN IMAGINADO DIÁLOGO SOBRE EL DEVENIR ÉTICO DE LA VIDA²⁵

Entre caminos y senderos de libros, sobre algunas estanterías en la biblioteca universal, caminan Paulo Freire y Baruch Spinoza. Días atrás han sido presentados. Gibran los ha juntado. Les dijo: “Ustedes deben conocerse, serán buenos amigos”. Y han pasado los días, las palabras y los encuentros. Ahora los vemos juntos, caminando, nos acercamos a sus espaldas, los seguimos, hablan, ríen.

De cerca se escucha...

Spinoza: ¡Así que ser más y ser menos, Freire!

Freire: ¡Sí! ¡Sí! Eso es importante. ¡Se trata nada más y nada menos que la vocación ontológica de los hombres! Buscan ser más, ¡siempre más!

Spinoza: La ontología es una respuesta a la pregunta por la vida, qué es la vida y cómo vivirla. Hoy casi no hablan de eso, Paulo. Creo que tienen miedo de pensar en grande y por ver el árbol no ven el bosque. ¡Es curioso! Recuerdo la historia de un hombre que tenía los ojos vendados y, tocando la trompa de un elefante, pensaba en una serpiente. ¡Una paradoja!

Freire: Cierto, creo que hay pensar ontológicamente; sin embargo, para mí, una ontología que es principalmente vocación, deseo de ser, de vivir, de ser más.

²⁵ Al principio del texto, Gibran (Khalil) presenta a nuestros amigos. Las ideas expresadas por Freire aparecen principalmente en las “Palabras preliminares” y capítulos uno y dos de *Pedagogía del oprimido*, junto a la carta número 3 de *Pedagogía de la indignación*. En el caso de Spinoza, se puede consultar la *Ética demostrada según el orden geométrico* y el *Tratado de la reforma del entendimiento*. Ahora, el Spinoza acá presentado corresponde a la lectura que Deleuze realiza de él, aquella expresada en las obras *En medio de Spinoza* y *Spinoza y el problema de la expresión*. Exceptuando la idea de energía como Sustancia. Esta es un recurso ejemplificatorio que utiliza el autor de esta imaginada conversación para ayudar a los lectores a entender a Spinoza. El texto de Heidegger se titula *¿Qué significa pensar?*

Spinoza: ¿El Ser? Por eso, ¿ser más? Entonces, afirmas que los hombres quieren ser más. ¿Ser más respecto a qué?

Freire: Cuando hablo de ser más, me refiero a los hombres respecto a sí mismos, el hombre para sí. Ser más es ser para sí mismos en su exploración, su cuestionar, su búsqueda, en su afirmación y su libertad, ser auténtico... Ser más, Baruch, es no ser para otro principalmente.

Spinoza: Es interesante. Habla más de eso. Me siento un poco identificado. No sé si me has leído, pero para mí eso del ser más y el ser menos podría estar relacionado con los aumentos y las disminuciones, pero cuéntame vos, y ya te contaré lo que pienso. Entonces, ¿ser más, ser menos?

Freire: Claro, ser más es opuesto a ser menos. Ser menos es ser para otro, es decir, no ser para sí mismo. El otro, y hablo del otro opresor, el otro que nos margina, nos engaña y nos condena a la injusticia, la violencia y la enfermedad. Todos, mi querido Baruch, somos ese otro, somos él cuando hacemos del mismo o de la naturaleza un objeto inerte y pasivo, un recipiente en quien ponemos lo que deseamos, a quien le damos forma, y en ese camino negamos a ese otro, le impedimos ser.

El opresor nos condena a ser una versión histórica de nosotros mismos que no nos beneficia y que lo mantiene a él en su condición. Ese otro es quien no nos deja ser debido a que nos inscribe en una historia que no es nuestra, sino suya, obligándonos a ser menos, una donde somos menos que él. Donde, en el mejor de los casos, somos alguien a quien él ayuda. ¡Se trata de una falsa generosidad! Alguien con quien es generoso e, incluso, a quien invita a emanciparse y, sin embargo, es él quien habla, piensa, hace, vive. ¿Y nosotros, Baruch? Nosotros no hablamos, no pensamos, somos pensados, inventados, reproducidos, y cuando lo hacemos hablamos como él. Queremos ser como él, pues no tenemos sino su testimonio de vida, lo que él nos ha enseñado y con lo que nos ha engañado. ¡Amigo! Lo reproducimos a él oprimiéndonos a nosotros mismos, y en ese camino no somos quienes escribimos nuestra historia y...

Spinoza: ¡Espera! ¡Vas muy rápido! ¿Cómo así que queremos ser como él? ¿Quién es él? ¿Que él nos engaña y nos margina y que eso lo hace mantener su condición de opresor?

Freire: Sí, Baruch. Hay un opresor, una sociedad opresora. Ella está integrada por individuos (a veces nosotros mismos) que han construido una idea de realidad que los

reproduce, que los hace ver como el único camino posible de ser, de vivir la vida humana. Ellos, Baruch, han escrito la historia vivida y la que viviremos: su historia, y en esa historia nosotros nos identificamos, nos buscamos. En esa historia, Baruch, nosotros somos no solo los oprimidos, sino llegado el momento los opresores, pues es la única alternativa, el único testimonio que tenemos de lo que es ser humano, de lo que es vivir, de lo que es ser más.

Un hombre, digamos alguien en condiciones desfavorables, en situación de pobreza, decide ser distinto; y el único camino, la única idea que tiene, es ser cómo ellos. Ese hombre buscará tener más, y tener es cosificar la vida. Para él, al igual que el opresor, todo es objeto: las personas, la naturaleza, los sentimientos, todo es algo que debe poseer, de lo que debe ser dueño. Así las cosas, ese hombre que compartía la condición de pobreza con otros hombres, las mayorías, deja de ser pobre y oprimido para ser, o intentar ser opresor. Alguien que, inscrito en el tener más, cosifica todo, incluso a sus seres más cercanos. Seres a los que ahora ve con desprecio, pues los considera inferiores, incluso culpables de su condición.

Spinoza: Entiendo. El problema son los hombres en sí mismos; unos oprimidos, otros opresores. Estos últimos mantienen a los primeros en su condición de oprimidos cuando no los dejan ser. No los dejan pensar por sí mismos, explicarse y entenderse, ser más. ¿Cierto?

Freire: El opresor se hace a sí mismo luz y el oprimido siempre es la oscuridad. Ahora, cuando el oprimido toma consciencia de sí, de su historia, es decir, cuando se inscribe en el ser más, pues es luz para sí mismo y también para el opresor, todo cambia. Y es que el opresor, Baruch, es también un oprimido; él no tiene otra versión de sí, sino aquella en la que oprime o es oprimido. Él siempre buscará ser opresor, por comodidad, tradición y deseo de poder. Escucha, Baruch, los hombres se oprimen a sí mismos. Hay unos que son oprimidos, otros opresores de esos hombres. Sin embargo, tanto los que oprimen como los que se dejan oprimir están deshumanizados. Solo aquellos que trascienden esta dualidad son libres, auténticos, realmente humanos.

Cuando el oprimido toma consciencia de sí, de su situación concreta y su ser en el mundo, entiende que no necesita ser oprimido ni opresor. Que puede crear junto al opresor, ese otro también oprimido, un mundo nuevo, un mundo en el que el dialogo entre los hombres por ser más y no ser menos alumbre una nueva realidad social, una historia realmente humana.

Spinoza: Entiendo, Paulo. Tu lectura del mundo humano es sumamente potente. Efectivamente los hombres se oprimen a sí mismos y reproducen esa opresión. En todo caso, hay algunas cosas que me gustaría pensarlas o, bueno, que lo piensen los que te piensan, pues nosotros ya no hablamos, sino es por aquellos que nos recuerdan.

Entonces, según dijiste hace unos días, cuando también caminábamos en este pasillo, los hombres siempre están siendo, están inacabados. En ese estar siendo y en la exploración de ese devenir, radica la voluntad de ser más. Me pregunto: ¿Qué están siendo ahora? ¿Hoy mismo, qué son? Tú podrías responder: en su mayoría, oprimidos. También dirás: oprimidos que tienen la oportunidad de transformarse a sí mismos y lograr la autenticidad, esa que se cultiva en el diálogo, el diálogo como actor creador, espacio de nacimiento y creación de una nueva sociedad, un nuevo mundo.

Ahí está lo primero que me hace ruido, Paulo. Los hombres en esa creación de sí mismos –no individual, pero sí colectiva– dan a luz nuevas formas de ser en el mundo. Y seguramente, o por lo menos eso se esperaría, esas nuevas formas de ser en el mundo, esa pluralidad, tendrán como riqueza la diferencia. Somos diferentes, y la diferencia, Freire, es también un acto de poder, de creación y principalmente reafirmación. Ser diferente lleva a no ser igual respecto a los otros, a definir qué es lo bueno y qué es lo malo de acuerdo a esa diferencia, Paulo. Habrá desacuerdos, tensiones, y, de nuevo, otro se colocará en el lugar de la opresión.

Freire: Sí, tu punto de vista es sugestivo. Sin embargo, hay un aspecto fundamental. Amigo, los hombres no devienen auténticos espontáneamente, sino a través de una comprensión concreta de su situación histórica. En otras palabras, un entendimiento que no integra el mundo de las ideas, ni se queda allí como mera propaganda intelectual, sino que deviene en la relación teoría/práctica, la praxis. Se trata de un compromiso que exige de parte del oprimido capacidad de reflexión. Por ende, no hay ingenuidad, hay construcción reflexiva, ética y política.

Escucha, Baruch. Sé que el mundo de los opresores se impone. Construye el mundo de los oprimidos. De cierta forma los determina. Sin embargo, también sé que los oprimidos pueden liberarse, y para ello han de hacer uso de la reflexión, de la toma de conciencia y el pensamiento crítico. Marx consideraba que los hombres no son producto de su ser, sino del modo de producción material de la vida, pero no creo eso completamente. Para mí, las ideas, el pensamiento del hombre, crea la realidad, y creará o dará lugar a una nueva historia. Ciertamente somos producidos en el mundo del

opresor, mundo que también lo produce a él, pero ese mundo es una suma de ideas, son ideas hechas instituciones, creencias, rituales. También serán las ideas, el pensamiento, las que nos liberarán. Y no estoy hablando de algo teórico, alejado de la realidad, pues considero que la teoría es inmanente al devenir de lo real, de la emancipación. Amigo, la realidad es un proceso, y en ese proceso los oprimidos pueden rehacer su vida, reconstruir lo que ha sido la vida con miras a ser más y no seguir siendo menos.

Spinoza: No sé, Paulo. La experiencia y la historia nos han mostrado otra cosa. La razón, incluso la racionalidad moderna, no ha juntado a los hombres, no los ha reunido en un horizonte ético y político de vida. Ellos han devenido distintos, siempre acentuándose en la diferencia. Y, aunque no lo quieran, terminan dañándose a sí mismos, a los otros y a la naturaleza, la vida.

Bueno, considera lo siguiente, también en relación con lo anterior. Antes hablaste de una ontología, una pregunta a qué es la vida, y respondiste basándote en la vida humana, es decir, desplegaste una ontología de nosotros mismos, nosotros mismos en nuestro deseo de ser más. Sin embargo, una ontología que no incluye la vida en todas sus expresiones, solo habla de los hombres. Esto es sumamente problemático, pues al final termina reproduciendo un ontocentrismo atroz. El hombre como centro, el hombre como universo del todo. Esto lo lleva a pensar que él es más importante que el Todo, la naturaleza. Paulo, no se requiere de mucha reflexión para dar cuenta que somos parte de ella, que somos parte del mundo y que, si no nos cuidamos, o cuidamos la naturaleza, pronto acabaremos con ella y con nosotros mismos. No podemos reproducir el ontocentrismo, ni la relación sujeto/naturaleza (sujeto/objeto), pues nosotros, Paulo, somos la naturaleza misma, una parte de ella.

Paulo, pienso que este tema de ser más y menos debería contemplar una idea de ética, una ética de nosotros mismos en tanto parte del Todo, una que incluya a todo lo existente y que dé vía para pensar lo bueno y lo malo no desde el pensamiento de unos cuantos, pues, como te lo dije, los hombres siempre van a estar en desacuerdo. El único acuerdo al que han llegado es que no se pueden ponerse de acuerdo, y a eso llaman riqueza. ¡Hemos caído en un relativismo ético paupérrimo! Paulo, debemos pensar de nuevo lo universal. Heidegger decía pensar el ser. Definitivamente algo en lo que todos estén de acuerdo y nadie dude de que es así. Esto debido a que puede dar cuenta de su veracidad en sí mismo; el criterio de verdad es la experiencia propia.

Esta idea ha de ser inmanente, no una moral impuesta, algo trascendente. Para mí, como lo visibilice en mi *Ética demostrada según el orden geométrico*, esa idea nos habita, es inmanente a nuestra existencia, esa que es parte de la naturaleza, del Todo. Paulo, ¿qué busca un árbol, un grano de arena, un pájaro, el aire, todo lo que ves y no ves? ¿Qué es lo común a todas las formas de ser que podemos apreciar en el universo? Amigo, todo buscar durar tanto como sea posible, durar es el objetivo de existir. El problema con el hombre es el cómo de ese deseo y el conocimiento que alimenta al mismo, pues, a diferencia de todas las cosas que lo rodean, el hombre no sabe vivir. Queriendo vivir, la mayoría de las veces atenta contra sí mismo y, tristemente, contra los otros seres que habitan el mundo. Entonces, el problema es el conocimiento. ¿Qué conocimiento orienta nuestra existencia?

El conocimiento que orienta la existencia de todo aquello que no es humano es sencillo. Se basa en elegir aquello que conviene debido a que aumenta la existencia. ¿Respecto a qué? La duración. Entonces, siempre se relacionan con aquello que aumenta y, en la medida de lo posible, dependiendo del caso particular (es diferente una piedra a un caballo), toman distancia de aquello que disminuye. Un caballo come aquello que le conviene y deja de lado aquello que no. Todo lo existente intenta relacionarse tanto como puede con lo que aumenta y no con lo que disminuye.

Freire: Es un poco complicado lo que hablas. ¿Una ética universal? ¿Una ética inmanente a la vida? ¿Una que se expresa en todo lo existente? ¿La naturaleza? ¿Nosotros, como parte de ella? ¿El conocimiento?

Spinoza: Déjame intentar explicarlo, pero no es fácil, pues hay mucha tela que cortar y muchos conceptos filosóficos sumamente complejos. A ver, quiero expresarlo de forma sencilla. ¿Sabes algo de Einstein? ¿Su idea de energía? A partir de Einstein y su teoría de la relatividad se puede sostener que todo es energía. Esto solo a modo de ejemplo. En todo caso, yo había sostenido: todo es Sustancia. Bueno, Todo es energía, lo que vemos y lo que no, lo que existe y existirá, Paulo. El Todo. Si todo es energía, nosotros somos una expresión de ella, al igual que los árboles, el aire o las ideas. Ahora, todas las infinitas expresiones de la energía, una de ellas nosotros, buscan durar tanto como sea posible. Ese es el objetivo de existir: durar. Podríamos decir que hay aumentos cuando hay condiciones que prolonguen la duración y disminuciones en el caso contrario. Somos grados de energía que se aumentan y se disminuyen, ¿entiendes?

Solo los hombres atentan contra sí mismos, se disminuyen. Solo los hombres causan desarmonía en sí mismos y con lo que los rodea. Y no es debido solamente a que las mayorías sean oprimidas por unas minorías solamente. No, Paulo, creo que no es eso; es algo más profundo, más radical. Paulo, en general y sobre todo hoy en día, los hombres no saben de sí y no saben de la vida. No sabemos qué somos ni como eso que somos es parte del Todo. Y entonces dudamos respecto a cómo vivir, a qué es verdadero y que es falso, qué es bueno y qué es malo, unos dicen una cosa y otros, otra. Ahora, producto de ese desconocimiento, los hombres creen que son algo aparte del mundo, de la naturaleza, y por eso la explotan, la destruyen. Creen que ellos son el centro de la vida, de todo. En esta vía reproducen un conocimiento que justifica la existencia, que explica por qué viven cómo viven. Sin embargo, se muerden la cola todo el tiempo. Por ver el árbol no ven el bosque.

En el hombre, como en todas las cosas, reside una norma de vida, algo acorde al orden y la conexión de la vida, del Todo. Ese orden, esa conexión, es en sí misma un horizonte ético, uno que el hombre comienza a seguir cuando se pregunta por su existencia, por la verdad respecto a la vida.

Freire: No sé. Eso me suena a metafísica y no creo en ella. Baruch, por andar pensando en verdades eternas y trascendentales, en un más allá alojado en el mundo de las ideas, los hombres han dejado de lado su situación concreta, y los hombres opresores terminan beneficiándose de eso. Mi amigo Marx decía que los filósofos se dedicaron a interpretar el mundo, pero no a transformarlo.

Spinoza: Sí, pienso lo mismo. Para mí el pensamiento ha de tener un fin y ha de partir de lo que a todos nos afecta en lo más inmediato, lo que todos sentimos, es decir, las emociones, el cuerpo, la experiencia... No en un más allá, sino en el acá. Yo, en mi obra, no pensé al hombre como un objeto abstracto y en relación con una metafísica alejada del mundo de los sentidos, la cotidianidad, sino como alguien que vive, que siente, y que desea vivir. Mi obra parte del hombre de carne y hueso en la situación concreta de su vida, la vida que está viviendo.

Ahora, déjame insistir en esto, he hablado de una ética universal e inmanente. Es inmanente debido a que no es una moral trascendente, una impuesta por un Dios en el cielo ni por una autoridad humana, un grupo de individuos que les dicen a los otros cómo vivir, su deber, esos que llamas los opresores. ¡No! Es inmanente debido a que puede ser leída y comprobada en todo lo existente, en esa medida es universal. En ella

lo bueno y lo malo no existen en sí, sino en relación al orden y conexión de las cosas, a lo que somos. En esta vía, es bueno lo que permite durar, malo lo que no, bueno lo que aumenta mi duración en correspondencia con la duración de lo que me rodea, malo lo que disminuye mi duración y la duración de lo que me rodea. Creo en una ética así debido a que bajo un criterio común e inmanente impulsa a los hombres, los moviliza en un horizonte de vida benéfico para todos y es comprobable por cada uno de ellos.

Por ejemplo, el hombre del que hablaste, él hace cosas que no le convienen, que lo disminuyen, no sabe qué le hace bien ni que le hace mal, qué lo disminuye o qué lo aumenta. La mayoría del tiempo vive en lo que llamo un primer género de conocimiento, es decir, como un trozo de madera en la corriente del río, sin ningún norte claro y siempre golpeado por una y otra cosa. Eso que le dice la sociedad. Pero, si ese hombre piensa, entonces se cuestiona y analiza respecto al conocimiento que orienta su existencia, eso que la sociedad puso en él. Esto debido a que en el lugar en que habita – y allí los otros individuos, por ejemplo, los maestros– lo invitan a hacerlo o se dan las condiciones para que así suceda, pues, ese individuo comienza a distinguir, a elegir. El pensamiento es un esfuerzo de la razón, un esfuerzo de selección, Paulo.

Efectivamente, ese hombre todo el tiempo se relaciona con ideas. Hay ideas que aumentan y otras que disminuyen. Ese hombre comienza a afianzarse en el segundo género de conocimiento. Comprende que hay causas y efectos, que nuestras ideas construyen la “realidad”, que unas nos aumentan, nos llevan a durar más, y otras nos disminuyen, nos llevan a vivir, a durar menos. Ideas adecuadas e inadecuadas. Ese hombre busca relacionarse (escoger) con ideas y acciones que lo aumenten y no lo disminuyan. El beneficio de esto es inmediato. Ese hombre entiende que hay un horizonte ético de vida, una respuesta a cómo vivir y ese horizonte es la política misma. Freire, un hombre así no es fácilmente manipulado, oprimido.

Y es que ese hombre paulatinamente comienza a distinguir entre lo que necesita y no necesita para durar, para vivir. Así las cosas, no es la sociedad la que pone en él el conocimiento, ese que oprime al oprimido al no dejarlo pensar, negando el ser más del hombre en sí, sino es él quien lo va construyendo y va dando cuenta de que es bueno para la vida, para su cuerpo. Ese hombre va distinguiendo lo que es bueno para sí y en esa medida para los otros. Él da cuenta de nociones comunes, esto es, que benefician a todos, que aumentan a todos. Una noción común, por ejemplo, es la idea de que ejercitarnos nos aumenta, esa idea es universal. Ese hombre, gradualmente, también se

hace parte del tercer género, y comprende que es parte del Todo, que de cierta manera él es también el Todo, y que hacer daño al otro es como hacerse daño a sí mismo. Que el otro, como dijiste antes, el opresor, es también parte del nosotros y que la naturaleza no es un objeto externo a él, sino es él mismo.

Freire: Me inquietan tus palabras. Honestamente, no creo en *a priori*s respecto al hombre, en ideas que lo definan de antemano. Pienso que el hombre es producto de su situación histórica y es en ella donde tiene la oportunidad y el deber de construir su historia. En el caso de los oprimidos, una nueva historia.

Spinoza: Claro, pero dicha historia ha de estar cimentada en ideas adecuadas, ideas que aumenten. Freire, hay que enseñar a los hombres a pensar, y pensar primeramente lo que son, esto es, expresión de la energía. Para mí, la Sustancia, el Todo. Somos una parte del Todo. Una expresión que no tiene otro fin que existir, durar. Paulo, si sabemos qué somos y, en esa vía, qué necesitamos para vivir, si entendemos que debemos procurar aumentos y no disminuciones, y que dicha búsqueda tiene como eje el acto de pensar y diferenciar entre ideas adecuadas e inadecuadas, dicha acción en sí misma es una apuesta ética y política inherente a nuestra existencia. En esta vía no tendremos dudas respecto a esa nueva historia. Todos apuntaremos a ella, debido a que tenemos un criterio ético e inmanente de vida, uno donde los aumentos tienen que ver con ideas que propician la armonía, la serenidad, la paz y el amor. Y las disminuciones: la confusión, el dolor y la enfermedad. Paulo, nuestra situación concreta, en primer lugar, es ontológica, y seguidamente histórica, social y política.

Freire: Baruch, yo dejé unas cartas. Sé que fueron publicadas bajo el título *Pedagogía de la indignación*. Allí expreso mi interés por la ética. Sostengo que no basta que los hombres se amen entre sí, también deben amar el mundo y luchar por él. Tú tienes cosas que enseñarnos, he crecido escuchándote. Tal vez no es solo amar el mundo, es saber que somos parte de él, como dices. En fin, nuestras palabras, nuestros pensamientos, se reescribirán, se discutirán. Y en ellas se labrará el nuevo mundo. Nosotros hacemos parte del silencio. Ellos, los que nos leen, de la orquestada y necesaria creación.