

Diego Tatián

**Spinoza
disidente**

Diego Tatián

Spinoza disidente



**COLECCIÓN
NOCIONES
COMUNES**

Diego Tatián,
 Spinoza disidente / Diego Tatián – 1a ed . – Ciudad Autónoma
 de Buenos Aires : Tinta Limón, 2019.
 204 p. ; 20 x 14 cm.

ISBN 978-987-3687-46-4

1. Filosofía. 2. Política. I. Título.
 CDD 320.01

Diseño de cubierta: Juan Pablo Fernández

Imagen de tapa: *Paisaje (Seres humildes)*, Leila Tschopp, 2017

Palabras previas. Filosofía y coyuntura, por Tinta Limón	7
Prólogo	13
Filosofía de la liberación	17
Realismo emancipatorio	37
Spinoza disidente. Historias de la excomuni3n y conjetura democrática	55
Potencia de los esclavos	75
<i>Homo cogitat</i> . Igualdad de las inteligencias	93
La izquierda spinoziana	113
Spinozismo como filosofía de la praxis	127
Estado com3n contra la devastaci3n. Spinoza en tres relatos judíos	145
Geometría y amistad. Spinoza en Borges	167
Vida secreta. Spinoza en Quignard	189



© de los textos, Diego Tatián

© 2019, de la edici3n Tinta Lim3n

www.tintalimon.com.ar

Queda hecho el dep3sito que marca la ley 11.723

Palabras previas
Filosofía y coyuntura
por Tinta Limón

No está claro que el término *disidente* convenga al discurso filosófico tanto como al político. No porque la filosofía no dependa de un sentir diferente. Todo proceso de singularización refiere en última instancia a un nuevo modo de sentir. Sino porque la disidencia respecto al orden y a sus poderes, a todo lo que se presenta como lo contemporáneo, los consensos de una época, remiten inmediatamente a una política, una relación con la ciudad, con los otros y con uno mismo. La disidencia en filosofía (¿fue Sócrates un disidente?) remite a una determinada coyuntura política. Spinoza fue un disidente no sólo para la judería de Ámsterdam que lo excomulgó. Maldito entonces, maldito siempre, su filosofía permanece desde hace siglos como la disidencia misma respecto a toda pretensión de mando teológico: incluido aquel que, como decía Walter Benjamin, actúa en el “capitalismo como religión”.

En los tempranos años 80, Toni Negri escribía en la cárcel su primer libro sobre Spinoza, *La anomalía salvaje*, un ensayo sobre el poder y la potencia. En tiempos de reestructuración conservadora tanto en lo referente a las relaciones sociales capitalistas como al campo intelectual y político, su libro inauguraba una lectura abiertamente activista, coyuntural y militante de Spinoza. Casi dos décadas después, durante el 2001 argentino, Diego Tatián proponía en su primer libro sobre Spinoza, *La cautela del salvaje*, una reflexión sobre lo impolítico o bien sobre la política emancipatoria en condiciones en las cuales el campo democrático permanecía restringido. Tiempo después, Negri escribía su segundo tratado, *Spinoza subversivo*, ratificando el movimiento que va de la ontología materialista de la excedencia a la política como constitución contra el capital remontando la línea Maquiavelo-Spinoza-Marx. El contrapunto se continúa

ahora con *Spinoza disidente*, un nuevo y más explícito intento de Diego Tatián por delimitar unas coordenadas específicas –geográficas y temporales– para el pensamiento de Spinoza: un spinozismo latinoamericano que fluye entre pensadorxs que no necesariamente han sido profesorxs de las doctrinas del autor de la *Ética*, pero que se han comprometido intelectual y prácticamente con la puesta en movimiento de una democracia radicalizada (y ya no con la Revolución y el “Hombre Nuevo”) siguiendo el curso de una dialéctica abierta entre potencia de la multitud e institución (estado), en el contexto preciso determinado por los acontecimientos que conmovieron América Latina durante las últimas décadas.

Spinoza disidente es sobre todo una reflexión sobre el carácter situado de la política en filosofía. Sobre la centralidad de la coyuntura en filosofía. Y sobre una filosofía que no es política por tratar sobre el estado sino porque sus inflexiones revelan una comprensión sobre los modos de hacerse lo colectivo. Cada uno de los ensayos reunidos en este libro se dejan recorrer por una doble presencia de lo coyuntural en filosofía: Spinoza como filósofo inscripto en el juego de fuerzas –y polémicas– de su tiempo, coyuntura en la cual deseaba inscribir su proyecto, la formación de una fuerza colectiva liberadora, que hiciera posible la vida virtuosa en el mejor de los estados (aquel que ofrece seguridad); y Spinoza como objeto de una reflexión en nuestro tiempo-espacio histórico, en el que la comunicación entre movimiento social e institución democrática resulta acosada o interrumpida a golpes por la violencia de los mercados y los rasgos fascistizantes del poder político.

No es tanto que haya una política spinoziana, como que Spinoza ofrece un léxico característico para la práctica política, distinto al marxista clásico y al populista del estado nación. Más que una remisión a términos como clase o pueblo, lo que se vuelve central en el spinozismo es una dinámica constituyente de subjetividad e institución. Esta dinámica se llama democracia y Tatián se ocupa de mostrar por qué la democracia spinoziana implica un trabajo de organización de la disidencia. ¿Es posible sostener la fórmula

“institución de la disidencia”? ¿Podemos pensar la relación entre subjetividad disidente y estado nuevo sin investigar cómo la democracia spinoziana afecta la dimensión económica? El diseño de un dispositivo crítico fundado en las nociones de disidencia y democracia salvaje apunta a hacer saltar la ley del valor como estructura o fábrica de los modos de vida neoliberales. Con *Spinoza disidente* podemos avanzar un paso más en la elucidación de estas cuestiones en el movimiento mismo de crear un lenguaje spinozista para nuestras circunstancias.

para Malena

Mediante otras acciones, otras ideas y otras maneras de vivir, disidencia es la posibilidad humana de no ser parte ni formar parte del sistema de valores, representaciones y relaciones al que se estaba destinado o que aparece ineluctable. Desvío de lo preasignado, de lo que debía pensarse o creerse, del curso biográfico, filosófico o político que debía seguirse, disidir es romper con lo impuesto y con las imposturas para una exploración sin garantías de lo que aún no sabemos. Toda religión, grupo político o escuela filosófica –toda sociedad, en fin– aloja, latente o en acto, el movimiento de la disidencia, de la no aceptación y la fractura en el centro de lo que busca mantenerse ortodoxo.

La de Spinoza fue una vida filosófica disidente, aunque no una “filosofía de la deserción”.¹ Desertor es quien abandona, el que se aparta, el que abjura de su lugar –sus dos remisiones fundamentales son la guerra y la escuela– y de sus funciones o tareas. *Desierto* es lo abandonado, el territorio que es desertado por completo. La de Spinoza no es una filosofía de la deserción sino de la disidencia porque su ruptura no abandona el lugar ni escamotea el trabajo sobre él; si rompe, es para iniciar, explorar y generar de otro modo. Se tratará de una ruptura que no es autónoma de la pregunta que interroga sobre cómo vivir-juntos.

En efecto, el spinozismo es un pensamiento de la finitud humana –una ética– que procura una reconciliación con la soledad y enseña cómo vivir solo sin relegar la singularidad –la “legítima rareza”, diría Char, que todos los seres alojan– a la vez que sin renunciar a la construcción de lo común; soledad “poblada” que no es aislamiento sino apertura y deseo de otros, en las antípodas de ese

1. Expresión libremente tomada del bello libro de Peter Pál Pelbart, *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2009.

estado violento de dominación consumada que si bien no está en guerra tampoco cabe decir que está en paz y para el que el *Tratado político* reserva la palabra *solitudo*: “la sociedad cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque solo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que el de sociedad”.²

Es posible que Spinoza llamara “democracia” a esa forma de vida colectiva desatemorizada que hospeda la diversidad de los *ingenia*, mancomuna las soledades generosas y dispuesta a la lucidez de las afecciones, crea las condiciones de su manifestación y no somete las disidencias a la condena, el anatema, la maldición o –como en el caso del estado de soledad–, al terror (*metu territi*). En tanto concepto *filosófico* –y por ello no obstante los excluidos de la ciudadanía spinozista, que ha merecido un excelente análisis de Alexandre Matheron³– la democracia spinozista será pensada como lugar de encuentros imprevistos que considera la diversidad natural de los seres, no como pertenencia sustantiva a una identidad sin resquicios.

El conjunto de estos textos heteróclitos⁴ frecuenta un arco de

2. Spinoza, *Tratado político*, versión de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986, p. 120.

3. Alexandre Matheron, “Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste”, *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, T. 167, No. 2, (Avril-Juin 1977), pp. 181-200.

4. Todos ellos han tenido una publicación preliminar –a veces con títulos diferentes– en congresos o en revistas, modificada o ampliada para esta ocasión:

-“Filosofía de la liberación” fue publicado en el número 29 la revista italiana *Scienza & Politica* (2018);

-“Realismo emancipatorio” fue originalmente publicado como prólogo a Spinoza, *Tratado político*, Quadrata, Buenos Aires, 2014;

-Una versión reducida de “Spinoza disidente” fue leída en el Coloquio Internacional “Maldito sea de día, maldito sea de noche. Entre la tolerancia y la libertad política. A 360 años de la excomunión de Spinoza”, organizado por la Universidad de Valparaíso y la Universidad de Playa Ancha (Chile), en octubre de 2016;

-“Potencia de los esclavos”, fue publicado en revista *Co-Herencia*, Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT, Bogotá (Colombia), n° 28, 2018;

-“*Homo cogitat*. Igualdad de las inteligencias”, fue incluido en María Luisa de la Cámara y Julián Carvajal (editores), *Spinoza y la antropología de la modernidad*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zurich, New York, 2017;

-“La izquierda spinoziana” fue leído como ponencia en el XIV Coloquio Internacional Spinoza, Valparaíso (Chile), 2017;

motivos que van de lo político a lo impolítico –desde las condiciones materiales que motivan las luchas democráticas hasta el enigma que Spinoza designa con la expresión “experiencia de la eternidad”– sin proponerse resolver o suprimir la tensión –fecundísima– entre la vía política que pone en obra la construcción de la libertad pública y la vía ética que se orienta hacia la *beatitudo* sin abandonar jamás su importancia para la vida humana. Ni completamente autónomos ni dialécticamente vinculados, estos términos deben ser pensados como testimonios de *un contenido filosófico de la política* –la pregunta especulativa “¿cómo vivir-juntos?” que atesoran la prácticas emancipatorias que el spinozismo inspira– y *un contenido político de la filosofía*, que acaso encuentra la cifra en una línea de *Ética* V cargada de consecuencias prácticas: “Este amor a Dios... se fomenta tanto más cuantos más hombres imaginamos unidos a Dios por el mismo vínculo de amor”,⁵ y en un explícito pasaje del *Tratado de la reforma del entendimiento*: “Este es, pues, el fin al que tiendo: adquirir tal naturaleza [la más elevada, surgida del conocimiento de la unión que esa naturaleza humana mantiene con toda la Naturaleza] y procurar que muchos la adquieran conmigo, es decir que a mi felicidad pertenece contribuir a que muchos entiendan lo mismo que yo...”.⁶

La promesa democrática que el spinozismo atesora para tarea de la teoría y rigor de nuevas prácticas en las luchas sociales por venir, se conjuga con una sabiduría de la adversidad que jamás prescribe

-“Spinozismo como filosofía de la praxis” fue incluido en Daniela Losiggio y Cecilia Macón (editoras), *Afectos políticos. Ensayos sobre actualidad*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2017;

-“Estado común contra la devastación. Spinoza en tres relatos judíos”, salió en *Cadernos espinosanos. Estudos sobre o século XVII*, n° 33, Universidade de São Paulo, 2015;

-“Geometría y amistad. Spinoza en Borges”, fue recientemente publicado en *Variaciones Borges*, The Borges Center, University of Pittsburgh, n° 44, 2017. Es un antiguo texto que antes tuvo otras versiones más breves e incompletas;

-“Vida secreta. Spinoza en Quignard”, apareció en *Ideas de filosofía moderna y contemporánea*, n° 6, Red Argentina de Grupos de Investigación en Filosofía (RAGIF), 2017.

5. Spinoza, *Ética*, versión de Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, 1983, p. 371.

6. Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, versión de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1988, p. 80.

la deserción, aunque la disidencia deba retenerse –o acompañarse de prudencia– ante las dificultades que un sistema de dominación impone para su manifestación sin más. Podemos encontrar allí la novedad que inagotablemente depara la antigua idea democrática, a la vez que un saber de la resistencia para tiempos de oscuridad.

D. T., 9 de agosto de 2018

Filosofía de la liberación

I. Varios interlocutores con los que Spinoza intercambió misivas filosóficas le plantearon, con distintos grados de cortesía, que su filosofía destruye la libertad humana –entendida ésta a la manera teológico-metafísica como “voluntad libre”–. Es lo que se halla en el centro de la discusión con Blyenbergh,¹ lo que observa en su carta Lambert Velthuysen,² lo que se explicita en el intercambio epistolar con Tschirnhaus en torno al cotejo con Descartes sobre el libre albedrío,³ o lo que en las últimas cartas Oldenburg transmite a Spinoza en nombre de “sus lectores” como “lo que realmente les atormenta”.⁴ Ocupa asimismo el núcleo del escándalo filosófico al que se abocan las refutaciones convencionales que el spinozismo desencadenó de inmediato (de las que Colerus proporciona un somero elenco en su biografía del filósofo⁵). El spinozismo –tal la impugnación que se repite una y otra vez– destruye pues la libertad, y con ella la moralidad y la religión.

En realidad no se trata de ninguna destrucción sino de una transformación conforme una operación filosófica radical que conmueve la visión moral del mundo fundada en una metafísica de las causas finales: la ontología de la sustancia que expone la primera parte de la *Ética* proporciona una nueva teoría de la libertad divina, y con ella el fundamento de una nueva manera de entender y practicar la libertad humana, es decir de la experiencia ética y la vida política. Spinoza deduce la sustancia única –no parte de ella– en las primeras diez proposiciones de la *Ética*, en las que demuestra –positivamente y por

1. Spinoza, *Correspondencia*, versión de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1988, Carta 20, Carta 22.

2. *Idem.*, Carta 42.

3. *Idem.*, Cartas 57-58.

4. *Idem.*, Cartas 71, 73-75, 77-79.

5. AA.VV., *Biografías de Spinoza*, versión de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986, pp. 128-134.

el absurdo: se activa en estas páginas una máquina vertiginosa de demostrar— un conjunto de afirmaciones filosóficas que establecen la unidad de la sustancia por consecuencia lógica, en ruptura con la acepción tradicional —tanto aristotélica como cartesiana— que postula su multiplicidad.

En primer lugar, no es posible la existencia de dos o más sustancias que tengan el mismo atributo, es decir la misma naturaleza o esencia, pues de ser así en nada se diferenciarían entre sí (prop. 5). Por ello mismo, una sustancia no puede ser causa de otra sustancia (prop. 6) —dado que en ese caso debiera serlo de una sustancia de diferente atributo, es decir con la que nada tiene en común, lo que es absurdo conforme la proposición 3 (“No puede una cosa ser causa de la otra si entre sí no tienen nada en común”: con ello se revela la imposibilidad filosófica de la *Creatio*)—. Por consiguiente, una sustancia deberá existir necesariamente en virtud de su naturaleza, es decir su existencia se halla implicada en su esencia (prop. 7). Y finalmente, toda sustancia deberá ser por necesidad infinita (prop. 8), puesto que solo podría ser limitada por otra sustancia de igual naturaleza, cuya existencia se demostró imposible.⁶

La sustancia spinozista no puede ser producida exteriormente —pues en ese caso debería existir una pluralidad de sustancias finitas de igual naturaleza o esencia o atributo, idea que es precisamente lo que revela su imposibilidad en las primeras proposiciones de la *Ética*—, y deberá por tanto ser causa de sí misma: existir necesariamente en virtud de su esencia. Spinoza llama *natura naturans* a Dios o la sustancia o la naturaleza considerados en tanto causa, y *natura naturata* si se los considera en tanto efecto. Que Dios es causa de sí mismo implica que es efecto de sí mismo, y también —por univocidad— que es causa de sí en el mismo sentido en que es causa de todas las cosas.

Spinoza define la causalidad natural o divina en las proposiciones 16, 17 y 18 de la primera parte de la *Ética*. Necesariamente, de la

6. Sobre la deducción de la sustancia ver Filippo Mignini, *L'Ética di Spinoza. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1993, pp. 49-73.

naturaleza divina deberán seguirse infinitas cosas en infinitos modos (prop. 16). Dios no crea por libre voluntad —ni por entendimiento, ni por amor— sino que es causa necesaria: todas las cosas se siguen de su naturaleza (que no está constituida por un entendimiento y una voluntad —relegados a la condición de modos como el movimiento y el reposo [E, I, 32, corol. 2]— sino por una potencia infinita) en igual sentido que de la naturaleza del triángulo se sigue que sus ángulos equivalen a dos rectos y todas sus propiedades necesariamente. Así concebida, la causalidad divina no es trascendente sino inmanente (prop. 18): los efectos permanecen en la causa y la modifican, así como la causa permanece en los efectos y los mantiene en la existencia en tanto se definen como una modificación de la potencia divina que los produce. La noción de causa inmanente sustituye la idea de “creación continua” por la de producción permanente: las cosas no solamente son por Dios sino también en Dios (*in Deo*), por lo que se ha sugerido el vocablo *pan-en-teísmo* (en vez de panteísmo, término técnicamente inapropiado) para designar la filosofía de Spinoza.

En la proposición 17, en tanto, nos encontramos con una ruptura filosófica fundamental en relación a la tradición judeo-cristiana que adjunta la necesidad a la naturaleza y la libertad a la voluntad. En efecto, Spinoza dismantela allí la oposición entre libertad y necesidad para afirmar que libre es todo aquello que existe y obra por necesidad de su naturaleza y no coaccionado por ninguna causa externa (tampoco por coacción interna, que obligaría a la naturaleza a hacer algo en contra de sí misma —lo que es absurdo en el planteo de Spinoza—). Precisamente porque actúa en virtud de las solas leyes de su naturaleza, Dios es causa libre. La libertad divina no es voluntad libre sino acción necesaria: plena manifestación de una potencia infinita de producir infinitas cosas en infinitos modos.

Pensada a la manera spinozista, en suma, la libertad divina no es nunca —según la conciben los “adversarios” (*adversarii*)— poder de no, inoperancia, retención, posibilidad no consumada. Afirmer en Dios un poder de no hacer es afirmar una imperfección y una impotencia, pues ningún hiato o inadecuación es posible postular entre la esencia divina

y la existencia implicada en ella. Es el núcleo del diferendo que ocupa el centro de la discusión con Hugo Boxel a partir de una consulta sobre la existencia o no de espectros, lémures y “almas sin cuerpo”. Allí Spinoza sostiene que “quien afirma que Dios pudo omitir la creación del mundo, confirma, aunque con distintas palabras, que fue hecho por azar, ya que surgió de una voluntad que pudo no existir”.⁷ Igualmente distorsivo resulta concebir su libertad en tanto “*absoluto beneplacito*”, según la expresión del Apéndice de *Ética I (ex libertate voluntatis, sive absoluto beneplacito)* –que Vidal Peña traduce por “capricho absoluto” y en su versión francesa Roland Caillois vierte por “*bon plaisir absolu*”–.⁸

“Voluntad libre”, “azar”, “*beneplacito*”, son términos que se implican, contradicen y niegan la potencia necesaria-libre de Dios. Los seres humanos, en tanto, no son causa de sí mismos, es decir su existencia no se halla contenida en su esencia; lo que son y lo que hacen resultan determinados por la potencia infinita de la sustancia divina como efectos necesarios de la misma. Son necesarios pero en virtud de su causa. La vida y las acciones humanas se explican pues –en su mayor parte– por una hetero-determinación en la compleja trama transindividual donde tienen inscripción y por la que se constituyen. Es decir, la existencia se halla inmediatamente *obnoxius affectibus*, arrastrada por los afectos, y por consiguiente a merced del poder de la fortuna.⁹ Ese poder es un poder violento, que en la historia de

7. Spinoza, *Correspondencia*, cit., Carta 54.

8. Spinoza, *L'Éthique*, Gallimard, Paris, 1954, p. 62.

9. *Obnoxius*, escribe Marilena Chaui, es un término de origen jurídico que expresa la condición de hallarse alguien expuesto y sometido a un poder externo que lo coacciona y lo obliga a hacer algo contra su deseo: “significa, literalmente, ser arrastrado por otro”. La fórmula spinozista “*obnoxius affectuum viribus*” (sometido a –arrastrado por– la fuerza de los afectos) probablemente sea una reescritura de la expresión taciaiana “*obnoxius fortunae*” (Marilena Chaui, *A nervura do real II. Imanência e liberdade em Espinosa*, Companhia das Letras, São Paulo, 2016, pp. 384-385). A su vez, en una anotación del “Pequeño léxico razonado” que acompaña su traducción del *Tratato político*, Paolo Cristofolini sostiene que *obnoxius* contiene “la doble valencia de lo que daña y lo que invade o impregna”, e inspirándose en un pasaje de la traducción leopardiana del *Manual* de Epicteto, vierte *affectibus obnoxius* con “atravesado por los afectos” (Spinoza, *Tratato político*, texto e traduzione a cura di Paolo Cristofolini, Edizioni ETS, Pisa, 1999, p. 241).

la cultura fue expresado con la metáfora del mar en tanto mundo imprevisible y fluctuante de fuerzas que, desencadenadas, provocan el naufragio de las vidas –el sintagma spinozista “*fluctuatio animi*” conserva un eco de esa vieja metáfora marina–.

Spinoza no postula pues una libertad ya dada (anterior, natural, inmediata) en los individuos, sino que más bien parte de un sometimiento a la adversidad y al infortunio que las existencias deberán revertir para construir una libertad cuya irrupción presupone lo común, la composición, la comunidad. Es decir, el spinozismo no se plantea tanto como una filosofía de la libertad (de la que los individuos se hallarían dotados y que ningún poder común podría legítimamente menoscabar), sino más bien como una *filosofía de la liberación*, consistente en la producción de un conjunto material de condiciones necesarias para que los cuerpos y las inteligencias se vuelvan activos y desarrollen su impredecible potencia de obrar y de pensar. Una física de la impotencia es lo que Spinoza explicita en *Ética IV* como *De servitute humana*, donde consta un registro de la adversidad necesariamente presupuesto por el realismo emancipatorio que constituye la más íntima promesa del spinozismo –explicitada en *Ética V* como *De libertate humana*–. Que la de Spinoza es una filosofía de la liberación significa en primer lugar que la libertad es efecto y resultado de un “camino” –“Paso, por fin, a esta última parte de la *Ética*, que trata de la manera de alcanzar la libertad, es decir del camino para llegar a ella” (E, V, praef.)¹⁰– que allana la potencia de la razón. La libertad de la que aquí se trata es la de una *Mentis libertas*, que integra una cadena equivalencial con felicidad y con salvación (*nostra salus, seu beatitudo, seu libertas*), así como también con *gloria, acquiescentia animi* y *amor Dei* (E, V, 36).

En tanto “partes de la naturaleza” sometidas a la contrariedad –que el axioma de E IV formula en su núcleo irreductible¹¹–, los

10. Spinoza, *Ética*, versión de Vidal Peña, Tecnos, Madrid, 2007, pp. 375-376. Salvo indicación en contrario, en todas las citas de la *Ética* se emplea esta versión.

11. “En la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquella puede ser destruida” (*idem.*, 293).

seres humanos se hallan naturalmente en estado de servidumbre, no de libertad. La servidumbre es pues inherente a la finitud, connatural a la condición modal. En el Prefacio de E IV es definida como sigue: “Llamo servidumbre a la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues un hombre sometido a los afectos (*affectibus obnoxius*) no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna (*fortunae juris*), cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado (*coactus*), aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo peor”.¹²

La jurisdicción de la fortuna opera sobre la existencia humana por medio de los tres grandes poderes que la determinan en la “vida común”, según el relevamiento manifiesto en el proemio del *Tratado de la reforma del entendimiento*: la ambición, la avaricia, el placer.

El origen del deseo de pensar es la experiencia de la vanidad de las cosas –*Postquam me experientia docuit, quae in communi vitâ frequenter occurrunt, vana et futillia esse...*, según el extraordinario comienzo en primera persona del TRE– y la experiencia de la servidumbre –es decir de la irrecusable finitud: de la impotencia, la precariedad, la vulnerabilidad, la *imbecillitas*, la indigencia, el desasosiego solitario a merced del mundo externo, la fragilidad frente del poder de otro que nos somete a su derecho volviéndonos *alterius juris*, y finalmente el miedo a la muerte. Por ello, el vínculo (seguramente de matriz estoica) entre la servidumbre y el imaginario afectivo de la muerte conlleva una decisiva implicancia ética y política que, en la serena disrupción de la proposición 67 de *Ética IV*, se desvía del más hegemónico carácter tanatológico de la filosofía heredada: “Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida (*non mortis, sed vitae meditatio est*)”. El hombre cuya existencia se determina por el miedo a la muerte se halla naturalmente proclive a la tristeza, la melancolía, la soledad, la humildad (es decir la desestimación de la propia potencia) y el sometimiento político. Más aún: el *timor mortis* activa el

12. *Idem*, pp. 279-281.

paradójico deseo de dar la vida (“dar su sangre y su alma...”), conduce a desear la muerte “para orgullo de un solo hombre”. La paradoja del miedo a la muerte que conduce a desearla –un caso particular extremo de la *flutuatio animi*– fue señalada con recurrencia por la tradición epicúrea.¹³

Servitudo es experiencia inmediata de la precariedad y de la impotencia propia de la condición finita cuando en ella se funda una forma de vida y un concomitante régimen afectivo que colma el deseo de pasiones tristes, y determina de manera pasiva su inscripción ontológica y social. En última instancia es la prevalencia de la muerte en la imaginación lo que proporciona la clave al asombro político frente a seres humanos que se debaten por la perpetuación de su propia esclavitud y no por la liberación de las condiciones de sometimiento bajo las que se hallan. El pasaje completo dice: “Ahora bien, el gran secreto del régimen monárquico (*summum sit arcanum*) y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres (*homines deceptos habere*) y en disponer, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre. Por el contrario, en un estado libre, no cabría imaginar ni emprender nada más desdichado, ya que es totalmente contrario a la libertad...”.¹⁴

Existe en efecto un “secreto” de la servidumbre, que es tarea de la crítica filosófico-política desentrañar. La perpetuación del miedo por la religión (el miedo que la religión perpetúa es el miedo a la muerte

13. “...el común de la gente, unas veces huye de la muerte por considerarla la más grande de las calamidades y otras veces la añora como solución a las calamidades de la vida” (Epicuro, “Carta a Meneceo”, *Obras completas*, versión de J. Vara, Cátedra, Madrid, 1996, p. 88); y Lucrecio: “...el temor a morir inspira en los humanos un odio tal a la vida y a la vista de la luz, que con pecho afligido se dan ellos mismos la muerte” (Lucrecio, *De rerum natura / De la naturaleza*, edición bilingüe, versión de Eduardo Valentí Fiol, Bosch, Barcelona, 1993, p. 245).

14. Spinoza, *Tratado teológico-político*, versión de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, pp. 64-65.

y al castigo después de la muerte); la inducción del deseo de servir y la puesta a disposición de la propia vida para orgullo de uno solo son, dice Spinoza, efectos de un “engaño”.

En el Capítulo I de *El Anti-Edipo* sobre las “máquinas deseantes”, Deleuze y Guattari invocaban este pasaje del TTP al que adjudican la formulación del problema político fundamental¹⁵ –cuya historia pareciera la de una persistencia trágica– pero lo sustraían de su explicación por el “engaño” para inscribirlo en una filosofía del deseo –que en este caso, como en el de la servidumbre en general, adopta una dirección autodestructiva–. En su facticidad, el deseo de servir –la servidumbre en tanto objeto de lo que Spinoza llama “voliciones” (pero no “servidumbre voluntaria”, expresión inadecuada para volverla equivalente con la *servitudo* spinozista)– revela mejor que nada el carácter ficticio de la libertad en tanto voluntad libre: la heteronomía de la conciencia y la hetero-determinación del *conatus*.

Recuperado con intensidad a fines del siglo pasado para dar cuenta del “enigma” de la dominación –en virtud del cual su explicación no se hallaría en el dominador sino en el dominado–, el concepto de “servidumbre voluntaria” porta consigo, así formulado, la vieja idea de un querer soberano y de una voluntad libre,¹⁶ que la filosofía de

15. “Por ello, el problema fundamental de la filosofía política sigue siendo el que Spinoza supo plantear (y que Reich redescubrió): ‘¿por qué combaten los hombres por su servidumbre como si se tratara de su salvación?’... ¿Por qué soportan los hombres desde hace siglos la explotación, la humillación, la esclavitud, hasta el punto de quererlas no solo para los demás sino también para sí mismos? Nunca Reich fue mejor pensador que cuando rehúsa invocar un desconocimiento o una ilusión de las masas para explicar el fascismo, y cuando pide una explicación a partir del deseo, en términos de deseo: no, las masas no fueron engañadas, desearon el fascismo” (Gilles Deleuze-Felix Guattari, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Buenos Aires, 1996, p. 36).

16. En la poderosa formulación al comienzo del *Discours* laboeciano: “Por el momento, sólo desearía comprender cómo es posible que tantos hombres, tantas aldeas, tantas ciudades y tantas naciones muchas veces soportan un solo tirano que no tiene más poder que el que le dan; que no es capaz de dañarlos sino en la medida en que quieran soportarlo, y que no podría hacerles ningún mal si no prefirieran sufrirlo en vez de contradecirlo. Cosa en verdad sorprendente, y no obstante tan común que en lugar de sorprenderse más bien habría que sentir pena: ver cómo un millón de

Spinoza busca precisamente deponer. La crítica de las supersticiones teológicas y políticas –en el mismo sentido que la crítica de la economía política llevada a cabo por Marx dos siglos más tarde– convoca a un minucioso trabajo sobre la materialidad estricta de las determinaciones que establecen y consolidan las relaciones de dominación. El sometimiento de unos seres humanos por otros, en efecto, se debe a la obra de un conjunto de fuerzas y determinaciones económicas, sociales, ideológicas y políticas sobre el deseo para su determinación externa a desear, imaginar y actuar de un cierto modo. Si nos atenemos al pasaje del prefacio del TTP donde se ha creído hallar la idea de una *servitudo* que sería “voluntaria”, en realidad comprobamos que no hay tal cosa: no hay, en efecto, un “enigma” que aceptar sino un “gran arcano” (*summum arcanum*) que desentrañar, denunciar y revertir: el “engaño”, el “disfraz”, el “miedo”, la “ignominia” de estar sometido a otro y sin embargo experimentarla como si fuera el “máximo honor”...

En tanto crítica de la ideología de su tiempo, la denuncia spinozista de la superstición expone pues los mecanismos materiales de captura del deseo y la imaginación, con total prescindencia de una voluntad libre en la producción de los consentimientos –o de las resignaciones–. La crítica de la dominación no parte de un estupor ante una presunta elección paradójica de servir a otro o de ser dominado por él (“lo que la lengua rehúsa nombrar”¹⁷), sino de la necesidad de remitir los deseos a sus causas, ignoradas por quienes desean, solo conscientes de sus voliciones tal y como se manifiestan. Es decir, se lleva a cabo como una crítica de la vida afectiva. Los seres humanos, efectivamente, se hallan sometidos a y por sus afectos –por una exterioridad que en su desproporción los reduce a la impotencia–, no

hombres son miserablemente avasallados con el cuello bajo el yugo, no porque estén obligados por una fuerza poderosa, sino más bien porque se hallan fascinados y, por así decir, encantados por el sólo nombre del uno, de quien no deberían temer ningún poder puesto que está solo, ni amar sus cualidades puesto que con ellos es inhumano y cruel” (Etienne de la Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, versión de Diego Tatián, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2010, pp. 22-23).

17. *Idem.*, p. 24.

debido a una preferencia voluntaria y libre de estarlo. Es en relación a esa captura por poderes externos que afectan de tristeza las vidas sometidas a ellos que se requiere una liberación.¹⁸

La contraposición no es por tanto entre libertad y necesidad sino entre autodeterminación y heterodeterminación. Cuando obramos determinados por una causa exterior, decimos que esa operación es pasional: resulta de ser afectados por un poder extraño frente al que permanecemos pasivos. Pasividad no equivale a quietud; antes bien se manifiesta como una efectuación, como una operación reactiva a la que estamos conminados por acción de algo o alguien de cuyo poder somos objeto, en vez de construirnos como sujeto que actúa y de ese modo entra en composición con las causas exteriores para producir un efecto común.

En la definición 7 de *Ética I* Spinoza diferencia entre actuar (*agere*) y estar determinado a obrar (*operari*). En el primer caso el verbo indica algo que es causa adecuada de sus propias acciones, mientras que en el segundo caso se refiere a algo que es impulsado a obrar de manera coactiva: “Se llama libre a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a actuar; y necesaria, o mejor coaccionada, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera” (*ea res libera dicitur quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur. Necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum, et operandum certa, ac determinata ratione*).¹⁹

El problema ético-político de la libertad –que en Spinoza es avatar de la clásica reflexión acerca de la “vida buena”– se concentra en la tarea de sustraer a la existencia de la pasividad frente a determinaciones externas que la coaccionan a efectuar operaciones de las que

18. Para una crítica de la interpretación del pasaje del prefacio del TTP aquí referido en términos de “servidumbre voluntaria”, ver Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx avec Spinoza*, La Fabrique, Paris, 2010, pp. 30-35 [Frédéric Lordon, *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2015].

19. Me aparto aquí de la versión de Vidal, quien traduce *agere* por “obrar” y *coacta* por “compelida”.

no es ella misma la causa adecuada. Libertad pues como *emendatio* existencial que consiste en sustituir esa reactividad pasional en favor de la vida activa, que se halla siempre incurso en un sistema de vínculos a partir de los cuales se tratará de construir comunidad y de transformar en una composición favorable la originaria adversidad de sus términos.

Para ello, ante todo es necesario sobreponer la experiencia a la “imaginación” de la libertad como “libre decreto” y adjuntarla a su entendimiento como “libre necesidad”, según se describe en la importante Carta 58 a Tschirnhaus así como en el Apéndice de *Ética I*. Esto es, sustraerla a la inmediata creencia en que la libertad equivale a la conciencia de las voliciones y los apetitos que experimentamos, sin que la conciencia se extienda al conocimiento de las causas que determinan de ese modo el apetito, o producen esas voliciones: “esta es la famosa libertad humana, que todos se jactan de tener, y que tan solo consiste en que los hombres son conscientes de su apetito e ignorantes de las causas por las que son determinados”.²⁰ Así concebida, la “ficción” de la libertad encierra un sistema de representaciones y una entera sociabilidad que se establece a partir de ficciones anejas tales como las de “alabanza”, “vituperio”, “pecado” o “mérito”.²¹

En tanto práctica filosófica y política que se orienta a extender el pensamiento desde la inmediata conciencia de los apetitos hasta el conocimiento de las causas que los producen, la tarea de liberación aquí planteada implica un desplazamiento desde la ficción del carácter individual de la libertad (que consistiría en dar curso al deseo tal y como se manifiesta a la conciencia) hacia la dimensión transindividual originaria, sin la cual no es posible dar cuenta adecuadamente de sí mismo.

II. La filosofía spinozista enseña de este modo que ninguna criatura es soberana, propietaria de sí –o en palabras de la *Ética*: los seres no son *en sí mismos* sino *en otro*; no se explican ni se conciben por

20. Spinoza, *Correspondencia*, cit., Carta 58.

21. Spinoza, *Ética*, cit., pp. 113-118.

sí mismos sino por otro—. Ese otro es la naturaleza o la sustancia o Dios —que en Spinoza no es persona, no es alguien, no es un sujeto, ni algo que ordena y establece decretos por libre voluntad, ni ejerce conscientemente un poder, castiga, premia, condena o salva—. El Dios de Spinoza —si quisiera mantenerse la palabra, de la que sin embargo se podría prescindir sin que su filosofía perdiera nada— es indeterminado e irrecíproco. Todos los seres son en él (*in Deo*) y se definen por una capacidad de producir efectos en sí mismos y en los otros, por una potencia de actuar que explica y expresa la esencia infinita de Dios de manera determinada. Pero en cuanto parte de la potencia infinita de la naturaleza, la potencia por la que los modos finitos existen y obran no les es propia sino completamente impropia —o “transindividual”, según el concepto de matriz simondoniana con el que Etienne Balibar abonó la discusión spinozista a partir de su escrito de 1997—. ²² En efecto, hay siempre una dimensión transindividual e impropia en lo que hacemos y pensamos, que sólo puede ser descifrada en la práctica y colectivamente. Nos hallamos aquí en las antípodas del sujeto cartesiano, en medio del complejísimo juego de ser con otros en una trama de afecciones y afectaciones por la que cada uno de ellos es determinado a obrar de una cierta y determinada manera.

A los presupuestos ontológicos de la libertad humana reseñados hasta aquí es necesario añadir que Spinoza niega que una idea pueda ser causa de un efecto en la extensión y que un cuerpo pueda causar un efecto en el pensamiento. Con ello desmantela la representación de la libertad que la funda en una acción voluntaria del alma sobre el cuerpo —pues “ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo...” (E, III, 2)—, y la revela como una ficción. Cuerpo y alma no están pues “unidos” de manera ninguna, ni son “paralelos” (caso en el cual se estaría restableciendo el dualismo), sino más bien “son una sola y la misma cosa (... *Mens et Corpus una, eademque res sit...*), ya la conside-

22. Étienne Balibar, *Spinoza: from individuality to transindividuality*, Eburon, Delft, 1997. (La versión originaria de este texto fue una conferencia impartida en la Spinozahuis de Rijnsburg el 11 de mayo de 1993).

remos bajo la perspectiva del atributo pensamiento o ya sea que se la considere bajo la perspectiva de la extensión —es decir, designan una *identidad* que “se expresa de dos maneras (*duobus modis expressa*)”—.

En el largo escolio de esta proposición —donde se concibe al cuerpo como “fábrica” (*fabrica corporis*) y se pone de manifiesto la ignorancia general respecto a lo que un cuerpo puede en virtud de las solas leyes de su naturaleza— Spinoza introduce una referencia al lenguaje, no irrelevante para la dimensión política y pública de la libertad que motiva la redacción del *Tratado teológico-político*. En ese escolio, en efecto, se afirma que los seres humanos no tienen poder sobre lo que dicen o callan puesto que el lenguaje obedece a una materialidad autónoma de una presunta voluntad libre: “...los asuntos humanos se hallarían en mucha mejor situación, si cayese igualmente bajo la potestad del hombre tanto el callar como el hablar. Pero la experiencia enseña sobradamente que los hombres no tienen sobre ninguna cosa menos poder que sobre su lengua”. ²³

El lenguaje se determina por un impulso —que, como sucede con los afectos, difícilmente los seres humanos son capaces de contener— y se basa en la memoria involuntaria de las palabras. La conclusión materialista a partir de haberse postulado la identidad de cuerpo y alma es que “quienes creen que hablan o callan, o hacen cualquier cosa por libre decisión del alma, sueñan con los ojos abiertos”. ²⁴

El alma no es “causa libre” del lenguaje ni de sus acciones sino que está determinada a hablar o callar por algo determinado a su vez; en otros términos: así como “no hay ninguna facultad absoluta de entender, desear, amar, etc.” (E, II, 48, esc.), tampoco hay una facultad absoluta de hablar. El lenguaje se explica por los movimientos del cuerpo y la *connexio* extensa, por lo que no es efecto del pensamiento en tanto concatenación de ideas. Sin embargo, precisamente debido a que el cuerpo y el alma (en tanto *idea corporis*) son “una sola y la misma cosa”, la libertad de palabra no es inesencial ni exterior a la libertad de pensar. En efecto, el *Tratado teológico-político*

23. *Idem.*, pp. 205-206.

24. *Idem.*, p. 207.

no se propone tanto resguardar una libertad privada como fundar una libertad pública; ni tanto preservar la libertad de conciencia de su posible daño por parte de un poder común, como producir una libertad institucional capaz de expresar –sin expropiar– una *potentia democratica* que existe por naturaleza como poder colectivo de actuar y como inteligencia general. Esa común libertad civil, para ser tal, deberá manifestar (extender, incrementar, enmendar, desviar, politizar...) los derechos naturales y la naturaleza humana sin presuponer su cancelación ni su alienación –a la vez que su institución no equivale al derecho de cada cual “a vivir según su propio criterio”–. Se desvanece pues la tajante distinción entre *foro interno* y *foro externo* que Hobbes había establecido sustrayendo el primero (las creencias y las ideas en la medida en que no se comunican) del poder punitivo legítimo del Leviatán, cuyo ejercicio quedaba reducido a la exterioridad de las acciones y las palabras.

Contrario a ello, no hay para Spinoza libertad retenida, no manifestada o clandestina. La libertad es siempre política, efecto en la exterioridad, comunicación, puesto que el pensamiento es una *res publica*. No hay, en suma, “mentes libres que habiten cuerpos obedientes”, ni “libertad de pensamiento si hay servidumbre de los cuerpos”,²⁵ ni es posible pues pensar lo que se quiera sin decir lo que se piensa (sometido esto a las restricciones que establece la paz), por lo que las ideas, las acciones y las palabras mantienen una unidad concomitante a la identidad del cuerpo y el alma que se expresa a través de ellas. Aunque la matriz tacitiana de la inspiración spinozista atestigua la “rareza” de la libertad (*Rara temporum felicitate, ubi sentire quae velis, et quae sentias dicere licet* –Tácito, *Historias*, I, 1), en cierto sentido el “Estado violento” es siempre provisorio si no una imposibilidad, por cuanto su propósito –imperar sobre las almas e imponer las opiniones y los afectos de los ciudadanos para que opinen y sientan de manera diferente a como lo hacen– está condenado al fracaso debido a la constitución del derecho natural humano. Aunque se lo

25. Warren Montag, *Cuerpos, masas, poder*, Tierradenadie Ediciones, Madrid, 2005, pp. 79-80.

proponga, nadie es capaz de renunciar a su libertad de opinión y pensamiento, por lo que atenta contra sí mismo un Estado que busca imponer obligaciones y prohibiciones sobre el habla civil, la contienda política y la conversación filosófica, pues “ni los más versados, por no aludir siquiera a la plebe, saben callar. Es este un vicio común de los hombres: confiar a otros sus opiniones, aun cuando sería necesario el secreto. El Estado más violento será, pues, aquel en que se niega a cada uno la libertad de decir y enseñar lo que se piensa...”²⁶

Spinoza parte, pues, de la constatación de un hecho: los seres humanos son incapaces de ocultar sus pensamientos, que tienden siempre a manifestarse, a exteriorizarse en lenguaje y ponerse en circulación. La libertad de expresión (la *libertas philosophandi* pero no sólo; también la libertad de opinar sobre todas las cosas de todas las personas, cualquiera sea su competencia para hacerlo) no es tanto un imperativo moral como un requisito y una institución de la vida social que aspira a no ser violenta, habida cuenta de la irreductible diversidad humana en lo que respecta a las creencias y opiniones en materia religiosa, filosófica y política.

Lejos de obtener el efecto buscado de reprimir las opiniones adversas y ser eficaz en la censura de las palabras públicas que realizan y expanden la libertad de pensar, la violencia contra el lenguaje ocasiona lo contrario (“...está muy lejos de ser posible que todos los hombres hablen de modo prefijado. Antes al contrario, cuanto más se intenta quitarles la libertad de hablar, más se empeñan en lo contrario”²⁷), y tienen por efecto la persecución, el exilio y el suplicio de las personas honradas, a la vez que la deslealtad y la adulación de quienes medran en la proximidad del monarca.

La libertad establece así la encrucijada entre filosofía y política que conjunta el contenido filosófico de la política y el contenido político de la filosofía. La *libertas philosophandi* es una libertad política elemental en el spinozismo (más que un motivo liberal acaso podría detectarse aquí un lejano eco socrático), a la vez que las instituciones

26. Spinoza, *Tratado teológico-político*, cit., p. 410.

27. *Ibid.*, p. 415.

políticas democráticas expanden las condiciones de una filosofía común o en común, es decir una multiplicación no estrictamente de filósofos sino de “lectores con espíritu filosófico”, según el anhelo de interlocución al que convoca el prefacio del *Tratado teológico-político*.²⁸

Al igual que Dios, el hombre obra por absoluta necesidad de su naturaleza, y conforme esa necesidad se esfuerza por conservar su ser. La libertad humana –dice Spinoza en el capítulo del *Tratado político* sobre el derecho natural– no podría ser atribuida a nada que suponga impotencia (no existir, no pensar, no actuar en conformidad con la naturaleza...) puesto que es una virtud y una perfección que no debe ser confundida con la “contingencia” (TP, II, 7).²⁹ Se introduce allí una clásica distinción del derecho romano entre estar y obrar bajo el poder de otro (*alterius juris esse*) y ser autónomo (*sui juris esse*). Spinoza describe someramente aquí las formas de ejercicio de poder que afectan o destruyen la libertad, por coacción o por impedir que alguien actúe orientado por la propia *utilitas* según su naturaleza. Esas formas son materiales (encarcelar, desarmar, impedir el movimiento por alguna amenaza...) o ideológicas: infundir miedo, conceder favores para mantener a alguien obligado, pero también el “engaño” que se apropia de la facultad de juzgar de otros para someterlos de ese modo a su propia conveniencia (TP, II, 9-11).

En el estado de naturaleza el derecho natural –por consiguiente la libertad– es siempre precario, frágil, mínimo (o directamente nulo) y abstracto. Es esta la principal diferencia con el jusnaturalismo hobbesiano, del que Spinoza parte para subvertirlo. En efecto, la política es autoinstitución de la libertad que no tanto conserva sino más bien concreta al derecho natural y le confiere realidad, por lo que la libertad puramente individual es una postulación abstracta, en cuanto tal ínfima si no inexistente, apenas un ente de razón. En Spinoza,

28. “Hé ahí, filósofo lector, los temas que someto a tu examen (*Haec sunt, Philosophae lector, quae tibi hic examinanda do*), etc.” (*idem*, p. 72).

29. Spinoza, *Tratado político*, versión de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986, p. 88. En las citas sucesivas del TP referimos siempre a esta edición.

la libertad (también la que llamamos “individual”) es un efecto de lo común, requerido por ella como su condición de posibilidad. El derecho civil, la existencia pública organizada en instituciones políticas y la vida en sociedad son una extensión y una prolongación del derecho natural –son el derecho natural mismo que adquiere de este modo realidad, por lo que la institución de lo común nunca presupone una cancelación de la naturaleza y del derecho provisto por ella a todos los seres, sino una *emendatio* politizadora que lo mantiene inmanente a la Ciudad instituida, y de esta manera lo radicaliza–.³⁰

No hay por tanto libertad *solitaria* (podría invertirse aquí la clásica formulación liberal y reescribirla con una pequeña enmienda: “mi libertad no termina sino que *empieza* donde empieza la libertad de otro”); más bien, lo que Spinoza llama “estado de soledad” (ni de guerra ni de paz) es aquel en el que la libertad y el derecho son reducidos a su mínima expresión –por tanto un estado *contranatural*, ni propiamente natural ni plenamente político–. Spinoza parece distinguir entre la soledad que es condición propia del estado natural³¹ y una soledad social producida por el terror, según un pasaje que describe anacrónicamente de manera bastante aproximada lo que hoy llamaríamos “terrorismo de Estado”. “De una sociedad cuyos súbditos no empuñan las armas, porque son presa del terror (*metu territi*), no cabe decir que está en paz, sino más bien que no está en guerra... Por lo demás, aquella sociedad cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque sólo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que el de sociedad (*rectius solitudo, quam Civitas dici potest*)” (TP, V, 4).

La supresión de la libertad por el terror no retrotrae a la vida precaria del estado natural; más bien inmuniza a los seres de los vínculos que pudieran establecer con otros y produce una forma de existencia

30. Sobre la cuestión de la inmanencia del derecho natural en el derecho positivo, ver Marilena Chaui, “Spinoza: poder y libertad”, en Atilio Boron (ed.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Clacso / Eudeba, Buenos Aires, 2000, pp. 111-141.

31. “...el miedo a la soledad es innato a todos los hombres, puesto que nadie, en solitario, tiene fuerzas para defenderse ni para procurarse los medios necesarios de vida” (TP, VI, 1).

despojada de humanidad, donde la vida se encuentra reducida a “la sola circulación de la sangre y otras funciones comunes a todos los animales” (TP, V, 5). Al contrario de la “soledad”, la construcción común de la libertad como desbloqueo de la vida activa –es decir como establecimiento de un conjunto de condiciones institucionales y sociales que favorecen la manifestación de la potencia de actuar, de pensar y de hablar (que es una sola), así como también la irrupción de nuevas composiciones y singularidades sociales– es lo que Spinoza designa con una palabra antigua y denostada: democracia.

En tanto apertura de lo político y no una forma de gobierno entre otras, la cuestión democrática es la cuestión de la “multitud libre” –motivo fundamental del *Tratado político* que sustrae al spinozismo de cualquier reducción liberal de su pensamiento–. François Zourabichvili proponía que con el concepto de “multitud libre” Spinoza designa el “momento originario” de la política, una instancia intermedia aún no organizada propiamente en un régimen institucional pero ya fuera del estado de naturaleza; libre sería pues la multitud en el “momento indeterminado” del estado civil.³²

Pero además de condición de la política, la multitud libre –que no debe ser confundida con la “fábula” de una multitud racional (TP, I, 5)– sería también su efecto. En cuanto presupuesto de la condición social en general, toda forma de gobierno es originariamente democrática, pues su establecimiento requiere el momento originario de la multitud libre. Pero una multitud no lo es (es “esclava”) cuando se halla sometida a otro por derecho de guerra, o bien cuando es dominada por el miedo y reducida a la soledad. El “cultivo de la vida” y la “esperanza” en vez del miedo a la muerte es lo que anima a una multitud cuando es *libre* (TP, V, 6), y para que ello suceda –según enseña Maquiavelo, conforme la interpretación spinozista del *segretario fiorentino* como partisano de la libertad–, “la multitud debe guardarse de confiar su salvación a uno solo” (TP, V, 7).

La inagotable vitalidad de la multitud libre produce instituciones que la expresan sin reducirse nunca completamente a ellas. Pensada en clave spinozista, democracia es manifestación, incremento, apertura, composición imprevista de diferencias, y nunca bloqueo del deseo por el procedimiento, inhibición del *occursus* entre heterogeneidades favorables o imposición de soledad. La libertad originaria se concreta en un régimen donde la constitución, las leyes y los procedimientos son instituciones forjadas por la vida popular, por las luchas sociales y la experiencia colectiva, que de este modo es siempre “autoinstitución ininterrumpida”. Comprendida como inmanencia de lo instituyente en las instituciones, democracia nunca presupone la desconfianza de la potencia común, la inhibición por el miedo ni la despolitización del cuerpo colectivo para su control, a la vez que se desmarca del idealismo que postula por principio del pensamiento una representación de cómo los seres humanos deberían ser (racionales, virtuosos, solidarios, austeros, justos), para tomar en cuenta el poder de los afectos sobre la vida humana (lo cual no equivale a decir que los individuos y las sociedades se hallan condenados a las pasiones tal y como irrumpen inmediatamente). En cuanto *potentia democratica*, la multitud libre es *Abgrund*; porta una excedencia (la misma excedencia en virtud de la cual la vida desquicia y vulnera las formas que por un momento la contuvieron) y una inadecuación, que es el punto exacto de irrupción de la libertad. Despojada de este legado maquiaveliano-spinozista, la democracia es impotente y es frágil.

32. François Zourabichvili, L'énigme de la “multitude libre”, en Chantal Jaquet, Pascal Sévérac y Ariel Suhamy, *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, Éditions Amsterdam, Paris, 2008, p. 69.

El 20 de agosto de 1672, una muchedumbre de hayenses se había reunido frente a la prisión de Buytenhoff. Cornelius de Witt sería liberado ese día, condenado al exilio por una falsa acusación de premeditar un asesinato contra Guillermo de Orange. El motivo real de la cólera incitada en la plebe holandesa por la Casa de Orange y la ortodoxia calvinista fue una serie de derrotas militares de las Provincias Unidas a manos del ejército de Luis XIV en el inicio de la Guerra Franco-Holandesa, cuya responsabilidad era atribuida al Gran Pensionario Jan de Witt –hermano de Cornelius–. La turba apostada frente a la prisión no permitió que se cumpliera la orden del destierro y linchó allí mismo a los hermanos Jan y Cornelius.¹

Cuatro años más tarde, Leibniz cuenta haber hablado con Spinoza sobre ese episodio durante su visita a La Haya en noviembre de 1676: “He pasado unas horas, después de comer, con Spinoza. Me dijo que, el día del asesinato de los señores De Witt, había estado a punto de salir de noche y colocar en algún sitio, cercano al lugar, un cartel con la inscripción *Ultimi barbarorum* [los últimos de los bárbaros]. Pero su hospedero le había cerrado la puerta para impedirle salir, ya que se habría expuesto a ser descuartizado”.²

Si bien la antigua biografía de Lucas afirma la existencia de una relación personal entre Spinoza y Jan de Witt,³ ningún testimonio

1. La historia ha sido narrada por Alexandre Dumas en el vibrante comienzo de *La tulipe noir* (1850).

2. Atilano, Domínguez, *Biografías de Spinoza*, Alianza, Madrid, 1995, p. 199.

3. “Tuvo la suerte de ser conocido del señor Pensionario J. de Witt, que quiso que le enseñara las matemáticas y que con frecuencia le hacía el honor de consultarlo sobre asuntos importantes. Pero le inquietaban tan poco los bienes de la fortuna que, tras la muerte del señor De Witt, que le pasaba una pensión de doscientos florines...”, etc. (Jean-Maximilien Lucas, “La vida de Spinoza (1719)”, en Atilano Domínguez, cit., pp. 159-160) –la presunta solicitud del Gran Pensionario para recibir clases de matemáticas de parte de Spinoza es improbable, habida cuenta de que además de político

directo la prueba y la correspondencia spinozista no conserva ninguna carta entre ambos (aunque tampoco intercambios epistolares con Adriaen Koerbagh, Juan de Prado, Isaac la Peyrère ó Francis Van den Enden; de haber existido, es posible que esa correspondencia haya sido prudentemente destruida, ya sea por Spinoza mismo o bien por los editores de las *Opera posthuma*⁴). Como quiera que sea, un vínculo teórico y político entre ellos es fácilmente constatable, y da testimonio de ello un conjunto de panfletos de 1672 en el que se adjudica la edición, dos años antes, del *Tratado teológico-político* –“forjado en el infierno por el apóstata judío junto con el diablo y publicado a sabiendas del señor Jan [de Witt] y sus cómplices”⁵– a la permisividad del clima cultural instituido por el “partido del Estado” cuya cabeza era el Gran Pensionario.⁶

De Witt era un hábil matemático, célebre por sus vastos conocimientos de álgebra y geometría, que en 1650 había escrito una obra de título *Elementa curvarum linearum*. El hostil relato de S. Kortholt refiere asimismo una relación de amistad entre el filósofo y los hermanos De Witt: “...siendo [Spinoza] un hombre tan ávido de gloria y tan orgulloso que se expuso a ser cruelmente despedazado con sus amigos De Witt, con tal que a una vida breve siguiera una carrera eterna de gloria” (S. Kortholt, “*De tribus impostoribus* (1700)”, en Atilano Domínguez, cit., p. 93).

4. Esta precaución editorial habría sido referida por el hijo del librero Jan Rieuwertsz al viajero Hallmann (quien en 1704 publicaría un libro de viajes donde constan estas informaciones), según un testimonio recogido por Freudenthal: “En las *Cartas* de Spinoza se habrían omitido algunos nombres de personas, que no se quería hacer sospechosas, y se los sustituyó por simples asteriscos. Entre ellas estaba el que era rector de La Haya, el cual murió anciano, y el todavía vivo alcalde de Ámsterdam, Hudde, el cual había sido buen amigo suyo” (Ibid.). En un fragmento de su *Reise Journal* hoy incluido en el epistolario spinozista, escribía el propio Hallmann: “El ya mencionado Rieuwertsz me contó cuando lo visité de nuevo, entre otras cosas, lo siguiente: ...Se habían hallado más cartas que las que fueron impresas, pero no tenían ninguna importancia, por lo cual fueron quemadas” (Spinoza, *Epistolario*, versión de Oscar Cohan, Colihue, Buenos Aires, 2007, p. 201).

5. Atilano Domínguez, cit., p. 196.

6. El TTP debe ser inscripto en un conjunto de escritos radical-republicanos publicados con el propósito explícito de sostener la política de los Regentes, en particular *Consideraciones sobre el Estado ó La balanza política* (1661) de Jean de la Court [obra que se hallaba en la biblioteca spinozista y citada elogiosamente en *Tratado político* VIII, 31]; *Discursos políticos* (1662) de Pieter de la Court [libro de explícita inspiración maquiaveliana que Spinoza poseía asimismo en su biblioteca]; *Del derecho de los*

Tras el derrocamiento de los *Regenten* y el linchamiento de los dos hermanos que eran la máxima expresión de la corriente republicana en las Provincias Unidas, se precipitaría una purga política que tuvo su correlato en ámbitos académicos e intelectuales. No sólo los “teólogos” –viejos conocidos de Spinoza que emprendían ahora su venganza contra todo aquel que hubiera mostrado alguna simpatía por el “partido de la libertad” en el gobierno de Holanda desde 1653–, también cartesianos moderados y propagadores de la nueva ciencia sobreactuaban su condena del cartesianismo radical y del spinozismo, más por motivos políticos que filosóficos.⁷

Impulsor de las corrientes liberales de su tiempo, en la intensa disputa académica que conmovía a las universidades, Jan de Witt toma partido en favor de una separación de la filosofía y la teología –no sólo por razones teóricas sino también con el propósito de reducir el poder ideológico de los teólogos–.⁸ Tras la caída de la república, los cartesianos se vieron en la necesidad de tomar distancia explícita de todo lo que fuera sospechado de spinozismo, pues no era un hecho menor que el autor del “pestilentísimo” *Tratado teológico-político* hubiera escrito algunos años antes una exposición de la filosofía cartesiana –que sería el único libro publicado en vida bajo su propio nombre–; los filósofos moderados que impulsaban el espíritu cartesiano nada querían menos que ver asociada la filosofía de Descartes a un filósofo que había levantado un escándalo de proporciones en toda Europa.⁹ En septiembre de 1675 Spinoza le escribe a Oldenburg confiándole que había desistido de publicar la *Ética* –que estaba lista para ser impresa¹⁰– por la reacción de algunos teólogos que se

eclesiásticos (1665) editado bajo el seudónimo de Lucius Antístius Constans [texto de matriz hobbesiana en su época atribuido al propio Spinoza o a Pieter de la Court]; ó *La filosofía intérprete de la S. Escritura* (1666) de Lodewijk Meyer.

7. Ver Steven Nadler, *Spinoza*, Acento, Madrid, 2004, pp. 411 y ss.

8. Esta disputa tuvo como sus máximos representantes a Voetius, de la Universidad de Utrecht, y Cocceius, de la Universidad de Leiden, que promovía la libertad de filosofar y contaba con el apoyo explícito de Jan de Witt.

9. Steven Nadler, cit., pp. 415-419.

10. Una muy cuidada y dramática estrategia política concerniente a la publicación de sus libros acompaña desde el comienzo al trabajo filosófico (en rigor

presentaron ante los magistrados, pero sobre todo porque “además, algunos cartesianos necios, a quienes se los creía partidarios míos, para alejar de sí esta sospecha, en todas partes, no cesaban, ni cesan aún ahora, de despreciar mis opiniones y escritos”.¹¹

El descuartizamiento de los hermanos De Witt frente a la prisión de Buytenhoff no fue llevado a cabo por una banda de asesinos ni por una conjura secreta a espaldas del pueblo sino por una multitud de ciudadanos cuyas pasiones públicas fueron manifestadas en pleno día sin ninguna inhibición jurídica o moral. El largo elogio de Ámsterdam que dos años antes Spinoza había escrito en el capítulo XX del *Tratado teológico-político* (1670)¹² se volvía inactual frente a la

filosófico-político) de Spinoza –y en general del grupo de escritores colegiantes que se reunían en la librería de Jan Rieuwertsz–. Con motivo de la publicación de *Los Principios de la filosofía de Descartes* (1663) [una exposición *more geométrico* respecto de la cual Spinoza solicita a Meyer deje aclarado en el Prefacio que no son sus propias ideas las que se formulan allí sino las de Descartes –“he escrito en él no pocas cosas, acerca de las cuales sostengo todo lo contrario”–], una carta a Oldenburg de julio de ese año proporciona un pasaje que permite ver la magnitud de esa preocupación: “...decirle el motivo por el cual me permito que salga a luz ese Tratado. A saber, en esta ocasión quizás se encontrarán algunas personas entre los que ocupan las posiciones principales de mi patria, que desearán ver las cosas que he escrito y que reconozco como mías y, por lo tanto, procurarán que pueda publicarlas sin ningún peligro de inconvenientes de orden legal. En verdad, si así ocurre, no dudo que publicaré enseguida alguna cosa; de lo contrario, prefiero callarme antes que imponer mis opiniones a los hombres de buena voluntad de mi patria, y volverlos mis enemigos” (*Epistolario*, op. cit., p. 63 –el subrayado es mío). La publicación del libro sobre Descartes pareciera pues estar destinada a despertar el interés de la clase política por la filosofía spinozista y generar condiciones de amparo jurídico antes de su puesta en circulación.

11. *Ibid.*, p. 263.

12. “Sirva como ejemplo la ciudad de Ámsterdam, la cual experimenta los frutos de esta libertad en su gran progreso y en la admiración de todas las naciones. Pues en este Estado tan floreciente y en esta ciudad tan distinguida, viven en la máxima concordia todos los hombres de cualquier nación y secta; y para que confíen a otros sus bienes, sólo procuran averiguar si es rico o pobre y si acostumbra a actuar con buena fe o con engaños. Nada les importa, por lo demás, su religión o secta, ya que estas de nada valen en orden a ganar o a perder una causa ante el juez. Y no existe en absoluto una secta tan odiosa, que sus miembros (con tal que no hagan daño a nadie y den a cada uno lo suyo y vivan honradamente) no estén protegidos con la autoridad y el apoyo público de los magistrados” (Spinoza, *Tratado teológico-político*, versión de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986, p. 418). Una referencia similar en el Prefacio:

restauración orangista, que impulsa ahora una censura activa contra la *libertas philosophandi*.

Dominados por un clima político adverso y una autoexigencia de cautela extrema,¹³ los últimos cinco años de la vida de Spinoza estarán consagrados a la terminación de la *Ética* (cuya composición había comenzado en torno a 1665 y había sido interrumpida por el trabajo en el *Tratado teológico-político*), la redacción de un *Compendio de gramática de la lengua hebrea* y la escritura del *Tratado político*, que finalmente quedaría inconcluso.

No pocos estudiosos han llamado la atención acerca de la diferencia –si no la incompatibilidad teórica– que presentan los dos libros de Spinoza cuyo objeto explícito son los asuntos civiles; en efecto, entre el *Tratado teológico-político* (1670) y el *Tratado político* (1677) nos encontraríamos frente a dificultades de interpretación tan intrincadas como las que experimenta el lector maquiaveliano del *Príncipe* y los *Discursos de la primera década de Tito Livio* –sin embargo, autores más recientes como Emilia Giancotti, Marilena Chaui o Antonio Negri entre otros han afirmado la continuidad de ambas obras y su coherencia, y han propuesto la necesidad de leerlas conjuntamente, una a la luz de la otra–.

En el caso del TTP, se trata de un libro de intervención, militante, cuyo propósito primario era crear las condiciones de persistencia

“Viendo, pues, que nos ha caído en suerte la rara dicha de vivir en un Estado, donde se concede a todo el mundo plena libertad para opinar y rendir culto a Dios según su propio juicio, y donde la libertad es lo más apreciado y lo más dulce...”, etc. (*Ibid.*, p. 65). En la portada de los *Principios de filosofía cartesiana*, única obra de publicada con su nombre, se lee: “per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem”. La reivindicación explícita de una ciudadanía y una pertenencia a la ciudad de Ámsterdam en la rúbrica de un libro no es políticamente irrelevante, más aún si se considera que su autor proviene de la comunidad judeo-portuguesa que pocos años antes lo había excomulgado con el *herem*.

13. No solo la decisión de retirar la *Ética* de la imprenta debe ser comprendida por motivos de cautela, también el hecho de haber rehusado la invitación para enseñar filosofía en la Universidad de Heildelberg que le tramitara J. L. Fabritius en nombre del elector palatino Karl Ludwig en febrero de 1673 (ver cartas 47 y 48 del *Epistolario*, op. cit., pp. 195-197).

política de la experiencia republicana frente a las embestidas ortodoxas y monárquicas; proponer un método de hermenéutica bíblica capaz de desactivar en las Sagradas Escrituras todo lo que en ellas pudiera ser causante de odio religioso para reducirlas a su credo mínimo (a su mensaje único: amar a Dios y al prójimo); fundamentar filosóficamente la libertad de la filosofía y por tanto su radical separación de la teología –que no debía inmiscuirse en asuntos teóricos sino atenerse a un conjunto de preceptos prácticos muy sencillos capaces de orientar la vida de los simples–.

El *Tratado político* por su parte presenta un tono más objetivo y una redacción más distante; no es tanto (como lo es el *Tratado teológico-político*) un libro escrito *para alguien*¹⁴ –es decir para convencer y provocar un efecto político de coyuntura entre “lectores filósofos”, espíritus abiertos al examen filosófico de todas las cosas–, sino más bien un libro en tercera persona que trata *sobre algo*, cuya organización expositiva recupera el motivo clásico de las formas de gobierno y, sin propósito de decir algo “nuevo o desconocido” (TP, I, 4), tal vez menos coyuntural –no obstante el hecho de que en la última carta del *Epistolario* (probablemente escrita hacia fines de 1676) que los editores de las *Opera posthuma* decidieron incluir a modo de prólogo del TP sin consignar el nombre del destinatario (“a un amigo”), Spinoza informa a su interlocutor (probablemente alguien perteneciente al mundo de la política holandesa) haber comenzado a escribir el TP “por instigación suya”.¹⁵ Escrito a solicitud, no es imposible que también el TP hubiera sido redactado bajo una inspiración política inmediata, no sin haber tomado debida nota de la conmoción conceptual

14. En un pasaje en segunda persona del prefacio al TTP Spinoza explicita el destinatario del texto: “He ahí, filósofo lector, los temas que someto a tu examen. Confío en que, por la importancia y la utilidad del asunto, tanto toda la obra como cada capítulo serán bien acogidos... Y, en cuanto a los demás, no tengo especial interés en encomendarles mi tratado, ya que no hay nada que me haga esperar que les pueda agradar por algún motivo. Sé, en efecto, con qué pertinacia se arraigan en la mente aquellos prejuicios que el alma ha abrazado bajo la apariencia de la piedad. Sé también que es tan imposible que el vulgo se libere de la superstición como del miedo” (Spinoza, *Tratado teológico-político*, Prefacio, op. cit., p. 72).

15. Spinoza, *Epistolario*, cit., pp. 293-294.

que 1672 (año del linchamiento y de la restauración orangista) implicaría respecto del TTP.

Las innovaciones más relevantes que el *Tratado político* comporta son: el abandono de la perspectiva contractualista –en caso de haber sido tal– bajo la que pueden ser interpretados algunos capítulos del TTP (no es un indicio lexical irrelevante que la palabra *contractus* no aparezca más que en un solo parágrafo –TP, III, 17¹⁶–, de manera accidental y si se quiere anticontractualista)¹⁷; la adopción del concepto de “multitud” (*multitudo*) –más propiamente de “potencia democrática de la multitud”–, que ha tenido una fecunda deriva en el spinozismo político contemporáneo; y la profesión de maquiavelismo,¹⁸ que es explícita en el conocido

16. “Es indudable que los contratos o las leyes con los que la multitud transfiere su derecho a un consejo o a un hombre deben ser violados cuando esta violación importa al interés común” (TP, IV, 6). Sobre el término *contractus* en este pasaje, ver la nota de P. Cristofolini a su edición del TP (Baruch Spinoza, *Trattato politico*, bilingüe, texto y traducción al cuidado de Paolo Cristofolini, Edizioni ETS, Pisa, 1999, p. 242).

17. Uno de los primeros trabajos sobre Spinoza que marca su anticontractualismo último y le confería a este aspecto la importancia que suele concedérsele hoy en los estudios spinozianos es el librito de Lucien Mugnier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, Vrin, Paris, 1976.

18. Si bien una profusa literatura spinozista ha mostrado la inspiración maquiaveliana del TP (sobre todo en lengua italiana –pueden señalarse, entre otros, los trabajos de Toni Negri, Paolo Cristofolini, Vittorio Morfino, Stefano Visentin o Filippo dal Lucchese), ha sido Laurent Bove en su Introducción a la edición francesa del TP (Spinoza, *Traité Politique*, Librairie Générale Française, Paris, 2002) uno de los que ha llevado más lejos la exploración del maquiavelismo en Spinoza. Según Bove, el “elogio” spinozista de Maquiavelo en el TP, se acompaña de una importante observación crítica: en tanto Maquiavelo señala la necesidad histórica y vital del vínculo entre el príncipe y el pueblo contra los grandes y habría enseñado lo que debe hacer un príncipe, en tanto que individuo solitario, para conservar su poder y su vida, aliándose con el pueblo contra los grandes en base a una situación política concreta, etc., en la perspectiva del *Tratado político* se trataría de precipitar una reforma democrática de la monarquía capaz de realizar institucionalmente la adecuación necesaria entre el poder del príncipe y la afirmación de la *potentia multitudinis*. Tal sería el propósito de Spinoza en los capítulos VI y VII del TP, que según Bove debemos leer como una suerte de reescritura democrática y popular del *Príncipe* a partir de su propia línea filosófica de inmanencia en el dominio político. Al sustituir la *virtú* del príncipe (incluso, dice Bove, si ha sabido volverse popular) por la virtud del Estado en una monarquía popular, lejos de alejarse de Maquiavelo Spinoza lo radicaliza, tanto en el plano

elogio de Maquiavelo como partidario de la libertad en TP V, 7,¹⁹ y en TP, X, 1 [*“acutissimus Florentinus”*]. En tanto que otros textos, casi como si se tratara de citas ocultas, parecieran ser la reescritura de ciertos pasajes inequívocamente maquiavelianos (por ejemplo el texto de TP, II, 12²⁰ –que es posible superponer con el cap. XVIII del *Príncipe*²¹–, o bien la conclusión de TP, IX, 13²² tantas veces

ontológico como institucional. Convergencia entre la cuestión del arte político y la conservación de ese individuo que es el Estado en el marco de una ontología definida como afirmación absoluta de la potencia de los cuerpos. El realismo ontológico de la duración realiza pues la preocupación maquiaveliana de la duración (*Ibid.*, pp. 44-45). 19. La última frase de este importante texto (“estoy inclinado a pensar esto de este prudentísimo varón, quien era partidario de la libertad, e incluso dio consejos muy atinados para conservarla”) fue suprimido de la edición holandesa (*Nagelate Schriften*) publicada al mismo tiempo que las *Opera posthuma* (1677) bajo la traducción de Glazemaker. Probablemente se trató de un motivo de prudencia, que siempre era mayor en las ediciones en lengua vernácula (ver sobre esto la carta de febrero de 1671 a Jarig Jelles, pidiéndole interceda para impedir la publicación del TTP en holandés –*Epistolario*, op. cit., p. 190–).

20. “La promesa hecha a alguien, de hacer o de no hacer alguna cosa cuando se posee el poder de actuar en sentido contrario a la palabra empeñada, sigue en vigor mientras no cambie la voluntad del que la empeñó. En efecto, quien puede romper la promesa no ha cedido su derecho sino que solamente ha dado su palabra. Si quien por derecho de naturaleza es su propio juez considera... que de la promesa realizada se siguen para él consecuencias más perjudiciales que útiles, decidirá romper la promesa, la romperá por derecho de naturaleza.” [Como se explicita en TP, III, 14, el miedo y la esperanza son la motivación fundamental para realizar promesas, que perderán su sentido y obligación no bien se desvanezca esa motivación: “Cada sociedad tiene, pues, el derecho absoluto de romper el tratado cuando quiera. Y no puede decirse que actúa con astucia o perfidia si rompe su promesa cuando ha dejado de tener motivo para temer o esperar” –lo cual no es contradictorio con la fidelidad prescrita por la religión y la Escritura, que “sólo prescribe el cumplimiento de las promesas en general, y deja librado al juicio de cada cual las excepciones de los casos particulares”– (TP, III, 17)].

21. “Un señor prudente no puede ni debe cumplir su palabra dada cuando ese cumplimiento se le vuelve en contra y cuando se hayan extinguido los motivos que lo llevaron a hacer esas promesas” (Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, traducción, introducción, notas y apéndice de Ivana Costa; posfacio y comentarios de Horacio González, Colihue, Buenos Aires, 2012, p. 93).

22. “...las ciudades conquistadas en guerra y anexadas al Estado deben ser consideradas aliadas del Estado y unidas por beneficios; o si no deben enviarse a ellas colonias con derecho de ciudadanía, exterminándose o trasladándose a otro lugar a sus poblaciones”.

señalada por su crueldad, que –además de remitir en su redacción a *Las troyanas* de Séneca según ha mostrado la crítica filológica de Omero Proietti²³– con toda probabilidad se inspira en *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, II, 23, donde Maquiavelo aconseja el beneficio o la destrucción de las ciudades conquistadas pero nunca el camino intermedio²⁴ –argumento central del acervo realista que seguramente encuentra su documento más antiguo y más impresionante en el diálogo de los atenienses con los melios relatado por Tucídides en la *Historia de la guerra del Peloponeso*.

Estos tres aspectos –ruptura con el contractualismo (si bien es cierto que, como señala Pierre-François Moreau, a la luz del TP esta ruptura puede advertirse ya en el paso del cap. XVI al cap. XVII del TTP²⁵); acuñación del concepto de multitud; maquiavelismo explícito– no son entre sí independientes, más bien presentan una conexión estrecha para constituir una perspectiva radical-democrática que adopta una posición realista contra el moralismo de los filósofos (“no han tenido en política puntos de vista que puedan ser puestos en práctica”) denunciado en la primera página del texto, a la vez que una afirmación de común libertad contra el cinismo de los políticos (“más hábiles que sabios”; “más movidos por el temor que guiados por la razón”) señalado inmediatamente después. La vía seguida por el TP para concebir algo atinente a los asuntos humanos “que sea

23. Omero Proietti, “Notice sur la constitution du texte”, en Spinoza, *Oeuvres V. Tractatus politicus / Traité politique*, texto establecido por Omero Proietti; traducción francesa, introducción, notas, glosarios, index y bibliografía de Charles Ramond, Presses Universitaires de France, Paris, 2005, pp. 64-67.

24. “...fueron ciudad por ciudad, rescataron las que eran importantes, y las beneficiaron o las destruyeron, haciendo a las beneficiadas exenciones y privilegios... y, a las otras, las arrasaron enviándoles colonias, y las sometieron a Roma, dispersándolas de tal modo que ya no podían perjudicarlos con las armas ni con los consejos... Cuando debe juzgarse a ciudades poderosas, y que están habituadas a vivir libres, conviene derrotarlas o acariciarlas porque, de otro modo todo juicio es vano. Y se debe escapar completamente del camino intermedio...”, etc. (Maquiavelo, *Discursos de la primera década de Tito Livio*, versión de Roberto Raschella, Losada, Buenos Aires, 2003, pp. 281-285).

25. Pierre-François Moreau, “Notice sur la réception du *Traité politique*”, en Spinoza, *Oeuvres V. Tractatus politicus / Traité politique*, op. cit., p. 79.

compatible con la experiencia o con la práctica” y que pueda “resultar útil a la sociedad en general”, toma igual distancia del moralismo de los filósofos y el cinismo de los políticos en favor de una “ciencia de los afectos”²⁶ (motivo central de la *Ética*, que había sido desplazado en el TTP y recupera ahora su preeminencia teórica al punto de ser la primera palabra del TP, que comienza: “*Affectus, quibus conflictamur, concipiunt veluti vitia, in quae homines sua culpa labuntur...*” [“Los afectos, que nos conflictúan, son concebidos por los filósofos como vicios en los que caen los hombres por su propia culpa...”]), cuya premisa de trabajo encuentra su formulación más elemental y más lacónica en TP, I, 4: “he procurado no ridiculizar, ni detestar, ni deplorar las acciones humanas sino comprenderlas (...*humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere...*)”. Deducir la política de “la condición común de los hombres” –y no de virtudes privadas de las que debieran estar dotados los seres humanos (tanto los que mandan como los que obedecen) si fueran tales y como deberían ser– se inspira en el propósito fundamental de la tradición política del realismo clásico: dotar de estabilidad a los asuntos públicos. Ello presupone por un lado confiarlos a un sistema de instituciones comunes en vez de su delegación en presuntas virtudes privadas de quienes se hallarían por naturaleza dotados para el mando, y por otro precaverse del daño ocasionado a la vida civil por los que “sueñan con el siglo de oro de los poetas o con una fábula” (TP, I, 5) al creer que la multitud se guía por la templanza, la razón y la justicia.

Política, pues, no es el reino de las razones (que prospera en la debilidad, o *in articulo mortis* cuando alguien yace inerte vencido por la enfermedad, o en el templo –es decir donde no hace falta ninguna política–), sino el mundo de los afectos y el imperio de las pasiones, cuyo poder se manifiesta en los tribunales y en los palacios (*in foro, vel in aula*) –en la *communis vita*–. Por tanto, la necesidad de la política es directamente proporcional a la impotencia de la moral para regular la vida humana en común, dominada por las estruc-

26. Sobre la “ciencia de los afectos”, ver Marilena Chauí, *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*, Companhia das letras, São Paulo, 2011, pp. 101-132

turas elementales del *conatus* y por la finitud –es decir por el poder que sobre las criaturas ejerce la exterioridad de la fortuna con la que están condenadas a lidiar–. Tratar los afectos “con la misma libertad de espíritu que suele emplearse en las investigaciones matemáticas” –en vez de considerarlos como vicios en los que “los hombres caen por su culpa”– es la operación desmoralizadora y naturalizadora que había sido también el propósito de *Ética* III.

Las pasiones no son una *perturbatio* en el orden de las causas sino un efecto propio y necesario de los modos finitos en cuanto partes de la naturaleza; las marcas del *occursus* que las cosas tienen con las cosas por el hecho de ser tales (pues ser es siempre ser con otros, en medio de otros definidos por una capacidad de producir efectos); las excedencias de encuentros no siempre favorables a sus términos. La naturalización spinozista de las pasiones deriva de la teoría del derecho natural subjetivo –que comparte con Hobbes–, según la cual los seres humanos no se definen por la razón sino por el deseo y el poder, y su formulación se precisa en la ecuación *jus sive potentia*. Así pues el derecho natural de cada cosa (esto es, el poder por el que las cosas naturales existen, actúan y se conservan) se extiende hasta donde se extiende su potencia (*tantum juris, quantum potentia*); es “la mismísima potencia de Dios” (*ipsissima Dei potentia*) que se manifiesta inmediatamente como un apetito y como una *vis* –una fuerza de existir por la que están dotados todos los seres de la naturaleza–.

El derecho (*jus*) nunca prohíbe, es afirmativo siempre, expresa en cualquier caso una potencia, mayor o menor, y por consiguiente “no se opone a las luchas, ni a los odios, ni a la ira, ni al engaño ni absolutamente a nada de lo que aconseja el apetito” (TP, II, 8) –antes bien se manifiesta positivamente de ese modo, aunque en su grado más elemental–. El derecho natural accede a su plenitud cuando los seres humanos adoptan la guía de la razón, que en Spinoza surge siempre en el curso de un proceso colectivo y social.

Es esta la mayor ruptura teórica y política de Spinoza respecto de Hobbes –luego de haber tomado como punto de partida su premisa de definir el derecho por el poder–. Si para Hobbes, aunque

infinitamente limitado, el derecho natural de los individuos es mayor en el estado de naturaleza que en el estado civil –cuya institución presupone la alienación de la casi totalidad del derecho (a excepción del derecho a la conservación) en la instancia trascendente de un poder común artificial que se constituye en tanto depositario del derecho individual de todos transferido por un *pactum subjectionis*–, sucede lo contrario en Spinoza: el derecho natural es ínfimo (abstracto, incluso inexistente) en el estado natural; concreto y máximo bajo la condición política, que no requiere la cancelación de la libertad ni neutraliza la potencia natural como sucedía en Hobbes, sino antes bien la extiende, la colectiviza, la incrementa, la enmienda, la desvía de su expresión inmediata para su elevación a una plenitud cuya radicalidad mayor será obtenida en el régimen democrático o popular. Los derechos comunes son allí la condición misma de los derechos individuales y su presupuesto; esto es, la libertad individual nunca es anterior ni independiente de la libertad común –es siempre libertad *con*–.²⁷ Fuera del *status civilis* el derecho natural es una quimera, una impotencia, un puro postulado sin realidad: “...el derecho natural, que es propio del género humano, difícilmente puede ser concebido si no hay entre los hombres derechos comunes...” (TP, II, 15), en tanto que será mayor “cuantos más numerosos sean los hombres que pongan sus potencias en común” (TP, II, 13).

Ese derecho común concebido como *multitudinis potentia* es lo que Spinoza llama *Imperium* (Estado), cuya institución resulta irreductible –si no opuesta– a la del *common power* hobbesiano: mientras aquel se forma por extensión (el verbo *extendere* es muy importante en la lógica spinozista de la inmanencia), este se constituye por alie-

27. Para una detallada interpretación antiliberal del spinozismo, ver la Introducción a la edición chilena del *Tratado político* realizada por Humberto Giannini y María Isabel Flisfisch (Spinoza, *Tratado político*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1989, pp. 38 y ss.). Esta edición del TP, al igual que el Congreso Internacional Spinoza realizado en Santiago ese mismo año –en el que participaron estudiosos franceses, argentinos, españoles y chilenos–, se inscribe en el contexto de reconstrucción política post-pinochetista tras el referéndum de 1989, con el propósito de introducir la filosofía política spinozista en los debates que acompañaron la transición democrática.

nación y transferencia; o bien: el derecho natural es en Spinoza causa eficiente inmanente del Estado, en tanto que en Hobbes ese derecho es causa eficiente trascendente del poder común. *Imperium* es preservación, colectivización y radicalización del derecho individual –que no debe ser confundido con una reivindicación de cada quien a vivir *ex suo ingenio* (según sus propias inclinaciones), pues tal cosa haría imposible la sociedad (TP, III, 3 y 4)–.

A la inversa de Hobbes, en Spinoza la institución de la sociedad por una multitud libre (*multitudo libera*) y desatemorizada en ejercicio de derechos comunes es anterior al contrato –todo pacto o “transferencia de derechos” presupondrá siempre la soberanía de la multitud en posesión de una potencia natural colectiva–, y no tiene por propósito una mera sustracción negativa del *summum malum* y solamente evitar la muerte (*mortem tantummodo vitare*), sino cultivar la vida (*vitam colere*) en tanto que “vida humana”: no la que se define por “la sola circulación de la sangre y el cumplimiento de las restantes funciones comunes a todos los animales”, sino la vida que toca a la mente y a la razón (TP, V, 5-6). Alexandre Matheron ha mostrado de manera convincente que la salida del estado natural y la generación del Estado no se inscriben en la instancia artificial del contrato sino que presuponen la dinámica natural de la imitación de los afectos tal como es descrita en *Ética* III –y particularmente la *indignatio*, que no es solo una pasión revolucionaria sino también instituyente–. En tal sentido, Matheron afirma no una “continuidad” (según la cual la exposición “contractualista” del TTP sería exotérica por estar destinada a lectores hobbesianos y grocianos), sino una “evolución” del TTP al TP, bajo el argumento de que al momento de la redacción del primero la teoría de la *afectuum imitatio* desarrollada en E, III, 27 y ss., no había sido aún elaborada en el borrador de la *Ética* interrumpido en 1670 –el cual alcanzará su redacción definitiva entre la escritura del TTP y la del TP–.²⁸

28. Alexandre Matheron, “Le problème de l’évolution de Spinoza. Du *Traité théologico-politique* au *Traité politique*”, en *Études sur Spinoza et les philosophies de l’âge classique*, ENS Éditions, Lyon, 2011, pp. 205-218.

En varios pasajes del *Tratado político* se lee que donde los seres humanos poseen derechos comunes son “guiados como por una sola mente” (*una veluti mente ducuntur*);²⁹ se trata de una metáfora que sin consignarlo remite a Tácito,³⁰ al igual que –como ha sido debidamente señalado por Paolo Cristofolini, Laurent Bove y Atilano Domínguez en sus respectivas ediciones del TP– lo hacen otras transcripciones (en una ocasión de manera explícita,³¹ en la mayoría de los casos sin la referencia³²) tanto de *Anales* como de *Historias*.³³ Aunque en la mayoría de las citas de Tácito no esté declarada su proveniencia, y aunque haya dos referencias abiertas a Maquiavelo, es posible detectar un refinado “tacitismo” en el TP³⁴ –que en una perspectiva general se expresa asimismo

29. TP, II, 16; TP, III, 4; TP, III, 7.

30. “*unum corpus... una veluti mentis*” (*Anales*, I, 12, 4).

31. TP, VII, 14.

32. “La experiencia les ha enseñado que mientras haya hombres habrá vicios” (TP, I, 2, tomado de *Historias*, IV, 80, 2); la enumeración de medidas políticas antinaturales por las cuales un estado civil se transformaría en un estado de guerra en TP, IV, 4 podría referir a *Anales*, XIII, 25; XIV, 14-16; XVI, 4; la mención de la tendencia de los reyes absolutos a rodearse de corruptos en TP, VII, 12, refiere a *Historias*, I, 36, 2-3; “...los grandes jefes deberán ser elegidos entre los consejeros del rey o entre los que hayan ejercido esas funciones, es decir entre hombres que hayan llegado a una edad en la que por lo general se prefiere un orden de cosas antiguo y seguro a un orden nuevo y arriesgado” (TP, VII, 17, tomado de *Anales*, I, 2); “[los reyes] en los procesos no se atienen al derecho y la virtud sino al monto de las riquezas; se multiplican entonces las delaciones y los más ricos se convierten en víctimas, abuso grave e intolerable que justifican las necesidades militares, pero que subsiste aún en la paz” (TP, VII, 21, cita de *Historias*, II, 34, 1-2); y finalmente el importante parágrafo 27 del capítulo VII, que además de citas de Terencio y Tito Livio contiene al menos tres referencias a Tácito: “...que el vulgo no tiene moderación, es temible si no tiembla...” (frase de *Anales*, I, 29); “...que no conoce la verdad, es incapaz de juzgar, etcétera” (tomado de *Historias*, I, 32); “En todas partes deforman la verdad los enconados o los culpables...” (pasaje de *Historias*, I, 1).

33. En la biblioteca de Spinoza se encuentran dos ediciones de obras de Tacitus, una de Justo Lipsio (Amberes, 1607) y una amstelodana de 1643.

34. Forma reticente o indirecta de maquiavelismo, “tacitismo” es una expresión acuñada en 1921 por Giuseppe Toffanin en su libro *Machiavelli e il Tacitismo*. (*La “política histórica” al tempo de la Contrariforma*), con la que se designa el artilugio por el cual, desde la segunda mitad del siglo XVI, el nombre de Tácito es usado como máscara de Maquiavelo; como pretexto y vía de continuidad del maquiavelismo cuando su mención directa se hallaba prohibida por la Contrarreforma; como una estrategia de

en el sentido atribuido a algunos conceptos fundamentales de Spinoza tales como *potentia*, *potestas*, *libertas*, *hostis*, *cupiditas*, *ius*, *lex*–.³⁵

La detección de fuentes antiguas en el TP no permite sin embargo una reducción de su originalidad política por relación a ellas. En cierta medida, la novedad profunda del TP permaneció oculta tras el escándalo moral y religioso que se vinculaban a la *Ética* y al TTP, pero también precisamente por su explícita renuncia a la novedad y su afirmación de que nada compatible con la experiencia y la práctica es posible decir que no haya sido ya experimentado y practicado (TP, I, 3). El TP desconcierta por su estilo aparentemente neutro y descriptivo, su abierto antiutopismo (en la primera página –que refiere la incapacidad de los filósofos para la política– hay una inequívoca alusión a la *Utopía* de Moro, libro que Spinoza tenía en su biblioteca), y un carácter antiprogresista que daría la impresión de no producir grandes rupturas ni contener ideas demasiado revulsivas.

No obstante esa explícita denegación spinozista de novedad, sostiene Leo Strauss que Spinoza toma el republicanismo de Tácito como material para fundar algo nuevo: la democracia liberal.³⁶ En línea con la lectura schmittiana de Spinoza fundador del liberalismo a partir del resquicio de la libertad de conciencia dejado por Hobbes,³⁷ la discutible

transmisión de las ideas de *Il Principe* y los *Discorsi*... sin jamás nombrar al Secretario florentino, poniendo en su lugar el nombre del célebre historiador romano.

35. Ver Giuseppe Lucchesini, “Tacito e Spinoza”, en Bostrenghi, Daniela y Santinelli, Cristina (Eds.), *Spinoza. Ricerche e prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia* (Actas de las Jornadas de Estudios en recuerdo de Emilia Giancotti, Urbino, 2-4 octubre de 2002), Bibliópolis, Napoli, 2007, pp. 51-83. También Chaim Wirszubski, “Spinoza’s Debt to Tacitus”, en *Scripta Hierosolymitana*, 2 (Jerusalem, 1955), pp. 176-186. Pierre-François Moreau ha mostrado asimismo que, al igual que la de Flavio Josefo, la obra de Tácito es una importante fuente para el estudio spinozista de la historia hebrea, y detecta en el *Tratado teológico-político* varias paráfrasis del historiador romano, algunas de las cuales modifican –e incluso invierten– el sentido original en su contrario. (Sobre el rastro de Tácito en el TTP ver Pierre-François Moreau, “Spinoza, Tácito y los judíos”, en *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2014, pp. 39-46).

36. Leo Strauss, “Prefacio a *Crítica de la religión de Spinoza*”, en *Liberalismo antiguo y moderno*, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 346.

37. Carl Schmitt, *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Struhart & Cía, Buenos Aires, 1985.

conclusión straussiana se desvía del manifiesto antiutopismo de Spinoza, que busca pensar una política para la naturaleza que realmente existe. Por lo demás, tampoco la *libertas philosophandi* es un motivo que pretende ser nuevo, y no es imposible trazar un vínculo con el antiguo *dictum* de Tácito: *Rara temporum felicitate, ubi sentire quae velis et quae sentias, dicere licet* (Rara felicidad de los tiempos en los que está permitido pensar lo que quieras y decir lo que piensas).³⁸

El *Tratado político* queda inconcluso en el capítulo donde comenzaba el tratamiento de la democracia, tras haber dedicado dos específicamente a la monarquía y tres a la aristocracia: “Pasaré ahora al tercer tipo de Estado, el que es totalmente absoluto y al que llamamos democrático (*Transeo tandem ad tertium, et omnino absolutum imperium, quod Democraticum appellamus*)”. Escrita esta línea, luego de cuatro breves párrafos el texto se interrumpe (“*Reliqua desiderantur*”, escriben los editores), y si bien el TTP había ya proporcionado pasajes esenciales y estaría destinado a ser considerado como el gran manifiesto democrático de la filosofía, queda abierta para siempre la conjetura acerca de ese texto último sobre el “gobierno popular” anunciado en la “carta a un amigo” inserta como prólogo, que llegaba antecedido con una perspectiva realista novedosa y con el que hubiera sido demasiado importante contar para la tradición democrática –que por cierto no exhibe demasiados filósofos amigos a lo largo de la historia–.

Debido a todo ello y acaso por haber sido el TP considerado un texto menor –comparativamente a la *Ética* y el TTP–, casi desconocido y escasamente estudiado hasta la segunda mitad del siglo XX,³⁹

38. *Historias*, Libro I.

39. En la *Bibliographie spinoziste* (Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Les Belles Lettres, Paris, 1973) de Jean Préposiet, el *Tratado político* es la única obra de Spinoza de la que no se consigna ningún libro consagrado a su estudio, y sólo se mencionan dos artículos dedicados a él (C. Goretti, *Il Trattato politico di Spinoza*, 1926; y H. De Dijn, *Ervaring en Theorie in de Staatskunde. Een Analyse van Spinoza's Tractatus politicus*, 1970). Cabe mencionar el “Kommentar” al TP de Carl Gebhardt en su edición de las *Opera* (Heidelberg, 1925), y el importante “Einleitung zu den beiden Traktaten” de 1934 añadido en el tomo V en 1987. En la Argentina, León Dujovne realizaba una temprana interpretación del TP en el tomo III (“La obra de Baruj Spinoza”) de su libro

el maquiavelismo político de Spinoza –no tan manifiesto en el TTP– había pasado desapercibido a lo largo de la historia hasta su relativamente reciente recuperación, y en general el vínculo entre ambos pensadores se establecía por un común inmoralismo pero en cierto modo externo, en el sentido expresado por Federico II al comienzo de su *Antimaquiavelo*: “El Príncipe de Maquiavelo es a la moral lo que la obra de Spinoza en materia de fe. Spinoza socavó los fundamentos de la fe y no propendió sino a derribar el edificio de la religión; Maquiavelo corrompió la política y se empeñó en destruir los preceptos de la sana moral. Los errores del primero no eran sino especulativos; los del segundo atañen a la praxis. Con todo, lo cierto es que los teólogos han dado la voz de alarma contra Spinoza, refutando formalmente su obra y salvaguardando a la divinidad de los ataques [de este impío], en tanto que Maquiavelo sólo se ha visto hostigado por algunos moralistas”.⁴⁰

La recuperación plena del *Tratado político* para la discusión filosófica y política contemporánea excede razones internas a la obra de Spinoza –cuya interpretación se ha visto sin duda modificada por esa recuperación, que agrega elementos irreductibles al “inmoralismo”, el “ateísmo”, la crítica de la superstición, la defensa de la libertad de pensamiento y de palabra...–, y establece una irrupción teórica y práctica de la que no es ajeno el programa filosófico que Toni Negri lleva adelante desde fines de los años setenta –antecedido en su inspiración general por la conjunción althusseriana de Spinoza y Marx desde *Lire le Capital* (1965) hasta sus últimos escritos de los

en cuatro tomos *Baruj Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia* (Universidad de Buenos Aires, 1940-1944) –donde el viejo profesor de Buenos Aires acentuaba la coherencia del TP respecto al TTP, y de ambos con la ontología de la *Ética*; el carácter anti-utópico de la política spinozista (“en ningún momento se propone describir una ‘ciudad futura’”) y, contra la tradición de habla inglesa –en particular el clásico libro de Frederick Pollock, *Spinoza, His life and philosophy*, según el cual la teoría spinozista de la soberanía es “esencialmente la misma que la de Hobbes”– afirmaba la singularidad del spinozismo político respecto de la teoría hobbesiana.

40. Federico II de Prusia, *Antimaquiavelo o Refutación del Príncipe de Maquiavelo* (editado en 1740 por Voltaire), estudio introductorio, versión castellana y notas de Roberto R. Aramayo, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995, p. 9.

años ochenta en torno al materialismo aleatorio–, en cuyo centro se inscribe la noción spinoziana de “multitud”.

En un trabajo que estudia la actualidad del TP y los motivos de su resurgimiento, Chantal Jaquet⁴¹ marca la fecundidad de ese realismo emancipatorio antiprogresista que aloja el TP para una tradición política como la comunista, impugnada en el siglo XX por su propia experiencia. El spinozismo del TP, en efecto, no postula un “hombre nuevo” ni una transformación de la naturaleza humana (no construye una política a partir del presupuesto idealista de considerar a los hombres “tal y como deberían ser”), sino más bien un registro de la realidad efectiva –que es esencialmente afectiva– de las cosas, que no comporta consecuencias conservadoras ni resignación libertina sino una afirmación de la actividad común como vía de liberación de los seres humanos que existen, no de los que “no existen en ninguna parte” –esta apuesta fundamental por lo que hay en vez de tomar como principio lo que no hay es el presupuesto mayor que abre la cuestión de la inmanencia en política; de una militancia y una práctica que adoptan como inspiración el aserto de TP, I, 4: “no reír, no lamentar, no detestar, sino comprender”. Spinoza lega pues una filosofía de la acción emancipatoria orientada por la libertad de la potencia humana para acceder a su plenitud común, siempre indeterminada y abierta. Cantera inagotable de ese legado, el TP no alienta a ninguna impugnación moral ni a una transformación técnica de la realidad humana que realmente existe, más bien promueve una recuperación de la esencial politicidad de todas las criaturas, una desalienación de su capacidad y de su fuerza productiva de comunidad. Todo ello en el contexto de una estricta ontología de la necesidad (equivalente a una ontología de la libertad, muy diferente del libre arbitrio y las “ilusiones de la conciencia”), en las antípodas del fatalismo, la predeterminación y la pasividad ante lo dado.

La conjunción de realismo y democracia es la herencia del *Tratado político* a las generaciones que mantienen viva la pregunta por la transformación.

41. “L’actualité du *Traité politique*”, en Chantal Jaquet, Pascal Sévérac y Ariel Suhamy (comp.), *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, Éditions Amsterdam, Col. *Caute*, Paris, 2008, pp. 13-26.

Casi con seguridad, siendo un niño de ocho años, Baruch Spinoza se encontraba en la Sinagoga de Ámsterdam la tarde de 1640 en la que Uriel da Costa recibió, allí mismo y delante de todos, “cuarenta azotes menos uno” como establece la Ley. Da Costa había sido un “cristiano nuevo” en Oporto y llegaría a Ámsterdam en 1612, legatario de la conmovedora y trágica historia de los marranos que, finalmente, habían encontrado en Holanda un lugar para retornar al judaísmo que debieron conservar en secreto durante más de un siglo.

La humillación pública de Uriel (a la que aceptó someterse por desesperación) es relatada por él mismo en un texto estremecedor que se conoce bajo el título de *Espejo de una vida humana*, antes de acabar con su vida por mano propia. Se lee allí: “Entré en la Sinagoga, llena de hombres y mujeres que habían venido como para un espectáculo... Acto seguido, llegó un sayón, tomó unas correas y me propinó en la espalda treinta y nueve azotes, según es tradición... Entre azote y azote cantaban salmos... Luego tomé mis ropas y me postré en el umbral de la Sinagoga, y un custodio sostenía mi cabeza. Todos los que salían pasaban sobre mí, levantando un pie por encima de la parte inferior de mis piernas; y esto hicieron todos, así niños como ancianos”.

Es muy probable que el pequeño Baruch haya sido uno de esos niños. Dieciséis años más tarde, él mismo sería excomulgado por “terribles herejías” y “actos monstruosos”, según consta en el *herem* (palabra cuya más antigua acepción veterotestamentaria es “aniquilación”) que lo ponía fuera de la comunidad, sin duda el más extremo y virulento de todos los que tuvieron lugar en la Sinagoga amstelodana. En ese momento Spinoza contaba con veinticuatro años y aún no había escrito nada, pues la redacción de su primer texto no es anterior a 1657-8.

¿Cuáles eran, pues, esas terribles herejías y esos actos monstruosos que merecieron las impresionantes maldiciones del *herem* (“Maldito sea de día y maldito sea de noche, maldito al acostarse y maldito al levantarse, maldito sea al entrar y al salir...”)? Se trata de uno de los grandes misterios del spinozismo. Seguramente, como señalaba el viejo relato biográfico de J. Segond,¹ la intensidad de la excomunión contra Spinoza guarda proporción con las expectativas que el joven Baruch (“discípulo predilecto del viejo Morteira”) había despertado en las autoridades rabínicas como estudiante de la Ley. Spinoza era tal vez la mayor esperanza de la comunidad y el más agudo lector del Libro Sagrado entre todos los estudiantes formados en la escuela Talmud Torá y en la *yeshivá* Keter Torá; no era un escolar cualquiera.

La fuente más antigua con la que contamos es el relato del médico francés Jean-Maximilien Lucas, quien atribuye la excomunión a una delación y al “odio” consiguiente de su maestro Morteira. Se trata de la leyenda negra de la excomunión de Spinoza, de la que Lucas extrae la clásica conclusión libertina: “los eclesiásticos, cualquiera sea su religión –gentiles, judíos, cristianos, mahometanos–, son más celosos de su autoridad que de la justicia y la verdad, y están todos animados por el mismo espíritu de persecución”. Como quiera que sea, en 1656 –aunque no escritas aún– Spinoza seguramente tenía ya muchas de las ideas que alcanzarían pleno desarrollo filosófico en sus obras mayores: origen puramente humano y no divino de la Biblia; eternidad y divinidad del mundo; denuncia del empleo político de las religiones, y del miedo y la esperanza referidos a la vida después de la muerte; negación de la inmortalidad del alma; inexistencia de un Dios que castiga y premia...

Mucho se ha especulado sobre el origen de la “corrupción” de Spinoza. Unos creen hallarlo en las tendencias heterodoxas de la propia comunidad sefardita de Ámsterdam, o bien en algunos autores clásicos del pensamiento judío medioeval como Ibn Esra (quien en el siglo XII escribió: “Dios está en todo y todo está en él”), Flavio Josefo,

1. Jules Segond, *La vie de Benoît de Spinoza*, Librairie Académique Perrin Éditeur, Paris, 1933, pp. 67 y ss.

Gersónides, Filón de Alejandría, Jehudá Alfakar, Maimónides o –tal vez la mayor influencia de un filósofo judío sobre el spinozismo– Hasdai Crescas. Asimismo, en un autor fundamental del judaísmo neoplatónico renacentista como Judah Abrabanel (mejor conocido como León Hebreo²), o incluso en Joseph Delmedigo³ y otros filósofos judíos de la baja Edad Media y el Renacimiento que habrían impregnado los medios marranos con algunas tesis averroístas tales como la eternidad del mundo, la eternidad del alma o la denuncia de Moisés, Cristo y Mahoma como grandes impostores. Por su parte Richard Popkin⁴ adjudica al misterioso Isaac La Peyrère –y en particular a su libro *Prae-Adamitae* (1655), que Spinoza tenía en su biblioteca– un lugar fundamental en la formación de la herejía spinozista. La Peyrère era amigo de Menasseh ben Israel, vivió un tiempo en Ámsterdam justo antes de la excomunión y no es imposible que el joven Baruch haya entrado en contacto con él a través de su maestro.

En esta abigarrada trama de conjeturas con la que se busca comprender un punto de quiebre –que seguramente no es un punto– no resulta inesencial la pregunta por la lengua. ¿Es el acceso a la lengua latina relevante para comprender la ruptura spinozista, o al revés, es la ruptura la que lleva al joven filósofo a aprender latín con un viejo lucianista que había sido jesuita en su juventud y un *esprit fort* en su

2. En la biblioteca de Spinoza consta una edición castellana de los *Dialoghi d'Amore*; según Carl Gebhardt, fue esta obra lo que condujo al joven Spinoza a la ruptura con la Sinagoga, a la idea de *Deus sive Natura*, y en general hacia las fuentes vitales de la filosofía europea.

3. Médico, rabino, discípulo de Galileo en Padua, Joseph Salomon Delmedigo llegó a Ámsterdam en 1626 y tuvo estrecho vínculo con Menasseh ben Israel, quien publicó en su imprenta algunos escritos de Delmedigo (entre otros, uno de divulgación de las teorías científicas galileanas llamado *Sefer Elim*, que se encontraba en la biblioteca de Spinoza); J. d'Ancona, quien fuera rabino de Ámsterdam antes de ser asesinado en los campos nazis de Polonia, sostuvo en su libro *Delmedigo, Menasseh ben Israel y Spinoza* (1940) que la fuente principal del *Tratado breve* es el *Sefer Elim* (cfr. Levy Ze'ev, “Sur quelques influences juives dans le développement philosophique du jeune Spinoza”, en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 71, 1/1987, pp67-76).

4. Richard Popkin, “The Marrano Theology of Isaac La Peyrère”, en *Studi Internazionali di Filosofia*, n° 5, 1973; también *Isaac La Peyrère, 1596-1676*, Brill, Leiden, 1987.

madurez? Algunos estudiosos como Madelaine Francès,⁵ Theun de Vries⁶ o más recientemente Wim Klever creen efectivamente haber visto el nacimiento de la “herejía” spinozista en el taller de Francis van den Enden, libre pensador que años más tarde acabaría colgado en la Bastilla por atentar contra el Rey de Francia. A la escuela de Van den Enden asistía Spinoza (entre otros jóvenes de familias ilustradas, como tal vez el propio Rembrandt) a estudiar latín. Pero no era sólo latín lo que el inquieto Baruch pudo aprender en casa del maestro libertino; además de los clásicos latinos (Séneca, Salustio, Terencio...), allí habría conocido los grandes textos de la tradición atomista, el epicureísmo romano, las obras de Vanini, Maquiavelo y Hobbes. La frecuentación de Van den Enden –con quien Spinoza había aprendido a considerar a la filosofía por encima de la *Torah*– habría molestado a los *parnasim* de la comunidad, los que, tras advertirlo en vano, tomarían la drástica decisión del *herem*.⁷

Por su parte Meinsma –en su clásico estudio sobre el círculo spinozista⁸– atribuye el principal motivo de la ruptura al vínculo con los colegiantes (De Vries, Jelles, Rieuwertsz, Boreel, Balling...) que se estima data de 1654. Con el *herem*, la Sinagoga habría querido mostrar

5. Madeleine Francès, *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVIIe siècle*, Alcan, Paris, 1937.

6. Theun de Vries, *Baruch Spinoza. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Hamburg, 1970.

7. No resultaría inapropiada la conjetura de un vínculo entre excomunión y maquiavelismo. Y. Kaplan y Y. H. Yerushalmi han mostrado que el adjetivo “maquiavelista” era empleado en la comunidad judía amstelodana para designar a los ateos y a los espíritus antirreligiosos en general, y han identificado en el pensamiento político español del siglo XVII la fuente –no suficientemente estudiada– del extendido anti-maquiavelismo en la diáspora sefaradí y entre los intelectuales judíos de Ámsterdam. Si bien no existen indicios de un maquiavelismo explícito en el joven Spinoza –que será manifiesto en el *Tratado político* y algo más reticente en la *Ética*– es posible que por mediación de Van den Enden haya habido una temprana apropiación del pensamiento político maquiaveliano por Spinoza, y que esa apropiación no haya estado ausente entre los motivos del *herem*. (Sobre la influencia del pensamiento cristiano español en la comunidad sefaradita de Ámsterdam, ver Y. Kaplan, *Judíos nuevos en Ámsterdam*, Gedisa, Barcelona, 1996, pp.57-60).

8. *Spinoza et son cercle*, Vrin, Paris, 1983.

la inadmisibilidad de cartesianos en su seno, en sintonía con el clima anticartesiano que sacudía los medios religiosos y las universidades holandesas (cuyo centro era la Universidad de Utrecht y su principal impulsor el teólogo gomarista Gisbertus Voetius).

Más recientemente se ha considerado que la razón principal del conflicto entre el joven Baruch y su comunidad no fue de orden religioso ni filosófico sino financiero. Para librarse de las deudas heredadas de su padre (que había muerto en 1654), Baruch recurrió al amparo de una ley holandesa que protegía a los menores de edad (según la legislación vigente lo eran todos los menores de 25 años) que habían quedado huérfanos, adjudicándoseles un tutor hasta su mayoría de edad. En 1655 el orfanato de Ámsterdam designa a Louis Crayer (que tras la muerte del pintor sería asimismo tutor de Titus Rembrandt) a cargo de Spinoza,⁹ con lo que su hermano Gabriel –quien en 1664 se embarcaría hacia Barbados, como su hermana Rebeca lo había hecho hacia Curaçao, donde murió de fiebre amarilla en 1695– debió afrontar las deudas pendientes del negocio paterno (“¿no fue este –se pregunta Méchoulan– un primer paso fuera de la comunidad...?”¹⁰).

Todos estos elementos, sin ser irrelevantes, serían insuficientes por sí mismos. O quizá se haga necesario considerar todo a la vez, según sostiene Steven Nadler en la última biografía de Spinoza: “Ex jesuitas de ideas políticas avanzadas, colegiantes de tendencias soci-nianas, judíos apóstatas, cuáqueros y libertinos libre pensadores: si se trata de buscar el ‘corruptor’ de Spinoza, entonces, en un sentido, el verdadero culpable es la misma Ámsterdam”.¹¹

Pero no bastaba una herejía cauta y aún ágrafa –que además no habrá sido única, y ni siquiera rara– para un anatema como el *herem* a Spinoza, cuya violencia fue mayor a la de cualquier otro, antes o

9. Cfr. A. M. Vaz Dias y W. G. van der Tak, *Spinoza, mercator et autodidactus*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1933.

10. Henri Méchoulan, “Le *herem* à Ámsterdam et ‘l’excommunication’ de Spinoza”, en *Cahiers Spinoza*, 3, Réplique, Paris, 1979-80, p. 127 [también Steven Nadler, *Spinoza*, Acento, Madrid, 2004, p. 172].

11. Steven Nadler, cit., p. 206.

después de su caso. En una conferencia de 1957 leída en la Universidad de Cambridge (publicada dos años más tarde por León Dujovne en la revista *Davar* de Buenos Aires¹²), el profesor Jacob Teicher establece una hipótesis al respecto.¹³

Según documentos y cartas hallados por él, en 1636 se produjo una intensa disputa entre los miembros rabínicos de la comunidad de Ámsterdam. La controversia se refería a una cuestión teológica: si el castigo después de la muerte por graves pecados cometidos en la vida terrenal –como los de apostasía y herejía– era eterno o no. La disputa alcanzó tal dimensión que los dirigentes de la comunidad creyeron conveniente someterla a un fallo del tribunal rabínico de Venecia, a resultas de lo cual se ordena desistir de su tesis a los no eternalistas (quienes no sólo negaban la eternidad del castigo sino que incluso llegaban a sostener que Dios, en su infinita misericordia, salvará también a los cristianos).

Los eternalistas a su vez (que tenían sus mayores exponentes en Saúl Levi Morteira y Menasseh ben Israel, maestros de Spinoza) sostenían que si la creencia en la eternidad del castigo era abandonada, ello tendría efectos desastrosos entre los marranos de España y Por-

12. En el primer tomo de su *Spinoza* (Universidad de Buenos Aires, 4 vol., 1940-1944, pp. 101-125) Dujovne había basado su interpretación de la excomunión en las investigaciones de Gebhardt sobre Juan de Prado (*Chronicon Spinozanum*, tomo III, 1923, pp. 263-291), y a partir de un pasaje de la *Epístola invectiva* de Orobio de Castro sostenía que “...la primera rebeldía de Spinoza pudo nacer entre sofistas judíos y no entre libertinos cristianos”. Sin embargo, la excomunión no se habría debido a razones religiosas o filosóficas (“las opiniones metafísicas no eran objeto de sanciones punitivas”), sino a conductas y “actos” como burlarse de las fórmulas del culto e incumplimiento de las prescripciones establecidas por la Sinagoga. En línea con la posición gebhardtiana, el spinozista argentino escribía: “...si prescindimos de las fórmulas prácticas del lenguaje, no podemos dejar de reconocer que la comunidad tenía razón. Su deber era organizar un judaísmo fiel a la Ley y de ninguna manera podía permitir que los jóvenes, siguiendo el camino de Juan de Prado, se crearan su propia religión; religión que sustituiría la revelación por la Razón, buscaba a Dios en la Naturaleza y solo reconocía como leyes divinas las leyes de la Naturaleza”. La comunidad, en efecto, “no debía responsabilizarse por un hombre como Spinoza”.

13. Jacob L. Teicher, “Why was Spinoza banned?”, in *The Menorah Journal*, vol. XI, V (1957), pp. 41-60.

tugal, que no arriesgarían sus vidas emigrando para mantener su fe. Menasseh sostiene además que si los cristianos llegaban a saber que los judíos rechazan el castigo eterno de los pecados graves, sostendrían que los hijos de Israel no distinguen entre el justo y el pecador y que no temen a Dios. En el fondo, el peligro no tendría que ver con que los cristianos tuvieran una “opinión desfavorable” de los judíos, sino con el hecho concreto de que las autoridades tomaran medidas políticas contra ellos.

En efecto, la situación legal de los judíos en Holanda no estaba exenta de vigilancia y condiciones. En 1615, con el objeto de legislar el establecimiento de los judíos, el gobierno de Holanda encargó a Hugo Grocio la redacción de un reglamento sobre esta cuestión; el texto, que se conoce con el nombre de *Remonstrantie*, fue aprobado en 1619. Allí se lee: “Todos los judíos mayores de edad deben hacer ante el magistrado la siguiente declaración referente a su fe: si creen en un Dios único, creador y rector del universo y origen de todo bien, a quien es obligación honrar, servir y venerar; si Moisés y los Profetas han escrito la verdad bajo la inspiración de Dios; y si existe otra vida después de la muerte en la que el justo será premiado y el pecador castigado”. Poco más adelante se dispone que quien enseñe de manera pública o secreta principios opuestos a estas disposiciones, se hará “pasible de la pena de muerte o de otros castigos corporales, conforme la gravedad del delito”.

A la luz de este documento, el temor por parte de los rabinos de que las autoridades cristianas tomaran severas medidas contra la aún inestable comunidad judía, pareciera plenamente justificado. Mientras en el resto de Europa los judíos eran perseguidos por serlo, en Holanda serían tolerados sólo si observaban el judaísmo de manera estricta. La Sinagoga de Ámsterdam no habría impuesto sanciones ni excomulgado a los herejes en general sino a aquéllos que entraban en contradicción con el texto de Grocio –como había sido, sin duda, el caso de Uriel da Costa (quien sostenía explícitamente que la ley mosaica no enseña la inmortalidad del alma, ni que hubiera castigos y premios después de la muerte)–.

Sin embargo, cuando Spinoza fue excomulgado en 1656 las cosas habían cambiado considerablemente y la situación no era la misma que en la fecha de la excomunión de Uriel. Ese mismo año el gobierno de Holanda declaró que “la filosofía es algo enteramente diferente de la teología”, y se estableció, por decreto, que una libertad plena para las indagaciones filosóficas impere en las universidades holandesas. Aunque este decreto es unos meses posterior a la excomunión de Spinoza, es poco probable que las autoridades de la Sinagoga desconocieran la tendencia liberal del gobierno –y de hecho, la excomunión de Juan de Prado, en 1657, tuvo lugar un año después del mismo–. Más aún, pocos meses más tarde el gobierno privó a la comunidad judía de excomulgar a sus miembros por herejía –y en efecto, según Teicher después de 1657 no se registran en Ámsterdam excomuniones por motivos religiosos o filosóficos–.¹⁴

Por lo tanto no cabría alegar la *Remonstrantie* en este caso, pues su texto había quedado prácticamente sin efecto. Al condenar a Spinoza –dice Teicher–, los rabíes de Ámsterdam actuaron en franca oposición con la política liberal del gobierno. Lo cierto es que la colectividad no quería contar entre sus miembros con deístas o filósofos pero no ya para cuidarse de las autoridades de la ciudad, sino por un motivo político diferente.

Precisamente en los años 1656 y 1657 se produjo en Inglaterra un importante debate sobre la readmisión de los judíos. El propio Menasseh ben Israel viajó a Londres para predisponer a Olivier Cromwell a favor de los judíos, argumentando que los acontecimientos profetizados como anuncios de la llegada del Mesías, habían ya ocurrido casi todos –habida cuenta de la historia relatada por Antonio de Montezinos, quien dijo haber conocido “indios hebreos” en

14. Asimismo, Kaplan señala que las excomuniones judías solían ser criticadas por escritores políticos, hombres de letras y teólogos calvinistas; en 1662 Philip van Limborch instaba a las autoridades políticas a tomar medidas contra las sanciones que la comunidad judía imponía a disidentes, adjudicándose una función que únicamente competía al Estado –produciéndose de este modo “una república dentro de una república–” (cfr. Y. Kaplan, *op. cit.*, p. 40).

los Andes–.¹⁵ Lo único que aún faltaba era la completa dispersión de los judíos por los cuatro rincones del globo, y sólo Inglaterra carecía de ellos. La misión de Menasseh en Londres –que se inscribe en el clima milenarista del momento– era convencer a los ingleses de admitir judíos antes del fin de los tiempos, para lo cual resultaba decisivo mostrar que no había ateos ente ellos. Las de Spinoza y Prado habrían sido, según esta hipótesis, excomuniones políticas que apuntaban hacia Londres.¹⁶

Casi en simultáneo a la conferencia de Teicher, siguiendo la vía abierta en los años 20 por Carl Gebhardt, Israel S. Révah publica el clásico *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*,¹⁷ que motivaría una fecunda discusión en la historiografía referida a la excomunión de Spinoza y la formación

15. El aventurero criptojudío portugués Antonio de Montezinos, que había recorrido América durante varios años hasta 1644, se embarca ese año hacia Ámsterdam donde vive seis meses, antes de volver definitivamente a Pernambuco para morir allí pocos años después. Durante sus meses amstelodanos le asegura a Menasseh ben Israel haber visto en un “pueblo escondido” de los Andes sudamericanos (más precisamente en Nueva Granada, actual Colombia), una tribu indígena que celebraba un oficio religioso judío acompañado de recitaciones en hebreo. Menasseh se convence de que aquella tribu era una de las tribus perdidas de Israel, y en 1650 publica *Esperanza de Israel* (traducida al inglés ese mismo año y dedicada por el traductor –también milenarista– al Parlamento inglés). Verídica o no, la historia transmitida por Montezinos produjo una intensa efervescencia milenarista en las juderías de Ámsterdam y de Londres, que se extiende hasta 1666, año en el que llega a su cumbre la esperanza de que el Mesías había finalmente llegado y era Sabbatai Zevi (ver el prólogo de Henri Méchoulan a Menasseh ben Israel, *Esperanza de Israel*, edición de Henry Méchoulan y Gérard Nabon, Hiperión, Madrid, 1987, pp. 69-76).

16. Otros estudiosos del judaísmo amstelodano –tal el caso de Henri Méchoulan– han negado que la excomunión de Spinoza tuviera algún vínculo con las tratativas ante Cromwell para la readmisión de los judíos en Inglaterra: “...rechazamos absolutamente la hipótesis de un *herem* querido y organizado para facilitar la tarea de Menasseh ben Israel en Londres... En efecto, el *Mahamad* de Ámsterdam no tenía ningún interés –como tampoco Menasseh ben Israel– en presentar ante los ojos del mundo cristiano reformado, y en particular ante Cromwell, una comunidad que genera *esprits forts*” (Henri Méchoulan, *cit.*, p. 132).

17. Israel Révah, *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, Mouton, Paris, 1959. Publicado más recientemente en I. S. Révah, *Des marranes a Spinoza*, textos reunidos por Henri Méchoulan, Pierre-François Moreau y Carsten Lorenz Wilke, Vrin, Paris, 1995.

del spinozismo. Como resultado de pacientes estudios en los archivos de la Inquisición española, Révah aduce un conjunto de documentos que revelan la existencia de una corriente clandestina de pensamiento heterodoxo entre los judíos de la Península –con centro en la Universidad de Alcalá de Henares– que estaría en la base de la ruptura spinozista. Proveniente precisamente de Alcalá, el médico deísta Juan de Prado (marrano doble, dice Révah: por relación a los cristianos en tanto criptojudío; por relación a los propios marranos en tanto deísta) había llegado a la ciudad de Ámsterdam un año antes de la excomunión de Spinoza, y sería excomulgado él mismo un año después.

Carl Gebhardt había descubierto en 1923 un manuscrito de Orobio de Castro llamado *Epístola Invectiva Contra un Judío Philosopho Médico, que Negava la Ley de Mosse, y Siendo Atheista Affectava la Ley de Naturaleza* [en otra versión *Epístola Invectiva Contra Prado, un Philosopho Medico, que Dubitava, o no Creya la Verdad de la Divina Escritura, y Pretendió Encubrir su Malicia con la Affecta Confacion de Dios, y Ley de Natureza*], escrito probablemente en 1663 ó 1664, en el que encuentra vestigios del influjo de Prado sobre el joven filósofo (más de 20 años menor que él), que desembocaría finalmente en su excomunión.¹⁸ Gebhardt y Révah afirman que para los judíos amstelodanos contemporáneos a ellas, las excomuniones de Spinoza y Prado constituyen un mismo evento.

Luego de las excomuniones (en 1656 y 1657 respectivamente), se pierden las huellas de Spinoza y Prado en Ámsterdam. Por azar, Révah descubre en 1955, en los Archivos de la Inquisición, dos documentos que suministran algunas informaciones sobre esas huellas. Se trata del informe del monje agustiniano Fray Tomás Solano

18. Asimismo, pone en vinculación la *Epístola* con una indicación del marrano andalús Miguel de Barrios: “Espinosa son los que en Prados de impiedad, desean lucir con el fuego que los consume...” –donde las palabras “Espinosa” y “Prados” están subrayadas en el original. Barrios, y Orobio también, seguramente conocieron la *Apología*... pérdida de Spinoza, de cuya existencia el testimonio más serio es el del profesor de Teología de Utrecht Salomón van Til en 1684 –quien probablemente haya tenido la *Apología* entre manos, ya que cita tesis que no están en el *TTP* y que serían aun más radicales que las formuladas en el libro de 1670.

y Robles, originario de la actual Colombia, quien había vivido en Ámsterdam entre agosto de 1658 y marzo de 1659; y la presentación ante el inquisidor de Madrid en agosto de 1659 del Capitán Miguel Pérez de Maltranilla, quien vivió en Ámsterdam entre noviembre de 1658 y enero de 1659, en la misma casa en la que habitaba Fray Tomás. Según Maltranilla, en 1658-59 Prado y Spinoza se frecuentaban y formaban parte de una tertulia en casa de Joseph Guerra, junto al Dr. Reynoso (médico sevillano) y otro sevillano llamado Pacheco.¹⁹ Hasta el momento de mudarse a Rijnsburg en 1660, sostiene Révah, Spinoza mantiene su vínculo con Prado, y ambos forman parte de un mismo círculo “deísta”. Los testimonios del fraile y el capitán completarían la argumentación de M. Francès y permitirían desechar, según su descubridor, la por él llamada “hipótesis colegiante”.

La historia de Fray Tomás y la de Montezinos constituyen episodios de lo que Sebastián Pineda Buitrago llama el factor “ladinoamericano” en el origen del spinozismo.²⁰ Natural de Tunja, muy cerca de Bogotá, Fray Tomás Solano y Robles se había embarcado en Venezuela hacia Roma para ordenarse como sacerdote, pero fue secuestrado en altamar por piratas ingleses y luego encarcelado en Londres. Una vez recuperada la libertad se trasladó a Ámsterdam,²¹

19. Otra importante información obtenida de estos documentos es que en el año académico 1658-9 Spinoza era estudiante de filosofía en Leiden como “oyente libre”. Estos estudios en Leiden permitirían explicar su traslado a Rijnsburg (ciudad que se hallaba más próxima a la de Leiden) hacia 1660.

20. Sebastián Pineda Buitrago, “Baruch Spinoza y América Ladina: En busca del fraile colombiano ‘delator’ de Spinoza y del factor hispánico en el origen de la filosofía moderna” [http://www.istor.cide.edu/archivos/num_42/notas.pdf].

21. El vínculo entre los judíos de Londres y los de Ámsterdam era estrecho, sobre todo debido a intereses comerciales comunes. Uno de los socios principales en Ámsterdam de Antonio Fernández de Carvajal, importante referente sefardí de Londres, era Miguel Espinosa, padre del filósofo. Sus redes comerciales se extendían hasta los ingenios azucareros de las Canarias, de la isla británica de Barbados y hasta la colonia holandesa en Recife (donde vivían 5000 judíos holandeses –entre ellos Isaac Aboab, futuro lector del anatema contra Spinoza–). El contacto con América fue intenso hasta que el imperio holandés perdió sus posesiones coloniales en Brasil en 1654, cuando Pernambuco fue recuperado por Portugal. Ese mismo año de 1654 falleció en Ámsterdam Miguel Espinosa. Baruch había heredado de su padre, junto

donde se incorporó a las tertulias libertinas de las que también participaban Spinoza, Prado y otros deístas o ateos judeopeninsulares. En un pasaje de su declaración, afirma Fray Tomás “que conoció al Dr. Prado, médico que se llamaba Juan y no sabe qué nombre tenía de Judío, que había estudiado en Alcalá, y a un fulano de Espinosa que entiende era general de una de las ciudades de Holanda porque había estudiado en Leiden y era buen filósofo; los cuales profesaban la ley de Moisés y la Sinagoga los había expelido y apartado de ella por haber dado en ateístas; y ellos mismos le dijeron a éste que estaban circuncidados y guardaban la ley de los Judíos, y que ellos mismos habían mudado de opinión por parecerles que no era verdadera la dicha Ley y que las almas morían con los cuerpos, no había Dios sino filosofalmente y que por eso los había echado de la Sinagoga; y, aunque sentían las faltas de las limosnas que les daban en la Sinagoga y la comunicación con los demás Judíos contentos con tener el error del ateísmo, porque sentían que no había Dios sino es filosofalmente (como ha declarado) y que las almas morían con el cuerpo y así no había menester fe [...]”.²²

De modo que, según Révah, las tres ideas deístas por las que Spinoza fue excomulgado (las almas mueren con el cuerpo; Dios no existe más que en sentido filosófico; la fe es inútil) concilian con las enseñanzas de Prado (y de Uriel) y no con la religiosidad colegiante ni con la metafísica de Descartes. Spinoza y Prado habrían sido excomulgados por “filósofos” y por deístas.²³

con su hermano Gabriel, los negocios y las rutas comerciales. Ambos habían fundado la compañía comercial Bento et Gabriel D’Espinosa para la importación y exportación de frutos secos y caña de azúcar. Esos productos venían naturalmente del Sur, de Canarias, del Caribe, de Suramérica (cfr. *ibid.*). Y ese mismo año, según consta en los archivos de la *Nação*, Baruch Spinoza realiza una ofrenda de 5 florines para los “pobres de Brasil” –es decir los sefaraditas repatriados de América luego de la pérdida colonial en Pernambuco–.

22. Gabriel Albiac, *La sinagoga vacía: un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Hiperión, Madrid, 1987, pp.492-95.

23. *Des marranes a Spinoza*, cit., pp. 197-206. En un escrito seis años posterior a *Spinoza et le Dr. Juan de Prado* –“Aux origines de la rupture spinozienne”, *Revue d’Études juives*, 1964 [incluido en *Des marranes a Spinoza*, pp. 221-245]–, Révah incorpora do-

La tesis de Révah ha sido discutida por algunos investigadores recientes. Sostiene Yosef Kaplan que “cabe dudar si fue exactamente así [conforme afirma Révah] como sucedieron las cosas. No se puede asumir que el intelectualmente circunspecto Spinoza hubiera cambiado repentinamente su piel como resultado de la influencia de alguien que, aunque [como sugieren todos los datos] fuera también una figura carismática... era, en cuanto al poder intelectual, inferior a Spinoza. Es difícil suponer que en la época de su encuentro con Prado la mente de Spinoza fuera una tabla rasa”.²⁴ En sintonía con esta posición, Yirmiah Yovel afirma que “...Prado y Spinoza llegaron a sus ideas heréticas independientemente y su encuentro simplemente contribuyó a galvanizarlas. Resulta difícil decir quién de los dos tuvo mayor influencia...”.²⁵ Y más radicalmente, Wim Klever invierte la tesis de Révah y afirma la tesis “Spinoza ‘corruptor’ de Prado”. Sin negar un vínculo con Prado, afirma que la filiación fundamental de Spinoza es con Van den Enden. Argumenta a partir de 4 fuentes: Noticias de Colerus y Lucas que habrían sido descuidadas por Révah; datos del *Diario* de O. Broch, quien califica a Van den Enden y sus

cumentación sobre otro marrano, el maestro de escuela Daniel Ribera –quien abandona Ámsterdam en 1958, cuando se había iniciado un proceso de excomuniación en su contra–, no irrelevante para comprender la “corrupción” de Spinoza. En este texto Révah llega a sugerir que Ribera incluso habría estado en el origen del ateísmo de Prado –tesis que se desvanece tras el descubrimiento posterior de nueva documentación aportada por el propio Révah en 1970–. Efectivamente, en un último texto –“Aux origines de la rupture spinozienne II”, *Annuaire du Collège de France*, 1970 [en *Des marranes a Spinoza*, pp. 247-281]– Révah incorpora el descubrimiento de una redacción primitiva del texto de Orobio de Castro sobre Prado. En esta versión, junto al pasaje en donde sostiene que Prado mismo había sido “pervertido” por otro marrano (cuyo nombre no figuraba en la versión de la que se había valido Révah en el escrito de 1964 y por ello conjeturaba que se trataba de Daniel Barrios) está escrito en el margen, al igual que en otras copias definitivas, el nombre del pervertidor de Prado: Juan Piñero, un cristiano nuevo portugués que cuando profesaba el catolicismo se llamaba João Pinheiro Así, Révah afirma que según Orobio habría sido por influjo de Piñero que Prado pasó del marranismo militante al deísmo más radical entre 1636 y 1643 (*Des marranes a Spinoza*, pp. 279).

24. Yosef Kaplan, *From Christianity to Judaism. The story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford University Press, 1989, pp 131-132.

25. Yirmiah Yovel, *Spinoza and others heretics*, Princeton University Press, 1989, I, p. 80.

discípulos (Spinoza, Glazemaker...) de “cartesianos ateos”; testimonios de alumnos de Van den Enden y diversos escritores holandeses que afirman que Spinoza tomó su ateísmo de su maestro de latín; y la posibilidad –en base a estudios filológicos de O. Proietti– de que Spinoza haya escrito el TRE en torno a 1657. Por lo demás, la tesis de que Spinoza sería el “corruptor” de Prado tiene según Klever una primera apoyatura en la lectura atenta de la *Epístola invectiva* misma (de la que Kaplan ha identificado la existencia de al menos 15 copias).²⁶

El significado histórico-filosófico de la excomunión de Spinoza, sin embargo, no se agota en el estudio del sistema de vínculos que pudieron haber motivado algunas de sus opciones, ni puede ser totalmente explicado por las corrientes de pensamiento en las que se hallaba inscripta su radicalidad filosófica. Con toda probabilidad, antes de recurrir a la herramienta disciplinaria del *herem*, las autoridades religiosas ofrecieron al filósofo diversas alternativas para evitar el escándalo –incluso dinero para instalarse fuera de la ciudad y conservar las apariencias, como se sabe que sucedió en otros casos–. Muy probablemente fue el propio Spinoza el que bloqueó cualquier alternativa que no fuera su excomunión, con una intransigencia que no le dejó a los rabinos otra posibilidad que el anatema. Se trató de una deliberada ruptura con la religión de sus padres, motivada por una precoz convicción universalista y el deseo de una forma de vida más allá de cualquier particularidad, para llevar una existencia –en sentido fuerte– filosófica. El suyo no fue tanto un caso de persecución como de una *disidencia*, mantenida hasta el extremo. Spinoza, en efecto, no

26. Wim Klever, “Spinoza ‘corruptor de Prado o la teoría de Gebhardt y Révah invertida”, en *Spinoza y España*, UCLM, 1994, pp. 217-27. Por su parte, tomando por base una investigación de Natalie Muchnik (Natalie Muchnik, *Une vie marrane. Les pérégrinations de Juan de Prado dans l’Europe du XVII^e siècle*. Honoré Champion, París, 2005) José Luis Villacañas muestra que la heterodoxia de Prado es antigua y desestima la inversión de Klever que lo considera objeto del influjo corruptor de Spinoza, aunque el “corruptor” haya sido más de veinte años menor que el “corrompido” (José Luis Villacañas, *Prado y Spinoza*, Biblioteca Saavedra Fajardo de pensamiento político hispano).

es el filósofo que rompe sino simplemente el filósofo que se va (“el que abandona su silla”, según la etimología de disidente).

No era común en el siglo XVII –más aún, no consta ningún otro caso– abandonar una religión para no entrar a ninguna otra, para ser solo un ciudadano en sentido puramente político –y, en efecto, resulta significativo que el único libro publicado en vida bajo su nombre lleva la siguiente firma: *Benedictum de Spinoza, Amstelodamensem*, “ciudadano de Ámsterdam”. Se abre con Spinoza una historia trágica, la historia del judaísmo moderno, signada por el drama de la asimilación y su imposibilidad;²⁷ un drama que tendrá su hora más aciaga en el siglo XX europeo y que involucra a nombres como los de Aby Warburg, Hannah Arendt o Sigmund Freud –quien en cierta ocasión, tomando una expresión de Heine, se refirió de manera indirecta a Spinoza como “un compañero en la falta de fe” (*Unglaubensgenossen*).

Si el legado de Spinoza sigue vivo aún –y esperemos que así sea, pues la alternativa es la guerra infinita– no es otro que la construcción de una “comunidad de los sin comunidad”, una comunidad de la que nadie está excluido por principio, origen u herencia –ni tampoco por abjurar de ellos–. O dicho de manera más simple, el gran legado de Spinoza es la democracia –que en sus textos, sobre todo en ellos, es una palabra encantada todavía por pensar–.

En efecto, hay un vínculo por desentrañar entre excomunión y democracia, en un sentido doble: en primer término –según han sugerido Steven Nadler y Lewis Samuel Feuer²⁸– las ideas democráticas no estarían ausentes de las motivaciones que condujeron a la excomunión

27. Sobre esta discusión, cfr. el epílogo (“Spinoza y su pueblo: ¿el primer judío secular?”) de la primera parte del libro de Yirmiahu Yovel, *Spinoza, el marrano de la razón*, Anaya & Mario Muchnik, Barcelona, 1995, pp. 183-212.

28. Steven Nadler, cit., p. 208 –y más radicalmente Lewis Samuel Feuer, quien detecta en el origen de la excomunión un litigio entre las ideas democráticas del joven Spinoza influido por Van den Enden, y las ideas monarquistas que adjudica a los comerciantes judíos (*Spinoza and the Rise of Liberalism*, Beacon Press, Boston, 1958, cap. 1)–.

acaecida el 27 de julio de 1656; pero sobre todo, en segundo término –es lo que quisiera proponer aquí–, la experiencia de la excomunión del joven Baruch prospera en una filosofía de la democracia como producción de comunidad –como producción común, de lo común– que Spinoza desarrolla desde entonces hasta su último escrito inconcluso. El legado político mayor es lo que esa palabra –democracia– atesora para nosotros como efecto de una ontología de la inclusión, de la expresión y de la común pluralidad.

Democracia nombra aquí un realismo emancipatorio de las fuerzas que realiza *lo común absoluto* en comunidades restrictas, cuyo surgimiento y expansión no se producen sin la resistencia de lo que las mantenía en clausura y sin la adversidad de la dominación. Lo común absoluto no es algo en sentido estricto sino lo que permite la irrupción, una y otra vez, de nuevas comunidades por obra de nociones comunes, de pasiones comunes y de acciones comunes. Tal vez pueda aún mantenerse la palabra “comunismo” como nombre de esa comunidad abierta, por realizar, desconocida, que revierte la identidad de lo propio –en tanto algo a lo que ya se pertenece y de lo que, por consiguiente, es posible poner-fuera, expulsar, excomulgar–. La ontología spinozista de la necesidad es al mismo tiempo una filosofía de la novedad, por cuanto la potencia de la vida humana colectiva se confunde con la imaginación que produce el “mundo” tal y como es inmediatamente dado –en el sentido althusseriano que considera el “primer género de conocimiento” como revelación del mundo–, y también tal como no lo es, como lo que no es. Necesaria y creativa, la imaginación es potencia democrática en obra, tanto cuando se manifiesta como fuerza material como cuando es “explícita y lúcida”.²⁹

29. En su libro *Entre la insignificancia y la creación. Subjetividad y política en el pensamiento de C. Castoriadis* (Prometeo, Buenos Aires, 2014, particularmente pp. 117-139), César Marchesino lleva a cabo una contraposición entre la teoría castoridiana de la imaginación radical y algunas variantes del spinozismo contemporáneo (particularmente Negri y el althusserismo) en las que la imaginación pierde el carácter puramente negativo que la reduce a ser una mera fuente de error para constituirse en una fuerza productiva del mundo mismo (en efecto, no habría “mundo” en sentido estricto sin imaginación, si solo hubiera percepción). Al igual que en la filosofía de

El spinozismo rompe con la idea clásica de Buen Gobierno como gobierno de la virtud, a la vez que con la política como un puro dispositivo de producir orden e impedir conflictos; la condición civil no es un artificio *contra natura* que despoja al cuerpo social de su derecho natural, sino una extensión, una radicalización, una composición y una colectivización de ese derecho. Vale decir que el derecho público no suprime al derecho natural; es ese derecho natural mismo que adopta un estatuto político y de este modo se incrementa y deviene concreto como “potencia de la multitud”.

A la vez, Spinoza se interroga por las condiciones de permanencia de un estado, para anticipar que la libertad es una de ellas. La libertad spinozista es fuerza productiva de comunidad que no admite ser sacrificada a la seguridad, y la política que de ella resulta no exige a los seres humanos nada que vaya contra su naturaleza: ni ocultar sus ideas, ni ser desapasionados, ni ser puramente racionales y virtuosos. Crea las condiciones materiales para la autoinstitución política en formas no alienadas de la potencia común. El nombre spinozista de esa “República libre” es democracia.

Democracia no designa aquí un conjunto de formas definitivas fundadas en el orden del concepto, sino el desbloqueo, la autoinstitución, la generación de cosas nuevas, la desalienación y la liberación de una fuerza productiva de significados, de instituciones, de mediaciones por las que se mantiene e incrementa; el efecto de un trabajo por lo común (y, podríamos insistir, por el comunismo), que nunca es algo dado sino un descubrimiento y una creación. La pregunta por lo común, la comunidad y el comunismo es uno de los grandes legados del spinozismo, un legado “tan difícil como raro”.

Castoriadis, el vínculo entre imaginación y finitud se halla en el centro del pensamiento spinozista acerca de los modos, sólo que en su caso la *imaginatio* no sería “radical” (no una “ontología de la imaginación”), sino un puro efecto de superficie derivado de la mecánica de los cuerpos y el *vestigium* que unos producen en otros. Imaginación no es en Spinoza un “magma” desde el cual se constituyen individuos e instituciones, sino algo que les sucede a los modos finitos debido al *occursus* –debido al hecho de estar abiertos a los otros modos y ser necesariamente afectados por ellos–.

Asimismo, con Spinoza es posible pensar una política emancipatoria no sometida a la idea del “hombre nuevo”, a la idea de que los seres humanos debieran ser diferentes de como realmente son; por el contrario, lo que los seres humanos son capaces de ser y de hacer es siempre la revelación de un trabajo paciente y sin garantías que se mantiene en la inmanencia de su existir como seres naturales, apasionados y finitos. Un trabajo que cada generación deberá emprender una y otra vez porque no hay un sentido de la historia, ni la humanidad que ha tenido lugar puede ser reducida a una prehistoria de sí misma, ni existe un curso unitario de acontecimientos que lleve por necesidad a una reconciliación de los seres humanos consigo mismos.

Ante todo, una política spinozista no deja lugar a ningún lamento por la adversidad de las cosas –ni siquiera cuando, como es el caso de ser puesto fuera de una comunidad, esa adversidad es extrema–, ni promueve una ruptura reaccionaria con las situaciones concretas desde un moralismo que se arroga la función de juzgar los avatares de la vida colectiva a partir de una presunta sociedad ideal –perdida o por venir–; una política spinozista, más bien, es potenciación de los embriones emancipatorios que toda sociedad aloja en su interior para su extensión cuantitativa y cualitativa. Una confianza en *lo que efectivamente hay* (siempre algo *hay*) como punto de partida de la acción política.

El spinozismo alienta asimismo una responsabilidad por el estado, por sus fragilidades, por sus condiciones de estabilidad y los riesgos a los que se halla expuesto –cuando ese estado se constituye como “lugar común” y como precipitado de una potencia instituyente–. Por ello la contribución de Spinoza en relación con algunas experiencias sociales y políticas recientes en América Latina es mucha. En particular la necesidad de concebir la democracia como contrapoder que puede tener en el estado su expresión y no necesariamente su bloqueo –siempre que la distancia entre el poder constituyente y las instituciones por él producidas sea mínima–.

No sabemos lo que puede un cuerpo colectivo. Este es el punto de partida de una política emancipatoria, que lleva el nombre de democracia, si la entendemos como algo más que como pura vigencia de la ley y de los procedimientos (sin duda imprescindibles), si la concebimos también como “salvaje” (la expresión “democracia salvaje” es de Claude Lefort), es decir continua irrupción de derechos que provienen de un fondo irrepresentable y no previsto por las formas institucionales establecidas.

Democracia es así la existencia colectiva que tiene su inscripción en una excedencia del derecho concebido como potencia (fondo inagotable de la vida humana y por tanto inmanente a ella) respecto de la ley, que como tal es negativa y limita al derecho natural pero también puede convertirse en su expresión, en su protección y ser hospitalaria con novedades que se gestan en la fragua anómica de la imaginación y de la vida común. Democracia es comunidad de lo múltiple en tanto múltiple, comunidad del conflicto, excedencia de lo común absoluto respecto de cualquier forma constituida a través de la que se expresa. Por ello, en sentido spinozista democracia es la forma de vida colectiva que por principio no admite excomunión, sino más bien se vuelve plena como estallido de las disidencias.

Bajo una inscripción que podría animar las militancias libertarias de todos los tiempos –“no ridiculizar, ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino entenderlas”–, Spinoza ayuda a pensar el enigma democrático conforme un realismo radical que no supone exigencias sacrificiales, y que atesora una potencia común ejercida como afirmación pública y resistencia a los poderes que acechan la vida humana con su carga de superstición y de tristeza. La democracia spinozista está lejos de ser una pura tolerancia indiferente: es potencia ejercida, disidencia en acto, virtud (en el sentido estricto de *vir*, fuerza, que resuena en la palabra maquiaveliana *virtù*).

El deseo, por tanto, es un componente democrático fundamental de la vida republicana, cuando se abre a tensiones que pueden ser de gran fecundidad. No hay contradicción entre democracia y república (palabra esta última apropiada por las derechas latinoamericanas,

que es necesario disputar y concebir a la manera antigua, desmarcándola de su reducción a una mera máquina procedimental de impedir transformaciones, para su determinación como conflicto del que nace la libertad); más bien la democracia debe hacerse republicana y la república volverse democrática.

En el siglo XVII, tanto como ahora, el enigma de la dominación nos confronta a dispositivos de sumisión que separan a los seres humanos de lo que pueden, inhiben su potencia política y capturan su imaginación en la tristeza y la “melancolía” –pasión antipolítica extrema que afecta la totalidad de un cuerpo–. Lo que hoy llamamos “apatía” para referirnos a cierto retiro de lo público y a cierta pasividad civil sería pensado por Spinoza como una *melancolía social* –cuya hegemonía designaba con la expresión “estado de soledad”–.

Lo contrario es la *hilaritas*, palabra de difícil traducción que refiere la alegría integral que un cuerpo alcanza cuando se halla en plena posesión de su potencia de afectar. Tal vez sea posible interrogarnos qué sería una *hilaritas* colectiva. En mi opinión podría ser pensada como un ejercicio pleno y extenso de los derechos; la capacidad productiva de derechos nuevos e imprevistos; la alegría común de un sujeto complejo que se experimenta como causa de efectos emancipatorios; una determinación social del deseo como deseo de otros y no ya deseo de soledad.

Si en el siglo XVII excomunión significa en concreto condena a la soledad (“...*nadie puede hablarle oralmente ni por escrito, ni hacerle ningún favor, ni estar con él bajo el mismo techo ni a menos de cuatro codos de él, ni leer papel hecho o escrito por él*”), Spinoza deja en herencia una aventura existencial –su ética concreta– y una ofrenda conceptual que renueva su actualidad en el curso de las generaciones para reemprender un trabajo, filosófico y político, con las formas históricas de la soledad –con las *Soledades*–: construir comunidad.

En el único testimonio conservado de la correspondencia entre ambos, Spinoza le escribe a Pieter Balling (en respuesta a una carta perdida, al igual que otras en caso de haberlas habido) el 20 de julio de 1664, ya en Voorburg, donde se había ido a vivir por la peste desatada en el verano de 1663. El tema de la carta son los presagios. Balling dice haber escuchado a su hijo –que acababa de morir el mes anterior debido precisamente a la peste– gemir cuando aún estaba sano del mismo modo en que lo hacía cuando ya estaba enfermo. Spinoza responde que se trata de un producto de la imaginación, y para ejemplificar ese vínculo entre “presagio” e “imaginación” evoca un sueño que había tenido “el invierno pasado en Rijnsburg”. La imagen de “cierto brasileño, negro y sarnoso, al que nunca había visto antes (...*nigri, & scabiosi Brasiliani, quem nunquam antea videram*)” persistía durante la mañana, y solo desaparecía cuando “fijaba la mirada en un libro o en otro objeto”. Al apartar la mirada de él, el sueño aparecía con la misma vivacidad. De manera que “lo mismo que me ocurrió a mí en el sentido interno de la vista, le sucedió a usted en el oído”. Y finalmente Spinoza concluye: “los efectos de la imaginación que proceden de causas corpóreas no pueden ser jamás *presagios* de cosas futuras, puesto que sus causas no implican ninguna cosa futura. En cambio, los efectos de la imaginación o imágenes que tienen su origen en la constitución del alma, pueden ser *presagios* de una cosa futura, porque la mente puede presentir algo que es futuro”.¹

Es poco lo que conocemos de Pieter Balling: que fue representante comercial en España, por lo que además de griego y latín sabía

1. Spinoza, *Correspondencia*, Carta XVII, introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1988, pp. 158-159. Sobre la intrincada cuestión de una capacidad de la mente para predecir cosas futuras, ver el trabajo de Natalia Sabater, “Spinoza y Balling, acerca de la posibilidad de un presagio”, en María Jimena Solé (editora), *Spinoza en debate*, Miño y Davila, Buenos Aires, 2015, pp. 257-266.

español; que pertenecía al “círculo” amstelodano de Spinoza –era el nexos entre Voorburg y el grupo que se reunía en la librería de Rieuwertsz–; que murió entre 1664 y 1669. Además, que en 1662 publicó anónimo *Het Licht op de Kalendaar...* [*La luz sobre el candelabro*?] –durante años erróneamente considerado como un panfleto cuáquero–, donde propone que solo mediante la luz interior de la razón es posible hallar la unión con Dios y la concordia entre las facciones religiosas. Rieuwertsz reimprimió el folleto en 1684, esta vez con el nombre de su autor. Finalmente, Balling tradujo al holandés los *Principios de la filosofía cartesiana* y los *Pensamientos metafísicos* (1664) así como también –según demuestra Akkerman– las dos primeras partes de la *Ética*, que fue incluida por Glazemaker en los *Nagelate Schriften* (1677).

Carl Gebhardt recupera para la discusión el opúsculo de Balling y lo publica en *Chronicon Spinozanum IV*; afirma la existencia de un vínculo estrecho con el *Breve tratado* y corrobora en ese vínculo –al igual que en la mística colegiante que el folleto explicitaría–, la raíz del “tenor místico de la metafísica de Spinoza” –pocos años después, en sintonía con esta línea de interpretación K. O. Meinsma encuentra en *La luz sobre el candelabro* el núcleo del pensamiento colegiante.³ En polémica con él –y también con Gebhardt– Madelaine Francès⁴ niega que Balling haya sido colegiante y minimiza su relación con Spinoza (en favor de una mucho más intensa con Koerbagh), en tanto que en su estudio *Cristianos sin iglesia* Leszek Kolakowski⁵ considera el escrito de Balling como manifiesto de una “religión mística no confesional”. Más recientemente, Jonathan Israel sostiene que tal vez Balling conoció a Spinoza antes de 1656, cuando Baruch era aún comerciante. Afirma que –al igual que Jelles– era un cartesiano so-

2. Pieter Balling, “La luz sobre el candelabro”, traducido al castellano por Atilano Domínguez y publicado como apéndice a su edición de Spinoza, *Breve tratado / Pensamientos metafísicos*, Alianza, Madrid, 1990, pp. 177-191.

3. K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle*, Vrin, Paris, 2006.

4. Madelaine Francès, *Spinoza dans les Pays Neerlandais de la Seconde Moitié du XVIIe Siecle*. Alcan, Paris, 1937.

5. Leszek Kolakowski, *Cristianos sin Iglesia*, Taurus, Madrid, 1983.

ciniano perteneciente a la rama radical del movimiento colegiante, y que a diferencia de la “luz interior” identificada por los cuáqueros con la guía del Espíritu Santo, la “verdadera luz” de Balling no es otra que el intelecto de cada ser humano.⁶

Se trata de un texto de exhortación a la filosofía y de iniciación a la “verdadera religión” al mismo tiempo. La inspiración spinozista (¿o al revés?) es clara en el § 6; allí Balling confiere a su reflexión la forma de una apuesta (semejante –y a la vez diferente– a la del proemio al TRE). Como Spinoza en el TTP, Balling nunca invita a sus lectores a adscribirse a ninguna religión constituida, sino a pensar por sí mismos. La “luz” es aquí definida como “el auténtico primer principio de toda religión”⁷ y como camino a la verdad del que dispone todo ser humano aunque jamás haya leído las Escrituras. Una evidente sintonía spinozista revela en particular la consideración de la Biblia y su naturaleza en cuanto libro histórico: sin la “luz” presente en cada ser humano sería imposible acceder a su sentido –que no se halla en las palabras mismas ni en la letra muerta–.

Pieter Balling no era un miembro periférico del círculo spinozista, y compartía con el autor del *Tratado breve* la misma inspiración filosófica.

I. El negro brasileño –y “sarnoso”– del sueño de Rijnsburg se disipaba, dice Spinoza, no bien fijaba la mirada “en un libro”. Más interesante que pensar esos términos como una contraposición entre la cultura y la naturaleza o la civilización y la barbarie, el contrapunto entre el negro y el libro que lo hacía desaparecer puede leerse también como algo que concierne a la vida misma del soñador: la actividad en el comercio familiar, antes de la existencia expulsada (y “reformada” tras la apuesta por la filosofía cuyos términos se relatan en las primeras páginas del *Tratado de la reforma del entendimiento*). En efecto, el negocio familiar de especias, frutos y nueces tenía un

6. Jonathan Israel, *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, pp. 427-428.

7. Peter Balling, cit., p. 185.

estrecho vínculo comercial con el “Brasil holandés”, que no era indiferente para Spinoza ni para los judíos amstelodanos en general. El impacto de la colonia pernambucana no fue solo económico sino también cultural.

En 1637 el conde alemán Johan Maurits van Nassau-Siegen (“el brasileño”) había desembarcado en Recife (que sería llamada Mauritsstadt, también Cidade Maurícia) con la misión de gobernar la colonia holandesa que se había formado tras la invasión de 1630. Designado gobernador por los Estados Generales de Holanda con la anuencia de la Compañía de Indias Occidentales (WIC), su principal objetivo era el de asegurar la producción y exportación de azúcar para Europa –y para eso garantizar un tráfico de esclavos constante y creciente proveniente de las costas africanas–.

Junto con su misión política, el conde deseaba explorar todo lo que el Brasil podía descubrirle en materia científica y artística. Formó una colección naturalista que incluía especies animales y vegetales; anotaciones, bosquejos y acuarelas de la flora y la fauna de Brasil; pinturas al óleo –retratos y paisajes– de la nueva tierra, así como artefactos confeccionados por las culturas nativas. Se trataba de una colección de curiosidades, una acumulación de “cosas excepcionales, extraordinarias, exóticas y monstruosas”, adquiridas durante su período de ocho años en Pernambuco, hasta ser trasladadas a Holanda en 1644. Desde la invasión y la conquista de Olinda y de Recife, estaba claro para los holandeses que el funcionamiento de la colonia dependía del trabajo esclavo y este del comercio regular con África.

Tras un precipitado regreso de Nassau a Holanda debido a desavenencias con la WIC, la colección de metales, pieles, objetos, animales embalsamados, dibujos y pinturas formada en Recife fue albergada en un palacio del centro de La Haya –que sería frecuentado, entre otros por Constantin y Christian Huygens– construido entre 1633 y 1644, la Mauritshuis (a unas pocas cuadras hacia el norte del Paviljoensgracht 74, donde Spinoza vivió desde 1670). Nassau habitó la Mauritshuis entre 1644 y 1647. Apenas instalado allí (el 12 de agosto de 1644) el conde Nassau invitó a la mansión a David Le Leu de Wilhelm (que era cuñ-

do de Huygens) y a algunos ministros con sus esposas para ser parte de un espectáculo que causaría espanto y escándalo: cuando entraron a una de las habitaciones se cerró la puerta y un grupo de salvajes traídos por Nassau a su regreso de Brasil comenzaron bailar completamente desnudos y con las armas levantadas.⁸

En Recife había quedado la *Kahal Zur Israel*, primera Sinagoga de América construida por impulso de Isaac Aboab, viejo maestro de Spinoza que ya retornado a Holanda será el encargado de leer el *herem* en su contra. En el curso de los años, la colonia pernambucana había creado un estrecho vínculo entre los judíos de Londres y los de Ámsterdam en torno a intereses comerciales comunes. Uno de los socios principales en Ámsterdam de Antonio Fernández de Carvajal –importante referente sefardí de Londres– era Miguel d’Espinosa, padre del filósofo. Sus redes comerciales se extendían hasta los ingenios azucareros de las Canarias, de la isla británica de Barbados y de Recife (donde llegaron a vivir 5000 judíos holandeses). El contacto con Brasil fue intenso hasta 1654, cuando Pernambuco es arrebatado a los holandeses tras una serie de rebeliones de nativos y esclavos negros, instigadas por Portugal. La “insurrección pernambucana” que acabó con el colonialismo holandés en tierras lusitanas fue liderada por un indio llamado Felipe Camarão y un negro de nombre Henrique Dias⁹ –para la opinión pública holandesa de la época, culpables

8. Para un detallado estudio de la colonia holandesa de Brasil y la estancia del conde Nassau en Recife, cfr. Mariana de Campos França, *De Olinda a Holanda. O gabinete de curiosidades de Nassau*, Editora Unicamp, Campinas, 2014 –libro del que se ha tomado la información anterior–.

9. Nicolás González Varela enfatiza el impacto que en el imaginario holandés había tenido la figura de Henrique Dias, quien anticipa en un siglo y medio a la gesta revolucionaria del líder haitiano negro Toussaint L’Ouverture: “Dias fue comentado en la prensa holandesa de la época, ya que era la primera vez que aparecía en el campo de batalla un ejército formado por ¡negros! (esclavos y libertos) y que un general ¡de color!, iletrado y sin formación militar, derrotaba a dos exitosos comandantes holandeses, entre ellos el mítico *Count* Maurice of Nassau y luego el *Count* Sigismund, entrenados en las mejores escuelas militares europeas y que habían doblegado a expediciones militares de España y Francia en Flandes” (Nicolás González Varela, “Racismo y filosofía. Sobre un sueño de Spinoza”, 2013, pp. 19-20. [<https://es.scribd.com/document/176118467/Racismo-y-Filosofia-Cierto-Negro-Brasileno-Leproso-So>]

del desastre comercial para Ámsterdam y de la bancarrota de muchos comerciantes holandeses, entre ellos centenares de judíos–.

Ese mismo año de 1654 falleció Miguel d'Espinosa; Baruch había heredado de su padre, junto con su hermano Gabriel, los negocios y las rutas comerciales y ambos fundaron la compañía comercial Bento et Gabriel d'Espinosa para la importación y exportación de especias, frutos secos y caña de azúcar. Esos productos venían naturalmente del Sur, de Canarias, del Caribe, de Suramérica.¹⁰ Y ese mismo año, según consta en los archivos de la *Nação*, Baruch Spinoza realiza una ofrenda de 5 florines para los “pobres de Brasil” –es decir los sefarditas repatriados de América luego de la derrota y la pérdida colonial en Pernambuco–. La historia judeobrasileña es un episodio de lo que Sebastián Pineda Buitrago ha llamado el factor “ladinoamericano” en el origen del spinozismo –pero no el único–.

II. La expulsión, la conquista y la esclavización constituyen una trama no irrelevante en la formación de la modernidad temprana, y en el interior de esa trama sobresale un vínculo manifiesto entre la conversión forzada de judíos en la Península Ibérica y la de las poblaciones indoeuropeas en el nuevo continente –un vínculo entre Inquisición y colonialismo señalado, entre otros, por Erin Graff Zivin¹¹–, que tiene su cifra común en el año 1492. En su estudio sobre el Edicto de la Alhambra de ese año –que condenaba a la “errancia” desterrada a quinientos mil sefarditas, y que Menéndez Pelayo atribuía a la buena intención regia de “salvar a aquella raza infeliz del continuo y feroz amago de los tumultos populares”, como la matanza de judíos de 1391¹²–, Oscar

bre-Un-Sueno-de-Spinoza-Por-Nicolas-Gonzalez-Varela] 2013: 19-20. Cfr. también Augusto Illuminati, *Spinoza atlántico*, Ghibli, Milano, 2008).

10. Sebastián Pineda Buitrago, “Baruch Spinoza y América Ladina: En busca del fraile colombiano ‘delator’ de Spinoza y del factor hispánico en el origen de la filosofía moderna”, 2010, [http://www.istor.cide.edu/archivos/num_42/notas.pdf].

11. Erin Graff-Zivin, *Figurative Inquisitions. Conversion, torture and truth in the Luso-Hispanic Atlantic*. Northwestern University Press, Illinois, 2014.

12. Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. III. Espasa Calpe: Buenos Aires, 1981, p. 362.

Cabezas muestra la inherencia de ambos fenómenos (conquista y destierro), al que añade otro de impacto cultural decisivo para la Península como fue, en ese mismo 1492, la publicación de la *Gramática de la lengua castellana* de Elio Antonio de Nebrija, que unificaba la lengua de Castilla con el hebreo ahora en diáspora.¹³

Negros, indios y judíos; esclavizados, conquistados y expulsados urden una trama compleja en la historia de América. En 1664 Gabriel Spinoza –hermano menor del filósofo– se embarca hacia Barbados, donde hacia 1671 adopta la ciudadanía inglesa en Jamaica,¹⁴ como su hermana Rebeca lo había hecho hacia Curaçao, donde murió de fiebre amarilla en 1695. Ambos destinos fueron objetivos americanos de la WIC tras la pérdida de Pernambuco. El esclavismo y la producción azucarera para su comercialización en Europa –una cosa para la otra– eran las principales actividades de la Compañía. A través de sus operaciones político-comerciales, se estima que en el siglo que se extiende entre 1630 y 1730 solamente Holanda (que continúa comerciando esclavos hasta la segunda mitad del siglo XIX) envió a tierras americanas desde el Congo y Angola cien mil personas para trabajar en las plantaciones que proveían de alimentos y otros productos a los países europeos.

La gran filosofía moderna fue contemporánea silenciosa –en el mejor de los casos– de ese descomunal traslado de seres humanos para su esclavización en tierras extrañas, que Herbert Klein calcula entre diez y quince millones durante todo el período de trata entre África y las colonias del Nuevo Mundo,¹⁵ y que en el capítulo XXIV de *El capital* Marx señaló una de las condiciones fundamentales de la

13. Óscar Cabezas, “Edicto de 1492: errancia, identidad y exilio”, en *Postsoberanía. Literatura, política y trabajo*, La cebra, Buenos Aires, 2013, pp. 19-91. Aunque adepto a gramáticas y diccionarios quizás como ningún otro filósofo clásico, Spinoza no tenía en su biblioteca la de Nebrija –o al menos no consta en el inventario de sus libros y pertenencias minuciosamente anotado por el notario W. van den Hove el 2 de marzo de 1677–, pero sí el *Tesoro de la lengua castellana* (1611) de Covarrubias, que usa como fuentes tanto la *Gramática* nebrijana como el *Diccionario* de 1494.

14. Augusto Illuminati, cit., p. 12.

15. Herbert Klein, *African Slavery in Latin America and the Caribbean*. Oxford University Press, 1986, p. 21.

acumulación originaria capitalista. El proto-iluminismo del XVII y la Ilustración del XVIII desarrollaron una nítida filosofía política de la libertad contra la esclavitud, pero esta era considerada como efecto del absolutismo y la tiranía, y como antítesis del orden republicano, sin casi menciones concretas de la esclavización racista de miles de africanos en tierras americanas (a diferencia del interés que sí produjeron en algunos de ellos los pueblos nativos de las tierras conquistadas, cuyo impacto en la cultura de la Ilustración es evidente). Una filología de *servitudo / libertas* en las grandes filosofías de la modernidad (entre las cuales el *De servitute*, el TTP y el TP de Spinoza) revela en ellas una acepción puramente ético-política –si no metafórica– de estos términos. La explotación de cientos de miles de esclavos reales que constituyeron material y culturalmente el “*black Atlantic*”¹⁶ fue aceptada como un simple dato por la gran filosofía europea, casi sin cuestionamientos que la volvieran objeto de la misma inspiración libertaria con la que se destruían los fundamentos del trono y el altar. Más aún: “incluso cuando los llamados teóricos de la libertad se convirtieron a la acción revolucionaria, la economía colonial basada en mano de obra esclava siguió permaneciendo oculta”.¹⁷

Paradójicamente, fue un fraile dominico español quien, en solitario, un siglo antes había denunciado –luego de haberlo promovido– el tráfico de negros para su esclavización en tierras americanas. Según lo que se conoce como la “leyenda negra” referida a Bartolomé de las Casas, el fraile sevillano habría sido uno de los más importantes impulsores de la esclavización negra en América, como manera de librar a los indios de los trabajos forzados a los que eran sometidos por la Corona de España.¹⁸ Como recientemente han mostrado

16. Paul Gilroy, *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*, Akal, Madrid, 2014.

17. Susan Buck-Morss, *Hegel, Haití y la Historia universal*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013, pp. 47 y ss.

18. En una conocida carta al Consejo de Indias de 1531, escribía el Fray: “El remedio de los cristianos es este, muy cierto; que S. M. tenga por bien de prestar a cada una de estas islas quinientos y seiscientos negros, o los que parecéis que al presente bastaren para que se distribuyan por los vecinos, y que hoy no tienen otra cosa sino indios; y los más vecinos vinieren, a tres y a cuatro, y a seis, según que mejor pareciera a la

algunos estudiosos, es posible que De las Casas propusiera originalmente una esclavización acotada de negros españoles llamados “ladinos” (que fueron los primeros en ser traídos a América para realizar trabajos agrícolas a comienzos del siglo XVI y casi inmediatamente sustituidos por los menos rebeldes negros africanos a quienes se denominaba “bozales”), pero en ningún caso su intención habría sido el comercio a gran escala en base al saqueo de las costas africanas practicado durante el siglo XVI por mercantes portugueses.¹⁹

Años después de los primeros memoriales y de la muy citada carta al Consejo de Indias en 1531, aproximadamente desde 1559-1560, De las Casas realiza una (auto) crítica del sometimiento a la esclavitud de negros africanos en las colonias americanas por los mismos motivos que criticaba la esclavización de los indígenas.

“Este aviso –dice– de que se diese licencia para traer esclavos negros a estas tierras dió primero el clérigo Casas, no advirtiendo la injusticia con que los portugueses los toman y hacen esclavos; el cual, después de que cayó en ello, no lo diera por cuanto habían en el mundo, porque siempre los tuvo por injusta y tiránicamente hechos esclavos por que la misma razón es dellos [los negros] que de los indios”.²⁰

Y también:

persona que lo viere de hacer, y se los fien por tres años, apotecados los negros a la misma deuda, que al cabo del dicho tiempo será Su Majestad pagado; y tendrá poblada su tierra; y habrán crecido mucho sus rentas, así por el oro que se sacará de las minas, como por las aduanas y almojarifazgos y otros intereses que mucho crecerán” (Bartolomé de las Casas, Carta del 20 de enero de 1531 al Consejo de Indias, en *Obras completas*, Comisión Nacional Quinto Centenario/Alianza Editorial: Sevilla (14 volúmenes), 1989-1999, vol. 13, p. 79.

19. Carlos Esteban Deive, *La esclavitud del negro en Santo Domingo (1492-1844)*, Museo del Hombre Dominicano, Santo Domingo, 1980, p. 66. También Luis Rivera Pagán, *Bartolomé de las Casas y la esclavitud africana*, Editorial Departamento Ecueménico de Investigaciones, San José de Costa Rica, 1992.

20. Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias* (3 volúmenes), Fondo de Cultura Económica, México, 1951, vol. 3, p. 177.

“Deste aviso que dió el clérigo, no poco después se halló arrepiso, juzgándose culpado... porque como después vido y averiguó... ser tan injusto el captiverio de los negros como el de los indios... Antiguamente, antes que hobiese ingenios, teníamos por opinión en esta isla, que si al negro no acaecía ahorcalle, nunca moría, porque nunca habíamos visto negro de su enfermedad muerto... pero después que los metieron en los ingenios, por los grandes trabajos que padecían y por los brebajes que de las mieles de cañas hacen y beben, hallaron su muerte y pestilencia, y así muchos dellos cada día mueren...”²¹

“Arrepiso” por su inicial recomendación de sustituir indios por negros para la explotación agrícola y minera en el Nuevo Mundo, estas denuncias contra la esclavización de africanos de Bartolomé de las Casas son acaso las primeras y tal vez de las únicas existentes en el siglo XVI.

En lo que concierne a la filosofía estricta, un rutilante silencio acerca de la esclavitud negra y el tráfico de esclavos atraviesa la obra de Descartes y el cartesianismo; también la obra de Leibniz (en cambio fuertemente interesado en China) y la de Malebranche. Thomas Hobbes tenía acciones en la Compañía de Virginia involucrada en el tráfico de esclavos, y a través del Conde de Shaftesbury también John Locke fue un inversor esclavista –en su caso en la Compañía Real Africana y la Compañía de Aventureros de Bahamas–, sin que ello le impidiera escribir en el primer parágrafo de los *Dos tratados sobre el gobierno civil* que “la esclavitud es un estado tan vil y miserable en el hombre, y tan directamente opuesto al generoso temperamento y coraje de nuestra nación, que apenas es concebible por un inglés, mucho menos por un caballero, como para abogar por ella”. Se trata aquí nuevamente de la esclavitud política, en absoluto incompatible con una teoría de la propiedad privada que incluye esclavos africanos.²²

21. *Ibid.*, vol. 3, pp. 275-276.

22. Susan Buck-Mors, cit., pp. 51-54.

Uno de los pasajes más emblemáticos y explícitos de la Ilustración europea tal vez lo debamos a David Hume, quien en una nota de su ensayo *De los caracteres nacionales* escribió:

“Tiendo a sospechar que los negros y en general todas las otras especies de hombres (porque hay cuatro o cinco clases diferentes) son naturalmente inferiores a los blancos. Apenas hubo una nación civilizada compuesta por hombres no blancos, ni siquiera algún individuo eminente en la acción o la especulación. Ningún artesano ingenioso se dio entre ellos, ni artes, ni ciencias... Tal diferencia uniforme y constante no podría darse en tantos países y épocas, si la naturaleza no hubiese establecido una diferencia originaria entre estas familias de hombres. Sin mencionar nuestras colonias, hay esclavos negros dispersos por toda Europa, de los cuales ninguno mostró síntomas de ingenio, mientras que entre nosotros la gente pobre y sin educación destaca y se distingue en todas las profesiones. Es verdad que en Jamaica se habla de un negro como un hombre íntegro y culto, pero eso es como admirar por su fino talento a un loro que dice unas pocas palabras reconocibles”.²³

Pocos años más tarde, en el escrito aun nítidamente empirista y humanista acerca de *Lo bello y lo sublime*, Immanuel Kant hace suyo el pasaje anterior:

“Los negros de África carecen por naturaleza de una sensibilidad que se eleve por encima de lo insignificante. El señor Hume desafía a que se le presente un ejemplo de que un negro haya mostrado talento, y afirma que entre los cientos de millares de negros transportados a tierras extrañas, y aunque muchos de ellos hayan obtenido la libertad, no se ha encontrado uno solo que haya imaginado algo grande en el arte, en la ciencia o en cualquiera otra cualidad honorable, mientras

23. David Hume, *Escritos impíos y antirreligiosos*, Akal, Barcelona, 2005, pp. 103-104.

que entre los blancos se presenta frecuentemente el caso de los que, por sus condiciones superiores, se levantan de un estado humilde y conquistan una reputación ventajosa. Tan esencial es la diferencia entre estas dos razas humanas; parece tan grande en las facultades espirituales como en el color... Los negros son muy vanidosos, pero a su manera, y tan habladores que es preciso separarlos a los golpes”.²⁴

Las páginas de la “Introducción especial” a las *Lecciones de filosofía de la historia* que Hegel dedica al África continúan y extreman esta representación, y añaden a ella una justificación de la esclavitud de los negros por la trata europea. Los africanos, dice Hegel, “viven en la barbarie y el salvajismo” sin haber producido ninguna contribución civilizatoria; reclusos en sí mismos y por completo carentes de un “reconocimiento de lo universal”, no constituyen un sujeto histórico. En efecto, “el negro representa el hombre natural en toda su barbarie y violencia”, pero lo central en la argumentación hegeliana es el “desprecio” que los negros sienten por la humanidad, lo cual los lleva a matar y morir con facilidad, alimentarse de carne humana (“comer carne humana va unido al principio general africano”) y practicar la poligamia para vender los hijos como esclavos. En África, pues, la vida humana no vale nada, “lo que explica que la esclavitud sea la relación jurídica fundamental”, y los europeos (sobre todo “los ingleses”, dice Hegel) que buscan abolir la trata y la esclavitud “son tratados como enemigos por los mismos negros”. Por lo demás, “la esclavitud ha tenido consecuencias más humanas” entre ellos, etc.²⁵

24. Immanuel Kant, *Lo bello y lo sublime*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982, pp. 78-79.

25. Georg Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1980, pp. 179-194. Algo similar al juicio de los filósofos hacia los negros sucede con los gitanos. Escribía Hobbes: “Son corporaciones privadas regulares, pero ilegales, aquellas que están unidas a una persona representativa, sin autoridad pública en absoluto; tales son las asociaciones de mendigos, ladrones y gitanos, constituidas para mejor ordenar su negocio de pedir y robar...” (Thomas Hobbes, *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011, p. 193). Y Kant: “Esta necesidad de la costumbre aminora la imputación... la imputación disminuye cuando alguien es educado entre gitanos, donde la costumbre de cometer malas acciones se ha trocado en

III. Cuando existe, la crítica a la esclavitud de muchos de los mayores filósofos de la modernidad más clásica está marcada por la ambigüedad y escindida de la cuestión histórica concreta de la trata de negros africanos. Es el caso de Rousseau –el capítulo IV de la primera parte de *El contrato social*²⁶ critica la esclavitud pero le confiere una acepción fundamentalmente política sin referir a la esclavización de los negros en particular– y de otras críticas “morales” como las de Helvétius o Voltaire –por ejemplo en el artículo “Esclavitud” del *Diccionario filosófico*²⁷ o en el *Candide*–. El primer escrito de un filósofo dedicado por completo a la esclavitud de los negros y que formula una propuesta abolicionista explícita es el manifiesto que, bajo el seudónimo de M. Schwartz, Condorcet publicó en Suiza en 1781 bajo el título *Réflexions sur l’esclavage des nègres*;²⁸ además de la *Historia de las dos Indias*,²⁹ una importante influencia para la redacción de

necesidad” (Kant, *Lecciones de ética*, Crítica, Barcelona, 1988, p. 103). Más próximo a nosotros, en un texto pronunciado en Viena en 1935 evocado por Derrida, Husserl caracteriza “la forma espiritual de Europa (*die geistige Gestalt Europas*)” como siendo “espiritual” sólo en virtud de que se le asigna un territorio o una circunscripción geográfica. Se trata “de una vida, de una acción, de una creación espirituales... En sentido espiritual pertenecen evidentemente a Europa los dominios ingleses, los Estados Unidos, etc., pero no los esquimales, ni los indios de los circos ambulantes o los gitanos, en eterno vagabundeo por toda Europa” (Husserl, “La crisis de la humanidad europea y la filosofía”, en *Husserliana*, VI, pp. 318 y ss., citado por Derrida (*De l’esprit*, Galilée, Paris, 1987, p. 98).

26. Jean-Jacques Rousseau, *Del contrato social / Discursos*, Alianza, Madrid, 1980, pp. 14-20.

27. Voltaire, “Esclavitud”, en *Diccionario filosófico / Obras escogidas*, El Ateneo, Buenos Aires, 1950, vol. 1, pp. 738-744.

28. Condorcet, *Réflexions sur l’esclavage des nègres*, Flammarion, Paris, 2009. En este texto se establece un programa gradualista y no inmediato de abolición de la esclavitud, práctica que su autor atribuye al régimen de concentración de la tierra en pocas manos. Desde su fundación en 1788 Condorcet será miembro de la *Société des Amis des Noirs*.

29. Diderot fue una de las plumas de la obra colectiva, organizada por el abate Raynal, cuya primera edición fue publicada en Ámsterdam en 1770 bajo el título *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*. El capítulo 22 del libro XI es un escrito diderotiano sobre “La esclavitud de los negros”, en el que se lee: “Desde hace un siglo en Europa resuenan las máximas más justas y sublimes de la moral. La fraternidad entre los hombres es ensalzada de forma conmovedora en escritos inmortales... Sin embargo, solo el infausto destino de los desdichados negros parece no interesarnos. Aunque sean tiranizados, mutilados,

este escrito condorcetiano había sido un opúsculo que con el título “Traite des nègres” (1766) el caballero de Jaucourt había escrito para la *Encyclopédie*.

Un siglo antes, en medio de la peste que se abatía sobre gran parte de Holanda, Spinoza le contaba a un amigo por vía epistolar un extraño sueño con un brasileño/etíope apestado. No pareciera ese relato habilitar a algún tipo de imputaciones racistas. Como sucede con casi todos los grandes filósofos de su tiempo, la obra de Spinoza simplemente (¿simplemente?) guarda silencio sobre la esclavización de miles de africanos negros de la que era contemporánea. ¿Podría no haberlo hecho? Tal vez. Pero lo importante es lo que la filosofía spinozista de la naturaleza y de la naturaleza humana proporciona para una des-fundamentación del racismo y una desactivación de cualquier subordinación de unos seres humanos a otros, y en ello no resulta insignificante la reflexión democrático-radical de su maestro Francis van den Enden.

En 1662 Van den Enden había publicado un *Breve relato de la Nueva Holanda (Kort Verhael)*, donde se oponía abiertamente a la esclavitud desde una posición abolicionista radical fundada en motivos políticos y religiosos,³⁰ y con el cual se proponía “solicitar en nombre de algunas pocas y tímidas personas a las antiguas cámaras coloniales de este poblado una valiosa oportunidad para la Nueva Holanda”. Una de esas personas fue el menonita Peter Cornelius Plockhoy van Zierikzee, quien en 1661 le había encomendado la redacción de unos *Requerimientos* dirigidos a las autoridades amstelodanas para el establecimiento de una pequeña cooperativa en Norteamérica, desde julio de 1663. Como Van den Enden, Plockhoy era un igualitarista radical que se había propuesto instau-

quemados y apuñalados, nosotros lo escuchamos contar con frialdad, sin emoción. Los tormentos de un pueblo al que debemos nuestras delicias [el café el cacao, el azúcar, el tabaco...] no nos llegan al corazón” (Denis Diderot, *Tratado de la barbarie de los pueblos civilizados*, Pasado y presente, Barcelona, 2011, pp. 189-200).

30. Francis van den Enden, *Free Political Propositions And Considerations of State* (1665). Text in Translation, the Relevant Biographical Documents and a Selection from *Kort Verhael*, Vrijstad, 2007, pp. 91-92.

rar esa comunidad sobre la base de una fraternidad natural entre sus miembros y una irrestricta libertad de pensamiento. Los principios de ese asentamiento eran: trabajo colectivo, comunidad de bienes, abolición de todas las formas de jerarquía social, privilegios o relaciones de dominación, absoluta igualdad entre los sexos, a la vez que se declaraban ideas más generales como la supresión de la esclavitud y la defensa de los pueblos originarios norteamericanos. Muchas ideas de la utopía plockhoyana serán asumidas luego por las *Proposiciones políticas libres*³¹ y retomadas por Spinoza en clave de un materialismo anti-utopista.

En tanto expresión de la libertad igualitaria de hombres y mujeres, la asamblea popular vanendeniana presupone una extensión de la política a la totalidad de los cuerpos existentes: “más o menos inteligentes, más o menos benignos, hombres y mujeres, padres e hijos, sirvientes y servidos, gobernantes y gobernados...”,³² los que se abocan al uso colectivo del pensamiento y a la experiencia común de la razón pública.³³ Por su parte, concebido como un registro de las relaciones de fuerza y de la materialidad de potencias en ejercicio, el *Tratado político* se descentra de la utopía plockhoyana-vanendeniana para indicar la existencia de cuerpos excluidos y despojados de cualquier inscripción política, que son esencialmente los mismos en la monarquía, la aristocracia y la democracia; a saber: los “infames”, los “mudos”, los “dementes”, los “criados (*famuli*) que viven de algún oficio servil”³⁴ –por ejemplo “quienes despachan vino o cerveza” (*Oenopolae et Cerevisiarii*)–.³⁵ La ciudadanía democrática excluye asimismo a los “peregrinos”, los “niños”, los “pupilos”, así como “a las

31. Jonathan Israel, cit., pp. 226-236.

32. Francis van den Enden, *Libertad política y Estado*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2010, p. 54.

33. Sin embargo, la única mención de pueblos africanos que puede leerse en el opúsculo de Van den Enden refiere lo siguiente: “...todos los pueblos (excepto los hotentots en el Cabo de Buena Esperanza, si es cierto lo que se escribe sobre ellos que indica que son más bien como una masa inconsciente de carne) pueden y también deben ser conducidos por la razón...” (Van den Enden, *ibid.*, p. 71).

34. Spinoza, *Tratado político*, Alianza, Madrid, 1986, p. 127.

35. *Ibid.*, p. 176.

mujeres y a los siervos (*mulieres et servos scluderem*) que están bajo la potestad de los varones y de los señores”.³⁶

Como muestra Alexandre Matheron en un trabajo clásico sobre los marginados de la democracia spinozista, lo que deja excluidos de ciudadanía a ciertos individuos es la situación –realmente existente– de ausencia de autonomía y dependencia respecto de otro: la minoría de edad, el sometimiento sexual, los *servilia officia*... –en tanto que los propietarios independientes, cualquiera sea su oficio y su riqueza, serían ciudadanos plenos–. Como en el caso de la ciudadanía monárquica o aristocrática, también en democracia solo gozan de derechos civiles quienes son *sui juris*, en tanto que están despojados de ellos quienes se hallan sometidos al poder de otro (*alterius juris*) en cualquiera de las maneras posibles. Pero esa distinción –proveniente del derecho romano– apenas registra una condición de poder efectivo, una situación fáctica que podría ser otra y en ese caso daría lugar a una configuración social diferente, correspondiente a una nueva trama de las potencias en conflicto. La exclusión de los dependientes y los asalariados –al igual que, por extensión, la de los esclavos– es completamente eventual y persiste solo en la medida en que se mantiene el régimen de propiedad según el cual unos están –física, económica o sexualmente– sometidos a otros. Pero ello no establece una incapacidad natural de esos cuerpos, ni una pretensión normativa, ni una demarcación esencialista de la democracia. Extender la democracia a quienes de hecho son *alterius juris*, dice Matheron, sería “inútil”, “ineficaz” –una pura formalidad sin sustento en ninguna potencia real– y “perjudicial”, en la medida en que solo multiplicaría el poder de los señores (que disponen de la voluntad de esclavos y servidores) sin crear poder popular efectivo.³⁷

La filosofía de Spinoza concibe así una democracia no determinada jurídica ni utópicamente sino abierta a la potencia efectiva que son capaces de ejercer los seres humanos concretos (esclavos, criados, sir-

36. *Ibid.*, p. 222.

37. Alexandre Matheron, “Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste”, en *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, ENS Éditions, Paris, 2011, pp. 287-304.

vientes, mujeres, trabajadores, extranjeros, minorías de sexualidades en diáspora...), y así abierta a la historia. La reflexión anticlasista de TP, VII, § 27 desmonta asimismo por extensión cualquier aspiración racista que invoque la “naturaleza” (como en el texto antes citado de Hume) en tanto fundamento de diferencias entre los seres humanos, en base a las cuales justificar subordinaciones de unos a otros y dominaciones de unos por otros: “La naturaleza es una y la misma en todos. Sin embargo nos dejamos engañar por el poder y la cultura”.³⁸

La idea de una naturaleza común y en común; la naturaleza como noción común (“una y la misma en todos”) es el gran presupuesto spinozista de igualdad que aloja una potencia de diversidad no jerárquica, una fuerza productiva de infinitas experiencias sociales y culturas cada una de las cuales expresa una esencia eterna e infinita, modificada por ellas de cierto modo. Junto a ello, el hecho simple de que “el hombre piensa” (*homo cogitat*) siempre que su potencia de pensar no esté malversada o impedida por circunstancias sociopolíticas adversas –o bien, en términos de Peter Balling, el hecho de que todo ser humano es sujeto de una “luz interior” que lo dota de una capacidad de verdad– abre la historia a un trabajo por la concreción de la igualdad de las inteligencias –por la concreción del “comunismo de las mentes” (*communisme des esprits*) que evocaba Alexandre Matheron en la última página de su *Individu et communauté*...–.³⁹

En tensión con el silencio acerca de la esclavitud histórica, la filosofía antirracista de Spinoza no se inscribe en un universalismo abstracto; germina de la encrucijada de naturaleza y utilidad en la que se abre la vía hacia la comunidad concreta a través de luchas concretas. El negro sarnoso que acecha el sueño de Spinoza es la condensación –sugiere Warren Montag– de esos cuerpos desprovistos de civilidad (siervos, esclavos, mujeres, extranjeros, mudos, infames...) a los que el *Tratado político* eleva por primera vez a concepto con la palabra *multitudo*. Será en ellos donde encuentre arraigo la siempre ambivalente “potencia democrática de la multitud”, que revela su irrupción cuando la filosofía,

38. Spinoza, *Tratado político*, cit., p. 168.

39. Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris. 1969, p. 613.

como ha enseñado Balibar,⁴⁰ abjura de concebirse a sí misma como la exposición del punto de vista privado de quien piensa, para orientar en cambio su atención y su trabajo al mundo de las fuerzas sociales, de las que hace su objeto. En similares términos escribe Montag:

“Spinoza es el único de los filósofos de su tiempo que no solo sitúa a la multitud en el centro de la reflexión política, sino que incluso llega a pensar desde el punto de vista de las masas. No está claro finalmente si el esclavo rebelde, el mugriento brasileño/etíope, era una imagen en el sueño de Spinoza o si Spinoza mismo, sus palabras y sus obras, era el sueño de un esclavo rebelde, el sueño de todos aquellos, esclavos, trabajadores, mujeres, que en ese momento tomaron distancia respecto a la servidumbre y comenzaron a luchar por la liberación”.⁴¹

Como bien sabía Hobbes, la multitud es algo de lo que precaverse porque está siempre en estado de naturaleza. El núcleo del spinozismo político –que no se precave de la naturaleza sino que hace algo con ella– se halla encriptado en la equivalencia *jus sive potentia*: la ley es siempre efecto de la contienda democrática y nunca la democracia efecto de la trascendencia de la ley. Por ello hay una reserva emancipatoria en el carácter anómico, “salvaje”, de irreductible naturaleza en la vida humana, que la política continúa y extiende (enmienda, desvía, en fin, *politiza*) sin suprimir.

Irrepresentable (en el doble sentido del término) ese *foyer* de los derechos más allá (o más acá) de la ley, es decir la naturaleza (“la misma en todos”) en el interior de la cultura y la política, produce nuevas instituciones que expresan potencias concretas (la potencia de los esclavos), cuando por su ejercicio –y no por una gracia de orden jurídico– revierten los sistemas de dominación en los que se hallaban capturadas.

40. Étienne Balibar, “Spinoza: la crainte des masses”, en Emilia Giancotti (a cura di), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, Bibliopolis, Napoli, 1985, pp. 294-320.

41. Warren Montag, *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*, Tierradenedie Ediciones, Madrid, 2005, p. 112.

I. Este trabajo quisiera explorar conjeturalmente una posible contribución para el debate pedagógico en América Latina, a partir de la antropología de la *Mens* que se explicita en la *Ética*. ¿Una filosofía spinozista de la educación, por tanto? Si tal cosa existiese, o –más modestamente– si se tratase de buscar en la filosofía de Spinoza algunas ideas inspiradoras para la práctica pedagógica, podríamos comenzar nuestra indagación por el axioma de *Ética* II: “*Homo cogitat*”, el hombre piensa. Lo que en su sobrio laconismo significa: todo ser humano es ante todo una potencia de pensar-obrar, un ser capaz de producir cosas nuevas, ideas de las que él mismo es causa, vínculos, transformaciones, objetos pensantes (según la definición que Gérald Wacjman propone para el “arte”), emancipaciones, composiciones, descubrimientos, invenciones... “El hombre piensa” (cualquiera piensa) es un axioma, es decir algo evidente que no requiere demostración; algo que se revela por sí mismo. Una condición común de los seres humanos. En su evidencia, esa naturaleza pensante está sin embargo abierta a una indeterminación radical, a una vulneración, a un despojo, también a una aventura y una construcción. No sabemos lo que puede una inteligencia, la inteligencia de cualquiera.

En efecto, es posible modificar el conocido pasaje de E, III, 2, esc. para ser formulado así: “Nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede la *Mens*...”, etc., pues “la mente y el cuerpo son una sola y la misma cosa que se concibe, ya bajo el atributo del Pensamiento, ya bajo el atributo de la Extensión”. Lo que puede decirse del cuerpo puede decirse de la mente, no porque sean entidades paralelas sino precisamente porque son “lo mismo” (*ídem est*), ya sea considerado desde la perspectiva del atributo Pensamiento, ya sea considerado desde la perspectiva del atributo Extensión. Si entre cuerpo y mente no hay correspondencia ni relación, no es debido al hecho de existir

entre ellos un “paralelismo” sino precisamente porque se trata de una estricta identidad y unidad –no uniformes dado que cuerpo y mente se expresan de manera diferente–. La proposición VII de *Ética* II,¹ por tanto, no implica la posibilidad de una traducción término a término entre ambos puesto que son inconmensurables en su modo cualitativo de darse. El concepto que nombra su unidad es el de “igualdad”.²

La expresión “el hombre piensa” enuncia que el pensamiento es el ser del hombre, y no tanto que el pensamiento es una facultad entre otras, o que el hombre es una cosa que piensa. La afirmación del hombre como ser-pensamiento –más que como ser pensante– permite establecer una igualdad y una comunidad de las inteligencias, no porque sean equivalentes en su capacidad actualmente considerada; no porque sean igualmente activas; no porque todas puedan efectivamente lo mismo, sino porque el pensamiento es lo común que las constituye, porque lo que las diferencia es algo externo a él, y porque todas podrían lo mismo si esa exterioridad se reconfigura. La igualdad de las inteligencias y la confianza en ellas que aquí se afirman no es algo que pueda demostrarse ni probarse empíricamente ni tiene que ver con un coeficiente, una mensura o una cantidad; es una “declaración”, una indeterminación y una experimentación que resultan de articular un axioma (*el hombre piensa*) y una incertidumbre emancipatoria (*no sabemos lo que una inteligencia puede, ni hasta dónde alcanza su potencia de pensar cuando se recupera de su inhibición por una exterioridad desfavorable, y se ejerce*).

La afirmación de la potencia humana para pensar el mundo y transformarlo no deniega ni soslaya la vulnerabilidad de la existencia, la precariedad del deseo, la servidumbre, la pasividad y la *imbecillitas* que afectan por naturaleza a la vida finita, siempre a merced de una exterioridad por la que será desbordada, apasionada de tristezas,

1. “El orden y la conexión de las ideas es el mismo (*idem est*) que el orden y la conexión de las cosas”.

2. Para una crítica de la noción de paralelismo, ver Ch. Jaquet, *La unidad del cuerpo y de la mente. Afectos, acciones y pasiones en Spinoza*, Córdoba, Encuentro Grupo Editor, 2013, pp. 23-35.

y finalmente destruida.³ Por consiguiente, en cuanto principio de una posible pedagogía spinozista el reconocimiento de una potencia de pensar-obrar en todos los seres es *reconocimiento de algo inmerso en la adversidad*. Tenemos (somos) un cuerpo y una idea del cuerpo. Esa constatación elemental es el punto de partida, pues siempre “hay” algo positivo desde lo que desencadenar una potencia. *Habemus enim ideam veram*. Tenemos (al menos) una idea verdadera –indudablemente verdadera por cuanto es “criterio de sí misma” (*index sui*)– con la que comenzar a pensar. Tenemos un cuerpo capaz de hacer muchas cosas a partir del cual se desata el proceso productivo de herramientas de trabajo y de objetos producidos por ellas.⁴ La pregunta spinozista fundamental, sea para el proceso de conocimiento, para la transmisión de las ideas y de la ciencia o para la política no

3. Judith Butler ha desarrollado el motivo de la “vulnerabilidad”, la “precariedad” y la “desposesión” en el centro del deseo y la vida humana, y en ese programa se interroga por la fecundidad del pensamiento spinozista para una ontología que incorpora la desposesión, la exposición al mundo, la heteronomía y, en fin –si nos fuera permitido invocar el término balibariano–, la transindividualidad que desposee a los sujetos de autonomía: “Mientras que la mayoría de las posturas derivadas de los relatos spinozistas de la persistencia corporal recalcan el deseo productivo del cuerpo –afirma la filósofa norteamericana– ¿hemos encontrado ya nosotros un relato spinozista de la vulnerabilidad corporal o considerado sus implicaciones políticas?” (*Marcos de guerra*, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 53). En tanto ontología de lo viviente, la vulnerabilidad no es aquí, sin embargo, equivalente a la pasividad sino el presupuesto de la organización y de la acción. [Ver también “The desire to live. Spinoza’s Ethics under pressure”, en V. Khan y D. Coli (eds.), *Politics and the passions*, Princeton University Press, 2006].

4. Bajo inspiración baconiana y claramente anti-cartesiana, en los §§ 30-32 del *De intellectus emendatione* escribe Spinoza que en el origen de todo está el cuerpo y su capacidad de producir cosas (al igual que en el origen del conocimiento no hay un método puramente formal sino una idea verdadera): “...para hallar el mejor método de investigar la verdad, no se requiere otro método para investigar el método de investigar... Sucede en esto exactamente lo mismo que con los instrumentos materiales, sobre los que se podría argumentar del mismo modo. Y así, para forjar el hierro, se necesita un martillo; para poseer un martillo hay que hacerlo, y para ello se necesita otro martillo y otros instrumentos, y para obtener éstos se requieren otros instrumentos y así hasta el infinito. En vano se esforzaría nadie en probar, de este modo, que los hombres no tienen poder alguno de forjar el hierro” (*Tratado de la reforma del entendimiento*, Madrid, Alianza, 1988, p. 86).

es: ¿qué falta? –pues lo que falta es infinito– sino ¿qué hay? Siempre hay algo desde lo que reiniciar el pensamiento (del que podemos hallarnos circunstancialmente separados o alienados –aunque nunca completamente– debido a una trama de relaciones externas que nos sujetan en la impotencia); siempre hay algo, un grado –por exiguo que pudiera ser– de común potencia creativa y transformadora desde la cual emprender la producción de democracia y formaciones de comunidad. Tal vez sea este el sentido de la breve anotación al *Tratado teológico-político* –escrita por el más político de los filósofos modernos– según la cual “en cualquier ciudad en la que viva, el hombre puede ser libre” (*In quaunque civitate homo sit, liber esse potest...*).⁵ La detección de nociones comunes y de afectos comunes –que siempre, *in quaunque civitate* y en cualquier circunstancia por adversa que pudiera ser, existen–, su descubrimiento, su preservación y la creación de condiciones para su extensión establecen la tarea política más originaria a partir de la que organizar acciones emancipatorias.

Una pedagogía spinozista sería emancipatoria, no “explicativa”, y permitiría así una aproximación fecunda –que Rancière no realiza– con la experiencia narrada por Joseph Jacotot en *Lengua materna*.⁶ El principio de la “enseñanza universal” de Jacotot consiste en “encontrar una cosa y relacionar con ella todo lo demás según este principio: todas las inteligencias son iguales”.⁷ La idea de encontrar una cosa (siempre hay “una cosa” que sabemos) para producir a partir de ella todo lo demás guarda un vínculo con la constatación spinozista del *Tratado de la reforma del entendimiento*: “*habemus enim ideam veram*”. Hay en Jacotot –dice Rancière– un cartesianismo ambiguo, dado que si bien comparte que “el buen sentido es la cosa mejor repartida” rechaza la idea de que hay una inteligencia metódica que se opone a una inteligencia “anárquica” que va por azar, y suprime la oposición que hace Descartes entre las razones y las “historias”. Es un cartesia-

nismo sin “tabla rasa”, en el sentido de una ruptura con el funcionamiento normal de las inteligencias para plantear un punto de partida absoluto. No hay un origen absoluto. El punto de partida intelectual –continúa Rancière– es un punto de partida cualquiera (“es necesario partir de cualquier cosa y relacionar con ella todo el resto”). Jacotot se opone pues al método cartesiano: a la progresión de lo simple a lo complejo, a la ruptura con el mundo de las opiniones, a la oposición entre inteligencia metódica e inteligencia que cuenta historias...

La aventura cartesiana es radicalizada por Jacotot, para quien el universo intelectual es un universo sin jerarquía; en otros términos, el suyo es un cartesianismo de la decisión de igualdad pero que precisamente rechaza todo el pensamiento del método de Descartes. ¿No hay aquí una sintonía profunda con Spinoza: “tenemos una idea verdadera” –cualquiera sea– de la que debemos partir para desencadenar el conocimiento? El hecho de la idea verdadera, el don de la idea existente, siempre existente, con la que relacionar todo lo demás y con la que poner en marcha la comprensión de una diversidad infinita, no es algo que está en el origen, fuera del mundo de la vida, sino algo inscripto en un punto cualquiera del orden de las cosas –que es un orden sin fundamento y sin centro (o cuyo centro está en todas partes)–. Todo cuerpo aloja una idea verdadera (que no es otra cosa que el cuerpo mismo, considerado –adecuadamente en este caso– desde la perspectiva del atributo Pensamiento) de la que partir y con la que comenzar. En rigor no hay método sino afirmación, reapropiación de capacidades hasta entonces inoperantes, liberación de lo que hay.

II. El sintagma *homo cogitat* presupone que el pensamiento es uno y el mismo para todos; como el “intelecto posible” averroísta y el “intelecto general” marxista, el atributo Pensamiento es lo común –común a todos los seres humanos, a la vez que, debido a su univocidad radical (en virtud de la cual el pensamiento se dice en el mismo sentido de Dios y de las cosas), común a los seres humanos y

5. Spinoza, *Tratado teológico-político*, Adnotatio XXXIII, Madrid, Alianza, 1986, p. 340.

6. J. Jacotot, *Enseñanza universal. Lengua materna*, Buenos Aires, Cactus, 2007.

7. J. Rancière, *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, Buenos Aires, Libros del zorzal, 2007, p. 129.

a Dios—. ⁸ Con ello, la *confianza* spinozista en la manifestación de las inteligencias en tanto fuerzas productivas de ideas adecuadas a partir de nociones comunes es la disposición o el presupuesto afectivo de una pedagogía orientada emancipatoriamente –lo que quiere decir: reapropiación subjetiva de la potencia-de-pensar que confía y es objeto de confianza en cuanto a su capacidad de tomar parte activa en el entendimiento infinito de Dios,⁹ y no solo ser una parte pasiva de él.¹⁰ Entendimiento infinito de Dios es el nombre con el que Spinoza designa el modo infinito del atributo Pensamiento, del que nuestra *Mens* es un modo determinado y finito, a su vez ella misma modificada por las ideas tanto imaginarias como adecuadas que la constituyen. Lo que separa a una inteligencia de las ideas adecuadas –lo que impide que esté constituida únicamente por ideas adecuadas– es su condición finita: el hecho de ser en otro y concebirse por otro, a la vez que el hecho de estar en medio de otros modos o causas externas por las que es afectada –esto es: que producen en ella efectos que, al

8. Este programa de trabajo Averroes-Spinoza-Marx fue enunciado por Augusto Illuminati en su estudio introductorio a una selección de textos del Comentarador en *Averroè e l'intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*, Roma, Manifestolibri, 1996, pp. 7-125.

9. El entendimiento infinito de Dios no forma parte de la Sustancia, es un modo –no es *natura naturante* sino *natura naturata*– y nada tiene que ver con una presunta *Mens* de Dios que contendría las esencias de las cosas antes de su paso a la existencia –es precisamente esta representación la que Spinoza está desmontando aquí–. Como todas las cosas, el entendimiento infinito mismo es una producción de Dios implicada en su esencia (es decir en su potencia de producir infinitas cosas en infinitos modos). Pero ni el entendimiento ni la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios (E, I, 17, esc.). No hay ninguna desavenencia entre el entendimiento infinito de Dios y el orden infinito de todas las cosas. El entendimiento infinito es la expresión en el atributo Pensamiento de la secuencia causal de todas las cosas, pero el *ordo et conexio rerum* y el *ordo et conexio idearum* no constituyen dos realidades distintas: las modificaciones singulares que se expresan de manera cualitativamente distinta en los diferentes atributos son una sola y la misma cosa –ya sea considerada bajo un atributo, ya sea bajo el otro (ver E, II, 7, y en particular el importante escolio de esta proposición)–.

10. Sobre la noción de “confianza” en Spinoza –aunque en un sentido más bien político, como afecto democrático–, ver el trabajo de L. Bove, “Da confiança política: construir a *Hilaritas* democrática”, AA.VV., *Spinoza e as Américas*, vol. 2, Universidade do Ceará, 2014, pp. 215-235.

estar separados de sus causas (por ser externas), tienen su inmediata inscripción en la imaginación–. Pasividad no equivale en Spinoza a quietud o inmovilidad sino a la producción de un conjunto de efectos –en nosotros o fuera de nosotros– de los que no somos causa adecuada o completa. Más breve: cuando la causa de algo que hacemos o pensamos es externa y eso que hacemos o pensamos no se explica por nuestra sola potencia de hacer o de pensar.

Conocer adecuadamente, por el contrario, es tomar parte en el entendimiento infinito de Dios de manera activa. La parte activa o adecuada de nuestro entendimiento coincide con el entendimiento infinito de Dios –y concibe las cosas no *sub specie temporis* sino *sub specie aeternitatis*–, en tanto que el entendimiento afectado (el entendimiento radicado en la vida inmediata: lo que Spinoza llama primer género de conocimiento) presenta ciertas similitudes con el entendimiento averroísta efectuado por la imaginación y, como él, es lo que se pierde y disipa, lo puramente individual determinado por los fantasmas que hacen del pensamiento algo –sólo provisoriamente– “propio”.

Al igual que el entendimiento potencial averroísta y el entendimiento infinito de Dios en Spinoza, lo que Marx llamó –en inglés– *general intellect* designa una dimensión impersonal, que provee una condición común en la que las singularidades toman parte.¹¹ La libre

11. “La naturaleza no construye máquinas, ni locomotoras, ferrocarriles, *electric telegraphs*, *selfacting mules*, etc. Son éstos, productos de la industria humana: material natural, transformado en órganos de la voluntad humana sobre la naturaleza o de su actuación en la naturaleza. Son órganos del cerebro humano creados por la mano humana; fuerza objetiva del conocimiento. El desarrollo del capital *fixe* revela hasta qué punto el conocimiento o *knowledge* social general se ha convertido en fuerza productiva inmediata, y, por lo tanto, hasta qué punto las condiciones del proceso de la vida social misma han entrado bajo los controles del *general intellect* y remodeladas conforme al mismo. Hasta qué punto las fuerzas productivas sociales son producidas no sólo en la forma del conocimiento, sino como órganos inmediatos de la práctica social, del proceso vital real” (K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, versión de Pedro Scaron, vol. 2, México, Siglo XXI, 1972, p. 230). Apenas esbozado en el “Fragmento sobre las máquinas” de los *Grundrisse*, el concepto de *general intellect* se desvía de la gran tradición filosófica de Aristóteles a Arendt –según la cual el pensamiento presupone un retiro de lo público y la vida del espíritu una sustracción de la vida activa–. Explícitamente,

conjunción de estos tres conceptos –separados por los siglos, los contextos y las tradiciones respectivas– que se enuncia aquí exigirá evidentemente una matización más cuidadosa y muchas precisiones. Su vinculación sólo procura relevar tres acuñaciones del pensamiento que lo sustraen de ser una pura *Weltanschauung* privada de los filósofos o un atributo de los sabios.

III. El espíritu del aristotelismo árabe se resume en dos doctrinas o, como se decía en la Edad Media, en “dos grandes errores” íntimamente ligados entre sí, que concentran las tesis condenadas por el obispo Etienne Tempier en 1270 y luego en 1277 cuando expulsó el averroísmo de la Universidad de París: la teoría de la eternidad del mundo y la teoría de la inteligencia.

La condena de los “grandes errores” del averroísmo (*ille maledictus Averroes*, lo llamaba Duns Scotus empleando el mismo adjetivo que siglos más tarde sería profusamente adjudicado a Spinoza) tiene un fondo ético-político, que resulta claro en la conocida argumentación tomista en el *De unitate intellectus contra averroistas* [1270]: “Si el intelecto de todos es uno solo, uno solo deberá ser necesariamente también el sujeto que entiende, uno solo, por tanto, el sujeto que quiere, y uno solo el que hace todo aquello por lo cual un individuo es diferente de otro. De lo que se sigue, además, que no debería haber ninguna diferencia entre los hombres en lo que respecta a la libre elección del querer, sino que habría en todos una sola voluntad (...) lo que es manifiestamente falso y absurdo (...) y destruye por completo la filosofía moral y lo que exige la convivencia social”. La razón profunda de la impugnación de Averroes es exactamente la misma que la que algunos siglos más tarde escandalizará en Spinoza: uno y otro vuelven imposible la imputabilidad, disipan la posibilidad de la

Marx afirma aquí el carácter colectivo y exterior de la inteligencia –en sentido estricto un “lugar común”– que por supuesto, en su caso, no es tomada como noción filosófica sino puramente empírica y vinculada a las condiciones de producción (sobre el concepto de *general intellect* y su vinculación con los “lugares comunes” aristotélicos ver P. Virno, *Grammatica della moltitudine*, Roma, Derive Approdi, 2002, pp. 25-31 [*Gramática de la multitud*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003]).

culpa en los actos humanos y despojan de sentido a la moral. Desde entonces, el término “averroísta” –que pareciera no existir antes de Renan más que en sordina– da lugar a una historia de denostaciones tan recurrente e intensa como la que se designa con la palabra “spinozismo” –y acaso con la palabra “epicureísmo”–.

La interpretación de Spinoza como “averroísta”, en efecto, es un lugar común desde el *Dictionnaire* de Pierre Bayle, quien en la voz “Averroes” (“inventor de un parecer muy absurdo y muy contrario a la ortodoxia cristiana”), para la refutación de los “ladridos” averroístas –en particular la teoría del intelecto separado y único–, recurre a pasajes de Antonius Sirmondus contra Pomponazzi: “¿Cómo –escribe Sirmondus– una sola y única inteligencia podría contener todas estas opiniones y sentencias contrarias que conocemos en los hombres cuando, a propósito de un mismo asunto, uno afirma y el otro niega?”, etc. A lo que agrega Bayle: “Esta misma objeción posee la fuerza contra los que quisieran decir que este intelecto es Dios. Con esto también se refuta definitivamente el spinozismo”.¹² El *Diccionario histórico y crítico* es a su vez la fuente de Leibniz, quien también inscribe a Spinoza en la tradición averroísta y vincula la teoría de la sustancia única del primero con la postulación de la inteligencia única en la segunda, no sin advertir los peligros que allí se ciernen para la creencia en la inmortalidad individual.¹³

No obstante esta aproximación que detecta una secreta sintonía entre averroísmo y spinozismo, un obstáculo filosófico básico parece interponerse a ella: el gran axioma averroísta que hace tambalear la clásica relación analítica entre pensamiento y felicidad es *homo non cogitat*. En efecto, según este principio el pensamiento es radicalmente in-humano, separado, impropio. Una lectura averroísta de Spinoza deberá pues partir de esta radical contraposición entre los axiomas de uno y otro (*homo non cogitat / homo cogitat*) para constatar, sin em-

12. P. Bayle, *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, Madrid, Trotta, 2010, p. 128.

13. Los textos leibnicianos fundamentales sobre Spinoza como averroísta son *Considérations sur la doctrine d'un Esprit Universel Unique*; el Discurso preliminar a los *Essais de théodicée* y la Introducción a los *Nouveaux Essais*.

bargo, una extraña comunidad filosófica que no parte del sujeto en tanto una cosa que piensa, sino de la existencia objetiva e impropia del pensamiento. En otros términos: el pensamiento no es una realidad puramente subjetiva, ni una afección de la psique humana sino algo absolutamente indeterminado abierto a la acción de la *Mens*, al trabajo de la imaginación, a la reversión de un despojo originario de las formas cognoscibles y de las ideas adecuadas. Asimismo, el pensamiento no está sujeto a generación y corrupción ya que no tiene su lugar en los cuerpos que nacen y mueren. En cuanto radical indeterminación que sólo se hace consciente y se vuelve psicológico por la imaginación, el pensamiento es eterno. La imaginación spinozista y los fantasmas averroístas (gracias a los que el pensamiento se vuelve pensamiento de alguien) se disipan con la muerte de los cuerpos, pero no el pensamiento mismo, que los preexiste, los sobrevive, “resta” impersonal y por ello tradible. Y así, pensar significa “actuar en el pensamiento”;¹⁴ porque su esencia no es la subjetividad sino la “tradibilidad”,¹⁵ cualquiera puede pensar –es decir actuar en el pensamiento común–.

No existe, en la obra de Spinoza, ninguna mención de Averroes. Pero una historia nos lleva indirectamente a él. En la escuela de Van den Enden y por mediación de Meyer, Spinoza trabó amistad con el Dr. Johannes Bouwmeester –quien junto a Meyer fue fundador de la sociedad literaria *Nihil volentibus arduum*,¹⁶ y también director del

14. E. Coccia, *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005, p. 376. He seguido aquí en muchos puntos la argumentación de este precioso libro de Coccia [para su discusión, ver “La potencia de Averroes. Para una genealogía del pensamiento de lo común en la modernidad”, de Rodrigo Karmy Bolton, en *Revista Pléyade*, julio-diciembre de 2013, pp. 197-225].

15. E. Coccia, op. cit., pp. 97-98. Asimismo, en su clásico *Spinoza, his life and philosophy* (New York, 1899), F. Pollock adjudicaba el origen de la teoría spinozista de la eternidad y la negación de la inmortalidad individual al averroísmo medieval (pp. 269 y ss.).

16. “Nada es arduo para el voluntarioso” se trataba de un grupo cuyos integrantes provenían del círculo spinozista, fundado bajo ese lema en noviembre de 1669. En las actas de las reuniones, que han sido conservadas, se revela que las principales discusiones versaban sobre la naturaleza del lenguaje. Una de las tareas que este colectivo literario se había propuesto era la redacción de una gramática general holandesa, y el

Teatro de Ámsterdam–. A instancias del propio Meyer y de Spinoza, Bouwmeester realizó una traducción al holandés del clásico relato panteísta del filósofo hispanoárabe Ibn Tofail o Abentofail, llamado originalmente *Risala Hayy ibn Yaqzan fi asrar albikma al-musrigiya* (*Epístola de Hayy ibn Yaqzan acerca de los secretos de la filosofía iluminativa*), más conocido como *El filósofo autodidacto* (*Philosophus autodidactus...*), según el título de la edición príncipe –que incluye el original árabe y una versión latina– publicada en Oxford por el arabista inglés Edward Pococke en 1671.¹⁷ La traducción de Bouwmeester fue

19 de mayo de 1671 hubo un encuentro sobre “naturaleza y propiedades de la lengua neerlandesa” (cfr. la Introducción de G. González Diéguez a Baruj Spinoza, *Compendio de gramática de la lengua hebrea*, Madrid, Trotta, 2005, p. 24).

17. Única obra conocida de Abentofail, *El filósofo autodidacto* relata la vida de Hayy ibn Yaqzan, nacido en una isla desierta de la India bajo el ecuador. El niño habría sido criado por una gacela y, como Robinson, Hayy se viste con pieles de las bestias, construye una choza, cultiva alimentos y cría animales, pero antes, por espontánea inteligencia y curiosidad de las cosas del mundo, aprende la ciencia y descifra filosóficamente el universo hasta llegar a la visión intuitiva de Dios.

Un día llega a la isla un anacoreta llamado Asal con el propósito de apartarse de la sociedad humana, en busca del retiro y la soledad. Cuando Hayy ibn Yaqzan lo vio, “le pasó la mano por la cabeza y por los costados, lo acarició y le mostró un rostro alegre y contento, hasta que Asal perdió el miedo y vio que no intentaba nada contra él”. Aquí, la curiosidad del solitario no es sólo intelectual sino física: vivo deseo de lo desconocido, atracción por él. El peregrino enseña al nativo el lenguaje y, cuando lo logra, se maravilla de que Hayy haya llegado por medio de la razón natural más lejos en el camino de la verdad que él por medio de la religión, y se impone la obligación de servirlo e imitarlo. A su vez, Asal le describe el culto externo y los preceptos de la religión, en los que Hayy no encuentra nada contradictorio con lo experimentado en el éxtasis sublime logrado por la sola inteligencia. La incursión de ambos amigos por el mundo de los hombres –en efecto, hacia el final del relato emprenden un viaje a la isla habitada de la que provenía Asal para comunicar a sus pobladores la verdad tal y como había sido hallada por el filósofo autodidacta, esto es, de manera no alegórica–, acaba en fracaso dado que “los hombres son como las bestias”, al menos en su mayoría, sólo capaces de obedecer, de aspirar a premios y temer los castigos. Antes de volver a la soledad de su isla, Hayy comprende la necesidad política de las alegorías, de los profetas y del culto externo para la “salvación de los ignorantes” –según un tópico clásico que se extiende desde la historia de la caverna platónica hasta el *Tratado teológico-político*. Hayy ibn Yaqzan advierte pues que la existencia de los muchos se halla definida por las pasiones y –aunque el texto no lo diga– es precisamente esa condición la que abre la vida política –inexistente en las islas de un solo habitante–.

tomada de allí, y finalmente publicada por Rieuwertsz en 1672 –la segunda edición de 1701 lleva las iniciales S. d. B. (que, detalle curioso, invertidas se leen B. d. S.).¹⁸ A su vez, W. Meijer menciona un ejemplar de las *Opera posthuma* de Spinoza que consta en la Biblioteca Rosenthaliana de Ámsterdam, encuadernado conjuntamente con la versión holandesa de *El filósofo autodidacto*.¹⁹ León el Africano adjudica a Ibn Tofail ser el creador de la herejía filosófica árabe y maestro de impiedad de Averroes, a quien habría instado a emprender el *Comentario* de la obra aristotélica.²⁰

No existe, en la obra de Spinoza, ninguna mención de Averroes. Tampoco encontraremos ningún documento que pruebe una lectura del filósofo cordobés por el autor del TTP. Sin embargo, por una carta de Schuller a Leibniz sabemos que en el momento de morir Spinoza se hallaba en busca de Averroes –cuyas ideas, como veremos, le habían llegado por fuentes indirectas–. En esa epístola, escrita el 29 de marzo de 1677, el doctor Georg Hermann Schuller consultaba con el erudito filósofo de Hannover esto: “Quisiera saber por ti si acaso has visto algunos de los siguientes libros, cuyo catálogo con la inscripción de *libros rarísimos* se hallaba entre sus papeles [de Spi-

18. Cfr. K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle*, préface de Henri Gouhier, Paris, Vrin, p. 351.

19. Cfr. R. Ramón Guerrero “Filósofos hispano-musulmanes y Spinoza: Avempace y Abentofail”, en A. Domínguez (edit.), *Spinoza y España*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1994, pp. 129-131.

20. La historia narrada por León el Africano, afirma que Averroes habría dicho: “Un día, Ibn Tofail me hizo llamar y me dijo: ‘Oí hoy al emir de los creyentes quejarse de la oscuridad de Aristóteles y de sus traductores: ¡Plegue a Dios –decía– que se encuentre alguno que quiera comentar estos libros y explicar claramente el sentido, para hacerlos accesibles a los hombres! Tú tienes en abundancia todo lo que es necesario para tal trabajo; empréndelo. Conociendo tu alta inteligencia, tu penetrante lucidez y tu fuerte aplicación al estudio, espero que será suficiente. La única cosa que me impide encargarme es la edad a que ves he llegado, unido a mis numerosas ocupaciones al servicio del emir’. Desde entonces –añadía Averroes– concentré todos mis desvelos en la obra que Ibn Tofail me había encomendado, y he aquí lo que me llevó a escribir los análisis que he compuesto sobre Aristóteles” (citado por E. Renan, *Averroes y el averroísmo*, Madrid, Hiperrion, 1992, p. 36).

noza]:... Averroes, *Argumenta de aeternitate mundi...*”.²¹ Al final de su vida, el autor de la *Ética* dejó, al menos, este vestigio de su curiosidad por los *argumenta* del otro gran *error averroistarum* –el “error” de la eternidad del mundo–.

IV. En otro orden de cosas, sobre todo, una comunidad de pensamiento entre Averroes y Spinoza concierne al problema de la relación entre la filosofía y la teología. Como Spinoza, Averroes busca delimitar los ámbitos que corresponden a una y otra y solo ataca a los teólogos cuando invaden el terreno de la razón. Si bien la bibliografía que toma por objeto la influencia del pensamiento árabe en la filosofía de Spinoza no es demasiado extensa,²² en una reciente investigación que continúa la línea de un viejo texto de León Roth,²³ Carlos Fraenkel²⁴ estudia pasajes de las obras juveniles de Spinoza y del *Tratado teológico-político* para sostener que su posicionamiento en lo que respecta a la relación entre filosofía y religión no es tributaria del dogmatismo maimonideano sino de la tradición judeo-averroísta del Renacimiento, en particular el libro *Examen de la religión* (*Sefer Behinat Hadat*) de Elia del Medigo –que Spinoza poseía en su biblioteca, incluido en el volumen *Abscondita Sapientiae* de Joseph Salomon del Medigo, impreso en 1629 por Menasseh ben Israel–.²⁵ En la huella

21. A. Domínguez (comp.), *Biografías de Spinoza*, Madrid, Alianza, 1995, p. 222.

22. Pueden mencionarse, entre algunos otros, Youcef Djedi, “Spinoza et l’islam : un état des lieux”, en *Philosophiques*, Volume 37, número 2, automne 2010, p. 275-298, y el artículo de Rafael Ramón Guerrero sobre “Filósofos hispano-musulmanes y Spinoza: Avempace y Abentofail”, antes citado.

23. “The Abscondita Sapientiae of Joseph del Medigo”, en *Chronicon Spinozanum*, Tomus alter (Hague, 1922), pp. 54-66.

24. Ver sobre todo “Spinoza on Philosophy and Religion: The Averroistic Sources”, en C. Fraenkel et al. (eds.), *The Rationalists: Between Tradition and Innovation*, The New Synthese Historical Library 65, Springer, Dordrecht, 2011, pp. 27-43; y “Reconsidering the Case of Elijah Delmedigo’s Averroism and Its Impact on Spinoza”, en A. Akasoy and G. Gigliotti (eds.), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, International Archives of the History of Ideas 211, Dordrecht, Springer, 2013, pp. 213-236.

25. Descendiente de Elia del Medigo (1458-1493). Joseph Salomon del Medigo (1591-1655) fue rabino en Ámsterdam entre 1626 y 1629, tras haber estudiado con Galileo

del *Tratado decisivo* de Averroes (no hay testimonios de que Spinoza hubiera leído directamente la traducción hebrea de este texto que circulaba en medios judíos), Del Medigo mantiene la estricta separación de filosofía y teología (y afirma que toda contradicción debe ser resuelta mediante una “interpretación alegórica”), mientras que en su *Guía de perplejos*, Maimónides había introducido la filosofía en la teología al afirmar la razón como instrumento de interpretación de la Biblia –cuyo contenido de verdad debe ser así establecido por obra de la filosofía–, racionalismo que será criticado como “dogmatismo” por Spinoza en el cap. 7 del TTP.

En la *Destructio destructionis* que escribiera contra Algacel, Averroes sostiene que la filosofía es el fin más alto de la naturaleza humana pero que pocos hombres pueden alcanzarlo. Las revelaciones proféticas solo debilitan la fe de los sencillos generando disputas fantásticas. La religión como conjunto de creencias populares es un excelente instrumento para la moral, sobre todo si tomamos en consideración los principios que son comunes a todas las religiones, principios que no se contraponen a la razón natural; pero la religión de los filósofos es estudiar lo que es, pues como diría Spinoza “conociendo las cosas singulares conocemos a Dios”. La filosofía prescinde por naturaleza de dogmas tales como el de la creación y, sobre todo, el de la revelación, pero no se opone a la religión en la medida en que esta se asume como lo que debe ser: una guía para la vida de los simples.

En la misma vía, tomando por base las investigaciones de Filippo Mignini y Omero Proietti, Giovanni Licata extiende la influencia de Elia del Medigo a otros puntos de la obra temprana de Spinoza y sostiene –como había mostrado Proietti– que *Examen de la religión* no es el único texto averroísta que Spinoza habría estudiado en su juventud, sino también otros provenientes del averroísmo judío medieval.

en Padua y con León de Módena en Venecia. Además de *Abscondita Sapientiae*, I. S. Révah –siguiendo una hipótesis de Joseph d’Ancona– sostiene que Spinoza tenía también en su biblioteca la obra más importante de Joseph del Medigo –el *Sefer Elim*–, inventariada como *Rabbinsch Mathematisch boeck* (I. S. Révah, *Des Marranes à Spinoza*, textos reunidos por Henry Méchoulan, Pierre-François Moreau y Carsten Lorenz Wilke, Vrin, Paris, 1995, p. 183).

Con abundante prueba filológica obtenida de la compulsión entre ambos, Licata muestra asimismo la influencia de la *Behinat* en el TTP en algunos aspectos centrales, entre los cuales la separación de filosofía y teología; la diferencia entre el sabio y el vulgo en relación a la verdad; la adaptación de las Escrituras a la capacidad de los simples; la consideración del Texto Sagrado como un libro despojado de contenido especulativo que solo concierne un conjunto de verdades sencillas para ser comprendidas por cualquiera; la crítica al intelectualismo de Maimónides; la crítica al odio teológico y al desprecio de los teólogos por la filosofía; la justificación de la filosofía por la Escritura misma; la comprensión de la mente como lugar de la “revelación”; la crítica de los milagros; la no contradicción entre la doctrina de la eternidad del mundo y las enseñanzas de la Biblia.²⁶

V. Concebida en tanto práctica política que se orienta a la reapropiación de la potencia de pensar, conocer y actuar, la pedagogía dirige su atención a los *hechos comunes* de la inteligencia que, siempre, existen. En efecto, como la política, como la vida ética, como el pensamiento y el arte, la “transmisión” del conocimiento –que presupone el atributo Pensamiento o el intelecto material averroísta como medios en los que la humanidad produce ideas– equivale a una creación de las condiciones que permiten su generación inmanente y autónoma; es decir que activan el ejercicio de una potencia de comprender cuya lógica es la del desencadenamiento: se incrementa en razón de su devenir común. La práctica del pensamiento –nada más común, conforme el axioma indicado al comienzo– puede ser reemprendida a cada instante, cualesquiera sean las adversidades bajo las que alguien pudiera hallarse, pues siempre hay algo –una idea, una capacidad del cuerpo, un placer– por dónde empezar. La detección de lo que hay –que no siempre es evidente ni manifiesto– es la tarea pedagógica que establece un punto de partida para activar el desencadenamiento

26. Giovanni Licata, *La via della ragione. Elia del Medigo e l’averroismo di Spinoza*, Edizioni Università di Macerata, col. Spinozana, 2013, en particular el capítulo quinto: “L’influenza della *Behinat ha-dat* sul *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza”, pp. 245-285.

y transformar la impotencia en potencia, la pasividad en actividad, el embrutecimiento en emancipación. En rigor, por tanto, el saber no es una *cosa* transmisible (que alguien poseería y otro no) sino una experiencia y una producción que pueden ser favorecidos en su irrupción, no por evidencia de la “verdad” sino por obra de una trama afectiva ordenada en torno a la alegría de producir ideas –en virtud de lo cual vale para el conocimiento en su conjunto lo que Spinoza escribe en E, IV, 16: “El conocimiento verdadero del bien y del mal no puede reprimir ningún afecto en la medida en que ese conocimiento es verdadero, sino sólo en la medida en que es considerado él mismo como un afecto”.

La *Mens* spinozista, en efecto, no es nunca independiente de una afectividad, que al mismo tiempo presupone y produce. La capacidad de pensar, el auto-reconocimiento en tanto causa de pensamiento genera *transitiones* afectivas de incremento indeterminado que alojan una socialidad originaria. Definida como *idea corporis*, la *Mens* no es substancia autorreferencial identitaria sino siempre una pluralidad socialmente constituida; en consecuencia, la educación no es un proceso de socialización a partir de un individuo aislado –no es autodidaxia, como sucede en el relato de Ibn Tofail– sino un proceso de singularización a partir del carácter transindividual del *conatus*, siempre abierto a la exterioridad constitutiva de los seres, los otros cuerpos y las otras mentes. En sintonía con el filósofo amstelodano, la psicología sociocultural de Lev Vigotsky –cuyo spinozismo es patente en algunas de sus obras como *Teoría de las emociones*²⁷ o *Pensamiento y lenguaje*²⁸– afirma aquí que “la verdadera trayectoria del pensamiento [infantil] no va de lo individual a lo socializado, sino del pensamiento socializado a lo individual”.²⁹

27. L. Vigotsky, *Teoría de las emociones. Estudio histórico-psicológico*, Madrid, Akal, 2004. Aquí precisamente disputa para sí el spinozismo, según él equívocamente reivindicado por W. James y C. Lange, más bien considerados tributarios de la psicología y la teoría de las pasiones cartesianas.

28. L. Vigotsky, *Pensamiento y lenguaje*, Buenos Aires, Lautaro, 1964.

29. Citado por Pascal Séverac en “A educação como ética: Spinoza com Vigotski”, en AA.VV., *Spinoza e as Américas*, cit., p. 168. [Ver también de A. Pérez “Spinoza e

Tránsito colectivo hacia la actividad y la singularidad –hacia la *philautía*–, la educación nunca es algo puramente intelectual ni estrictamente orientado por las solas ideas. No es interioridad, sino aventura del cuerpo como lugar del otro; vitalidad manifiesta que hace del conocimiento el resultado de una praxis afectiva, lúcida de las relaciones sociales en que se inscribe. No una afectividad inmediata y ya dada sino desplazada, desviada, colectivizada, integrada y compuesta. Toda educación es educación sentimental. Las pasiones de superioridad, de exclusividad y de distinción –promovidas por el “discurso competente”³⁰ y la representación meritocrática de la sociabilidad humana– encuentran en una pedagogía de inspiración spinozista su desactivación y su desplazamiento en favor de lo que aquí quisiéramos llamar afectos comunes –base generativa de las “naciones comunes”, que el spinozismo detecta como principio del conocimiento adecuado–.

Las pasiones de exclusividad –que Spinoza denuncia y desmonta en el capítulo del *Tratado teológico-político* consagrado a la noción de “pueblo elegido”– están en el origen de la discriminación en cualquiera de sus variedades y revelan una cierta sintonía con el motivo lacaniano del goce del Otro como fantasma neurótico –sobre el que trabaja el artista Daniel Santoro en su investigación de la iconología popular argentina–, cuya formulación puede ser resumida del siguiente modo: si otro goza, por el solo hecho de que lo hace, yo ya no puedo hacerlo. En este caso, la condición de posibilidad de que algo sea experimentado como un bien o un placer sería que otros se hallen privados de esa experiencia –pues se trata de un bien y de un placer sólo si lo es sin otros, a costa de otros, contra otros–. En el comienzo de TTP, III –allí Spinoza no niega que el pueblo judío sea un pueblo “elegido”; niega únicamente su exclusividad para afirmar que todos los pueblos que existen lo son, pues “elección” (término

Vygotski: o domínio da própria conducta”, en J. Blanco Echauri (ed.), *Espinosa: Ética e política*, Universidade de Santiago de Compostela, 1999].

30. Cfr. M. Chauí, “El discurso competente”, en *Nombres. Revista de filosofía*, n° 24, 2014, pp. 113-125.

metafórico adaptado a su objeto polémico) es aquí sinónimo de existencia– se lee el texto fundamental que amerita ser citado *in extenso*:

“La verdadera felicidad y beatitud de cada individuo consiste exclusivamente en la fruición del bien y no en la gloria de ser uno solo, con exclusión de los demás, el que goza del mismo. Pues quien se considera más feliz, porque es más feliz y más afortunado que ellos, desconoce la verdadera felicidad y beatitud; ya que la alegría que con ello experimenta, si no es puramente infantil, no se deriva más que de la envidia o del mal corazón. Por ejemplo, la verdadera felicidad y beatitud del hombre consiste únicamente en la sabiduría y en el conocimiento de la verdad y no, en absoluto, en ser más sabio que los demás o en que estos carezcan del verdadero conocimiento; puesto que esto no aumenta en nada su sabiduría, es decir, su felicidad. De ahí que quien disfruta de eso, disfruta del mal de otro y, por consiguiente, [...] no ha conocido la verdadera sabiduría ni la tranquilidad de la vida verdadera”.³¹

Más extensa –y más intensa– mientras más común, la sabiduría spinozista se halla naturalmente volcada a la circulación, a la exterioridad y a la inclusión. Es una *sabiduría política* que redundante en una pedagogía de la igualdad y obtiene en ella una de sus prácticas. El carácter político del proyecto filosófico de Spinoza es inequívoco desde su escrito más provisorio y temprano³² hasta la formulación más alta de su pensamiento en *Ética V*, donde una dimensión colectiva del *amor Dei intellectualis* coloca a este concepto a máxima distancia de la noción

31. Spinoza, *Tratado teológico-político*, op. cit., p. 116.

32. “...el sumo bien es alcanzar [la naturaleza humana más perfecta] de suerte que el hombre goce, con otros individuos, si es posible, de esa naturaleza [...] Este es, pues, el fin al que tiendo: adquirir tal naturaleza y procurar que muchos la adquieran conmigo; es decir que a mi felicidad pertenece contribuir a que otros entiendan lo mismo que yo [...] Para que eso sea efectivamente así, es necesario [...], además, formar una sociedad, tal como cabría desear, a fin de que el mayor número posible de individuos alcance dicha naturaleza con la máxima facilidad y seguridad” (*Tratado de la reforma del entendimiento*, pp. 79-80 –los subrayados son nuestros–).

excluyente de “pueblo elegido” y de los avatares del odio en los que redundan los amores pasionales de las teologías; en efecto, “este amor a Dios [el amor intelectual de Dios] no puede ser manchado por el afecto de la envidia, ni por el de los celos, sino que *se fomenta tanto más cuantos más hombres imaginamos unidos a Dios por el mismo vínculo del amor*”.³³

VI. La declaración de la igualdad de las inteligencias –y la afirmación de que cualquiera de ellas es capaz de comprender todo lo que los otros seres humanos comprendieron, pensaron e hicieron– convoca otra declaración íntimamente solidaria con ella: la que afirma la comunidad del pensamiento o –para emplear un enigmático término de Alexandre Matheron en la última página de su clásico *Individu et communauté chez Spinoza*– el “comunismo de los espíritus”.³⁴

33. Spinoza, *Ética*, V, 20, versión de Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional, 1983 –el resaltado es nuestro–.

34. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1988 [1968], pp. 612-613. Ese comunismo de los espíritus presupone –dice Matheron citando a Deborin– el comunismo de los bienes que el propio Spinoza afirma citando la fórmula que adjudica a Tales en la carta 44: “Entre amigos todas las cosas son comunes”, etc. El *spinozismo realizado* que Matheron sugiere hacia el final de su libro, redundaría en una condición “sin leyes jurídicas ni obligaciones institucionales: el Estado desaparecería luego de haber creado las condiciones de su propia inutilidad...” (*Ibid.*, p. 613, nota 95). En los mismos términos describe Rancière lo que llama “la comunidad de los iguales”: “...se puede soñar con una sociedad de emancipados, que sería una sociedad de artistas. Una sociedad como esta repudiaría la división entre los que saben y los que no, entre quienes poseen o no la propiedad de la inteligencia. Sólo sabría de espíritus que actúan: hombres que hacen, que hablan de lo que hacen y transforman así todas sus obras en medios para señalar la humanidad que está en ellos, como en todos... No preguntemos entonces cuáles serían las leyes de ese pueblo de sabios, sus magistrados, sus asambleas y tribunales. El hombre que obedece a la razón no tiene necesidad de leyes ni de magistrados” (*El maestro ignorante...*, op. cit., pp. 95-97). Asimismo, tal vez podamos detectar y poner en sintonía con lo anterior una similar perspectiva anti-nómica en la tradición filosófica árabe; un manuscrito de Avempace citado por Coccia, en efecto, afirmaba que el propósito del régimen político cumplido es “la suspensión de todo orden jurídico, en el preciso sentido en el que la salud de un cuerpo coincide perfectamente con la suspensión de toda práctica médica”. El averroísmo en tanto revela la originaria “anomia” y “apolitia” del pensamiento; exterior (y anterior) al *nómos*, la vida pensante reivindica sin embargo otra forma de comunidad (una comunidad de los solitarios tal vez) que ni la obediencia ni la ley son capaces de producir (cfr. E. Coccia, op. cit., pp. 350-353).

En tanto presupuesto –o idea reguladora en sentido kantiano– esa “comunidad sin restricciones” de las inteligencias no se verifica empíricamente, ni será realizada de manera plena habida cuenta de la finitud humana y las pasiones e imaginaciones propias de la condición finita. No obstante la naturalidad de las pasiones tristes que separan a los seres humanos de la potencia de pensar, esa separación es al mismo tiempo contingente y eventual. Debido a ello, por fuera de moralismos y misantropías, hay siempre una tarea que emprender: una actualización ininterrumpida de la *comunidad* humana que la política –y la pedagogía como uno de sus avatares– reinician una y otra vez, sin abandonar nunca la evidencia de que los hombres, todos los hombres –transformamos ahora nuestro axioma al plural– piensan.

Una pedagogía spinozista no sería más que una exploración de esa evidencia, que nunca es una situación de hecho (más bien de hecho, como decían los averroístas, *homo non cogitat*), sino siempre una conquista ético-política que presupone su declaración: *homo cogitat*.

I. Pocos años después de la muerte de Hegel, su legado adopta las dos direcciones fundamentales de una llamada “derecha” y una “izquierda”. *Das Leben Jesu* (1835-1836) de David Friedrich Strauss fue el escrito fundador de esta nomenclatura, que suele hacerse equivar a la distinción entre “viejos hegelianos” y “jóvenes hegelianos”. Los *viejos* interpretan el pensamiento de Hegel en sentido espiritualista como fundamento de los dogmas cristianos, acentúan la filosofía del espíritu absoluto y la obra madura del maestro (en particular la *Rechtsphilosophie* y las *Vorlesungen* sobre religión de 1821), y conciben la expresión “todo lo real es racional...” como una filosofía de la restauración política del Estado prusiano que conjura la amenaza revolucionaria –en esta línea, el historiador Heinrich Leo publica en 1838 un libro paródico llamado *Die Hegelingen. Actenstücke und Belege zu der sogenannte Denunciation der ewigen Wahrheit*, donde ridiculiza la “hegelería” (*Hegelei*) que entroniza la acción en detrimento del pensamiento especulativo–. Los *jóvenes* en tanto retendrán todo lo que a partir de la dialéctica adopte una orientación revolucionaria; rechazan la interpretación religiosa, acentúan la filosofía del espíritu objetivo e interpretan la equivalencia entre *Wirklichkeit* y *Vernunft* que consta en el prólogo de la *Filosofía del derecho* en sentido no conservador sino procesual como “lo racional llega a ser real y lo real llega a ser racional” (*Was vernünftig ist wird wirklich, und das wirkliche wird vernünftig*) –interpretación que obtiene una corroboración en el manuscrito recientemente hallado de una Lección berlinesa que data de 1819-1820–.¹

1. G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819-20 in einer Nachschrift*, Dieter Henrich editor, Suhrkamp, Frankfurt, 1983, 388 pp. En el manuscrito de un prólogo de 1844 a *Sobre la historia de la religión y de la filosofía en Alemania* (1834) –publicado por Strodtmann en 1869–, escribía Heine: “...yo me consideraba incluso ser vil partidario suyo [de Hegel]. Una vez que me impacienté contra la sentencia ‘todo lo

En esa división, que obedece a motivos religiosos y políticos, no está ausente Spinoza. Apenas muerto Hegel es atacado por “spinozista” (entre otros, por Immanuel Hermann Fichte –hijo de Gotlieb–²), es decir por “panteísta” y por negar en consecuencia la inmortalidad del alma.

Antes de la consolidación de la “izquierda hegeliana” (radicalizada en dirección de un ateísmo spinozista) con los escritos de Feuerbach de los años 40 –*La esencia del Cristianismo* (1841); *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842), etc.– en *Sobre la historia de la filosofía y la religión en Alemania* (1834), Heinrich Heine ponía la filosofía de Spinoza en la base de la revolución política y teológica que designaba en su núcleo más íntimo con la palabra “panteísmo”.³ La encrucijada teológico-política que marcan panteísmo y revolución tiene su inscripción en las fuerzas concretas de la historia y sus conceptos adoptan una acuñación realista: “...estoy convencido de que Benito Spinoza meditó mucho en la ejecución del viejo Van der Erde [sic], y del mismo modo que había estudiado antes la religión gracias a sus puñales, entendió luego la política con ayuda de sus nudos corredizos.

que es real es racional’, él sonrió curiosamente y me hizo observar que eso también podía querer decir: ‘todo lo que es racional tiene que ser real’. Miró ansiosamente en torno suyo, pero se tranquilizó al comprobar que sólo le había oído Heinrich Beer” (Nota de Juan Carlos Velasco a Heinrich Heine, *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, Alianza, Madrid, 2008, p. 133).

2. *Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie* (Heidelberg, 1832). Cfr. Yvon Belaval, “La derecha hegeliana”, en *Historia de la filosofía 7. La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, Siglo XXI, México, 1977, pp. 293-301.

3. El vocablo “panteísmo” es un neologismo acuñado por el filósofo irlandés John Toland a comienzos del siglo XVIII –primero en las *Letters to Serena* (1704) y luego en *Pantheisticon* (1720)–, precisamente para designar el sistema de Spinoza. Desde entonces connota una significación lindante al ateísmo. Luego de la muerte de Hegel, en Francia, escritores tanto conservadores como revolucionarios consideraban al autor de la *Fenomenología del espíritu* –no obstante haber él mismo rechazado este término– como un filósofo panteísta, y al panteísmo como un “género del ateísmo” (Lammenais, *Correspondence*, París, 1863, vol. II, p. 125 –citado por Jacques D’Hont, *De Hegel a Marx*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, p. 176). Desde entonces, aunque de origen teológico, la palabra panteísmo se inscribe de manera plena en la contienda política.

Su *Tractatus politicus* es testimonio de ello”.⁴ Prácticamente nadie antes de Heine en este texto había concedido relevancia a Spinoza como pensador político –y en particular al *Tratado político*, escrito que no revela su magnitud filosófica hasta la segunda mitad del siglo XX. La lectura de Spinoza por Heine da lugar a un materialismo de la plenitud, en las antípodas de los ascetismos religiosos y sociales –de izquierda y derecha–; en efecto: “La humanidad ya está harta de hostias, y aspira al verdadero alimento, a pan auténtico y a carne hermosa”.⁵

Denigrado por el conservadurismo hegeliano que busca preservar la ortodoxia religiosa de cualquier herejía, el spinozismo es aquí la base para una refundación de las instituciones sociales a partir de una rehabilitación de la materia (“la idea es en última instancia la extensión invisible, y la extensión es el pensamiento visible”⁶) hasta producir la composición plena entre el materialismo francés y el panteísmo (“la religión oculta de Alemania”). A distancia de la virtud republicana, el panteísmo materialista que Heine funda en Spinoza no aspira a la modestia sino a “una democracia de dioses de iguales derechos”. No, por tanto, “vestidos sencillos, costumbres austeras y manjares sin especias”, sino “néctar y ambrosía, mantos de púrpura, deliciosos perfumes, voluptuosidad y fasto, risueño bailar de ninfas, música y comedias”⁷ –pasaje que proyecta socialmente lo que el escolio hedonista de E, IV, 44, refiere a la vida del sabio–.

II. La filosofía de Spinoza y las discusiones en torno a su crítica de la teología y de la política –de la *superstitio* y del *imperium violentum*– tuvieron, en efecto, una incidencia decisiva en la formación de la

4. Heinrich Heine, op. cit., pp. 114-115. La alusión a los “puñales” que le permitieron estudiar la religión puede referir a la historia de un intento de apuñalamiento a Spinoza por un fanático judío a la salida del teatro de Ámsterdam poco después de su excomuniación, en tanto que la ayuda de los “nudos corredizos” para entender la política remite a la condena a muerte por la horca de su maestro Francis van den Enden, tras haberse involucrado un complot desbaratado contra Luis XIV en 1674.

5. *Ibid.*, p. 121.

6. *Ibid.*, p. 117.

7. *Ibid.*, p. 124.

izquierda hegeliana. Desde entonces es posible seguir la huella de una deriva del spinozismo que encuentra un contenido filosófico en la política y un contenido político en la filosofía; que contribuye a la detección de formas concretas de dominación y considera las luchas emancipatorias que contra ellas hombres y mujeres llevan adelante en las distintas épocas a partir de su inscripción ontológica, en tanto expresión de la potencia infinita que consume su expresión, su manifestación y la plenitud de su fuerza productiva en las batallas sociales por la igualdad y la libertad. Llamamos aquí *izquierda spinoziana* a una comprensión de la filosofía como “toma de partido” –una de cuyas formulaciones más recientes es la que la define como “lucha de clases en la teoría”–.⁸ Una comprensión que inscribe la cuestión social en el centro de la filosofía y a la filosofía en el centro de la cuestión social.⁹

Es el caso de un conjunto de escritos y manuscritos del joven Marx redactados entre 1841 y 1844, que marcan no solo una primera crítica a la teoría del Estado de Hegel, sino también al panteísmo es-

8. Louis Althusser, *Para leer El Capital*, México, siglo XXI, 1969, p. 73.

9. En un sugestivo artículo presentado en el Coloquio Internacional Spinoza 2014 de Río de Janeiro, Leon Farhi Neto indicaba una inspiración aristotélica de la filosofía spinozista en tanto “filosofía por la filosofía”, orientada a y por la beatitud que procura el deseo de conocer que todos los seres humanos experimentan “por naturaleza”, según el comienzo de la *Metafísica*. Conforme algunas interpretaciones –por ejemplo la de Michel Foucault en *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France, 1970-1971*, Paris, Seuil/Gallimard, 2011–, más que una “filosofía del presente” de matriz materialista, la de Spinoza sería una “filosofía libre” orientada hacia la eternidad. Desde el proemio al TRE la “decisión” filosófica de Spinoza sería por la verdad, la felicidad y la vida contemplativa. Sin embargo, ¿no encripta el TTP una “decisión” por el presente?, ¿no se trata incluso de un libro “militante”, de intervención directa?, ¿no documenta una explícita toma de partido por medio de la filosofía?, ¿no busca proporcionar las armas de la crítica para los combates teológico-políticos de su tiempo? Pensar filosóficamente el presente, su compromiso y sus tareas es hacerlo en alianza con un pensamiento de la eternidad –y a la inversa: la eternidad es un modo de experimentar el mundo vivido–. Esa eternidad inseparable de las situaciones, dice Farhi Neto, es lo que nos vuelve contemporáneo el pensamiento de Spinoza –a quien podemos desde luego, además, pensar y discutir por puro “placer separado del presente”, “por simple amor a Spinoza”, sin su invocación por los combates democráticos que nos tocan (cfr. Leon Farhi Neto, “Spinoza, e nós?”, en AA.VV., *Spinoza e nós*, vol. 1, Editora PUC-Rio, 2017, pp. 38-49)–.

peculativo y al “teoricismo” con el que los jóvenes hegelianos habían emprendido la crítica de la religión. Los *Exzerpte* de lectura del *Tra-tado teológico-político* en los cuadernos de 1841 dotan así de una base conceptual a la orientación social de los llamados “escritos periodísticos” de 1842-1843. La noción de democracia, la crítica de la censura y la crítica de la religión son los motivos que permiten detectar –antes de la irrupción de la cuestión comunista y el giro de la filosofía hacia la crítica de la economía política– un “momento spinozista” en la constitución del pensamiento marxiano,¹⁰ abandonado –al menos en su referencia estricta– a partir de *La sagrada familia*, donde Spinoza es considerado como un exponente más de la tradición idealista.¹¹ Pero el itinerario que lleva de la crítica teórica de la religión a

10. Miguel Abensour es quien más lejos lleva esta interpretación de un momento spinoziano-maquiaveliano en el joven Marx (cfr. *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997). La interpretación de Abensour ha sido recientemente criticada por Vittorio Morfino: “[Paradigma de ingenuidad] me parece la interpretación de Abensour en *La démocratie contre l'État...* Abensour interpreta la democracia de la *Kritik* como una creación continua del pueblo (creación que no genera Estado, sino que es precisamente “contra el Estado”), y ve el origen de este concepto en Maquiavelo y Spinoza, sin que sin embargo estos autores aparezcan en el texto más que como vagos fantasmas, privados de una mínima consistencia conceptual” (*Genealogía de un prejuicio. L'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York, 2016, p. 259, nota 105).

11. Franck Fischbach considera que los *Manuscritos de 1844* es el texto más propiamente spinozista de Marx en orden a un naturalismo radical (“el hombre vive de la naturaleza”; “el hombre es una parte de la naturaleza”, dice el Primer Manuscrito, mientras que el Tercero precisa: “el hombre es inmediatamente un ser de la naturaleza [*Naturwesen*]”), manifiesto en tres tesis fundamentales que demarcan el rodeo por Spinoza para salir de Hegel: la tesis de la secundariedad de la conciencia; la tesis de la identidad entre naturaleza e historia; y la posición de una ontología de la actividad productiva (*La production des hommes. Marx avec Spinoza*, PUF, Paris, 2005). Desde otro punto de vista, Carlos Casanova aproxima la noción de “praxis” desarrollada en los *Manuscritos de París* con la interpretación balibariana de la “transindividualidad” spinozista; y con ello la posibilidad de una lectura no teleológica y no humanista del texto de 1844 (ver Carlos Casanova, “Aproximaciones al concepto de lo político en Marx-Spinoza”, en Diego Tatián [comp.], *Spinoza. Tercer Coloquio*, Brujas, Córdoba, 2007, pp. 361-362). Abierta por la praxis, la dimensión social de la vida singular –el “individuo social”– encuentra aquí asimismo una iluminadora contigüidad teórica con la “multitud”, acuñada en su relevancia filosófico-política por el TP: no hay pues un sujeto dado sino una dimensión práctica e históricamente abierta a la que remite su constitución.

la crítica práctica –y a la noción de *praxis* como punto de ruptura con Hegel– repite el gesto spinozista de crítica de la superstición a partir del conjunto de circunstancias sociales que establecen las condiciones –en el caso de Spinoza pasionales– de su formación. La superstición no es un “error” teórico en relación a la naturaleza de Dios sino una forma de vida individual y colectiva derivada de una representación imaginaria de los individuos con sus condiciones de existencia –conforme la comprensión althusseriana de la ideología–.

Si la *Crítica del derecho del estado de Hegel* §§ 261-313 (1843)¹² se vale del concepto de “democracia” –en tanto “enigma resultado de todas las constituciones”– para la “desmitificación” del Estado hegeliano (que no es sujeto sino predicado de la sociedad civil, es decir: los sujetos reales y empíricos son la base del Estado, la soberanía es el predicado de esos sujetos reales, y por ello “la democracia es la verdad de la monarquía; la monarquía no es la verdad de la democracia...”¹³), la *Introducción*¹⁴ al texto anterior –escrito hacia fines de 1843 y publicado en 1844 junto a *Sobre la cuestión judía* en el único número de los *Anales franco-alemanes* que llegó a ser editado– comienza con la célebre declaración según la cual “en Alemania, la crítica de la religión se halla fundamentalmente terminada”. El problema religioso, pues, es para Marx simplemente consecuencia y efecto de la sociedad a la que pertenece, según una matriz materialista de comprensión de los asuntos humanos. Marx coincide con Spinoza en que la religión tiene una función en el pueblo: el consuelo. Por ello, no se trata sim-

12. *Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* §§ 261-313, escrito en 1843 en Kretznach, antes del traslado a París, y publicado en las MEGA por Riazánov en 1927 (versión castellana de Wenceslao Roces, “Crítica del derecho del Estado de Hegel, §§ 261-313”, en Karl Marx, *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, pp. 319-438). De este escrito –que quedaría inconcluso– dirá Engels en 1969: “En este texto Marx llegaba a la conclusión de que la clave para comprender el proceso histórico del desarrollo de la humanidad no es el Estado sino la sociedad civil” (citado por Vitttorio Morfino en *Genealogia de un pregiudizio. L'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx*, op. cit.).

13. Karl Marx, “Crítica del derecho del Estado de Hegel, §§ 261-313”, op. cit., pp. 342-343.

14. Karl Marx, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Pre-textos, Madrid, Valencia, 2013.

plemente de acabar con la religión, sino de revertir las causas sociales que provocan su necesidad. Sólo a través de la *praxis* política que transforma esas causas es posible consumir una crítica teórica de su existencia y de su arraigo en la vida de los seres humanos.

Marx acababa de leer las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842), donde Feuerbach emprendía la crítica de la alienación religiosa y reducía el mundo religioso a la base humana, pero sin explicarla a partir de la contradicción material existente en esa base –que debe ser revolucionada prácticamente–. Feuerbach tiene razón: es el hombre el que hace a la religión y no la religión la que hace al hombre. Pero el hombre no está fuera del mundo, sino inmerso en un conjunto de relaciones sociales que producen la religión como conciencia tergiversada del mundo, como “mundo al revés”, como “opio del pueblo” y felicidad ilusoria. Abandonar las ilusiones solo es posible como superación práctica del estado de cosas que las requiere, por lo que “la crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política” –esa crítica tiene por base el realismo crítico spinozista expresado en la ecuación *jus, sive potentia*, que Marx había transcrito en los *Cuadernos* de 1841, y que años más tarde reaparece en *La ideología alemana* (1845)–.¹⁵ El breve escrito de introducción a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho adopta así la forma de un pequeño *Tratado teológico-político*, que Marx concluye con una cita oculta de Spinoza: “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que ‘el hombre es el ser supremo para el hombre’...”¹⁶

15. “...desde Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, Bodin, etc., en los tiempos modernos, para no hablar de los antiguos, se expone siempre el poder como fundamento del derecho, lo que lleva implícito la concepción teórica de la política como emancipada de la moral...” (Marx y Engels, *La ideología alemana*, Akal, Madrid, 2014, p. 279). Es probable que este realismo del derecho natural subjetivo pensado en términos de poder y deseo –que se sustrae así a la crítica hegelomarxiana del jusnaturalismo como puro formalismo– esté asimismo a la base de la crítica de los derechos humanos en tanto derechos del hombre abstracto que Marx había formulado en *Sobre la cuestión judía*.

16. *Introducción a la crítica...*, cit., pp. 60-61. El pasaje de Spinoza que Marx puede tener en mente aquí es el escolio de E, IV, 35, donde encontramos la expresión: “...el hombre es un Dios para el hombre... (*hominem homini Deum esse*)”.

III. Desde el siglo XVIII y hasta ahora, el pensamiento de Spinoza ha procurado una intensa inspiración emancipatoria en el campo marxista y fuera de él –por ejemplo tanto en el anarquismo político clásico como en el anarquismo filosófico contemporáneo–, según una composición de particular intensidad que remite en el marxismo a nombres como los de Plejanov, Antonio Labriola o Rodolfo Mondolfo; a los dialécticos rusos de los años 20 –en particular Deborin–; a la actual desembocadura spinozista del *operaismo* italiano, y desde hace cincuenta años a la tradición althusseriana de ininterrumpida fecundidad teórica. Pero, ¿existe una derecha spinoziana?

Desde comienzos de los años 70, el filósofo y alpinista noruego Arne Naess postula al pensamiento de Spinoza como una de las fuentes filosóficas del movimiento de ecología profunda (*deep ecology movement*) y el activismo ambientalista. “El objetivo filosófico del movimiento de ecología profunda –escribe– puede ser formulado en un sentido no diferente al de Spinoza cuando habla de Dios o la Naturaleza y el rol de los seres particulares... Tal como es concebida por muchos ecologistas... la Naturaleza no es pasiva, muerta ni la naturaleza neutra de la ciencia mecanicista, sino semejante a la *tota Natura* activa y ‘perfecta’ de Spinoza... La Naturaleza (con N mayúscula) es intuitivamente concebida como perfecta en un sentido que Spinoza y los ecologistas tienen más o menos en común. No se trata de una perfección estrictamente moral, utilitarista o estética. La Naturaleza es perfecta en sí misma y no en la medida en que sirve específicamente a las necesidades humanas”.¹⁷ En este marco el filósofo nórdico inscribe su interpretación de conceptos spinozistas como los de *amor Dei intellectualis*, inmanencia, *in suo esse perseverare* o el derecho natural (de los animales).

La filosofía de Naess –además de Spinoza, procedente de Gandhi y el budismo– inspiró la compra de millones de hectáreas de tierra en la Patagonia chilena y argentina, así como en la selva tropical amazónica entre otros sitios, por empresarios millonarios converti-

dos en ecologistas cuyo propósito manifiesto es el de crear parques protegidos para la regeneración de la naturaleza. Algunos de ellos son Douglas Tompkins, Kris McDivitt, George Soros, Luciano Benetton (también actores como Jane Fonda, Michael Douglas y Sylvester Stallone). A resultas de lo cual, muchos campesinos y comunidades originarias fueron desplazadas de sus tierras, directamente apropiadas en connivencia con los estados o bien compradas a precio vil. El objetivo declarado –bajo el principio de la igualdad de derechos de todas las especies vivas y el presupuesto consiguiente de que existen demasiados seres humanos– es el de generar grandes reservas naturales sólo habitadas por flora y fauna silvestre (como la reserva del Parque Pamaulín en el sur de Chile –creada por Tompkins y Mc Divitt–, la más grande reserva natural privada del mundo).

Inspirador de millonarios sensibles por el deterioro medioambiental, absolutamente desentendido de la cuestión social y cualquier compromiso con las disputas democráticas del presente, este extraño avatar de la filosofía encriptada en la expresión *Deus, sive Natura* que se interesa por un mundo sin personas podría ser considerado expresión de una “derecha spinoziana” –por oposición a su deriva de izquierda en tanto pensamiento orientado hacia un horizonte emancipatorio de seres humanos considerados como “partes de la naturaleza”–.

Pero también es igualmente posible identificar una “derecha spinoziana” referida a los asuntos sociales, que en este caso aborda desde una clave nacionalista la cuestión de los inmigrantes, con remisión a los pasajes spinozistas en los que se excluye a los extranjeros de los derechos políticos. En el Coloquio de 2015 nuestro amigo Wim Klever reactualizaba con Spinoza un nacionalismo (“absolutamente nuestro más alto valor, nuestro valor superior de supervivencia”) contra el “tsunami de un millón de inmigrantes musulmanes” considerado como “amenaza” y “socavamiento” de la cultura europea por cuanto trae consigo “la destrucción de nuestros propios valores (en conflicto con los de ellos) y nuestras propias vidas”. Así las cosas, Wim evocaba como destino “la guerra insuperable” y la enemistad de

17. Arne Naess, *Spinoza and the deep ecology movement*, Eburon, Delft, 1993, p. 10.

y contra los extranjeros (en este caso musulmanes), a partir de expresiones del TP tales como *homines ex natura hostes* (2/14) o *duae civitates natura hostes sunt* (3/2), y de una interpretación restringida a los próximos, los connacionales, los propios, de las ideas fundamentales del spinozismo político. Por consiguiente, cuando Spinoza escribe en E, IV, 37 que “[Los hombres] que buscan su utilidad propia bajo la guía de la razón, no persiguen para ellos mismos nada que no deseen para los otros hombres”, no debemos entender que la expresión “*reliquis hominibus*” refiere a todos los seres humanos sin importar su condición nacional, cultural o racial –y con la misma restricción, presumimos, debería ser interpretada la proposición 37 de *Ética* IV, que marca el punto de ruptura extremo con el hobbesianismo político: “El bien que persigue para sí mismo todo hombre que busca la virtud, lo desea también para los demás”–.

Desde una lectura de Spinoza sustraída de la “ficción de los derechos humanos” y de “la enfermedad del universalismo humanístico”, se postulaba así que “una nación, tanto en su estado original como posterior, joven o viejo, no tiene responsabilidad alguna con miembros de otras naciones, ni a nivel local para con las personas indígenas que fueran derrotadas al establecerse la propia colonia” –tema este último de candente actualidad en muchos países de Latinoamérica–. Y concluía con la mutua inherencia de nacionalismo y democracia.¹⁸

18. Wim Klever, “La línea dura de Spinoza sobre el nacionalismo democrático”, en *Spinoza. Decimosegundo Coloquio*. “Spinoza y los otros”, en Valentín Brodsky, Gisela Farga, Gonzalo Gutiérrez Urquijo y Agustina Viñas (comps.), 2017, pp. 198-215 (en línea: <http://blogs.ffyh.unc.edu.ar/grupospinozista/files/2017/11/Spinoza-XII.pdf>). Una perspectiva contraria es la que sostiene el filósofo africano Berni Seni Naman en los debates en torno a la cuestión nacional marfileña, desatados en 2013 a partir de un proyecto de adhesión a convenios internacionales sobre la apatridia que establecía “la adquisición de la nacionalidad por declaración” para cientos de miles de apátridas o habitantes indocumentados de Costa de Marfil desde su independencia en 1960, provenientes sobre todo de Mali, Ghana y Burkina Faso para trabajar en plantaciones de cacao o café. Seni Naman recurre al modelo de integración de extranjeros que llegaban a los Países Bajos propuesto en el *Tratado teológico-político*; “Spinoza es favorable al crecimiento demográfico de Holanda, pero un crecimiento centrado en una política de apertura hacia el exterior, que promueve una inmigración masiva de

IV. Contra la perspectiva de un nacionalismo clausurado y reactivo que persiste en el inmediatismo de la guerra como el “horizonte insuperable de nuestro tiempo” –y de todos los tiempos–, la izquierda spinoziana retoma la cuestión de la comunidad y lo común desde una clave diferente, o más bien opuesta. Aunque el sustantivo “comunidad” sea raro en la obra de Spinoza, se trata de un término que designa con exactitud una dimensión muy importante del spinozismo –es decir de una filosofía concebida por quien siendo muy joven perdió la comunidad a la que parecía destinado, y que aloja en su centro mismo una aspiración de universalismo aún por explorar y por construir–. Un universalismo, el de Spinoza, que nada tiene que ver con la supresión de las diferencias y la imposición de una uniformidad, sino que más bien afirma esas diferencias como condición del encuentro –en sentido fuerte– entre seres humanos de distintas culturas y distintos lugares del mundo. Spinoza invita a pensar en comunidad; no una comunidad a la que se pertenece, anterior, sustantiva, sino una comunidad que se inventa y que tiene por horizonte lo que hay de universal en los seres humanos. Una comunidad, a veces invisible y dispersa, definida por la apertura a una composición con seres distintos, lejanos y extraños, pero nunca indiferente a la destrucción.

Si el spinozismo como ética de la alegría y la felicidad en la lucidez y la acción tiene sentido, lo tiene con los ojos bien abiertos frente a la realidad de un mundo sumido en la aniquilación y el sometimiento de hombres y mujeres, en deportaciones y en desapariciones de personas, pueblos y culturas, en el desprecio de los otros. Contra toda ideología de la alegría, tiene sentido en cuanto conciencia del inimaginable dolor. Es precisamente allí donde el amor intelectual tiene su origen paradójico. Paradójico, pues la alegría más alta y constante a la que son capaces de acceder el pensamiento y la acción, hunde sus

extranjeros” bajo ciertas restricciones, etc. (Berni Seni Naman, *Nouvelle loi sur la nationalité ivoirienne ou lutte contre l'apatridie. Une lecture continue de Spinoza*, Edilivre, París, 2016, pp. 15 y ss.; pp. 32 y ss.).

raíces, por así decirlo, en la devastación. No se trata, desde luego, de una alegría perversa por la devastación; ni, mucho menos, de una evocación impotente del sufrimiento y la tristeza. Nadie como Spinoza ha sido capaz de denunciar de manera tan aguda la morbosidad en cualquiera de sus formas: intelectual, política o teológica. *Amor Dei intellectualis* no como indiferencia por “lo que el hombre le hace al hombre”, ni a pesar del sufrimiento humano, sino precisamente debido a ello, *en medio de ello*, como trabajo del pensamiento y de la acción. Es allí que la filosofía mantiene su afirmación: somos *in Deo*, lo que quiere decir que somos eternos. El conocimiento del tercer género no produce la eternidad misma, sino una experiencia de esa eternidad inmanente a la vida humana –como la producen, también, el arte y la política–.

El spinozismo tiene sentido como filosofía de los humildes, como instrumento de su liberación política y también, sobre todo, como confianza en su liberación espiritual –quizás es esto lo que nombra la expresión *communisme des esprits*, que Matheron acuña en la última página de su libro *Individu et communauté chez Spinoza*, o el “comunismo de las singularidades” del que hablaba Sartre hacia el final de su vida–. En cualquier caso no una comunidad que existe sino una comunidad que viene y una comunidad que falta.

V. En *Elementos de Autocrítica* (1972) Althusser escribía una línea que se volvería célebre: “Si no hemos sido estructuralistas, ahora podemos confesar sin ambages por qué... Hemos sido culpables de una pasión realmente fuerte y comprometedora: *hemos sido spinozistas*”. Pasión comprometedora que llevó a un “rodeo” cuando se trataba de “ser simplemente marxistas”; repetición de la herejía encriptada en el spinozismo (“una de las mayores herejías de la historia”)¹⁹ que fecunda cada época con un sentido nuevo. Casi treinta años antes, durante la ocupación, Jean Cavaillès le decía a Raymond Arón en Londres: “Yo soy spinozista; es necesario resistir, combatir, afrontar la

muerte. Así lo exigen la verdad, la razón”.²⁰ Lo que como una variante del motivo althusseriano podríamos llamar “una *razón* realmente fuerte y comprometedora” inscrita en una ontología de lo necesario (en las matemáticas como en el combate por la liberación), es lo que determina el *égagement* por tanto filosófico-matemático-político de Cavaillès.²¹ Su incorporación a la *Résistance* no fue por tanto resultado de una decisión –ni de una “pasión”– sino de la comprensión de una evidencia, a la manera como se comprende un encadenamiento matemático. El desplazamiento de la filosofía de la conciencia por una filosofía del concepto para la ciencia vale de igual modo para una teoría de la acción, que asume lo ineluctable, la claridad de lo inevitable que se impone al pensamiento. No una decisión del sujeto sino una comprensión del mundo es lo que revela las exigencias del tiempo, que se vuelven así auto-exigencias de la razón.

El spinozismo *vivido* de Cavaillès mantiene unidas la filosofía y la política –el pensamiento y la vida–, y encuentra en esa conjunción la respuesta a la pregunta ¿qué significa ser un filósofo spinozista?, y también –aunque no sea exactamente la misma– ¿qué es ser un filósofo para Spinoza? Acaso esta pregunta nos interpela ahora otra vez con intensidad –lo hace siempre de ese modo cuando los tiempos son adversos–, y nuevamente nos encontramos ante la necesidad de acuñar una sabiduría de la resistencia en clave spinozista –y esto significa que acompaña de una prudencia y de una calma el compromiso que es necesario sostener, no como una opción en virtud de convicciones personales sino como una claridad de las cosas mismas que vuelve inevitable dónde estar y dónde no. Un compromiso animado por la alegría de la comprensión ante la tristeza de la

20. Raymond Arón, Prefacio a Jean Cavaillès, *Philosophie mathématique*, Hermann, Paris, 1962, p. 14.

21. Jean Cavaillès participó en la fundación del movimiento de resistencia “Libération-Sud” y de la red militar Cahors. Fue detenido en 1942 (circunstancia en la que escribe *Sur la logique et la théorie de la science*), logra escapar y, nuevamente detenido en 1943, es torturado y finalmente fusilado (Alain Badiou, “Georges Canguilhem (1904-1995) y Jean Cavaillès (1903-1944)”, en *Pequeño panteón portátil*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009, p. 22).

19. Louis Althusser, *La soledad de Maquiavelo*, Akal, Barcelona, 2008, p. 193.

devastación –por la potencia del pensamiento activo (o de la acción pensante) ante la impotencia que imponen las dominaciones fácticas. Y ante todo una experiencia de lo necesario que aloja la imprevisibilidad –como imprevisibles eran para Cavaillès las matemáticas, por lo que la conciencia no se subordina a cálculos de conveniencia. En una recordada escena de *Los caminos de la libertad*, al recibir la noticia de que había caído Madrid el pintor español Fernando Gerassi decide regresar a España para retomar el combate. Cuando su interlocutor (Sartre mismo) lo advierte del sinsentido de su acto por estar ya la guerra perdida, su memorable respuesta fue: “No se combate al fascismo porque se le pueda ganar, se lo combate porque es fascista”.

22. Cfr. Bruno Huisman, “Cavaillès et Spinoza”, en Olivier Bloch (comp.), *Spinoza au XX siècle*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993, p 82.

Spinozismo como filosofía de la praxis

I. El libro II del *De rerum natura* lucreciano se abre con la imagen de un posible naufragio, que inspiró el título de un bello libro de Hans Blumenberg –*Naufragio con espectador*.¹ En esas líneas escribe Lucrecio: “Es dulce cuando sobre el vasto mar los vientos revuelven las olas, contemplar desde la tierra el penoso trabajo de otro; no porque ver a uno sufrir nos dé placer y contento, sino porque es dulce considerar de qué males te eximes”.² Blumenberg las lee como una metáfora de la filosofía, y en particular de la filosofía epicúrea en tanto “tierra firme” del filósofo espectador que contempla el naufragio de los muchos, de los no filósofos condenados a las imprevisibles peripecias del mar de las pasiones y de los átomos.

Esta clásica representación de la vida filosófica se suspende en Spinoza, quien es estrictamente *un filósofo en la nave*; alguien que concibe su existencia de filósofo junto a los demás para afrontar en colectivo las tormentas y pensar las pasiones humanas –y sus configuraciones políticas– en contigüidad con ellas. Filosofía de la praxis que conjuga su tarea en medio de la fragilidad –la tarea de reparar la nave común durante la marcha, la obra de la filosofía en la vida humana “que realmente existe”– con una “experiencia de la eternidad” que no se produce en la tierra firme de la existencia sustraída sino en el vendaval de la historia, en la singularidad situada de lo que produce el tiempo.

Una interlocución con el spinozismo en la experiencia política latinoamericana actual no podrá prescindir de las mediaciones necesarias para afrontar motivos que se hallan en el centro de la cuestión democrática tal y como ha emergido del Terror, tales como el poder y

1. Hans Blumenberg, *Naufragio con espectador*, Visor/Machado, Madrid, 1995.

2. Lucrecio, *De rerum natura / De la naturaleza*, edición bilingüe y versión de Eduard Valentí Fiol, Bosch, Barcelona, 1993, p. 159.

la justicia (que, como todo lo que acontece en la vida social, Spinoza remite a una trama afectiva concreta, en este caso a pasiones como la ambición y la venganza). Así explicitada, esa interlocución –a la vez incipiente y ya fecunda– encuentra en un raro ensayo de Cecilia Abdo Ferez una de sus posibilidades más inspiradoras.

¿Un libro de filosofía moderna? ¿Un libro de filosofía política? Tal vez, pero sobre todo *Crimen y sí mismo*³ es una compleja aventura del pensamiento cuya tracción filosófica indaga la pregunta ¿qué hacer con los clásicos en América Latina? La indaga, y la responde de hecho, sin formularla de manera explícita, sin preceptivas innecesarias, conducido por una libertad radical sólo atenta al asunto que se trata de pensar y con un rigor anómalo que se abre a lo imprevisto, que precipita una conjunción de argumentos y de autores presuntamente desvinculados y lejanos en sus contextos de significación.

Para ello, se pone en obra una exploración –y una genealogía– de las nociones de individuo y propiedad –“propiedad de sí”–; del vínculo entre sujeto y propiedad que conduce al problema del “crimen” en tanto vulneración de uno y otro. Abdo Ferez persigue la constitución de este tipo de transgresión –“incircunscrible”– que no puede ser reducida a las nociones de “delito” y de “pecado” –a las que involucra y desbarata a la vez. Así, el crimen no es lo otro de la propiedad sino “un aspecto interno de la misma”, y revela su vínculo estrecho con la soberanía y con los desplazamientos sociales descritos por Marx en su explicación de la acumulación originaria (criminalización de los pobres, libertos y vagabundos desplazados de sus comarcas, etc.).

En este trabajo quisiéramos poner el foco en la primera parte del libro –que se compone además de una larga introducción; otras tres partes sobre Leibniz, Locke y Rousseau respectivamente; y un epílogo sobre “Enfermedad y mestizaje en Nietzsche”–. El trayecto spinozista en cuestión propone una lectura situada, legataria de esa corriente de interpretación y de inspiración que podríamos llamar la

3. Cecilia Abdo Ferez, *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*, Gorla, Buenos Aires, 2013.

izquierda spinoziana, a la vez que en ruptura con ella; o más bien en desvío orientado a componer un nuevo capítulo –un capítulo latinoamericano– en la intermitente tradición inspirada en esa “anomalía salvaje” del siglo XVII, cuyos efectos se extienden desde los primeros libertinos hasta el programa de trabajo que de manera diferenciada inician en los años 60 Althusser, Deleuze o Matheron, y se desarrolla de una u otra manera hasta hoy. Ese capítulo latinoamericano en construcción, que tiene en *A nervura do real* y los demás escritos de Marilena Chaui su impulso más potente, se articula de manera viva y creativa en torno a la cuestión democrática, cuyo modo de darse entre nosotros convoca el uso inesperado de lo ya pensado y también la novedad y el riesgo de lo que aún no ha sido dicho.

Además, ese capítulo latinoamericano es en gran medida un trabajo en y sobre la lengua, considerada en su extrema relevancia científica y política. La tarea en curso y por venir de producir un spinozismo en lengua castellana y en lengua portuguesa –que no eran irrelevantes para nuestro filósofo– presentaría no solo una importante contribución a un cosmopolitismo spinozista babélico y plurilingüe –que además de los idiomas occidentales se compone, de manera creciente, por otros como el turco, el ruso o el chino–, sino también instituiría una perspectiva desde donde comprender los acontecimientos políticos por los que transitamos en la marcha de las democracias en la región (aún sin saber lo que puede una democracia), y desde donde abrir el mundo.

II. Acuñado en contraposición al marxismo dogmático, el concepto de “filosofía de la praxis” y su vinculación con el pensamiento de Spinoza tiene su inspiración más antigua en los trabajos de Antonio Labriola –quien en *La concezione materialistica della storia* había definido el “método genético” de *El Capital* como un “método geométrico”, y a *El Capital* como una “geometría del ser social capitalista”–, y dos derivas fecundas en Mondolfo y Gramsci.⁴ El spinozismo de Labriola, en

4. Sobre las variantes entre la filosofía de la praxis en Gramsci y Mondolfo, ver de este último “En torno a Gramsci y la filosofía de la praxis”, en *El materialismo*

efecto, se opone a la apropiación de Spinoza por la II Internacional (Bernstein, Plejánov, Kautsky) –a la consideración del monismo spinoziano como visión cerrada del mundo y “ancestro” del materialismo–. En ruptura con cualquier naturalización cerrada de la historia, el “uso crítico” de Spinoza por Labriola da lugar a una interpretación destotalizadora de la filosofía de la inmanencia como filosofía de la praxis, contra el programa abierto por Plejánov –y continuado por Deborin y los “dialécticos”–, orientado a pensar con el autor de la *Ética* (llamado “el Marx sin barba” en la escuela deboriniana) una continuidad homogénea entre naturaleza y sociedad.⁵

En particular un conjunto de escritos mondolfianos⁶ acentúan una dimensión historicista y práxica en Spinoza –quien, al igual que Bruno y que Bacon, anticiparía la idea de *umwälzende Praxis*, característica del proceso más tarde delineado por Marx–. Este vínculo entre la concepción historicista de Spinoza y la idea marxiana de una constante conversión (*Umwälzung*) de la praxis, se establece como una importante articulación histórica no obstante el carácter anti-dialéctico de la filosofía spinozista y la ausencia de una *revolutionäre Praxis*⁷ explícita.

histórico en F. Engels y otros ensayos, Raigal, Buenos Aires, 1956, pp. 383-413. También de Nicola Mateucci “La cultura italiana e il marxismo dal 1945 al 1951”, en *Rivista di filosofia*, 1953.

5. Ver el trabajo de André Tosel, “Des ‘usages’ marxistes de Spinoza. Leçons de méthode”, en Olivier Bloch (ed.), *Spinoza au XX siècle*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993, pp. 515 y ss. Sobre la recepción soviética de Spinoza, el clásico libro de George Kline, *Spinoza in Soviet Philosophy, 1952*. También Abram Deborin, “Spinozismus und marxismus”, en *Chronicon Spinozanum*, V, 1927, pp. 151-161; y León Dujovne, *Spinoza, su vida, su época, su obra, su influencia*, tomo IV, Universidad de Buenos Aires, 1945, pp. 236-242

6. Rodolfo Mondolfo, “Gérmes en Bruno, Bacon y Espinosa del concepto marxista de la historia”, en *Marx y el marxismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1960; “Spinoza y la noción del progreso humano”, en *Babel*, Santiago de Chile, 1949; “Concepción historicista de Spinoza”, *Babel*, Santiago de Chile; “La contribución de Spinoza a la concepción historicista”, en *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo Judío de Buenos Aires, 1976, pp. 163-175.

7. Cfr. “La contribución de Spinoza a la concepción historicista”, en *Homenaje a Baruch Spinoza*, cit., pp. 172-175.

Para su interpretación del spinozismo como filosofía de la praxis Mondolfo invoca en primer término el § 16 de *Tractatus de intellectus emendatione* (donde se explicita que el sentido y fin de las ciencias es “la suprema perfección humana”); a partir de allí inscribe a Spinoza en una concepción que afirma la solidaridad entre intelecto y mano, contemplación y acción, ciencia y técnica. Para Spinoza no hay –como para Bruno– una unidad esencial entre acción y contemplación, sino una correspondencia y un paralelismo entre los caminos recorridos por la ciencia verdadera y la creación material de la técnica humana. “Es un hecho característico –dice el maestro machigiano– que un racionalista como Spinoza se dirija al mundo de la acción y de las creaciones manuales para mostrar por cuál camino y por cuáles medios puede efectuarse la conquista del conocimiento intelectual”. A continuación cita el significativo pasaje del *De intellectus...* (§§ 30-32) en el que el problema de la conquista progresiva del método de investigación intelectual encuentra solución en el modelo ofrecido por la creación de los productos e instrumentos materiales: “para hallar el mejor método de investigar la verdad –escribe Spinoza–, no se requiere otro método para investigar el método de investigar [...]. Sucede en esto exactamente lo mismo que con los instrumentos materiales, sobre los que se podría argumentar del mismo modo. Y así, para forjar el hierro, se necesita un martillo; para poseer un martillo hay que hacerlo, y para ello se necesita otro martillo y otros instrumentos, y para obtener éstos se requieren otros instrumentos y así hasta el infinito. En vano se esforzaría nadie en probar, de este modo, que los hombres no tienen poder alguno de forjar el hierro”.⁸

En un sentido diferente de esta comprensión mondolfiana de Spinoza –en rigor más bien considerado en este caso como “filosofía de la *poiesis*”–, y en tanto avatar de otro concepto de filosofía de la praxis que se busca intencionar ahora, el spinozismo se sustrae a toda

8. *Tratado de la reforma del entendimiento*, versión de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1988, p. 86 –Mondolfo acude a este pasaje y lo analiza tanto en “Gérmes en Bruno, Bacon y Espinosa del concepto marxista de la historia”, cit., pp. 66-67, como en “La contribución de Spinoza a la concepción historicista”, en *Homenaje a Baruch Spinoza*, cit., pp. 169-171.

condición de “ideología disponible” –según la expresión de Mariana Gainza–, sin sucumbir no obstante a ninguna ingenuidad de presuponer una teoría del sujeto libre, lúcido de sus intereses, propietario de sus actos y autónomo de sus condiciones de existencia. Más bien su inscripción en la maraña transindividual de intereses y relaciones afectivas que lo exceden y lo despojan de toda soberanía es el terreno de una praxis individual y colectiva incierta, abierta a la experiencia y a la novedad. Praxis quiere significar aquí toma de distancia del “determinismo”, del “fatalismo”, de una filosofía de la historia como curso preestablecido de acontecimientos y de cualquier “garantía ontológica” de la emancipación humana –es decir, equidistancia del voluntarismo y el determinismo; o también: acción pesimista de la voluntad que no es necesariamente acompañada de un “optimismo de la inteligencia”–.

Multitud y libertad de pensar establecen los términos que abren el campo de praxis spinozista: el primero (la *potentia multitudinis* en tanto fundamento democrático de la ciudad, que Cecilia Abdo concibe en clave barroca como fondo oscuro e incompleto) preserva a Spinoza de una inscripción simple en la tradición liberal; el segundo lo preserva de una ontologización de la política como puro reino de la fuerza. Por una parte, la multitud democrática (de fondo ambivalente y emancipatoria por deriva política, no por esencia) extiende e incrementa su potencia en virtud de mediaciones institucionales sin perder nunca su condición realista –maquiaveliana–; por la otra, el hecho del pensamiento (la simple declaración axiomática de que el hombre es un ser pensante: *homo cogitat*) se expresa como *ingenium* político singular (en tanto “*pars naturae*” siempre dinámico y abierto a la experiencia), pero también como deseo de pensar, poder constitutivo que asume la trama pasional de la vida en común. Liberalismo “anómalo” que no soslaya nunca el carácter irreductible de la multitud –ni el descentramiento fundamental del individuo–, a la vez que pensamiento como potencia, intelecto general, comunismo del entendimiento. Inscrito en el orden del deseo, el pensamiento se afirma como libertad pública –si bien, como señala Tosel, Spinoza tampoco podría ser plenamente

inscrito en la tradición republicana en la medida en que abjura de la dimensión sacrificial y moral que porta la noción tradicional de bien común.⁹ Republicanismo, pero maquiaveliano.

La dimensión práctica del spinozismo –que más recientemente ha sido también indicada por Stefano Visentin¹⁰– establece una ruptura con la confianza hobbesiana en la pura teoría –y en particular en las ciencias exactas– para producir efectos de paz y neutralizar conflictos, según puede leerse por ejemplo en la dedicatoria al *De civitate*: “Pues si se conociera la razón de las acciones humanas con el mismo grado de certeza con el que se conocen las razones de las dimensiones de las figuras, la ambición y la avaricia, cuyo poder se apoya en las falsas opiniones del vulgo acerca de lo *justo* y de lo *injusto*, quedarían desarmadas; y el género humano gozaría de una paz tan sólida que no parece que hubiera que luchar en adelante (a no ser por el espacio que requeriría el aumento de la población)”.¹¹

Por el contrario, Spinoza desconfía del poder de la teoría sobre el mundo de la praxis –nunca transparente en sí mismo– en el que filósofos y no filósofos se hallan inmersos. En consecuencia, “lejos de constituir un principio autoevidente –escribe Visentin–, la teoría requiere un continuo trabajo de adecuación a las condiciones históricas del momento, de ‘contaminación’ con el lenguaje común, de ‘elección de parte’ en el conflicto político que le es contemporáneo: la contingencia determina la teoría tanto cuanto esta última contribuye a instituir una práctica... La voluntad de elaborar una reflexión en estrecha cercanía con las dinámicas efectivas de la experiencia política holandesa, en un ‘cuerpo a cuerpo’ con la actualidad sin márgenes para una teoría pura, y el intento de incidir sobre aquellas dinámicas, de considerar el propio pensamiento siempre también como una práctica, constituyen la inspiración fundamental de la concepción spinozista de la democracia”.¹²

9. Cfr. André Tosel, “La filosofía política en el espejo de Spinoza”, en *Actual Marx*, 2001.

10. Stefano Visentin, *El movimiento de la democracia. Antropología y política en Spinoza*, Encuentro Grupo Editor, col. Rieuwertsz de filosofía spinozista, Córdoba, 2011.

11. Hobbes, *Tratado sobre el ciudadano*, Trotta, Madrid, 1999, p. 3.

12. Stefano Visentin, op. cit., pp. 12-13.

III. El spinozismo de Cecilia Abdo –también él una filosofía situada de la praxis– está claramente inscripto en los dilemas más acuciantes de las democracias latinoamericanas, y en particular en torno a dos temas centrales como la justicia (tópico “idealista” en principio sin demasiada relevancia para Spinoza) y el poder (antagónico de la potencia, según una comprensión *cuasi* fundante de la “izquierda spinoziana”); viejas temáticas, en efecto, que en este caso no son sólo ni principalmente teóricas sino que atraviesan las cuestiones abiertas más urgentes que en los últimos treinta años han motivado la necesidad de producciones institucionales novedosas, prácticas sociales desconocidas, una clara resignificación del Estado y formas renovadas de práctica teórica cuya interlocución con los clásicos –en este caso la obra “*non-finita*”, incompleta, inacabada, es decir barroca de Spinoza¹³– requiere de un rigor creativo renuente a una pura e inmediata aplicación, en sintonía con su misteriosa capacidad de afectar y ser afectado en tiempos y lugares que son otros.

La justicia, en efecto, ha sido una demanda fundamental de la reconstrucción social argentina luego de casi diez años de Terror ejercido desde el Estado, y uno de los principales desafíos luego de la restitución democrática en 1983, en tanto que el problema del poder revela su urgencia en relación a la *duratio* democrática a la que se confronta la actual experiencia política en algunos países de América Latina. Un spinozismo “en estrecha cercanía con las dinámicas efectivas de la experiencia política latinoamericana” se abre aquí a la pregunta por la institución, a la pregunta por la justicia y por el poder, quizá ya por fuera del programa de lectura en cuyo centro gravita Mayo de 1968 y donde el spinozismo reveló una extraordinaria fecundidad filosófica.¹⁴

13. Remito aquí a Cecilia Abdo Ferez, “El concepto de soberanía en Spinoza. Una lectura desde el barroco”, en *Crimen y sí mismo...*, op. cit., pp. 275-287.

14. Un programa latinoamericano de lectura de Spinoza como filosofía de la praxis afronta cuestiones diferentes que las del spinozismo francés impulsado por libros como *Lire le Capital* (1965) de Althusser; *Spinoza et le problème de l'expression* (1968) de Deleuze o *Individu et communauté chez Spinoza* (1968) de Matheron –persistente hasta nuestros días en los trabajos de Balibar, Macherey, Tosel o, en el ámbito italia-

La genealogía de la producción de valores –entre ellos la justicia– y del Estado mismo los revela como efectos de un complejo juego de fuerzas; como vectores de imprevisibles dinámicas afectivas que en un momento concreto configuran la vida apasionada –es decir la vida–; como resultado de un proceso que tiene al conflicto por materia, y no como neutralidad trascendente a ese proceso. Es decir, “...el Estado surge por la *ambición* exitosa de una parte imperante sobre las otras partes para hacer que vivan según la índole propia de esa parte imperante, según sus encarnaciones de lo bueno y lo malo”.¹⁵ La ambición es exitosa como “potestad para prescribir una norma común de vida”; se estabiliza y perdura mientras logre limitar la ambición de las demás partes para hacer lo mismo. Desvió de una pura determinación jurídica de lo justo, a la vez que de la “perspectiva imposible” –la perspectiva de Dios: una perspectiva que no compara, que no atribuye autoría (pues todo lo que sucede es según ella expresión de la potencia de Dios, es decir de su esencia actuante). No obstante su imposibilidad (pues la justicia, en tanto posible, lleva irremisiblemente la marca de la

no, de Negri, Virno, Morfino, etc. En su desvío, sin embargo, el spinozismo latinoamericano será necesariamente tributario de esta tradición, que entiendo asimismo –con Spinoza– a la filosofía como una *práctica*. En un texto sobre la célebre frase althusseriana en *Elementos de autocrítica* (“Si no hemos sido estructuralistas, ahora podemos confesar son ambages por qué... Hemos sido culpables de una pasión realmente fuerte y comprometedora: *hemos sido spinozistas*”), Edouard Delruelle (<http://edouard-delruelle.be/nous-avons-ete-spinozistes-spinoza-le-marxisme-en-france/>) ha marcado recientemente que la filosofía francesa de los años 60 y 70 concebida como “práctica” –y particularmente como práctica política– recibe su impulso más decisivamente de Spinoza que de la “escuela de la sospecha” integrada por Nietzsche, Marx y Freud. La experiencia de la filosofía en tanto práctica –antagónica a su comprensión especulativa en el Idealismo alemán– se determina como contacto vital con la singularidad dada y con lo real, y en particular el tercer género de conocimiento –según Delruelle– en la interpretación althusseriana no es un conocimiento teórico sino una experiencia práctica. O más bien: más allá de la oposición entre teoría y práctica, “esta experiencia vital del pensamiento no sería ni la del sabio ni la del militante, sino la del filósofo” (*ibid.*). La filosofía como práctica democrática –el vínculo entre el comunismo filosófico y el comunismo democrático– revela una tarea histórica que cada generación deberá poner en situación.

15. Cecilia Abdo Ferez, op. cit., p. 176.

finitud y de la determinación), o más bien debido a ello, esta perspectiva imposible –escribe Cecilia Abdo– abre sin embargo el trabajo de la crítica y la recomposición continua de los valores.¹⁶

Concebida como sanción hegemónica de una “parte social imperante” –y en tanto tal como identificación de lo justo y lo jurídico–, la justicia no admite “sacralización” ni fetichización; al igual que el mérito, lo perfecto y lo imperfecto, la belleza o el bien, se trata de una excrecencia imaginaria del mundo de la vida humana que no concierne a la esencia de Dios ni a la esencia de las cosas. Pero esta afirmación del carácter puramente extrínseco, imaginario y ficcional de la justicia “no consagra el derecho del más fuerte, ni aún si el más fuerte fuera lo que suele llamarse multitud”;¹⁷ antes bien, la inscribe en la “estructura mudable de los poderes” y siempre en una “cierta relación de fuerzas” abiertas así a la praxis humana –a la reposición de otras relaciones; a una diversa composición de las partes y a un nuevo régimen de distribución del poder y la propiedad–. Una producción inmanente de justicia habida cuenta de una situación –de una relación de partes y de fuerzas dadas– desplaza por consiguiente cualquier “teoría de la justicia”. Justicia pues como “estado de derecho”, pero a condición de entender este concepto a la manera antigua: como *jus* no como *lex*. Es por ello que la democracia –en cuanto institucionalidad que establece las condiciones comunes de manifestación del derecho– es para Spinoza “el más natural de los regímenes políticos”.¹⁸

16. *Ibid.*, pp. 189-190.

17. *Ibid.*, p. 191.

18. Francisco Guimaraens muestra el carácter constituyente de los derechos en la democracia spinozista, que es el gobierno más estable por dar curso al derecho fundamental de gobernar (a “tomar parte” en el Estado y no sólo a ser “parte de él” como ha insistido Marilena Chaui) y a no ser gobernado –este último puede ser concedido también por regímenes aristocráticos y monárquicos como conjunto de libertades individuales, pero nunca el primero que sólo en democracia obtiene realidad. [Ver Guimaraens, Francisco, “Spinoza y la institución de los derechos y de la democracia”, en Cecilia Abdo Ferez, Rodrigo Ottonello, y Alejandro Cantisani, *La bifurcación entre pecado y delito. Crimen, justicia y filosofía política de la modernidad temprana*, Gorla, Buenos Aires, 2013, pp. 175-187].

La sociedad se establece como institución de lo justo, lo que significa: como prevalencia de una parte social sobre las otras para imponer su norma de vida; como ruptura con la natural comunidad de los bienes (es decir como ruptura con la condición bajo la que nada es de nadie y, en ausencia de una voluntad común que adjudique a cada uno lo suyo, todas las cosas son de todos), y como apropiación –como “captura limitada” más que como transmisión– del derecho de venganza de cada uno (E, IV, 27, esc. 2).

Hace algunos años, en un importante artículo Chantal Jaquet¹⁹ señalaba una desatención de la literatura crítica hacia el motivo “anómalo” de la venganza en la obra de Spinoza. La institución y conservación de un cuerpo político no es posible por –ni nace de– la sola razón, sino que tiene siempre a la base un afecto común, pues “el alma del Estado –escribe Spinoza en TP, X, 9– son los derechos. Y, por tanto, si estos se conservan, se conserva necesariamente el Estado. Pero los derechos no pueden mantenerse incólumes, a menos que sean defendidos por la razón y por el común afecto de los hombres; de lo contrario, es decir, si solo se apoyan en la ayuda de la razón, resultan ineficaces y fácilmente son vencidos”. Esos afectos comunes que dotan al estado de eficacia y estabilidad son la esperanza, el miedo y “el deseo (*desiderio*) de vengar un mismo daño” (TP, VI, 1). El deseo de venganza de un daño padecido en común en tanto afecto pasivo –en tanto pasión de odio, que siempre es mala– puede ser el fundamento –y es esta la mayor “anomalía” spinoziana– del estado de derecho. En tanto deseo pre-político, la venganza no equivale a un anhelo de justicia –concepto ya plenamente político–. Sin embargo, esta temática anómala no se halla exenta de dificultades: por una parte, la temporalidad del deseo de venganza no permitiría explicar del todo la perduración del cuerpo político cuya institución

19. Chantal Jaquet, “El deseo (*desiderium*) de venganza como fundamento del cuerpo político”, en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Séptimo coloquio*, Brujas, Córdoba, 2001, pp. 281-294. Ver también las anotaciones de Sebastián Torres a este trabajo, donde el problema de la venganza se elabora a partir de la conjunción de Spinoza con Maquiavelo (“Spinoza y la venganza”, en *ibid.*, pp. 295-303).

se obtiene gracias a ella;²⁰ y por otra, en cuanto pasión triste y afecto de odio la venganza es autorreproductiva y el Estado fundado en ella estaría sumido en la violencia más que en la seguridad y la paz.

Pero lo que Spinoza intenciona como uno de los afectos comunes que permiten explicar la institución de un cuerpo político no es la venganza misma sino el deseo (*desiderium*) de venganza. Como fundamento político, ese deseo no es individual sino afecto colectivo surgido de un daño padecido en común –un genocidio, una persecución política, un exterminio por motivos religiosos, etc.–. Como indica Jaquet, el término empleado por Spinoza no es *cupiditas* sino *desiderium* –que debemos pensar aquí no como deseo realizado sino como deseo frustrado, no producido–. Deseo como ausencia y como falta. Así comprendido, el deseo de venganza puede ser tangencialmente bueno, si merced a las instituciones políticas es convertido en anhelo de justicia. El Estado, en efecto, satisface el anhelo de justicia y a la vez frustra indefinidamente el deseo de venganza que tiene por origen.

Tomando muy en consideración este trabajo, Cecilia Abdo concibe a la venganza como una pasión que “anida en la producción de lo justo”, a la vez que lo amenaza y lo desestabiliza. Las condiciones de activación de la venganza –que en tanto derecho natural permanece en el Estado– se reducen cuando la parte imperante es extensa, en tanto que se incrementa siempre que esa parte es pequeña y la generalización de su norma de vida es más arbitraria para las demás partes –“o lo que es igual: cuanto más minúscula sea la parte imperante, más pecadores, delincuentes y desobedientes habrá y por tanto, más inestable e ilegítimo será el régimen”–.²¹

IV. La restitución democrática argentina, si quisiéramos pensarla a partir de lo anterior, fue y continúa siendo un proceso de transformación del deseo de venganza generado a partir de un daño sufrido en común –que a lo largo de cuarenta años no ha tenido manifestaciones privadas–, en un anhelo de justicia que las instituciones públicas

20. Chantal Jaquet, op. cit., p. 286.

21. Cecilia Abdo Ferez, op. cit., p. 184.

podieron en gran medida realizar y evitar así la venganza efectiva –o la *melancholia* social, la tristeza absoluta que arrastra consigo la impunidad–. La *duratio* democrática –siempre imponderable e incierta– debe en gran medida su virtud o su capacidad de resistir a la fortuna destituyente a esta acción institucional sobre el daño (por lo demás indispensable para una transición de la memoria a la historia, del régimen de pasiones tristes que establece el duelo colectivo a una lucidez común de los hechos ya no totalmente capturada en –ni reducida a– la sola demanda de justicia²²).

La producción de justicia a partir del deseo de venganza –y por tanto la evitación de su cumplimiento por y para su satisfacción politizada– nos permite articular el problema de lo justo con la segunda contribución de relevancia que es posible encontrar en *Crimen y sí mismo*: la puesta en cuestión de la versión extrema que adopta algunas veces la dicotomía entre *potentia* y *potestas*, a la luz de los procesos democráticos latinoamericanos recientes.

Una filosofía de la praxis –que se activa con la pregunta: ¿qué somos capaces de hacer aquí y ahora en orden a la emancipación ética y política?– no solo asume en este caso todos los recaudos frente a las ilusiones de soberanía en las que incurre la conciencia, sino que además presupone la ontología de la necesidad, que Spinoza no identifica con ningún determinismo y sustrae del fatalismo. En una carta donde presentaba como objeciones de otros sus propias tribulaciones, decía Oldenburg: “Le diré, pues, lo que realmente les atormenta [a sus lectores]. Parece usted implantar la necesidad fatal de todas las

22. En 2015 el pueblo armenio conmemoró el centenario del genocidio que sufrió perpetrado por el Estado turco. El 15 de marzo de 1921 Soghomon Tehlirian asesinó en Berlín, a plena luz del día, a Talaat Pasha, encargado de la solución final del problema armenio. El crimen fue asumido como un acto de venganza por la masacre de un millón y medio de armenios. La temporalidad del deseo colectivo de venganza, en este caso, se extiende en la misma proporción que la ausencia de justicia. Incólume durante cien años, ese deseo de venganza de una nación se transmite –como lo hace la memoria– de generación en generación sin posibilidad de una transición a la historia. La transmisión del daño –Spinoza conocía bien las “calamidades” padecidas por el pueblo hebreo– persiste junto al *desiderium* que le es correspondiente durante mucho tiempo.

cosas y acciones; ahora bien, concedida y afirmada tal necesidad, dicen ellos, se corta el nervio de todas las leyes, de toda virtud y religión y se hacen inútiles las remuneraciones y las penas”. Spinoza responde: “yo no someto a Dios, de ningún modo, a la fatalidad (*fatum*), pero concibo que todas las cosas se siguen de la naturaleza de Dios con una necesidad inevitable, del mismo modo que todos conciben que de la naturaleza del mismo Dios se sigue que Dios se entiende a sí mismo; pues nadie en absoluto niega que eso se siga necesariamente de la naturaleza divina, y sin embargo, no por eso concibe nadie que Dios sea coaccionado por alguna fatalidad, sino que se entiende a sí mismo con absoluta libertad, aunque necesariamente. Por otra parte, esta inevitable necesidad de las cosas no suprime ni los derechos divinos ni los humanos”.²³

Concebida como una fuerza productiva de efectos equivalente a su esencia o a su grado de realidad, la potencia infinita no se halla subordinada a un destino ni a una fatalidad de todas las cosas y todas las acciones; es actividad irreductible a una “potencia desnuda” –como Gueroult llama al libre arbitrio incomprensible del *Deus absconditus*–: a la vez que libre, no sometida al *fatum*. Siempre colmada, la *potentia* no es un reservorio de posibles no realizados –no es “potencia de no” ni potencia inoperante–.²⁴ *Potestas*, por su parte,

23. Cartas 74 y 75, en Spinoza, *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1990, pp. 389 y 391.

24. La de Spinoza es siempre potencia en acto. En la discusión agambiana acerca de la inoperancia, compartiría la posición megárica. En efecto, los megáricos sostenían contra Aristóteles que la potencia no existe sino en cuanto se la ejerce. Hay una potencia de construir (de leer, de pensar...) sólo en la medida y en el momento en que se construye. “Hay quienes, como los megáricos, sostienen que algo sólo tiene potencia cuando ejerce una acción, y que no la tiene cuando no ejerce acción alguna. Así, quien no construye no tiene potencia de construir, sino sólo el que construye mientras construye, y así en los demás casos. No es difícil advertir las consecuencias absurdas de esta doctrina” (*Mét.*, 1046b 29-34). Para Aristóteles, en cambio, la potencia existe aunque no sea ejercida [cuando no es ejercida]; por ello, toda potencia humana es esencialmente potencia de no ser puesta en acto. “El hombre –escribe Agamben– es el señor de la privación, porque más que cualquier otro viviente está, en su ser, asignado a la potencia. Pero esto significa también que está abandonado a ella, en el sentido en que todo su poder obrar es constitutivamente un poder no-obrar; todo su conocer un poder no-conocer”. El sustantivo *adynamía* no significa “impotencia”

introduce una diferencia imaginaria entre capacidad en acto y capacidad no realizada; extrañamiento –dice Cecilia Abdo– que “permite alojar lo posible en el entendimiento humano al presentarse como verdad concebible y reclamada a un Dios puesto como sujeto... en su falsedad [esta representación] contiene la verdad que repone la diferencia ontológica entre nuestro entendimiento finito” y la infinita necesidad interna del todo.²⁵ La reposición de la *potestas* es intencionada aquí como manera humana de imaginar la incesante potencia de Dios. Y esta restitución imaginaria puede tener un sentido conservador –si se reafirma lo dado y lo acostumbrado, en la experiencia y en el conocimiento–, o un sentido liberador, si se desplaza de ellos.

La hipótesis general de Cecilia Abdo es que en tanto diferencia imaginaria de la potencia que da lugar a lo posible, la *potestas* es convocada en la primera parte de la *Ética* “como atisbo del poder de la imaginación humana”. Con lo cual se abre un campo fecundo para la justicia, ya que se instituye como mecanismo de imaginación y producción de lo justo, que no se reduce a lo dado pero tampoco compromete ningún criterio trascendente ni trans-histórico.²⁶

Por fuera de la tradición interpretativa que concibe a la *potestas* como bloqueo y represión de la *potentia*, Cecilia Abdo realiza una lectura más ambivalente de la relación entre ambas. *Potestas* puede ser, en efecto, lo que despoja a los seres de lo que pueden, pero también aquello que traduce o repone para la finitud y la imaginación la infinitud de la potencia divina. En una nota al pie se explicita con claridad la inspiración política de esta reinterpretación que se desvía de la lectura negriana: “Esa lectura [de *La anomalía salvaje*] fue muy influyente en la Argentina (y en mí) durante el neoliberalismo de la última década del siglo XX y por eso le presto particular atención: hacer cuentas con esa lectura no me lleva a desestimarla,

(en el sentido de mera ausencia de potencia), sino “potencia de no”. En la potencia, el pensamiento es constitutivamente no-pensamiento; la obra, inoperosidad (Ver Giorgio Agamben, *La potencia del pensamiento*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007, pp. 351-368).

25. Cecilia Abdo Ferez, op. cit. pp. 213-214.

26. *Ibid.*, p. 216.

sino a recuperar los elementos de su potencialidad crítica que son inscribibles en una coyuntura como esta en América Latina, más de diez años después, y cuando la capacidad de intervención de los gobiernos y su signo ideológico no es el mismo. Creo, en este sentido, que describir a la *potestas* como ‘gobierno parásito’ hace de la obra de Spinoza un dogma inservible para pensar la coyuntura actual del continente americano”.²⁷

En esa coyuntura, una des-reificación de la *potestas* la muestra en una relación dinámica y abierta con la potencia; es decir: “ambivalente, paradójica, a veces de contrapunto, a veces de fusión, a veces reversible”. También aquí “*experientia sive praxis*”. La filosofía de Spinoza no puede ser reducida a una pura resistencia a los poderes fácticos –cosa que por supuesto también es–; además de ello, en cuanto así lo demanda la experiencia de lo real, es también una filosofía práxica de la expansión y de la expresión, que orienta su trabajo al complejo vínculo entre potencia e institución.

Ambivalencia de la *potentia* (y de la multitud); ambivalencia de la *potestas* (y de la institución). O para decirlo de otro modo: “no siempre la *potentia* es el lado revolucionario de una *potestas* conservadora, ni viceversa, porque no son polos fijos sino fuerzas en una relación dinámica, incluso al interior de ellas mismas. En otras palabras: la *potestas* es la diferencia imaginaria de la *potentia*, que asume formas diversas de relación con ella y que produce efectos, entre ellos los de gobierno”.²⁸ Si la potencia es a la vez instituyente y destituyente, la *potestas* niega y expresa al mismo tiempo. El registro de esa tensión plural, interna a cada uno de los conceptos a la vez que tensión entre ellos, es el punto de partida para una praxis de inspiración spinozista en América Latina.

En conclusión: no es posible en Spinoza una “teoría de la justicia” independiente de la disimetría de las fuerzas en conflicto, de los

poderes y las potencias que tienen lugar en un tiempo y un espacio dados. La comprensión de la *potestas* que produce el texto de Cecilia Abdo la vincula al poder de la imaginación y la recupera como una “humanización de la *potentia*”. No es lo falso frente a lo verdadero de la potencia; no es un puro objeto de vulneración y destitución; no una pura máquina de cancelar, neutralizar y despolitizar, sino también, bajo ciertas circunstancias, una expresión de la potencia y una producción ambivalente de la imaginación humana que produce efectos de verdad. O efectos de justicia –como lo son las condenas y los juicios aún en curso de los crímenes cometidos bajo el Terror ejercido desde el Estado–.

El conjunto de prácticas situadas que se abre en una democracia pensada en clave spinozista se inscribe en una encrucijada siempre sin garantías donde intencionar el despliegue de una potencia común emancipada de las derivas supersticiosas que se hallan encriptadas en pasiones tristes (lo cual no va de suyo, pues lo común es pasible de adoptar formas de impotencia), y donde precipitar su manifestación –para concluir con un pequeño homenaje al maestro Van den Enden– en “proposiciones políticas libres” y en instituciones políticas libres.

27. *Ibid.*, p. 217. Sería necesario, desde luego, reactualizar estas líneas escritas en 2013, tras el reflujo conservador en Argentina y América Latina.

28. *Ibid.*, p. 219.

Estado común contra la devastación Spinoza en tres relatos judíos

I. El *herem* leído en la vieja Sinagoga de Ámsterdam un día de julio de 1656, luego de las conocidas imprecaciones y maldiciones proferidas en él, ordena finalmente a los judíos de todos los tiempos, donde quiera que estos se hallaren, abstenerse de “leer ningún papel hecho o escrito” por Spinoza [“...*Advirtindo que ninguem lhe pode fallar bocalmente nem por escrito nem dar-lhe nenhum favor, nem debaixo de tecto estar con elle, nem junto de quatro covados, nem leer papel algum feito ou escrito por elle*”]. Prohibición sorprendente y más bien premonitoria, habida cuenta de que hasta ese día de 1656 el joven Baruch no había comenzado aún a escribir su obra (o al menos no hay documentos que indiquen la circulación de algún texto anterior al *Tratado de la reforma del entendimiento*, presumiblemente redactado en 1657, de no ser la incierta existencia de una *Apología para justificarse de su abdicación de la Sinagoga* escrita en español precisamente como descargo frente a la excomunión que mencionan los relatos biográficos de Bayle y Lucas). Considerada en su conjunto, esa obra ha desvanecido la eficacia del mandato que ordenaba “no leer”,¹ para inspirar

1. En el contexto del debate acerca del revocamiento de la excomunión, que en la década de 1950 encabezó el primer ministro israelí David Ben-Gurión, Yitzhak Haleví Herzog, principal rabino de Israel en ese momento, remitió al Spinozeo de Haifa una carta fechada en 1953 (conservada en la Biblioteca de la Universidad de Haifa y transcrita por Yirmiyahu Yovel) referida a la validez futura de la prohibición de leer a Spinoza presuntamente contenida en el *herem*. En ella escribe: “He examinado el texto de la proclamación [el escrito de excomunión] y hallado que: 1) respecto a los libros y composición se dice solo ‘prevenimos’ y no ‘prevenimos que se prohíba’; 2) aun si dijéramos que el final es deducible del comienzo, el lenguaje de la frase citada muestra que la intención no se especifica para generaciones futuras, sino únicamente para el período de la vida de Spinoza. Es posible que se haya creído necesario prolongar el período de la proscripción, y también es posible que, por modestia, las

casi ininterrumpidamente amor y odio en las generaciones sucesivas del pueblo de Israel, interpelado así por una anomalía cultural que algunos consideran el inicio del antisemitismo moderno –de lo que León Poliakov llamaría “el antisemitismo racionalista o laico de los tiempos modernos”–, mientras otros, al contrario, la consecución de una antigua tradición judía alternativa al fariseísmo dominante, trasvasada en odres filosóficos.

La inspiración spinozista no se extiende solo a la filosofía y la teología sino también a la literatura, y se revela particularmente fecunda durante el siglo XX en escritores de todas las lenguas. En el caso de la literatura judía contemporánea, la marca de Spinoza se revela nítida en algunos narradores cuyas obras se orientan a comprender el estatus del judaísmo en el mundo moderno.

En este trabajo me propongo considerar tres relatos de la literatura judía actual en los que Spinoza ocupa una explícita centralidad, escritos respectivamente en 1944, 1966 y 1982 por Isaac Bashevis Singer, Bernard Malamud y Amos Oz: *El Spinoza de la calle Market* (publicada en idish como *Der Spinozist*, y en inglés en 1961 como *The Spinoza of Market Street*); *El reparador* (*The fixer*) y *Un descanso verdadero* (*Memhah nekonah*). Los dos primeros desarrollan la historia en la segunda década del siglo XX, en el clima cultural de la *Mitteleuropa* que preparaba lo que Raoul Hildberg llamó “la destrucción de los judíos europeos”, en tanto que la novela de Amos Oz transcurre en un kibutz israelí durante los meses anteriores a la Guerra de los Seis Días de 1967. La explícita presencia de Spinoza en ellas a través de alguno de sus personajes principales no es incidental sino una clave del desciframiento y la comprensión de la situación del judaísmo en las circunstancias políticas que antecedieron y siguieron a la *Shoá*.

autoridades no desearan normar para generaciones futuras. Sea como fuere, parece que la prohibición de leer las obras y composiciones de Spinoza ya no tiene vigencia” (Y. Yovel, *Spinoza, el marrano de la razón*, Anaya & Muchnik, Madrid, 1995, p. 211).

II. *El Spinoza de la calle del mercado* narra la historia del viejo profesor Nahum Fischelson, cuya única dedicación es el estudio de la *Ética* en una buhardilla varsovia. Llevaba treinta años leyendo y anotando el original latino de Spinoza; los borradores se acumulaban sin concluir nunca el estudio, que había comenzado a escribir mucho tiempo atrás. El cuento se organiza en el contrapunto entre la lectura solitaria del viejo profesor en su modesto desván y el vocinglerío humano en el mercado de Yanash, debajo mismo de su ventana, donde los oficios terrestres tienen su punto de convergencia: “Ladrones, prostitutas, juglares y bribones vagaban por la plaza... Los muchachos se reían a carcajadas y las muchachas chillaban. Un vendedor ambulante con un barril en la espalda, rasgaba el ruido general con sus gritos intermitentes. Un vendedor de sandías voceaba en tono salvaje mientras el cuchillo que empleaba para cortar la fruta parecía gotear sangre...”² Vendedores de pescado, comerciantes de oro, mercaderes de azúcar o de leña gritaban sus productos hasta que todo se interrumpía al final del día y la taberna se poblaba de carniceros, obreros y soldados que se emborrachaban de cerveza. El espectáculo de la vida humana en su primitiva diversidad transcurría como un río poderoso bajo la ventana del doctor Fischelson, quien solo una vez a la semana se internaba en el mercado en busca de provisiones.

Pero el relato convoca asimismo una diversidad diferente de la que revela la vida del comercio en el mercado; la diversidad del judaísmo que saturaba Varsovia y el fondo político en la que se hallaba inscripta esa diversidad: “Los acontecimientos de 1905, cuando los jóvenes de la calle Market habían comenzado a organizar huelgas, a lanzar bombas a los puestos de policía y a disparar contra los esquiroleros... aumentaron enormemente su aislamiento. Empezó a despreciar todo lo que estuviera relacionado con el judío moderno, sionismo, socialismo, anarquismo”.³

2. Isaac Bashevis Singer, *El Spinoza de la calle Market*, versión de Rosa de Naveira, Plaza & Janés, Barcelona, 1979.

3. *Ibid.*, p. 12.

Además de la revolución de 1905 (Polonia era entonces parte de la “patria de los zares”) que el doctor Fischelson condena en presunta clave spinozista como “una destrucción de la sociedad, sin la que cualquier existencia humana razonable es imposible”, el relato deja sentir sin nunca mencionarlos los progromos que desde el siglo XIX se extendieron en la Rusia zarista, y que se continuarían durante la Revolución de Octubre y hasta el progromo de Ucrania en 1941 y el de Kielce en julio de 1946. La locura humana de la devastación racial, muy diferente a la de los inocentes mercaderes, bribones y borrachos de la calle Market, encuentra su reverso en el cielo y la astronomía, de la que el doctor Fischelson era cultor con el pequeño telescopio que aun estudiante había comprado en Suiza. En la contemplación del cielo obtenía su experiencia de la eternidad como parte “de esa extensión infinita que según Spinoza era uno de los atributos de Dios”, y todo lo humano, incluso la locura de la Guerra, perdía contundencia.⁴

En uno de sus días de compras, el doctor Fischelson se entera del asesinato del archiduque de Austria en Sarajevo y la inminencia de la Guerra: se desata la carestía, el comienzo de las movilizaciones, el traslado de cañones y las procesiones católicas. Con ese fondo de contienda, el retraído lector de la *Ética* contrae matrimonio con una humilde muchacha a la que todos llaman Dobbe la Negra, y el relato, que debía ser el de una vida solitaria y acabada, concluye en una historia de amor.

Daniel Schwartz –quien considera a Singer como “el mayor ironista

4. Según una antigua tradición griega (Tales cae en un pozo por contemplar las estrellas) y también judía, el saber del cielo es lo más propio de la filosofía. En una conferencia sobre el Génesis pronunciada en Chicago en 1957, Leo Strauss señalaba este vínculo y afirmaba la radical identificación entre filosofía y cosmología, y una oposición profunda entre esta y la Biblia: “toda filosofía es, en última instancia, cosmología”, rechazo de la revelación y de la creación. Como indica Iván Segré comentando este texto, el interés por el cielo y la adoración de los cuerpos celestes imputada por Strauss a los filósofos traduce lo que el Talmud llamaba “servidor de las estrellas” (*oved cohavim*) [ver Leo Strauss, “On the Interpretation of Genesis”, en *L’Homme*, janv.-mars 1981, XXI (I), pp. 5-20; e Iván Segré, *Le manteau de Spinoza. Pour une éthique hors la Loi*, La Fabrique, Paris, 2014, p. 117].

del spinozismo judío”⁵– apunta que en el judaísmo centro-europeo la lectura de Spinoza opera a menudo como un rito de pasaje del tradicionalismo al secularismo, y que el narrador polaco –sobre cuya obra se extiende omnipresente la sombra de Spinoza⁶– nunca toma al autor de la *Ética* como motivo literario directo, sino más bien a su recepción judía (si bien en algunas de sus notas de trabajo y manuscritos inéditos se encuentran fragmentos de literatura más biográfica, entre los cuales uno llamado “Los últimos años de Spinoza”⁷).

No obstante haber dedicado su existencia entera a adecuar la vida a los principios de la *Ética* y no sólo a estudiarla (al igual que el filósofo amstelodano, el Dr. Fischelson es un solitario que habita una habitación en alto –exactamente como las que habitó Spinoza en la casita de Rijnsburg y en la de La Haya–, padece también de una enfermedad, se interesa por los telescopios, etc.), el Spinoza polaco de la calle Market es emblema de *una vida no spinozista*. Despojado de toda calma, el viejo profesor del relato singeriano vive afectado por la obsesión de la muerte y traiciona así la enseñanza spinozista principal: libre es el hombre que piensa en la vida y se conduce por el deseo de vivir, es decir quien se emancipa de las espectralidades tanáticas (E, IV, 67) que redundan en melancolía, misantropía y vituperio de los seres humanos, y así malogran la existencia. La *Ética* no es experimentada por el viejo judío polaco como un “libro de vida” sino como un texto sagrado al que se atiene con erudición fetichista y obsesiva.

5. Daniel Schwartz, *The First Modern Jew. Spinoza and the History of an Image*, Princeton University Press, 2012, p. 157.

6. El estudio de la importancia que reviste la figura de Spinoza en la literatura de Isaac Bashevis Singer tiene tres fuentes principales: los escritos autobiográficos, la extensa novela intergeneracional *La familia Moskat* (*Di familye mushkat, 1945-1948*) –además de *El Spinoza de la calle Market* (1944)–. El descubrimiento de Spinoza por el pequeño Isaac remonta a la lectura adolescente de uno de los pocos libros sobre el autor de la *Ética* publicados en idish hasta ese momento: *Borukh Shpinoza: Zayn filozofye, bibel-kritik, shtatslere un zayn badaytung in der antvicklung mentshlikhen denken* [*Baruch Spinoza: su filosofía, su crítica bíblica, su teoría política y su importancia para el desarrollo del pensamiento humano*] (1917), de Shaul Stupnicki. “Cuando leí ese libro me sentí intoxicado, inspirado como nunca antes me había sentido” –escribirá Singer en *In My Father Court* (New York, 1966, p. 305)–.

7. Daniel Schwartz, *op. cit.*, p. 237.

Tal vez solo al final –cuando sucumbe al erotismo de Black Dobbe, cree haberse vuelto loco y haber traicionado a Spinoza (“Divino Spinoza, perdóname. He perdido la cabeza”, son las últimas palabras del relato)–, solo en ese tardío momento “milagroso”, Fischelson se vuelve spinozista.⁸

El Spinoza de la calle Market trasunta la tragedia del judaísmo oriental, previa y por venir, cuya lengua, el idish, aloja durante los años 20 y 30 un spinozismo marginal que remite a nombres como los de Jacob Shatzky, Aarón Zeitlin o Shaul Stupnicki, importantes intelectuales en la escena del judaísmo cultural varsoviano durante el tiempo de formación de Bashevis Singer –quien había llegado a la ciudad en 1923–. Las tribulaciones existenciales del profesor Fischelson, su spinozismo erudito y torturado, el amor a destiempo, dicen más de lo que la historia estrictamente cuenta acerca de la condición que reviste una minoría al borde del desastre histórico.

III. La historia del “reparador” Yakov Bok –un obrero manual spinozista con una instrucción filosófica rudimentaria y autodidacta⁹– transcurre en Ucrania durante los años que antecedieron al inicio de la Primera Guerra Mundial.¹⁰ Con la excusa de una infidelidad de su

8. Sobre el amor de Fischelson, ver Steven B. Smith, *Spinoza y el libro de la vida. Libertad y redención en la Ética*, versión de Juan Manuel Forte, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 209-212.

9. “Lo poco que sé lo aprendí yo solo: historia y geografía, un poco de ciencia, de aritmética, y estudié un par de libros de Spinoza. No es mucho, pero es mejor que nada” (Bernard Malamud, *El reparador*, versión de J. Ferrer Aleu, Sexto Piso, Madrid, 2007, p. 14).

10. La novela está basada en un hecho real de 1911 relacionado con un libelo de sangre [práctica calumniosa contra los judíos, acusados de recrear la muerte de Cristo con sangre de niños cristianos durante la Pascua], conocido como “proceso Beilis”. Menajem Mendl Beilis, encargado administrativo de una fábrica de ladrillos de Kiev, fue acusado de supuesto uso de sangre cristiana para hacer pan ácimo cuando apareció el cuerpo mutilado de Andréi Yuschinski, un niño de doce años, en una excavación a las afueras de Kiev. Un popular diario de San Petersburgo publicó que la secta de los Jasidim había cometido el asesinato ritual. Importantes intelectuales y escritores rusos –entre ellos Máximo Gorki– y europeos –como Anatole France y George Bernard Shaw– denunciaron la falsedad de las acusaciones. Finalmente, el tribunal

mujer, pero en realidad por motivos de orden existencial,¹¹ Yakov decide vender sus pertenencias –con excepción de sus herramientas y unos pocos libros¹²– y abandonar el *shtetl* donde había nacido y vivido toda su vida para “saber lo que es el mundo”.

Montado en un viejo caballo en dirección a Kiev (la “Jerusalén rusa”), un caudaloso río se interpone en su camino. El barquero que lo transporta de una orilla a la otra revela con su discurso lo esencial de eso que “pasa en el mundo”, y anticipa lo que vendrá:

“Día tras día, [los judíos] van adentrándose más en nuestra patria..., la única manera de salvarnos es aniquilarlos. No me refiero a matar a un *zhid* [judío] de cuando en cuando, de un puñetazo o de una patada en la cabeza, sino exterminarlos, como hemos intentado hacerlo alguna vez, pero nunca como era debido. Lo que yo digo es que tendríamos que reunir a todos nuestros hombres, armarlos con fusiles, cuchillos, horcas, picos, con cualquier herramienta que sirva para matar judíos, y al sonar las campanas en la iglesia dirigirnos todos al barrio *zhidy*, fácil de encontrar por el hedor que despide, y sacarlos de sus escondrijos, buhardillas, sótanos y madrigueras y asaltarles los sesos, horadarles la barriga llena de arenques, arrancarles las narices y liquidarlos a todos, jóvenes y viejos, porque, si quedasen algunos, se reproducirían como ratas y tendríamos que volver a empezar”.¹³

Al llegar a Kiev, Yakov se instala en el barrio de Podol, único lugar de la ciudad permitido a los judíos para su asentamiento. Una noche

dictaminó en 1913 la absolución de Beilis por no disponer de pruebas contundentes, pero la sentencia recogía la existencia del asesinato ritual (cfr. “Historia del judaísmo en Rusia”, http://rusopedia.rt.com/cultura/religion/issue_318.html).

11. “Lo cierto es que soy un hombre lleno de deseos que no puedo satisfacer, al menos estando aquí. Ya es hora de que me marche y pruebe fortuna. Como se suele decir: cambia de lugar y cambiará tu suerte” (*Ibid.*, p. 20).

12. “...había conservado sus herramientas y unos cuantos libros: la *Gramática rusa de Smirnovsky*; un volumen de *Biología elemental*; *Pasajes escogidos de Spinoza* y un *Atlas estropeado...*” (*Ibid.*, p. 16).

13. *Ibid.*, pp. 35-36.

se encuentra casualmente con una muchacha junto a su padre que, borracho, se había desvanecido en la calle en medio de la noche, y la ayuda a llevarlo a casa. En compensación, el hombre —un ruso adinerado— le ofrece trabajo en su fábrica. Yakov advierte por una insignia prendida de su vestimenta que es miembro de las Centurias Negras,¹⁴ no obstante lo cual acepta su oferta de trabajo y de hospedaje fuera de Podol sin revelar su identidad. La muerte de un niño de doce años hallado en una cueva con signos de tortura desata una brutal ola antisemita en todo el país; delatado en su condición de judío por otros empleados de la fábrica, Yakov es arrestado como el autor del asesinato por la policía secreta “en nombre de Su Majestad Nicolás II”. El resto de la novela narra sus años de reclusión y tortura en las cárceles zaristas.

¿Quién es el Spinoza de Yakov? Al comienzo nada dice el relato sobre el encuentro del aldeano judío con el filósofo excomulgado; sólo que “estudié un par de libros de Spinoza” y que entre los pocos volúmenes que llevaba consigo al dejar el *shtetl* (una gramática, un manual de biología, un Atlas), hay uno llamado *Páginas escogidas de Spinoza*. Esos libros, se sugiere allí, apartaron a Yakov de la Torah¹⁵ y lo impulsaron a marcharse de la aldea (pero “¿puede una idea convertirlo a uno en aventurero?”); el deseo de abandonar el *shtetl* para recorrer el mundo se presenta como un avatar de algo sucedido previamente: el abandono de la Biblia por la lectura de Spinoza (que

14. Movimiento antisemita, nacionalista, clerical y anti-socialista de Rusia que a principios del siglo XX apoyaba al Zar contra los movimientos revolucionarios, en particular durante las revoluciones de 1905 y 1917. Su símbolo era el águila blanca bicéfala. Fomentaron los progromos y popularizaron la idea de que los judíos sacrificaban niños cristianos en ceremonias rituales.

15. “Todo está dicho en la Torah... apártate de los malos libros, de los libros impuros, Yakov”, le advierte su suegro Shmuel mientras trata de disuadirlo de su propósito de abandonar el pueblo de toda la vida, como si ambas cosas tuvieran una en relación con la otra (*ibid.*, p. 20); y cuando ya todo se había precipitado en la desgracia, durante una conversación en la celda, el viejo Shmuel reprende nuevamente al infortunado Yakov por el abandono del Libro Sagrado: “No busques a Dios [en la filosofía de Spinoza] donde no has de encontrarlo. Búscalo en la Torah, en la Ley. Ahí debes buscarlo, y no en los malos libros que envenenan la inteligencia” (*ibid.*, p. 253).

había transformado la vida de Yakov: “Cuando leía a Spinoza permanecía muchas noches levantado. Sus ideas me llenaban de excitación y procuraba formar algunas por mi cuenta. Era el principio de un Yakov diferente”¹⁶). Sabemos también que apenas llegado a Kiev compró en una librería de Podol una *Vida de Spinoza* “para leer durante las noches solitarias” (en las que también leyó sobre la masacre de Novgorod por Iván el terrible; sobre la rebelión de los decembristas y sobre los Narodniki).

Una vez avanzada la novela y sucedida la desgracia del encarcelamiento, en un bello diálogo con el juez Bibikov dentro de una celda umbría apenas iluminada por luz de vela, Yakov cuenta que su lectura de Spinoza es pura obra del azar.

—Entre los artículos que poseía usted cuando fue detenido, vi unos cuantos libros, y entre ellos un volumen de fragmentos escogidos del filósofo Spinoza... ¿Conoce bien los escritos de aquel filósofo?

—Sólo en cierto modo... Aunque he leído el libro, no acabo de comprenderlo.

—Entonces, ¿por qué se siente atraído por él?... ¿Acaso porque él era judío?

—No, señor. Yo no sabía quién ni qué era cuando su libro cayó en mis manos. Si ha leído usted la historia de su vida sabrá que no era muy apreciado en la sinagoga. Encontré la obra en una librería de viejo de un pueblo vecino, pagué un kopek por ella y me maldije por gastarme un dinero que era tan difícil de ganar. Después, leí unas cuantas páginas y tuve que seguir, como si me empujara un vendaval. Como le he dicho, no lo comprendía muy bien. Pero, cuando uno empieza a interesarse por esta clase de ideas, es como si montara

16. *Ibid.*, p. 211. Raisl, su mujer, adjudicaba a la pasión por Spinoza la pérdida de su matrimonio: “Y tú, ¿fuiste un buen marido?... pasabas toda la noche levantado leyendo a Spinoza y no la Torah, aunque era yo la perjudicada, y ya sabes a qué me refiero” (*ibid.*, p. 280).

en la escoba de una bruja. Me sentí un hombre diferente...
—¿Quiere explicarme lo que cree que significa la obra de Spinoza?...

—Es difícil responder a esto... Lo cierto es que soy medio analfabeto... creo que lo que él pretendía era hacerse un hombre libre...

—Su interpretación no es mala... aunque se refiere al hombre más que a su obra. Yo quisiera que me explicara un poco su filosofía.

—No sé si podré hacerlo —dijo el reparador—. Tal vez es que Dios y la naturaleza son una misma cosa, y también el hombre, ya sea rico o pobre... También me imagino que quiere decir que la vida es la vida y que es insensato arrojarla a patadas a la tumba. O esto o no entiendo nada de lo que el autor dijo tan bien.

—¿Existe esta libertad que usted describe... o bien no se puede ser libre sin libertad política?

—Podríamos decir que, según Spinoza, existe más de un concepto de libertad... También opinaba que el hombre era más libre cuando participaba en la vida de la sociedad que cuando, como él, vivía en la soledad...".¹⁷

Citado como epígrafe por Deleuze en uno de sus libros más populares sobre Spinoza,¹⁸ el pasaje anterior inspira su tesis de un "spinozismo analfabeto", más del afecto que de la idea. Exponente de ese spinozismo popular que tanto poder de atracción ejerce sobre los no filósofos, Yakov Bok, como advierte el juez Bibikov —interesantísimo personaje de la novela, también él spinozista, que acabará asesinado por la policía del zar debido a su defensa del prisionero—, es atraído sobre todo por la vida del filósofo y sólo en segundo lugar por sus ideas. Durante las interminables noches de la prisión, en la

17. *Ibid.*, pp. 81-84.

18. Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, versión de Antonio Escohotado, Tusquets, Barcelona, 1983.

que no le estaba permitido leer, era acompañado por el recuerdo de un hombre de carne y hueso que había sido arrojado a la soledad por la comunidad a la que pertenecía; había sufrido un intento de asesinato a manos de un fanático luego de la excomuniación, y vivió siempre en la pobreza, en habitaciones alquiladas, no obstante todo lo cual había sido "el hombre más libre del mundo". Esa libertad es filosófica y política.

El spinozismo revela su sentido más profundo —su sentido revolucionario— a la existencia y a la experiencia de un simple trabajador manual, acosado por la superstición y la persecución religiosa y racial. La filosofía de Spinoza enseña que, cualesquiera sean las circunstancias desafortunadas en las que hayan caído los seres humanos, nunca deben concederle nada a la retórica del sufrimiento y la conmiseración,¹⁹ ni concebirse como "objetos" del infortunio, ni como meras "víctimas" de la violencia ajena, sino siempre como sujetos capaces de recuperar la politicidad de la que se encuentran circunstancialmente alienados, con la que revertir la situación en la que se hallan por adversa que pudiera ser. La última página del relato entrega la pepita de oro que aloja la filosofía para los seres simples sobre quienes se abate el poder del Poder; su sentido emancipatorio y activo: "Una de las cosas que he aprendido —pensó Yakov—, es que no existe el hombre apolítico, sobre todo, si es judío... Uno no puede permanecer sentado, presenciando su propia destrucción. Después, pensó: Donde no hay lucha por la libertad, no puede haber libertad. ¿Qué dice Spinoza? Si el Estado actúa de una manera que es contraria a la naturaleza humana, su destrucción constituye el mal menor. ¡Mueran los antisemitas! ¡Viva la revolución! ¡Viva la libertad!".²⁰

La historia de Yakov Bok (que recrea en la ficción la de Menajem Mendl Beilis) marca el punto de derrumbe del anhelo asimilacionista y su conmovedora deriva, cuyo inicio es Spinoza mismo. Antecedida

19. "Discúlpeme Su Majestad —elucubra Yakov en un imaginario diálogo con el Zar—, pero lo único que me ha enseñado el sufrimiento es la inutilidad de sufrir... Sin embargo, existe una cantidad suficiente de sufrimiento natural para que haga falta acumular una montaña encima de él..." (*ibid.*, p. 325).

20. *Ibid.*, p. 326-327.

de una secuencia de progromos en los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX, la “destrucción de los judíos europeos” en los campos de exterminio se abate retrospectivamente sobre la filosofía spinozista como una ola procedente del futuro, y deja en la superficie una derrota que permite su paradójica comprensión.

IV. *Un descanso verdadero*²¹ narra igualmente la historia de alguien que abandona su lugar, en este caso no un *shtetl* sino el kibutz de toda la vida. “Un hombre se levanta y se va a otro lugar. Lo que el hombre deja detrás de él permanece detrás observándole. En el invierno del año sesenta y cinco Yonatan Lifschitz decidió dejar a su mujer y el kibutz donde nació y creció. Tomó la determinación de irse y empezar una nueva vida”. Con estas palabras comienza la novela, que relata también otra historia cruzada con la anterior, la de Azarías Gitlin, que se desarrolla en dirección contraria: un día como cualquier otro, al cabo de una existencia nómada, Azarías llega al kibutz Granot que Yonatan procura abandonar –y finalmente abandona– con la esperanza de ser acogido en él e integrarse a sus labores comunes. La vida del kibutz establece la encrucijada moral del que llega –buscando “una relación profunda con el prójimo”– y el que se marcha –para que “empiece la vida”–, con la guerra y los desplazamientos como fondo en todo momento. En este relato, spinozista no es quien parte –como en el de Malamud–, sino quien acaba de llegar. A través del joven forastero Azarías Gitlin, en efecto, se invocan las ideas y el nombre de Spinoza a lo largo de toda la narración, como si se tratara del hilo que hilvana la comprensión fragmentada de un tiempo y un lugar a los que parece escabullírseles el sentido. La densidad de ese nombre para el pueblo de Israel, al que acompaña como una sombra incómoda, insiste a lo largo de los siglos en la política y la cultura: “Perdóname, camarada Yolek, si te digo abiertamente que el anatema contra Spinoza fue una in-

21. Amos Oz, *Un descanso verdadero*, versión de Raquel García Lozano, Sudamericana Debolsillo, Buenos Aires, 2008.

justicia que clama el cielo...”,²² espeta Azarías al comienzo del libro, en la primera mención de Spinoza, para luego ya no dejar de hablar de él, antecediendo la cita con la fórmula: “Hace mil años Spinoza escribió...”. “Hace mil años Spinoza escribió, según la traducción de Klatzkin, que solo con generosidad y amor se puede conquistar el alma del prójimo. Ha dejado de llover”. El viejo Yolek, jefe del kibutz, enmienda: “¿Conoces a Spinoza del colegio o lo has descubierto tú solo? ¿Me permites hacerte una pequeña corrección? No hace mil años. Has dicho: mil años. Spinoza murió en Ámsterdam hace unos trescientos años. Es verdad que eso también es mucho tiempo. No obstante...”.²³ Azarías es finalmente admitido en el taller mecánico kibutz como “reparador”. Además es músico y poeta. En tono burlón, los kibutzim lo llamaban “el Spinoza de Yolek” –mote que prospera en el sobrenombre “Chimpanoza”–.

Una mañana, Yonatan, Azarías y otros miembros del asentamiento agrícola de Granot realizan una excursión a las ruinas del antiguo pueblo palestino de Sheij Dahr, destruido en 1948 durante la guerra de la independencia. Aunque las casas y la vieja mezquita se hallan reducidas a escombros, parecen conservar toda su amenaza: “...solo quedan esas paredes quemadas en la cima de la colina y tal vez una maldición flotando en el aire”. A medida que avanza el “día perfecto” de la excursión, los peregrinos se sienten intimidados y observados, rodeados de una fuerza hostil, imprecisa y vaga. De tanto en tanto, sobre todo en las noches de tormenta, se oyen desde el kibutz “unos gemidos que helaban la sangre y traspasaban el bramido del viento” provenientes de las colinas de Sheij Dahr. Aunque desde hace muchos años no hay nadie en ese pueblo abandonado desde su destrucción, los padres cuentan a los niños que “una banda de criminales sedientos de sangre anida allí”. Como una fuerza invisible que

22. *Ibid.*, p. 60. Más adelante se refiere la historia de “un hombre muy creyente... [que] se declaró en huelga de hambre delante del ayuntamiento. Eso también lo sabía Yolek por los periódicos. El hombre amenazó con ayunar hasta morir si no se revocaba, de una vez por todas, el injusto y cruel anatema lanzado contra el difunto Baruj Spinoza. El alcalde mandó a un funcionario a negociar con el manifestante...” (pp. 146-147).

23. *Ibid.*, p. 65.

irrumpe en la rutina de los vivos, en sus días y en sus noches, algo que llega de Sheij Dahr se resiste a desaparecer y consume un persistente hostigamiento.

La insistente invocación de Spinoza por el refinado Azarías Gitlin a lo largo del relato de Amos Oz no tiene ya por marco –como en los de Bashevis Singer y Malamud– la inestable condición de la existencia judía en Varsovia o en Kiev durante la primera mitad de siglo XX, sino por fondo la ideología heroica que impregnaba la construcción del estado de Israel. Es en ese clima de reparación e incluso de victoria militar, cultural y geopolítica luego de 1948 donde Spinoza es invocado para descifrar el tiempo y reponer la pregunta por la libertad humana. La especulación sobre la libertad en clave spinozista revela su sentido (o sinsentido) en la circunstancia de construir la vida sobre la muerte, establecer comunidades de trabajo sobre pueblos destruidos que no dejan, sin embargo, de persistir como presencias inquietantes.

Azarías lee a Yonatán la carta de Spinoza a Boxel acerca del absurdo de creer que el mundo fue creado por azar; por el contrario, agrega el joven spinozista, hay en el mundo un orden inmutable y necesario, y es a partir de esta constatación filosófica que comienza la tarea de la libertad.

—Azarías, es una sucia basura. ¿En qué orden estáis pensando? ¿Dónde hay orden? ¿Qué es el orden? Una vez, en una incursión desde el este hasta Kinneret, nos topamos con unos soldados sirios. Les tendimos una emboscada y ellos, con sus jeeps y sus carros blindados, cayeron en la trampa como moscas. Después dejamos allí a un sirio muerto, pero no estaba simplemente muerto, estaba cortado en dos por el estómago; lo pusimos en el asiento del conductor del jeep, con las manos en el volante y un cigarro encendido en la boca, y a eso lo llamamos broma... ¿Qué diría tu Spinoza de eso? ¿Qué somos basura? ¿Bestias salvajes? ¿Asesinos? ¿O desechos humanos?

—Te sorprenderías, Yoni. Es muy probable que, tranquila-

mente y sin alzar la voz, diría que hicisteis lo que hicisteis porque, de hecho, no teníais elección. Y a propósito, tampoco los sirios...

—Te he preguntado qué proponéis vosotros. Tu Spinoza y tú. Si nadie tiene elección... Si en cualquier caso todo está perdido, ¿para qué ha escrito él ese libro y para qué lo estudias tú como un burro?

—Mira, Yoni. Todo no está perdido. Eso no es lo que dice Spinoza. Al contrario..."²⁴

V. La filosofía spinozista de la necesidad y la ética de la alegría que establece el modo de vida más propio de la afirmación filosófica, subordinada del ideal ascético y las retóricas de la humillación revela su significado más profundo desde y ante la devastación. Y sería incomprendible sin la historia del pueblo hebreo que el joven Baruj había aprendido muy bien, al igual que la lengua hebrea, en la escuela amstelodana *Ets Haim* (El árbol de la vida), junto a la Sinagoga del barrio judío donde una mañana de 1635 toda la comunidad se congregó –presumiblemente también el pequeño de tres años que poco tiempo después sería excomulgado– a llorar la muerte de Abraham Núñez de Bernal, quemado en Córdoba por la Inquisición. Esa historia por la que la nación de los judíos había sido invariablemente perseguida y diezmada a lo largo de los siglos ha dejado su vestigio en la obra spinozista, a la que pertenece la redacción de un *Compendio de gramática de la lengua hebrea*, extraña opción para un filósofo en plena madurez, que había escrito ya sus libros fundamentales. Considerado como *libro de la buena memoria*, quizá se trata de un gesto político de *pietas* hacia una lengua –y por tanto hacia un sentido del mundo– en extinción, debido a las “calamidades” y “persecuciones” de las que sus hablantes fueron objeto.

“Los antiguos expertos en esta lengua no dejaron a la posteridad nada sobre sus fundamentos y su enseñanza; al menos,

24. *Ibid.*, pp. 250-251.

nosotros no poseemos nada de ellos: ni diccionario, ni gramática, ni retórica. Por otra parte, la nación hebrea ha perdido todo ornato y toda gloria (nada extraño, después de sufrir tantas calamidades y persecuciones [*nec mirum, postquam tot clades & persecuciones passa est*]), y no ha conservado más que unos cuantos fragmentos de su lengua y de algunos libros; pues casi todos los nombres de frutas, de aves, de peces y otros muchos perecieron con el paso del tiempo. Además, el significado de muchos nombres y verbos que aparecen en los sagrados Libros, o es totalmente ignorado o discutido. Junto con todo esto, echamos en falta, sobre todo, el modo de construir frases de esta lengua, ya que el tiempo voraz ha borrado de la memoria de los hombres casi todas las frases y modos de expresión característicos del pueblo hebreo”.²⁵

Lo que “el tiempo voraz ha borrado de la memoria de los hombres”, sin embargo, deja marcas en los cuerpos, en las lenguas y en los pueblos; es la memoria involuntaria que “resplandece en un instante de peligro”. El trabajo de componer –en el mismo momento que era redactado el *Tratado político*– una gramática de lo que se ha perdido, establece la encrucijada, o el símbolo, de una tracción emancipatoria compleja. Spinozismo significa: nunca no hay nada que hacer; siempre hay mucho por hacer. Este es el presupuesto de la libertad común que se ejerce como materialismo de la necesidad, y como realismo del poder. El universalismo de la diferencia que aloja su pensamiento registra el poder de la muerte y el trabajo de lo negativo sobre la vida humana en la historia.

Entre algunos de los principales teóricos y filósofos judíos es posible trazar una línea de denostación de Spinoza –que en rigor se remonta hasta la publicación misma del *Tratado teológico-político*–, a la que pertenecen autores como Hermann Cohen, Leo Strauss, Emmanuel Levinas, Benny Lévy o, más recientemente, Jean-Claude

25. Spinoza, *Tratado teológico-político*, versión de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986, p. 204.

Milner.²⁶ Conforme esta persistente comprensión, el autor de la *Ética* no habría producido un universalismo emancipatorio y libertario sino más bien habría abierto la vía del antisemitismo moderno. Según Cohen, en efecto, “Spinoza conservó todo su rencor por el anatema en su contra, para derramarlo en este escrito [el TTP]”,²⁷ que concibió con “insensible crueldad” (p. 195) y solo motivado por “venganza” (p. 154). La investigación filológica de la Biblia puesta en obra en el TTP por “el genio maligno de Spinoza” (p. 197) tiene por único propósito “la destrucción del concepto judío de religión” (p. 138), lo que “deja al descubierto su alma” mostrando el carácter “demónico” [*demönisch*] (p. 198) de su intención y la deshonestidad de su trabajo. Considerado por el filósofo de Marburgo como “el gran enemigo”, “Spinoza constituye para la historia moderna del judaísmo la más grande dificultad” (p. 205).

En igual sentido, para Milner, el propósito último del programa spinozista –animado asimismo por resentimiento hacia su pueblo– sería el de “borrar el nombre judío” de la memoria humana. En efecto, Spinoza habría teorizado una “técnica de persecución hacia los judíos”²⁸ desapasionada y exenta de odio; un borramiento cuyo “único límite” sería la “masacre”, la “efusión de sangre” y los “asesinatos en masa” (p. 102). Milner la llama “persecución perfecta”, que por una ironía de la historia ha sido considerada como un alegato por la libertad de creencia y su autor como un ícono de la tolerancia (p. 106). La

26. Cfr. Hermann Cohen, “Estado y religión, judaísmo y cristianismo en Spinoza”, en *Mesianismo y razón*, versión de María Jimena Solé, Prometeo/Lilmod, Buenos Aires, 2014; Leo Strauss, *Spinoza’s Critique of Religion* (1965; la primera edición alemana de 1930), Chicago, 1997; Emmanuel Levinas, “El caso Spinoza”, y “¿Habéis leído a Baruj?”, en *Difícil libertad*, Caparrós Editora, Madrid, 2004; Benny Lévy, *Le meurtre du Pasteur. Critique de la vision politique du monde*, Grasset, Paris, 2002; Jean-Claude Milner, *Le sage trompeur. Libres raisonnements sur Spinoza et les Juifs. Court traité de lecture 1*, Paris, Verdier, 2013 (donde se postula que en Spinoza no se trataría tanto de un “arte de escribir” –según la célebre interpretación de Leo Strauss– como de un “arte de engañar”). Para una crítica de esta tradición hostil al sentido del spinozismo, Iván Segré, op. cit.

27. Hermann Cohen, op. cit., p. 140.

28. Jean-Claude Milner, op. cit., p. 92, nota 1.

solución final spinozista –es la tesis fuerte de Milner– sería *la conversión de los judíos al Islam*, y su maniobra consistiría en alabar la política del imperio turco respecto de los convertidos, bajo la máscara de la alabanza –por lo demás ficticia– de la política de España respecto de los judíos conversos. Haría esto por prudencia, pues los turcos eran los mayores enemigos del mundo cristiano, encriptando su verdadero propósito en desplazamientos y contra-verdades conforme un “arte de escribir” necesario por la “indecencia” del contenido que se formula.²⁹ La apostasía voluntaria y consiguiente conversión al Islam de Sabbatai Tsevi –sin embargo nunca mencionado por Spinoza en ninguno de sus escritos– sería pues lo que define su programa en relación a los judíos:³⁰ que el nombre “judío” desaparezca –por apos-

29. Sin necesidad de recurrir al artilugio de postular un deliberado “arte de engañar” referido a las incongruencias –que según Milner serían por tanto deliberadas– de la situación de los judíos en España y Portugal, estudiosos como Yosef Yerushalmi y Yosef Kaplan han relevado las fuentes ibéricas del pasaje de TTP III que Milner llama *Hodie Judaici*, que habría sido tomado casi literalmente de un Tratado (publicado en Madrid en 1619) de Martín González de Cellorigo, en el que se lee: “Y el ver efectos contrarios en los unos y tan diferentes de los otros da que juzgar: pues vemos en Castilla, ya casi extinta esta nación, y a todos los della honrados y estimados y en grandes puestos, muy Católicos y tan aventajados en la Fe que dexan muy atrás a muchos que se precian de Christianos viejos; y por el contrario, en Portugal se ven las calamidades y trabajos que al presente corren, dignas de remedio. Y lo que, por los discursos y motivos que [en] tantos años de Letrado de Inquisición, la experiencia me ha enseñado: entiendo que esto procede de no averse hecho en Portugal lo que es tan a propósito para este punto, como se ha hecho en Castilla” (Martín González de Cellorigo, *Alegación en que se funda la Iusticia y merced que algunos particulares del Reyno de Portugal*, etc., Madrid, 1619. Obra publicada por I. S. Révah, “Le playoder en favor des ‘Nouveau-Chrétiens’ portugais du licencié Martín González de Cellorigo (Madrid, 1619)”, en *Révue des études juives*, CXXXII (1963), pp. 279-398. [Ver Yosef Kaplan, *Judíos nuevos en Ámsterdam*, Gedisa, Barcelona, 2009, p. 59].

30. Richard Popkin afirma la existencia de una relación de Spinoza con misioneros cuáqueros ingleses en Ámsterdam inmediatamente después de la excomunión (entre 1656 y 1658), y con el intenso movimiento milenarista del que fue contemporáneo. A partir de un conjunto de documentos de la época, Popkin afirma que Spinoza pudo haber traducido del holandés al hebreo dos panfletos cuáqueros, entre ellos un libro sobre la *Escritura de Margaret Fell* –uno de los principales referentes cuáqueros de Inglaterra–, en el que se instaba a la conversión de los judíos para el advenimiento del Millenium. Esas traducciones serían las dos primeras publicaciones de Spinoza. En el curso de esos años inciertos en los que acababa de romper con la Sinagoga,

tasía generalizada– para siempre de la memoria de los hombres.³¹

Tanto dentro como fuera de Israel,³² lo que hay en juego en la discusión académica y política en torno al “problema Spinoza” (esta había sido la expresión empleada por Rosenberg al confiscar los libros de la casita de Rijnsburg el 6 de febrero de 1941: “obras de gran importancia para el examen del problema-Spinoza”, decían las 18 cajas en las que fueron trasladados a Alemania) es la cuestión palestina. En la perspectiva de Milner, el proyecto spinozista de conversión

Spinoza –es la tesis fuerte de Popkin– “se hallaba inmerso en un clima mesiánico y milenarista, rodeado de personas que preparaban activamente la primera o la segunda venida del Mesías”, y habría abandonado el círculo de Menasseh ben Israel para incorporarse a un mundo intelectual más amplio en cuyo centro estaba Peter Serrarius, quien habría sido a su vez el vínculo con Oldenburg. En una carta de diciembre de 1665, el Secretario de la Royal Society preguntaba a Spinoza por el “rumor” según el cual “los judíos, luego de haber estado dispersos más de dos mil años se hallan ahora a punto de retornar a su país... Quisiera saber qué han escuchado los judíos de Ámsterdam sobre esto y cómo reaccionan a semejante novedad, que, si es verdadera, parece anunciar el fin del mundo”. Spinoza no responde –o al menos no se conserva la carta de respuesta– y la relación con Oldenburg se interrumpe inmediatamente por casi diez años. Lo cierto es que Spinoza nunca alude, ni en este caso ni en ningún otro, a la figura decisiva de Sabbatai Tsevi. La sostenida relación –que se extiende por al menos 12 años– de Spinoza con el místico “ultra-milenarista” y sabbataísta Serrarius [según Popkin la principal fuente de información de los cristianos de Europa occidental en lo que respecta al movimiento sabbataísta] no deja de ser extraña, como tampoco dejan de serlo algunos pasajes de su epistolario con Oldenburg, ni el hecho de que el TTP nunca se haya referido negativamente a los movimientos mesiánicos y milenaristas de su tiempo. Según la documentación de la que se dispone, en efecto, Spinoza no discute nunca las perspectivas mesiánicas de Menasseh, La Peyrère, Serrarius, Comenius u Oldenburg, con quienes tuvo interlocución o cuyos textos tenía en su biblioteca. El rutilante silencio de Spinoza sobre Sabbatai, induce a Popkin a considerar la posibilidad de que haya sido un secreto partisano del movimiento sabbataísta, en un sentido sin embargo muy diferente al de Milner (Richard Popkin, “Un autre Spinoza”, en *Archives de philosophie*, 48, 1985, pp. 37-57).

31. En el citado *Le manteau de Spinoza*, Iván Segré desmonta punto por punto la argumentación de Milner, que, donde hay un programa filosófico de emancipación y una conversión de los seres humanos a la libertad, pretende encontrar una conversión de los judíos al Islam para su desaparición –y con ella la desaparición del “odio” que su existencia lleva implícita–.

32. Las tesis de Milner fueron originalmente expuestas en el Instituto de Estudios Levinasianos de Jerusalén en 2010-2011.

masiva de los judíos al Islam para que desaparezca el nombre “judío” de la memoria de los hombres no obstante la persistencia de la circuncisión [recordemos que esta se extiende a todo el mundo islámico], presenta –como marca Segré– un claro correlato anacrónico en la actualidad. Sería suficiente aplicar hoy en Israel/Palestina la política “liberal” de Spinoza (que sea posible vivir juntos en un mismo territorio manteniendo la libertad religiosa de cada uno), para que el vocablo “Estado judío” desaparezca de la lengua usual. Para que esa desaparición se produzca, en efecto, es suficiente un “Estado común” desde el Jordán hasta el mar.

Según esto, un Estado común de Israel/Palestina para todos los habitantes, sean judíos, musulmanes o cristianos (es este, efectivamente, el sentido del pasaje “sionista” en TTP, III –su “genio maligno” no sería solo filológico sino también territorial), significaría en poco tiempo –es el argumento del actual gobierno israelí y tácticamente de Milner– la conversión del Estado judío en un Estado islámico. Y cualquiera que afirme el bien común entre los diferentes sería un antisemita encubierto.³³

El espíritu y la letra de la filosofía spinozista nada tiene que ver con esta línea de lectura y sí mucho que contribuir a la construcción de una paz, que es siempre obra de lo común, entendido no como algo ya dado a lo que se pertenece (un territorio, una religión, un libro, una lengua) sino como algo en lo que se entra, una composición de las diferencias, la tarea de ser con otros, el vivir juntos como porvenir. En sintonía exacta con esta deriva posible para oriente medio y para la humanidad toda, el músico argentino-israelí-palestino³⁴ Daniel Barenboim escribió en 2003 un bello artículo en el que relata la influencia de la lectura de Spinoza cuando era niño en su manera de vivir la música (en particular el principio spinozista de la

33. En favor de un Estado común, Eyal Sivan realizó un hermoso film: *Estado común entre el Jordán y el mar* (2013) [“La separación se realiza siempre en detrimento de los que se quiere excluir”]. Sobre la cuestión del Estado común y la crítica a la posición de Milner, ver Iván Segré, op. cit., pp. 77-79.

34. Daniel Barenboim es ciudadano palestino honorario desde 2012, convirtiéndose así en el primer ciudadano israelí-palestino del mundo.

inseparabilidad de emoción y razón), y afirma su importancia para el actual conflicto palestino-israelí.³⁵ Su relevancia –afirma Barenboim– radica en que su filosofía “nunca se basó en la premisa del ser judío como minoría. Precisamente por ello su filosofía es tan contemporánea, ahora que el pueblo judío tiene su propio Estado, es decir no es más una minoría...”, y se halla frente a otra minoría: el pueblo palestino. La democracia israelí “no ha resuelto hasta ahora el problema de un Estado donde las minorías son suprimidas”, por lo cual “...el restablecimiento de la filosofía de Spinoza en Jerusalén [contra la ortodoxia religiosa que determina actualmente el clima espiritual] es esencial si quiere lograrse un progreso en el conflicto de medio oriente”.

Si es verdad que “Spinoza constituye la más grande dificultad” para el judaísmo actual, lo es porque sostiene un universalismo que tiene profundas raíces en la cultura judía³⁶ y no porque haya procurado su destrucción ni la desaparición del “nombre judío”. El sentido de la intervención literaria de Spinoza en *Un descanso verdadero* se ilumina con la militancia por la paz de Amos Oz. Spinoza tendrá mucho que decir siempre que el exterminio (y el misterio de “lo que el hombre le hace al hombre” en general) reemprende su obra. Lo que tiene por decir puede ser comprendido por cualquiera: por hombres y mujeres simples –como Yakov Bok–; por soñadores refinados e inquietos que no permiten que se desvanezca la interrogación vital sobre todas las cosas –como Azarías Gitlin–, o por sabios estudiosos –como el viejo Nahum Fischelson– que aspiran a producir una conciencia de la humanidad, apremiados por la pregunta urgente acerca

35. Daniel Barenboim, “The purpose of the state is freedom. Daniel Barenboim on the relevance of Spinoza’s Ethics to the conflict in the Middle east and music”, en <http://www.danielbarenboim.com/journal/the-purpose-of-the-state-is-freedom.html>.

36. Yirmiyahu Yovel radicaliza esta interpretación y afirma que, en su estructura profunda, el programa del TTP enseña una suerte de universalización del judaísmo, en cuanto “religión política” ya no teocrática sino secularizada, despojada de contenidos teológicos y compuesta solo de preceptos prácticos. El judaísmo como religión universal (que recupera el pensamiento de los “antiguos hebreos” –con cuyo pensamiento dice Spinoza coincidir en una carta a Oldenburg–) sería según Yovel el núcleo del mensaje anticristiano del TTP (op. cit., p. 207).

del sentido de ser con otros. O por artistas como Daniel Barenboim, cuyo texto antes citado concluye con simplicidad y precisión: “Con la *Ética* de Spinoza Israel podría desarrollarse como un verdadero estado democrático, en el que cada parte de la comunidad defina sus valores éticos y el fin último de la humanidad”.

A través del arte, la literatura, la filosofía, la religión o la política, por fuera de cualquier tentación sacrificial y sin nunca desviar la mirada de la destrucción en potencia o en acto que se abate sobre la vida humana, el viejo topo spinozista resplandece siempre en los momentos de peligro, hereda a las generaciones su insistencia de paz, procura componer las diferencias en un *estado común* de los seres humanos para transitar el tiempo que les ha tocado.

En un atardecer del otoño de 1866 –la jornada anterior había resultado adversa en Estero Bellaco–, después de llevar a beber a su caballo, el general entró en la pequeña tienda de campaña, abrió el libro –¿escrito en qué lengua?– y leyó al azar que “el hombre libre en nada piensa menos que en la muerte”. Según la leyenda a la que pertenece este episodio imaginario, el general Lucio Victorio Mansilla llevó consigo la *Ética* a la Guerra del Paraguay, y ocupó con su lectura los ratos de libres que le dejaba la contienda.

Hay otros nombres de la literatura argentina de una manera u otra convocados por la filosofía de Spinoza –o bien por una dimensión literaria inherente a ella–: Leopoldo Lugones,¹ Alberto Gerchunoff,²

1. “Así, para resumirlo todo en una prueba decisiva –escribía el autor de *Yzur* en un ensayo de 1910–, el sistema de Spinoza, tan famoso como mal conocido, formuló mucho antes de Darwin, de Haeckel y de Spencer la filosofía del transformismo. Su negación de todo designio de finalidad, sustituida por los efectos de una necesidad inconsciente; su declaración de que todo es necesario y eterno; de que la creación como acto voluntario es imposible; de que ni la estructura del universo ni el papel de los órganos en nuestro cuerpo son otra cosa que acomodados sin determinación previa de ninguna voluntad superior, plantean ya en forma determinante las conclusiones filosóficas de los conceptos científicos dominantes ahora: la selección natural; la conservación de la energía; la impersonalidad de los fenómenos; la adaptación al medio...” (*Prometeo*, Buenos Aires, 1910, p. 82). Este extraño libro de Lugones recoge un conjunto de materiales reunidos para un curso libre de Estética –que finalmente no se llevó a cabo– solicitado por el Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

2. Alberto Gerchunoff, *Los amores de Spinoza*, Babel, Buenos Aires, 1932.

Alvaro Yunque,³ Enrique Banchs,⁴ Ezequiel Martínez Estrada,⁵ José Isaacson⁶ o, más recientemente, Alvaro Abós⁷, son algunos de esos nombres que encontraron inspiración en el solitario morador de la Paviljoensgracht de La Haya. Pero sin dudas el más persistente frecuentador de Spinoza en las letras argentinas fue Jorge Luis Borges –“Me he pasado la vida explorando a Spinoza”, decía en sus últimos años–. Durante mucho tiempo Borges reunió material bibliográfico con el objeto de escribir un libro sobre el autor de la *Ética*.⁸ De ese

3. En un curioso y extenso poema, Yunque establece una contundente inscripción de Spinoza en el linaje revolucionario –operación más bien extraña–: “Hegel echó a mover tu pensamiento / Engels y Marx le dieron nueva sangre / sabio Spinoza pulidor de lentes / ya te oye el pueblo de Lenin y Stalin” (“Sabio Spinoza...”, en *Judai-ca*, n° 169-170, Buenos Aires, agosto-septiembre de 1948, pp. 11-14).

4. Cfr. un pequeño texto –“De un reloj de Estrasburgo”– publicado en *La Prensa* el 15 de julio de 1956 –ahora en *Prosas*, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires, 1983, pp. 390-393–.

5. Ver el texto de la “Homilía a los estudiantes”, leído en la Universidad Nacional del Sur (Bahía Blanca) el 20 de noviembre de 1958 (Ezequiel Martínez Estrada, *Para una revisión de las letras argentinas*, Losada, Buenos Aires, 1967, pp. 168-177).

6. José Isaacson, *Cuaderno Spinoza*, Corregidor, Buenos Aires, 1977.

7. Álvaro Abós, “La alegría sin fin”, en *Merece lo que sueñas*, Alcalá Editores, Alcalá de Henares, 1994. También “Hola Spinoza, soy Borges”, en *El cuarteto de Buenos Aires*, Colihue, Buenos Aires, 1997.

8. En una conversación –de octubre de 1973– grabada y transcripta en el volumen de Homenaje a Spinoza del Museo Judío de Buenos Aires, decía Borges: “...estoy preparando ahora un trabajo sobre Spinoza, pero como es una obra de mucha responsabilidad por la forma geométrica que dio a su pensamiento –más bien una traba que una ayuda– estoy trabajando con lentitud; por el momento estoy leyendo todo lo que puedo de y sobre Spinoza. Hasta ahora he encontrado que la exposición más clara, más lúcida y más inteligente es la de Alain, aunque también los capítulos sobre Spinoza de la *Historia de la filosofía occidental* de Bertrand Russell, me han ayudado mucho. He leído otros libros inútiles que se limitan a explicar el sistema de Spinoza con el vocabulario y con el orden geométrico de Spinoza, lo cual no es muy útil, de modo que pienso leer toda la bibliografía que le siga, luego la correspondencia y finalmente releer la obra misma de Spinoza. Este libro, bueno, ahora nadie puede hablar del porvenir, creo poder publicarlo a fines del año que viene...” (“El culto rendido por Borges” (grabación), en AA.VV., *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo Judío de Buenos Aires, 1976, p. 49). Otro testimonio de ese libro en preparación lo encontramos un año más tarde, en el anacrónico epílogo a las obras completas publicadas en 1974, donde se transcribe un presunto artículo sobre Borges de la “Enciclopedia Sudamericana que se publicará en Santiago de Chile, el año 2074”; allí se lee respecto

proyecto malogrado (“Junté los materiales –admitió luego– y descubrí que no podía explicar a otros lo que yo mismo no podía explicarme”) han quedado algunas conferencias, que tal vez contienen lo esencial de la lectura borgiana del filósofo judío, pero no mitigan la decepción por la inexistencia del libro.

Una indagación sobre el spinozismo de Borges deberá tomar en consideración dos tipos diferentes de textos. En primer lugar aquellos en los que la referencia a Spinoza es explícita –entre los que se destacan los dos célebres poemas dedicados al filósofo de Ámsterdam, así como tres conferencias, no tan conocidas, que se llevaron a cabo en distintos escenarios de Buenos Aires⁹– y, luego, un conjunto de textos, relatos y poemas, en los que Spinoza no es mencionado pero en los que es posible conjeturar una inspiración spinozista en ellos. Este trabajo se propone una indagación parcial, por cuanto tendrá por objeto, principalmente, a los primeros.

Al comienzo de la conferencia de 1981¹⁰ dice Borges que, además de la *Ética*, leyó o releyó un artículo de Froude –amigo y biógrafo de Carlyle–, el capítulo que Bertrand Russell dedicó a Spinoza en su *Historia de la filosofía occidental*, “el artículo de Renan y el artículo de...”. Esta interrupción repentina nos hace saber la existencia de otras lecturas que no nos serán reveladas. Sin embargo, una paciente investigación de Laura Rosato y Germán Álvarez atenúa esa reticencia y abre nuevas perspectivas para la pesquisa indiciaria por

de este “autor y autodidacta” argentino que “en lo que se refiere a la metafísica, bástenos recordar cierta Clave de Baruch Spinoza, 1975” (“Epílogo”, en *Obras Completas*, Emecé, Buenos Aires, 1974, p. 1143). Sobre los implícitos de esta última expresión y el desentrañamiento del juego anacrónico que postula, ver el trabajo de Iván Almeida “Borges en clave de Spinoza”, *Variaciones Borges*, 9, 2000, pp. 164-176.

9. La primera en el Instituto de Intercambio Cultural y Científico Argentino-Israelí (“Spinoza”, en *Conferencias de Jorge Luis Borges en el I.I.C.C.A.I.*, Buenos Aires, 1967); la segunda en la Escuela Freudiana de Buenos Aires en enero de 1981 (*Borges en la Escuela Freudiana de Buenos Aires*, Agalma, Buenos Aires, 1993), y la última en la Sociedad Hebrea de Buenos Aires, el 1 de abril de 1985 (“El Labrador de infinitos”, publicada póstumamente en *Clarín*, el 27 de octubre de 1988).

10. Jorge Luis Borges, *Borges en la Escuela Freudiana de Buenos Aires*, op.cit. Cuando no se especifica otra referencia, las citas pertenecen siempre a este libro.

cuanto, gracias a las anotaciones que hacía en sus libros, permite detectar en algunas lecturas de Borges la proveniencia de materiales que luego serán usados en relatos y ensayos sin declarar su origen.¹¹ En anotaciones marginales que constan en algunos de los libros que pertenecieron a Borges podemos encontrar asimismo referencias no irrelevantes para el estudio de su comprensión de Spinoza.

Podría afirmarse con cierta plausibilidad que el conocimiento de Spinoza por Borges fue de segunda mano y manifiesta su predilección por las historias de la filosofía; en este caso, además de la ya mencionada *Historia de la filosofía occidental* de Russell, también –según es posible establecer por el fondo borgiano de la Biblioteca– la *Geschichte der Philosophie* de Johannes Hirschberger; la *Histoire de la philosophie* de Émile Brehier; la *Storia della filosofia* de Guido de Ruggiero, obras en cuyos capítulos sobre Spinoza Borges se detiene con anotaciones diversas. Jamás encontraremos en el autor de la *Historia universal de la infamia* el fetichismo académico relativo a la “fuente”, sino un gusto por las ideas y un interés por la inteligencia de las cosas, en virtud

11. Laura Rosato y Germán Álvarez son dos trabajadores de la Biblioteca Nacional Argentina que durante años persiguieron en su acervo los rastros de Borges. Particularmente, se trató de una tarea de recuperación de los volúmenes perdidos en el océano bibliográfico de la Biblioteca, la mayoría de ellos donados por su antiguo Director en octubre de 1973 al momento de abandonar su cargo. Pero en ese momento no se realizó ningún registro de esa colección de libros, solo identificados gracias a un lacónico sello con las palabras “Donación Jorge Luis Borges”. Un total aproximado de mil volúmenes que habían pertenecido al escritor fueron encontrados al cabo de los años entre los novecientos mil que alberga la Biblioteca Nacional. La publicación de Rosato y Álvarez (*Borges, libros y lecturas. Catálogo de la colección Jorge Luis Borges en la Biblioteca Nacional*, Ediciones Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2010) considera la mitad de ellos y reserva el resto para una edición posterior. Borges hacía en sus libros breves anotaciones, indicaciones de pasajes, vinculaciones entre un autor y otro (también podrán encontrarse proyectos de traducciones, marcas de amistades, índices, huellas de las conferencias que dictaba o debía dictar, etc.) en las guardas anteriores o posteriores de sus volúmenes, y en algunos pocos casos en las contratapas –nunca en los márgenes de las páginas interiores–. El método de trabajo de Rosato y Álvarez consiste en recuperar las anotaciones encontradas, a continuación transcribir la página del libro a la que ellas remiten, y luego indicar los pasajes de la obra borgiana en los que fueron usadas. Esas notas cesan a mitad de los años 50 con el avance de la ceguera del escritor, y serán continuadas por su madre Leonor Acevedo.

de lo cual la relación del comentario con el texto no tiene la forma de una relación parasitaria. Algunas veces Borges recomienda diferir el disfrute del comentario, como en el caso de la *Divina Comedia*: “He leído libros por la emoción estética que me deparan y he postergado los comentarios y las críticas” (...) “Leí muchas veces la *Comedia* en muchas ediciones y pude gozar de los comentarios”.¹² Otras veces, como se sabe, hace de la obra –con frecuencia desconocida o incluso inexistente– un epifenómeno del comentario, de la “discusión”.

Ahora bien, además de esta confesión parcial de los comentarios consultados, la primera página del texto postula ya tres ideas principales en la comprensión borgiana de Spinoza. La primera tiene que ver con el sentido mismo de su pensamiento: “...creo entender esencialmente el sistema de Spinoza, sólo que para mí no es un sistema. Yo diría que se trata más bien de un acto de fe. Es decir, que la filosofía de Spinoza puede ser profesada como una religión, y sin duda él la sintió como una religión”. Como es sabido, los metafísicos de Tlön consideraban a la metafísica como una rama de la literatura fantástica. En lo esencial, en cuanto religión, el pensamiento de Spinoza pareciera también sucumbir a esta operación.

La segunda idea tiene que ver con la forma: “Hay un hecho que nos aleja de Spinoza y al mismo tiempo hace de él uno de los más grandes, como alguien original... el hecho de que la filosofía esté explicada, como todos ustedes saben, *ordine geometrico* o *more geometrico*, no recuerdo cuál de los dos latines usa él, y ese sistema lo ha hecho famoso, y al mismo tiempo ha hecho que el libro sea menos asequible”. Poco más adelante Borges menciona una traducción norteamericana que prescinde del aparato geométrico y que, por consiguiente, vuelve más fácil la lectura y nos acerca a la comprensión de la *Ética*. Quizá la fuente de esta reticencia borgiana por el método geométrico –respecto del cual ya había indicado un pasaje de Émile Brehier donde se detiene en él–¹³ provenga de Schopenhauer. En

12. Jorge Luis Borges, *Obras completas (1975-1985)*, Emecé, Buenos Aires, 1989, pp. 208-209.

13. Émile Brehier, *Histoire de la philosophie* v. 2. *La philosophie moderne, première partie XVII et XVIII siècles*, Librairie Felix Alcan, Paris, 1934. En la portadilla del libro Borges

1941 Borges había leído una edición alemana de 1911 de *El mundo como voluntad y representación*,¹⁴ y en la guarda posterior de su volumen consta una anotación (“contra Spinoza –96–”¹⁵) que remite a uno de los pasajes schopenhauerianos en los que la evocación del filósofo holandés es ocasión para la diatriba antihegeliana.

La tercera idea refiere no al pensamiento sino al hombre: “...Spinoza, Baruch Spinoza, es una figura patética. De igual modo, digamos, que Alonso Quijano, que Macbeth, que Hamlet, lo vemos así, y eso ciertamente no le hubiera agradado a Spinoza, ya que si hay un hombre que huyó de lo patético, que fue sensible a lo patético, ese hombre fue Baruch Spinoza”. Ya en el poema de *La moneda de hierro* leemos que “Es un judío de tristes ojos”. Nada hay en la filosofía de Spinoza que aliente el patetismo, más bien todo lo contrario. Tampoco sus primeros biógrafos, Colerus, Lucas, el artículo de Pierre Bayle (a los que, por lo demás, Borges no alude en ninguna parte) permi-

anota: “un procédé d’exposition de la vérité... non un procédé d’invention: 170”. En esa página (170), traducida, se lee: “El marco matemático o más precisamente euclidiano, adoptado por Spinoza, con sus definiciones, sus axiomas y sus proposiciones, no es por lo demás, como lo es en Descartes, que proporciona el modelo en las Respuestas a las Objeciones, más que un procedimiento de la verdad una vez descubierta, no un procedimiento de invención” (Laura Rosato y Germán Álvarez, *op. cit.*, p. 66).

14. *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke v 2. Die Welt als Wille und Vorstellung v 2. Deussen*, Paul ed., München, R. Pieper & co., 1911, 6 vol., xii, 811 p., facsím., diagr. [ver Laura Rosato y Germán Álvarez, *op. cit.*, pp. 301-302].

15. En ese pasaje escribía Schopenhauer: “Pues la sofística no siempre radica en la forma, sino con frecuencia en la materia, en las premisas y en la indefinición de los conceptos y de su comprensión. Innumerables pruebas de ello se encuentran en Spinoza, cuyo método es, desde luego, demostrar a partir de conceptos; véanse, por ejemplo, los miserables sofismas de su *Ethica* IV, proposiciones 29-31, mediante la multivocidad de los oscilantes conceptos *convenire* y *commune habere*. Mas tales cosas no obstan para que todo lo que dijo les valga a los neo-spinozianos de nuestros días como un evangelio. Especialmente divertidos de entre ellos son los hegelianos, de los que todavía existen algunos, con su tradicional veneración a su principio *omnis determinatio est negatio* con el que, conforme al espíritu charlatán de la escuela, hacen un gesto como si tal principio fuera capaz de sacar el mundo de su quicio; pero eso no sirve para nada; pues hasta el más simple comprende que, cuando limito algo con determinaciones, con ello estoy precisamente excluyendo, o sea, negando, lo que está más allá del límite” (Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, traducción de Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, 2003, p. 119).

ten una comprensión “patética” de Spinoza. De los diversos retratos suyos que existen, probablemente la única imagen que lo tuvo por modelo es una miniatura pintada por Hendrick van der Spycck, artista y amigo que lo hospedó en su casa desde 1670 hasta su muerte en 1677 (actualmente forma parte de la colección Stichting Historische Verzameling van het Huis Orange-Nassau). En ella, en efecto, vemos a alguien inequívocamente triste, por sus ojos pero sobre todo por la boca, que se esfuerza inútilmente para sonreír. Tal vez este o alguno de los posteriores retratos de Spinoza hayan inspirado en Borges una imagen patética.

Como ha señalado Jacques Damade,¹⁶ Borges omite los aspectos malditos de Spinoza –por lo que tampoco de aquí proviene la adjudicación de patetismo–; jamás alude al carácter herético de su pensamiento, ni al “Spinoza subversivo” que denuncia la impostura de los teólogos y alienta un radicalismo democrático, por todo lo cual fue seguramente el pensador más odiado y denostado de la historia de la filosofía. Antes bien, Borges suscribe la opinión de Russell según la cual Spinoza es el más querible de todos los filósofos, y nos dice, en efecto, que “Spinoza tiene que ser sentido como un santo”. El procedimiento por el que Borges convierte al maldito en santo es el mismo en virtud del cual hace del spinozismo una religión. Lo que sin duda atrae poderosamente a Borges –cuya educación fue doblemente religiosa, católica por su linaje criollo y protestante por su linaje inglés– es el Dios de Spinoza, y no sólo por sus implicancias estrictamente religiosas –“...he encontrado siempre una dificultad en la fe cristiana, en el judaísmo también. Esa dificultad es la idea de un Dios personal. Hay algo en mí que rechaza esa idea. Spinoza la reemplaza por otra...”–, sino también por la dimensión estética que comporta (¿otra vez aquí el brazo largo de la literatura fantástica que hace también de toda religión una forma suya?): “...una idea tan vasta que tiene, digamos, hasta un valor estético. Y es la idea del Dios infinito”.

16. Jacques Damade, “Le saint et l’hérétique. Borges et Spinoza”, en Olivier Bloch, *Spinoza au XX siècle*, P.U.F., Paris, 1990.

Es probable que a la base de esta comprensión esté presupuesta la idea de una matriz cabalista en Spinoza. La antigua tradición –de remoto origen leibniciano– que, en contra de las palabras mismas del *Tratado teológico-político*,¹⁷ afirma la existencia de un vínculo secreto entre Spinoza y la Cábala (manifiesto, entre otros textos, en *La muerte y la brújula*), es una de las fuentes de la interpretación borgiana del filósofo marrano. En el libro *Die Elemente der Kabbalah* hay una anotación de Borges (“36: Spinoza y la cábala”) que remite a un pasaje en el que su autor, Erich Bischoff, traza una coincidencia entre Spinoza y la doctrina cabalista de los atributos divinos;¹⁸ asimismo, una anotación en la *Storia della filosofia* de Guido de Ruggiero, quien menciona como fuentes del pensamiento spinozista diversas especulaciones hebreas acerca de la divinidad provenientes de Saadía, Maimónides, Gersónides, Crescas y “las doctrinas propiamente panteístas de la Cábala: por ejemplo el *Libro del Zohar*, donde se habla de la eternidad del mundo, de la necesidad causal del principio activo, inmanente al universo, del absorbimiento final de los seres en la sustancia de la que emanaron”.¹⁹

En la conferencia de 1977 sobre la Cábala –una de las *Siete noches*– sostiene Borges que el “valor numérico” que la Cábala atribuye a las letras, la “criptografía” cabalística que considera a la *Escritura* como un “texto absoluto” y cifrado es posterior e independiente de la doctrina propiamente dicha, como el orden geométrico lo es respecto de la estricta filosofía spinozista: “Sospecho que la doctrina [cabalística] fue anterior al *modus operandi*. Sospecho que ocurre con la Cábala lo que ocurre con Spinoza: el orden geométrico fue posterior”.²⁰

17. “He leído también, e incluso he conocido a algunos cabalistas, aficionados a la broma, pero jamás he logrado admirar lo suficiente su locura” (Spinoza, *Tratado teológico-político*, traducción de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986, p. 248).

18. Laura Rosato y Germán Álvarez, op. cit., p. 56.

19. Guido de Ruggiero, *Storia della filosofia, parte quarta. La filosofía moderna I. L'età Cartesiana*. 4° ed., (Biblioteca di Cultura Moderna, 104-ii), Gius, Laterza & Figli, 3 vol., Bari, 1946, p. 174. En *Idem*, p. 293.

20. Jorge Luis Borges, *Siete noches*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1980, p. 131.

Inesencialidad del método, panteísmo, impersonalidad de Dios e infinito son los puntos comunes de Spinoza y la tradición cabalista.²¹

El infinito Dios de Spinoza es un Dios dotado de infinitos atributos, o de atributos infinitos, o ambas cosas. La expresión *infinitis attributis* puede ser y ha sido comprendida de maneras diferentes. La definición de Spinoza dice así: “Por Dios entiendo un ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos (*substantiam constantem infinitis attributis*), cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita” (E, I, 6, expl.). ¿El infinito que califica a los atributos es un infinito numérico o bien una infinidad intensiva? Si este último fuera el caso podríamos invertir los vocablos y en lugar de decir “una sustancia que consta de infinitos atributos”, decir “una sustancia que consta de atributos infinitos”; esto es, se trataría de un infinito cualitativo y, numéricamente considerados, los atributos no tendrían por qué ser más que los dos que son revelados a los hombres. Si, por el contrario, “infinito” significa aquí innumerabilidad, multitud sin término, entonces ellos sólo pueden ser intencionados verbalmente o deducidos lógicamente, pero no conocidos, ni tan siquiera imaginados.²² Como la mayor parte de las interpretaciones y traducciones, Borges piensa a los atributos de la sustancia como innumerables, pero respecto a los dos atributos de los que participa el hombre realiza una equivalencia, o más bien un desplazamiento, una torcedura que no resulta insignificante ni carece de consecuencias. “Spinoza –dice Borges– declara que sólo conocemos dos de esos atributos, y esos atributos son la extensión y la conciencia. O, buscando palabras sinónimas, serían el espacio

21. “...como yo no he podido creer nunca en un dios personal, la idea de ese vasto Dios impersonal –creo que se llama *En-Sof* ¿no?– de la *Cábala*, eso me ha fascinado y eso lo he encontrado naturalmente ahí... y en Spinoza también, ¿no?, y en el panteísmo en general, y en Schopenhauer también, y en Samuel Butler, y en la idea de *life's force* de Bernard Shaw, y en el *elan vital* de Bergson. Todo eso deriva de una misma fuente” (Jaime Alazraki, “Conversación con Borges sobre la *Cábala*. Entrevista inédita de 1971”, en *Variaciones Borges*, n° 3, 1997, p. 171).

22. Para el problema del infinito en Spinoza ver Paolo Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza*, Morano, Napoli, 1987, cap. I y II.

y el tiempo”. En realidad, el nombre de los atributos es *Extensio* y *Cogitatio*, extensión y pensamiento, pero no “conciencia”. Esta, más bien, es un *modo* existente en el atributo pensamiento, nunca el atributo mismo. De cualquier manera, la torcedura no radica tanto en esta postulación de la conciencia como atributo, sino en la sinonimia operada a continuación: “O, buscando palabras sinónimas, serían el espacio y el tiempo”. Esta identificación del atributo pensamiento con el tiempo ya había sido propuesta en un texto temprano, donde el espacio mismo es considerado como una forma del tiempo. “Creo delusoria la oposición –leemos en *La penúltima versión de la realidad* (1928)– entre los dos conceptos incontrastables de espacio y de tiempo. Me consta que la genealogía de esta equivocación es ilustre y que entre sus mayores está el nombre magistral de Spinoza, que dio a su indiferente divinidad –*Deus sive natura*– los atributos de pensamiento (vale decir, de tiempo sentido) y de extensión (vale decir, de espacio). Pienso que para un buen idealismo, el espacio no es sino una de las formas que integran la cargada fluencia del tiempo”.²³ Considerado en sentido estricto, sin embargo, el tiempo es una forma de la imaginación que no corresponde a nada real. Más aún: en la misma página de la conferencia donde son equiparados *Cogitatio* y tiempo, Borges reconoce sin ninguna dificultad el carácter ilusorio de la temporalidad, pues –dice– “Spinoza condena por eso la esperanza y el temor. Porque se refieren a cosas futuras, no hay razón para aceptar la ilusión del tiempo”. Pareciera que las dos cosas son posibles a la vez, que el hecho de que el atributo divino sea llamado tiempo no impide que éste sea considerado ilusorio.

La conversión borgiana del atributo pensamiento y del espacio (por consiguiente, según su peculiar manera de interpretar, también del atributo extensión) al tiempo, reconduce a la reflexión spinozista a ser algo que ella no es: una reflexión sobre el tiempo, según una singular equivalencia entre ser y tiempo, *Deus sive natura sive tempus*.

Así, dos son las nociones centrales en la comprensión de Spinoza por el autor de *El aleph*: la noción de tiempo y, como vimos

23. Jorge Luis Borges, *Obras completas* (1974), op. cit., p. 200.

antes, la de infinito. Es decir, nos hallamos ya en pleno universo borgiano. Más aún: “...pensamiento (vale decir, tiempo sentido)...”; no sólo, por tanto, tiempo como tiempo indiferente, homogéneo, unitario: “tiempo *sentido*”. Si el atributo pensamiento –que, según la definición 6 de la *Ética*, “expresa una esencia eterna e infinita”– es “tiempo sentido”, entonces también lo es la eternidad. No, por consiguiente, una eternidad lógica, depurada de imaginación, sino una eternidad temporal, vivida: “Sé que en la eternidad perdura y arde/ Lo mucho y lo precioso que he perdido:/ Esa fragua, esa luna y esa tarde”.²⁴ Tal perduración lo es, además, en infinitos mundos que no podemos siquiera intuir ni concebir. Si golpeo con el bastón –dice Borges– esto sucede también en innumerables realidades que Spinoza llamó atributos; “es decir, habría un número infinito de universos paralelos” de los que conocemos solamente dos. Nada nos impide, sin embargo, imaginar criaturas que participan de tres o más de estos universos. O bien –como lo hace Borges–, a la inversa, concebir seres que prescindan del conocimiento del mundo extenso: “...en cuanto a mí, yo me creo capaz de imaginar un mundo sin espacio. No sé si ustedes pueden hacerlo. Un mundo en el que hubiera un número infinito, por qué no, infinito de individuos, conciencias, y esas conciencias pudieran expresarse por medio de música, por medio de palabras. Todo esto podría existir y no tendría por qué haber espacio”. Esta misma perplejidad le fue planteada a Spinoza por un amigo suyo alemán llamado Schuller, el único de sus amigos que estuvo junto a él en el momento de su muerte. En una carta de 1675, Schuller solicita a Spinoza lo siguiente: “si le agradecería a su señoría convencernos, con una demostración ostensiva y no con una reducción al absurdo, que nosotros no podemos conocer más atributos de Dios que el pensamiento y la extensión, y si, además, se sigue de ahí que las criaturas que constan de otros atributos no podrían, por el contrario, concebir extensión alguna; ya que, de ser así, parece que existirían tantos mundos cuantos son los atributos de Dios. Por ejemplo, la misma dimensión que tiene,

24. *Ibid.*, p. 928.

por así decirlo, nuestro mundo de la extensión, la tendrían también los mundos que constan de otros atributos; y así como nosotros no percibimos más que la extensión, fuera del pensamiento, así las criaturas de aquellos mundos no deberían percibir nada más que el atributo de su mundo y el pensamiento”.²⁵

Este imaginario de inspiración spinozista del que participa Borges significa entre otras cosas que hay una infinidad de maneras en las que cada hecho puede suceder, y efectivamente sucede. Cada acontecimiento es múltiple, puntualmente infinito y, por consiguiente, inconcebible en su totalidad. Lo importante aquí es que estas infinitas realidades por las que están constituidas todas las cosas, son realidades o mundos superpuestos en el tiempo, o, más bien, el tiempo es sólo uno de ellos. En el instante exacto en el que una cosa ocurre bajo la forma del tiempo se desencadenan otros mundos que no son el tiempo. Esto es importante porque, en general, Borges privilegia una idea de mundos posibles y una idea de infinito que difieren y acaso se oponen a la anterior. Se trata del tiempo, sólo del tiempo, de una temporalidad que se bifurca perpetuamente hacia innumerables futuros: “*El jardín de los senderos que se bifurcan* es una imagen incompleta, pero no falsa, del universo tal como lo concebía Ts’ui Pen. A diferencia de Newton y de Schopenhauer, su antepasado no creía en un tiempo uniforme, absoluto. Creía en infinitas series de tiempo, en una red creciente y vertiginosa de tiempos divergentes, convergentes y paralelos. Esa trama de tiempos que se aproximan, se bifurcan, se cortan o que secularmente se ignoran, abarca *todas* las posibilidades. No existimos en la mayoría de esos tiempos; en algunos existe usted y no yo; en otros yo, no usted; en otros, los dos. En éste, que un favorable azar me depara, usted ha llegado a mi casa; en otro, usted, al atravesar el jardín, me ha encontrado muerto...”²⁶

Esta ficción de un tiempo en el que cada instante es origen de infinitas líneas de tiempo que, por tanto, constituyen un universo

25. Spinoza, *Correspondencia*, versión de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1988, pp. 347-348.

26. Jorge Luis Borges, *Obras completas* (1974), op. cit. p. 479.

en el que todo lo que puede suceder sucede de manera indefectible en alguna de las series, presumiblemente fue inspirada por el escritor inglés Olaf Stapledon, quien, unos pocos años antes del relato borgeano, había escrito en *Star Maker* (1937) –fragmento que se incluye en la *Antología de la literatura fantástica* de 1940–: “En un cosmos inconcebiblemente complejo, cada vez que las criaturas se enfrentaban con diversas alternativas, no elegían una sino todas, creando de este modo muchas historias universales del cosmos. Ya que en ese mundo había muchas criaturas y que cada una de ellas estaba continuamente ante muchas alternativas, las combinaciones de esos procesos eran innumerables y a cada instante ese universo se ramificaba infinitamente en otros universos, y estos, en otros a su vez”.

Se trata claramente de dos modelos diferentes, por cuanto en la metáfora del jardín de los senderos que se bifurcan los mundos son concatenaciones independientes de acontecimientos y el tiempo es concebido como máquina de multiplicar, y en todo caso como materia única de todo mundo posible-real; en el “paralelismo” spinozista, por el contrario, no existe ninguno de los infinitos mundos posibles-reales, ningún atributo, en el que no suceda cada cosa que sucede en todos los demás. Esos múltiples universos son múltiples maneras de darse las mismas cosas. No es posible imaginar que en alguno de esos orbes repercute el golpe del bastón y en los otros no.

A su vez, el golpe del bastón –como cualquier otro hecho– es el centro del mundo, un mundo desjerarquizado y abierto. Sorprende que el nombre de Spinoza no haya sido incluido en *La esfera de Pascal*, texto en el que Borges traza la historia de una metáfora, la esfera, una cierta esfera, con la que desde Jenófanes hasta Pascal se ha buscado representar el universo.²⁷ Encontramos en esa página

27. Otra omisión extraña –puesto que había sido mencionado por Borges en la *Historia de la eternidad*– es el nombre de August Blanqui, quien en la primera página de *La eternidad por los astros* cita el pasaje de Pascal y lo enmienda: “Dijo Pascal en su magnificencia de lenguaje: ‘El universo es un círculo cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna’. ¿Existe imagen más atrapante del infinito? Digamos, de

los nombres de Empédocles, Hermes Trimegisto, la geometría mística de Alain de Lille –o Alano de Insulis– según la cual “Dios es una esfera inteligible, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna” –idea que estaba ya presente en el Maestro Eckart y que Nicolás de Cusa (a quien Borges pone en vinculación con Spinoza en una breve anotación en un libro de Martin Buber²⁸) reformulará diciendo: *omnia ubique*–. Finalmente Giordano Bruno y Pascal, que retoca apenas pero decisivamente la fórmula de Alanus, y en una primera versión escribe: “La naturaleza es una esfera espantosa [*effroyable*, vocablo que luego será sustituido por “infinita”], cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna”.²⁹ Spinoza podría haber formado parte de la historia de esta metáfora, sólo que, a diferencia de Pascal, su *amor mundi* le habría impedido concebir la esfera como *effroyable*. No obstante, Borges no adscribe el universo de Spinoza a la metáfora de la esfera, sino a la del laberinto: “He dividido, desde las definiciones, axiomas, proposiciones y corolarios, la infinita sustancia de Spinoza, que consta

acuerdo con él y siendo más precisos todavía: el universo es una esfera cuyo centro está en todas partes y su superficie en ninguna” (August Blanqui, *La eternidad por los astros*, Colihue, Buenos Aires, 2002, p. 29).

28. Esa anotación en papel guarda posterior dice “336: alles was ist wünscht in Ewigkeit... Cf Spinoza, 91” y remite a Martin Buber, *Dialogisches Leben*, Gregor Müller Verlag, 1947, p. 336. La alusión de Buber al deseo de toda cosa de seguir siendo eternamente lo que es según la filosofía cusana, es aquí confrontada por Borges con la proposición XXI de *Ética* I [“Todas las cosas que se siguen de la naturaleza absoluta de un atributo de Dios, debieron existir siempre y ser infinitas, esto es, son eternas e infinitas, en virtud del mismo atributo”].

29. Entre los libros donados a la Biblioteca Nacional encontramos tres referencias de las que Borges toma la idea de la esfera mística: un estudio sobre Giordano Bruno de Augusto Guzzo [*Giordano Bruno* (I Filosofi, 6), Garzanti, Milano, 1944, p. 132, donde se citan las palabras de Teófilo en *De la causa principio e uno* V]; una edición inglesa de *Gargantúa y Pantagruel* [François Rabelais, *The Lives, Heroic Deeds and Sayings of Gargantua and his Son Pantagruel*, 3 volúmenes (The World’s Classics, 412), traducción de Thomas Urquhart y Peter Le Motreux, Oxford University Press, London, 1940]; y la segunda parte de la historia de la filosofía de Guido de Ruggiero [*Storia della filosofia, parte seconda. La filosofia del Cristianesimo* v. 2. *Dalla Patristica alla Scolastica*, op. cit.]. Ver Laura Rosato y Germán Álvarez, op. cit., pp. 69-70 y pp. 268-271.

de infinitos atributos, entre los cuales están el espacio y el tiempo, de suerte que si pronunciamos o pensamos una palabra, ocurren paralelamente infinitos hechos en infinitos orbes inconcebibles. En ese delicado laberinto no me fue dado penetrar”.³⁰ O también: “Las manos y el espacio de jacinto/ Que palidece en el confín del Ghetto/ Casi no existen para el hombre quieto/ Que está soñando un claro laberinto”.³¹

La recurrencia con la que Borges invita a prescindir del método geométrico (a pesar de que “Spinoza dedicó su vida a ser digno de ese sistema que él llamó *more geometrico*”) es similar a la insistencia en que lo decisivo es la persona de Spinoza. Este aspecto implica no sólo una manera específicamente borgiana de leer, de leer la filosofía, sino también algo que está en el corazón mismo de esta práctica, y que es un cierto ejercicio de la amistad, inescindible del pensamiento y de la literatura. “Todo lector de Spinoza –dice Borges inmediatamente después de que confiesa haber sido derrotado por el método geométrico– ha sentido algo que no le hubiera interesado a Spinoza, es decir la presencia personal de Spinoza... creo que todos tenemos que deplorar no haberlo conocido personalmente, no haber conocido, por lo menos en mi caso, a Berkeley, a Montaigne, yo siento no haberlos conocido personalmente, y me sucede lo mismo con Spinoza, y creo que a todos los hombres le pasará lo mismo”. Hay algo esencial que Borges capta, cierta extraña sintonía entre una política suya de la lectura y una lectura spinozista de la política, una y otra animadas por una práctica de la amistad. “...Spinoza quiso convencernos de la verdad de su sistema, sin embargo hoy pensamos en Spinoza y pensamos en él como en un querido amigo que nos hemos perdido, que no hemos tenido la suerte de conocer o que no nos ha conocido a nosotros. Una forma perfecta de la amistad la de él...”.³²

30. Jorge Luis Borges, *Obras completas (1975-1985)*, op. cit., p. 338.

31. Jorge Luis Borges (1974), op. cit., p. 930.

32. Poco estudiado en Spinoza, el concepto de amistad es –aunque no aparezca más de cuatro o cinco veces– uno de los conceptos decisivos del libro IV de la *Ética* y, en cuanto a lo estrictamente político, marca una diferencia esencial entre el spinozismo

La operación que lleva de la geometría a la existencia, del sistema a la amistad, del spinozismo a Baruch Spinoza, es decir el interés por la existencia amistosa de un hombre del siglo XVII llamado Baruch, se hace ya explícita en los poemas que llevan su nombre. Hacedor de cristales o labrador de Dios, Spinoza, Baruch Spinoza; se invoca en ellos sus “manos”, sus “ojos”, su “piel”, su “enfermedad”... Inútil resultará el conjuro de aquél profesor escocés –en *Los tigres azules*– que bajo una circunstancia de fiebre, temor y pesadilla repite las definiciones y axiomas de la *Ética*.³³

El primer poema que Borges dedicó al filósofo de Ámsterdam se halla incluido en *El otro, el mismo* (1964).

Spinoza

Las traslúcidas manos del judío
Labran en la penumbra los cristales
Y la tarde que muere es miedo y frío.
(Las tardes a las tardes son iguales.)
Las manos y el espacio de jacinto
Que palidece en el confín del Ghetto
Casi no existen para el hombre quieto
Que está soñando un claro laberinto.
No lo turba la fama, ese reflejo
De sueños en el sueño de otro espejo,
Ni el temeroso amor de las doncellas.
Libre de la metáfora y el mito
Labra un arduo cristal: el infinito
Mapa de Aquel que es todas Sus estrellas.

Labrador de cristales, soñador de un laberinto, cartógrafo. La tarde es miedo y tal vez, a diferencia de la fama y del amor, el miedo turba. En los últimos tres versos resultará central la palabra “mapa”. Un mapa

y el pensamiento de Hobbes (para el cual la figura de la amistad carece de cualquier entidad política).

33. Jorge Luis Borges, *Obras completas* (1975-1985), op. cit., p. 384.

es, inequívocamente, una metáfora; sin embargo, quien sueña y labra lo hace “libre de la metáfora”. Acaso la palabra “infinito” resuelve el problema, pues un mapa infinito del infinito no es ya una metáfora. En un texto de *El hacedor* (1960) Borges adjudica a un libro imaginario llamado *Viajes de los varones prudentes*, presuntamente publicado en Lérida en 1658 (año en que, casualmente, Spinoza redactaba una especie de borrador de la *Ética* que sería titulado *Breve tratado sobre Dios, el hombre y la felicidad*), el relato siguiente: “...En aquel Imperio, el arte de la Cartografía logró tal Perfección que el mapa de una sola Provincia ocupaba toda una Ciudad, y el mapa del Imperio toda una Provincia. Con el tiempo, esos Mapas Desmesurados no satisficieron y los Colegios de Cartógrafos levantaron un Mapa del Imperio que tenía el tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él. Menos Adictas al Estudio de la Cartografía, las Generaciones Sigüientes entendieron que ese dilatado Mapa era Inútil y no sin Inquietud lo entregaron a las Inclemencias del Sol y de los Inviernos. En los desiertos del Oeste perduran despedazadas Ruinas del Mapa, habitadas por Animales y Mendigos; en todo el País no hay otra reliquia de las Disciplinas Geográficas”.³⁴

Este texto –*Del rigor en la ciencia*– nos habla también de una cartografía libre de la metáfora –como conviene al rigor y a la ciencia–. Sin embargo, se trata claramente de dos cartografías distintas.³⁵ No

34. Jorge Luis Borges, *Obras completas* (1974), op. cit., p. 847.

35. Habría que mencionar al menos una tercera cartografía, en cierto modo inversa a la concebida en *Del rigor en la ciencia*, que Borges invoca como “el mapa de Royce” en “Otro poema de los dones” (OC 937) y más extensamente en “Magias parciales del Quijote”, donde se vincula a la perturbadora puesta en abismo del Quijote lector del *Quijote* en el comienzo del capítulo noveno; a la noche DCII de *Las mil y una noches*, en la que Scherezade narra el comienzo de las noches; a Hamlet espectador de una tragedia que puede ser *Hamlet* en un pasaje de la obra. “Las invenciones de la filosofía –escribe Borges allí– no son menos fantásticas que las del arte: Josiah Royce, en el primer volumen de la obra *The World and the Individual* (1899), ha formulado la siguiente: «Imaginemos que una porción del suelo de Inglaterra ha sido nivelada perfectamente y que en ella traza un cartógrafo un mapa de Inglaterra. La obra es perfecta; no hay detalle del suelo de Inglaterra, por diminuto que sea, que no esté registrado en el mapa; todo tiene ahí su correspondencia. Ese mapa, en tal caso, debe contener un mapa del mapa, que debe contener un mapa

nos detendremos –aunque lo merezca– en un comentario de este célebre escrito, que tal vez denota no tanto una concepción de la geografía como una teoría de la historia. La *Ética*, “infinito mapa de Aquel que es todas Sus estrellas”, y el mapa del Imperio que tiene el tamaño del Imperio se contraponen radicalmente, y esta contraposición alcanza su evidencia mayor a partir de nuestra modernidad consumada como las “Ruinas del Mapa, habitadas por Animales y mendigos”.

¿En qué consiste el mapa espinoziano, un mapa libre de la metáfora, infinito, pero libre al mismo tiempo del “rigor de la ciencia” y de la representación? En un ensayo de *Critique et clinique*,³⁶ dice Deleuze que la *Ética* consta de un “libro de agua” (definiciones, axiomas, postulados, demostraciones y corolarios), un “libro de fuego” (los escolios) y un “libro de aire” (la Parte V). Quizás la *Ética* pueda ser también leída, interrogada y concebida como un *libro de arena*. En el relato homónimo de Borges, leemos: “Su poseedor... me dijo que el libro se llamaba Libro de Arena, porque ni el libro ni la arena tienen principio ni fin”. ¿Por qué extraña asociación Borges comienza su historia del libro infinito connotando a Spinoza? “La línea consta de un número infinito de puntos; el plano, de un número infinito de líneas; el volumen, de un número infinito de planos; el hipervolumen, de un número infinito de volúmenes... No, no es este, *more geometrico*, el mejor modo de iniciar mi relato”.³⁷ ¿Por qué intentar dar comienzo a la narración según el *more geometrico*? ¿Acaso quiere Borges tomar prestada la manera de ese otro gran libro infinito, ese otro libro de arena geoméricamente narrado, la *Ética*, libro sin principio ni fin, libro que se puede empezar a leer por cualquiera de sus páginas, libro que, como la esfera mística de Alain de Lille y de

del mapa del mapa, y así hasta lo infinito»...” (OC 669). John Durham Peters ha realizado un minucioso estudio sobre este texto y sobre la figura borgiana del mapa (“Resemblance made absolutely exact: Borges and Royce on Maps and Media”, en *Variaciones Borges* 25, 2008).

36. Gilles Deleuze, “Spinoza et les trois Ethiques”, en *Critique et clinique*, Minuit, París, 1993 [“Spinoza y las tres Éticas”, en *Revista Nombres*, nro 4, Córdoba, 1994].

37. Jorge Luis Borges, *El libro de arena*, Alianza, Madrid, 1980, p. 95.

Pascal, tiene su centro en todas partes? Podemos comenzar a leer la *Ética* por cualquier parte, y, al mismo tiempo –tal vez una cosa por la otra–, nadie puede abrir dos veces las mismas páginas (basta pensar en las innumerables interpretaciones distintas a que ha dado lugar). El libro del relato borgeano es llamado por su poseedor “libro de arena” porque, como la arena, no tiene principio ni tiene fin. Tampoco lo tienen las estrellas: la *Ética*, libro de estrellas, “infinito/ Mapa de Aquel que es todas Sus estrellas”.

El otro poema sobre Spinoza, acaso una variación del primero, forma parte de *La moneda de hierro* (1976) y “se llama ‘Baruch Spinoza’, para diferenciarlo del anterior, pero son muy parecidos, más o menos análogos pero con palabras distintas...”.

Baruch Spinoza

Bruma de oro, el Occidente alumbra
La ventana. El asiduo manuscrito
Aguarda, ya cargado de infinito.
Alguien construye a Dios en la penumbra.
Un hombre engendra a Dios. Es un judío
De tristes ojos y piel cetrina;
Lo lleva el tiempo como lleva el río
Una hoja en el agua que declina.
No importa. El hechicero insiste y labra
A Dios con geometría delicada;
Desde su enfermedad, desde su nada
Sigue erigiendo a Dios con la palabra.
El más pródigo amor le fue otorgado,
El amor que no espera ser amado.

La sugestiva visualidad de los cuatro primeros versos hace pensar en un interior holandés del siglo XVII, o, más concretamente, es la descripción exacta de una pequeña tela que Rembrandt pintó alrededor de 1630 –actualmente en el *National Museum* de Estocolmo–, y a la que llamó *Estudioso leyendo*. Podemos ver allí, en efecto, un

intenso resplandor en la ventana –cuya hoja está abierta–, y alguien, un hombre, sentado ya casi en la penumbra de la sala frente a un gran libro, que puede ser un manuscrito. Rembrandt pintó al menos otras dos versiones de este cuadro; a una la llamó *Estudioso meditando*, se encuentra actualmente en el Louvre, en tanto que a la otra, que puede verse en el Rijkmuseum de Ámsterdam, la denominó *Jeremías prevé la destrucción de Jerusalem*. “Bruma de oro. El Occidente alumbra/ La ventana. El asiduo manuscrito/ Aguarda ya cargado de infinito./ Alguien engendra a Dios en la penumbra...”. Resulta difícil concebir que Borges haya escrito estos versos sin la memoria de alguna de las telas de Rembrandt.

Una segunda estación particularmente pregnante del poema radica en la oposición entre geometría y enfermedad. “No importa. El hechicero insiste y labra/ A Dios con geometría delicada;/ Desde su enfermedad, desde su nada...”. Antes habíamos leído “Lo lleva el tiempo como lleva el río/ Una hoja el agua que declina./ No importa...”. Geometría, delicada geometría para anteponer al tiempo; tal vez la imaginación geométrica sea la manera spinozista, o, mejor, la forma hallada por Baruch Spinoza para perseverar en el ser. Acaso sólo superficialmente la geometría de Spinoza pueda concebirse como universalidad, objetividad y desinterés, facultades que no comparecen en la “enfermedad”; antes bien, quizá la geometría sea una manera de no morir. Más precisamente, de sentir y experimentar que somos, en fin, no tanto inmortales –un yo, un sujeto que se perpetúa en el tiempo–, sino eternos. Una eternidad no tocada por la enfermedad, ni por la esperanza, ni por el tiempo, y que alcanza su concreción ética mayor en lo que los latinos llamaron *amor fati*, el amor de lo que es, el amor del destino. “Incluso –dice Borges– amar nuestras enfermedades”. El *amor fati* de Spinoza hace posible la geometría desde la enfermedad; desde la nada, el amor del mundo del que se es parte y en el que nada sobra, la generosidad más alta, motivo último de toda ética y de toda “religión” –comprendemos ahora la adjudicación de esta palabra al *more geometrico*–, y que se recoge en el relato más profundamente spinozista de cuantos

haya escrito Borges, *El congreso*. El amor “más pródigo” puesto que nada espera, anulación del temor y la esperanza en favor de un ejercicio de la generosidad, de una ética del don en la que la felicidad no es el premio a la virtud porque los premios, como los castigos, huelgan –y con ellos la vanagloria y el remordimiento–.³⁸

“50. Felices los amados y los amantes y los que pueden prescindir del amor.

51. Felices los felices”.³⁹

38. “Para el santificado Spinoza, todo remordimiento es una desdicha, no una virtud” (Jorge Luis Borges, “Mitologías del odio”, en *Textos recobrados 1931-1955*, Emecé, Buenos Aires, 2001, p. 61 [originalmente publicado en el diario *Crítica*, Buenos Aires, 29 de septiembre de 1933]).

39. Jorge Luis Borges, *Obras completas* (1974), op. cit., p. 1012.

I. En los escritos de Pascal Quignard el nombre de Spinoza aparece con frecuencia vinculado al paraíso. También al pensamiento solitario (que por pensar arriesga la muerte), a la felicidad y la beatitud viviente, a la alegría, la claridad, la *generatio*, la libido, el eros, la *pulsio*, la *libertas*, las raridades, el alud, la debacle, lo anterior indomesticable, lo indeclinable, la lectura, la lucidez, la prudencia, el secreto...

Quignard es esencialmente un coleccionista y un recolector. El proyecto literario que desde 2002 lleva el nombre de *Último reino* consta hasta el momento de nueve volúmenes¹ que se proponen recoger “todo aquello que ha caído”, lo que fue aplastado por los poderes victoriosos, lo que se descentra de lo que había que hacer, lo que aspira a la sustracción, a no ser parte, a detenerse en lo que pierde y se pierde bajo el principio de que “el enemigo nunca dejará de triunfar. Ni la muerte de incrementarse. Lo que debe transmitirse

1. *Les Ombres errantes (Dernier Royaume I)*, Éditions Grasset, Paris, 2002; *Sur le jadis (Dernier Royaume II)*, Grasset, Paris, 2002; *Abîmes (Dernier Royaume III)*, Grasset, Paris, 2002; *Les Paradisiaques (Dernier Royaume IV)*, Grasset, Paris, 2005; *Sordidissimes (Dernier Royaume V)*, Grasset, Paris, 2005; *La Barque silencieuse (Dernier Royaume VI)*, Le Seuil, Paris, 2009; *Les Désarçonnés (Dernier Royaume VII)*, Grasset, Paris, 2012; *Vie Secrète (Dernier Royaume VIII)*, Gallimard, Paris, 1997; *Mourir de penser (Dernier Royaume IX)*, Grasset, Paris, 2014. Existen traducciones de los nueve volúmenes publicados hasta ahora: *Las sombras errantes*, versión de Silvio Mattoni, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2014; *Sobre lo anterior*, versión de Silvio Mattoni, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2016; *Abismos*, versión de Carlos Schilling, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2015; *Las paradisiacas*, versión de Carlos Schilling, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2016; *Sordidísimos*, versión de Carlos Schilling, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2017; *La barca silenciosa*, versión de Margarita Martínez, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2010; *Los desarzonados*, versión de Silvio Mattoni, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2013; *Vida secreta*, versión de Encarna Castejón, Espasa, Madrid, 2004; *Morir por pensar*, versión de Silvio Mattoni, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2015.

es lo Perdido”.² El trabajo quignardiano es una obra de memoria paradójica (“lo que hemos olvidado no nos olvida”³) y restitución de experiencias donde prorrumpen la condición “anterior” que vulnera al tiempo secuencial. “Mi maestro escribió en Voorburg: Estamos incluidos en la felicidad. Nuestra vida consume algo de antaño que era alegría. Todos hemos estado asociados en nuestro origen con una explosión de beatitud viviente... Reabrió la puerta del jardín. Fue excomulgado. A partir de ese día pasó a la lengua latina; a la lengua de los muertos; no escribió más que en ella; no habló más que en ella”.⁴ Lo que la lengua spinozista procura nombrar es eso “que nunca termina de surgir”, lo que brota, lo que irrumpe incondicional –lo “anterior” (*le jadis*)–. “Spinoza: lo que nos precede es actual en nosotros. No somos más que generados por la *generatio*. Todos somos hijos e hijas del Otro anterior. *Alter invisibilis per generationem*”.⁵

Lo indeclinable que retorna –o que siempre yace y está ahí– es una *pulsio*, una “*virtus imperecedera*” –en griego: una *physis*–. En términos spinozistas: una *potentia*, un *conatus*, una *vis existendi* que produce infinitas cosas en infinitos modos; *pulsio* de cada cuerpo, *potentia* de cada cosa, que nunca es suya sino abismo, “explosión de beatitud viviente” y *goce*: “La meditación de Ovidio se parece a la de Spinoza que pensaba que el placer sexual no es el goce directo sino el reflejo de un goce más vasto. De un goce ontológico, volcánico. Goce del ser por ser”.⁶

Una equivalencia siempre a punto de producirse y vislumbrada –que Quignard apenas sugiere y nunca explicita en su recurrente evocación de Spinoza– lleva a vincular lo anterior y la sustancia. Aorista, indeterminada, inagotable y sin comienzo, la sustancia es fuerza que acompaña todas las cosas, inmanente a lo que existe sin para qué, con inminencia de novedad y nacimiento. Quignard usa con frecuencia la palabra “ola”, como en los *Petits traités*: “Nuestra vida consume algo eterno. El placer es un mismo estremecimiento

2. *Abismos*, cit., p. 63.

3. *Ibid.*, p. 40.

4. “El paraíso”, en *Sobre lo anterior*, cit., p. 84.

5. *Sobre lo anterior*, cit., p. 194.

6. *Abismos*, cit., p. 16.

para todos y para siempre... [Spinoza] Creía que al nacer quedábamos asociados al presente y a la beatitud activa. Decía: estamos comprendidos en la felicidad, en la actualidad eterna. Usen las palabras que quieran. Todo es de una materia efervescente y responde al mismo oleaje”.⁷

Experiencia súbita de una inherencia en la felicidad, el hallazgo fundamental en el spinozismo quignardiano es un intenso deseo de paraíso que deja orientarse por una *claritas*. Entre los “momentos de paraíso” que recaban *Las paradisíacas* se narra la historia de Leenhoff, un pastor de Zwolle quien al día siguiente de la muerte de Spinoza en el invierno de 1677 escribió *El paraíso que estaba en la tierra* (allí el pastor anotó: “sólo dos cosas son valiosas: *Laetitia*, *Libertas*, aun cuando no sean estados, como pensaba el maestro”⁸). Pero nunca se mencionan los versos del poeta menonita Dirck R. Camphuysen que en 1896 permitieron detectar la casita de Rijnsburg en la que Spinoza le alquiló dos habitaciones al cirujano Herman Hooman entre 1661 y 1663 –sita en el número 29 de la calleja que desde ese descubrimiento se llama Spinozalaan, aunque en el curso de los años la gente la había llamado siempre “calle del filósofo”–. Cuando en 1896 la casa estuvo en venta, Wilhelm Meijer descubrió en el frente, apenas legible, la piedra con los versos de Camphuysen que una vieja anotación de Johannes Monnikhof situaba en la casa donde había vivido Spinoza. En esa piedra se lee: “*Si los hombres fueran sabios / y buenos / el mundo sería un paraíso, / pero ahora es un infierno*”. Cuando estos versos fueron escritos en una obra de teatro, Spinoza aún no había nacido. Trasvasado a la más delicada trama filosófica, el perdido *Paradijs* de esa antigua inscripción colegiante anima la *claritas* spinozista, y quizá también su oficio de pulidor (“en cada pieza que producía, usando su diamante del disco de vidrio, había un rayo de luz”⁹).

7. *Petits traités I (Second traité: “Dieu”)*, Gallimard, Paris, 1990, p. 38 [Existe traducción castellana: *Pequeños tratados*, Sexto Piso, Madrid, 2016].

8. *Las paradisíacas*, cit., p. 140.

9. *Petits traités I*, cit., p. 38.

Gozo de la luz, alegría por la manifestación de lo que hay, deseo de ver... Quignard aproxima ese gozo, esa alegría y ese deseo al conocimiento del tercer género: la exactitud de lo singular, la comprensión de cada cosa, una por una, alojada *in Deo*. “Ni el efecto de lupa ni la visión borrosa del prósbita ni la comba de la miopía ni la impresión lejana de un telescopio son acompañadas de semejante alegría. El buen funcionamiento del órgano, esa es la primera alegría. Nitidez de la visión, panorama del acecho, la lucidez es como el cielo azul, aorístico, sin nubes... Esa imagen de lo diáfano, de la claridad luminosa, baña las obras de Aristóteles y Spinoza. Es la alegría que Spinoza llama *laetitia*. Es el conocimiento del tercer género. Como la cabra que salta de piedra en piedra, todo pasa bajo sus pies con exactitud; el animal no titubea, sus cascos no buscan su apoyo, salta, encuentra”.¹⁰ O también: “Es como una bruma que se eleva sobre un paisaje latino –sobre las colinas azules del Latium, de la vieja Etruria–, al comenzar la mañana, a medida que el astro blanco cubierto por la niebla que surge de su propio calor se alza en el cielo... Es el conocimiento del tercer género según Baruch Spinoza. Es la *laetitia* que acompaña, según él, la *claritas*”.¹¹

Si no acompañada a su vez por un materialismo del solitario, la alegría de pensar arriesga “morir por pensar”. Las cabras, las colinas del Latium, inmemoriales rocas terrestres de “claridad incandescentes”...¹² la *scientia intuitiva* trata con las cosas dadas, no con conceptos; es un saber del don en la “inasible transparencia”. La afirmación de la idea verdadera como *index sui* (que le gustaba tanto a Marx, tanto a Althusser...) es traducida por Quignard en esta línea: “En lo profundo del cielo la luz se ilumina a sí misma (*Ethica*, II, 43)”.¹³ Lo que Spinoza escribe en el escolio de esa proposición es que “la luz se revela a sí misma y revela las tinieblas” (*lux seipsam, et tenebras manifestat*). No habla del cielo profundo ni de las mañanas etrusias,

10. *Morir por pensar*, cit., p. 37.

11. *Ibid.*, p. 82.

12. *Ibid.*

13. *Abismos*, cit., p. 199.

pero es allí donde Quignard conduce a la filosofía spinozista para envolverla en un encantamiento lucreciano y revelar su intimidad mundana –su aspiración no iluminista de claridad–. La luz de Spinoza es la de Georges de La Tour. Captación de ese momento preciso en que la poderosa luz tenue se apresta a descubrir las cosas como si las tocara por primera vez. “Incluso para Spinoza, Dios, en verdad, es un jardinero que vuelve durante la mañana, en medio de la penumbra que se deshace, en el resplandor que prepara el alba, con una pala en la mano, un buen rato antes de que aparezca el disco solar sobre la línea del horizonte y brille en todos sus modos”.¹⁴ Quignard conjunta el Dios de Spinoza con el jardinero pintado por La Tour en noviembre de 1651 cuando ya la muerte lo acechaba en Lunéville. Los conjunta por la inminencia de una misma claridad. Pues la potencia de pensar, el desencadenamiento de las demostraciones –“los ojos del espíritu” en medio de la diáfana claridad de Dios– son las cosas mismas en cuanto generosidad de la materia que revela la infinita fuerza generativa de Dios.

La conjunción de *rarus* y *praeclarus* en la última línea de la *Ética* (*omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt* [“todo lo excelso es tan difícil como raro”, traduce Vidal Peña]) permite a Quignard apartarse de las versiones corrientes (“sublime”, “excellent”, “précieux”, “excelso”...) y restituir a *praeclarus* el significado de “muy claro”, “resplandeciente” –en tanto que *rarus* es comprendido como “disperso por la tierra... distante en el espacio, poco frecuente en el tiempo”.¹⁵ El pensamiento es distante, esparcido e infrecuente debido a su luminosidad. No es tanto –sugiere Quignard– precioso debido a su rareza sino debido a su luminosidad. Más aún, es raro debido a la *claritas*, que impone así su infrecuencia dispersa en la tierra.

14. *Sobre la idea de una comunidad de solitarios*, versión de Adalber Salas Hernández, Pre-Textos, Valencia, 2017, p. 46.

15. *Petits traités*, cit., p. 3

II. Las dificultades y las resistencias que acosan a las cosas *praeclara* no son únicamente de orden intelectual o filosófico, sino también social y político. Un muy antiguo odio al pensamiento del que deben precaverse es denunciado por los filósofos de todas las épocas, y ha motivado de su parte discursos sobre la ignorancia voluntaria, sobre la necesidad elegida y sobre un paradójico deseo de servir que nunca prescinde de la persecución. No podrán encontrarse discursos de esta naturaleza en Spinoza; sí la tentativa desesperanzada de poner en común la rareza del pensamiento por una paciente adecuación de la lengua filosófica a la lengua de todos, o una simple prudencia cuando arrecia la adversidad –es decir la mayor parte del tiempo–. Pero para Quignard hay un sentido –un núcleo recóndito– profundamente antidemocrático en la experiencia del pensamiento que lega, a los solitarios de todos los tiempos, Spinoza, aunque haya sido también el único pensador en la historia de la filosofía amigo de la democracia, y aunque ningún otro filósofo, antes o después de él, haya pensado tan intensamente con esta palabra una promesa común –la promesa de lo común–. En tanto [pero Quignard no dice *en tanto*], “Al final de la *Ethica*, Spinoza sueña con una comunidad de raros, de difíciles, de secretos, de ateos, de despiertos, de luminosos, de luminiscentes, de *Aufklärer*”.¹⁶

Esta comunidad de raros y despiertos –de “solitarios”– que Quignard encuentra en Spinoza nos devuelve a las preciosas notas de cursos y seminarios que Roland Barthes dictó en el *Collège de France* en 1976-1977;¹⁷ allí indaga la encrucijada que establecen dos deseos solo en apariencia opuestos: querer vivir solos; querer vivir juntos. Texto epicureísta aunque sin nunca nombrar a Epicuro, la interrogación por el “Vivir-juntos” indaga una posibilidad más allá de los ordenamientos políticos, las costumbres sociales y los mandamientos religiosos. Equidistante de la anacoresis (práctica de la soledad fuera de toda comunidad) y de las comunidades cenobíticas (inte-

gración plena de sus miembros), Barthes toma de Jacques Lacarrière la noción de “comunidad idiorrítmica” para indagar una “utopía del Vivir-juntos idiorrítmica” inconvertible a las utopías clásicas que, de Platón a Fourier, plantean sociedades estructuradas en base a una organización del poder.¹⁸ El Vivir-juntos entraña una ética o una física de la distancia entre quienes viven juntos. En el “aglomerado idiorrítmico” –como en el cardumen– cada ser lleva su propio ritmo sin que ello disuelva el ser-común ni el estar-juntos; Barthes llama a esto el “soberano bien del habitar”, del que solo la literatura puede dar cuenta. (¿No es esto la amistad epicúrea?)¹⁹

En las fichas de Barthes preparatorias de estos cursos Spinoza aparece cuatro veces. La primera, junto a Robinson, asociada a la idea de *anachoresis* –forma elemental de la deserción–. “Anacoresis laica”: “Spinoza, al final de su vida se retira a Voorburg, cerca de La Haya; primero en una pensión; pero se da cuenta de que gasta mucho; alquila una habitación en una casa particular (para comer a su gusto). Verdadera anacoresis, pues a veces baja a discutir con sus anfitriones. ‘Allí vivió a su antojo de manera muy retirada’”. Al margen de su ficha Barthes anota la referencia a la edición francesa de la biografía de Colerus [*Vie de Spinoza*, por Jean Colerus, Pléiade, p. 1038].²⁰

La segunda referencia remite al problema del comer-juntos (la “convivialidad”) y el “horror de comer solos”.²¹ La tercera evoca la cama de Spinoza (único objeto que quiso conservar en herencia tras la excomuni3n, siempre según la *Vie...* de Colerus), y considera a

18. “La Montaña Santa suscita un género de vida particular, lo que se llama la idiorritmia. Esos monasterios pertenecen, en efecto, a dos tipos diferentes. Los que se llaman cenobíticos, es decir, comunitarios, donde todo, comidas, liturgias y labores, se efectúa en comunidad. Y los que se llaman idiorrítimicos, donde cada uno vive literalmente en su propio ritmo. Los monjes tienen celdas individuales, toman sus comidas allí (con excepción de ciertas fiestas anuales) y pueden conservar los bienes que poseían en el momento de los votos... En esas extrañas comunidades, aún las liturgias son facultativas, con excepción del oficio nocturno” (Jacques Lacarrière, *L'Étar grec. Une Grèce quotidienne de 4000 ans*, 1976, p. 40).

19. *Idem.*, p. 187.

20. *Idem.*, pp. 70-71.

21. *Idem.*, p. 163.

16. *Sobre la idea de una comunidad de los solitarios*, cit., pp. 74-75.

17. Roland Barthes, *Cómo vivir juntos. Notas de cursos y seminarios en el Collège de France*, 1976-1977, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.

Spinoza el “filósofo de la proxemia” –neologismo que designa el conjunto de observaciones referidas al uso que hacen los seres humanos del espacio en tanto producto cultural–. Barthes empleará la palabra para referirse solo al espacio inmediato que rodea al sujeto, siendo precisamente la cama el principal objeto proxémico.²²

La cuarta mención asocia a Spinoza con el “decoro”;²³ sentimiento y práctica que Barthes considera en su sutileza y profundidad, y que podría vincularse a lo que más adelante llama “delicadeza”: “Delicadeza querría decir: distancia y consideración, ausencia de peso en la relación, y sin embargo calor vivo de esta relación. El principio sería: no manejar al otro, a los otros, no manipular, renunciar activamente a las imágenes (de unos de otros), evitar todo lo que pueda alimentar el imaginario de la relación”.²⁴ Spinoza era lo contrario de un demagogo, de un maledicente, de un calumniador, de un disimulador. También era lo contrario de un *parrhesiastés*.

[La última palabra del curso formula una promesa: “en el próximo año se tratará de una *Ética*”.²⁵]

Algo de la extravagante invocación de Spinoza en las fichas de *Cómo vivir-juntos* –las condiciones anacoréticas, proxémicas, conviviales y decorosas del pensamiento– anticipa la sombra errante de Baruch en la escritura de Quignard. La claridad no iluminista del Spinoza quignardiano dirige el núcleo óptico del pensamiento “hacia la felicidad que anima la tierra bajo el mundo humano y contemplar el mayor tiempo posible la explosión original que prosigue en el fondo de la bóveda celeste”,²⁶ para ver ese fondo cada vez desde más cerca. El realismo de la *multitudo* del Spinoza político –que impregna la crítica y las militancias spinozistas desde hace más de cincuenta años– no es otra cosa que el registro donde se toma nota de las condiciones en medio de las cuales es preciso construir una vida secreta

22. Idem., p. 168.

23. Idem., pp. 182-183.

24. Idem., p. 189.

25. Idem., p. 193.

26. *Los desarzonados*, cit., pp. 256-257.

–“anacorética” en sentido barthesiano–; en efecto: “Spinoza oponía a la multitud, al *vulgus*, el amigo, el *carus*, como dos polos contradictorios”.²⁷ Radicalmente impolítico, se trata de un pensamiento del “repliegue” y un *ethos de la lectura*: “En la plegaria la lengua se convierte en extranjera. Es lo que yo llamo lectura y toda lectura es soledad social. Benedictus Spinoza: ‘El hombre solo es feliz en la soledad, en donde sólo se obedece a sí mismo’. Marx: ‘No tenemos otra cosa que perder más que nuestras cadenas’”.²⁸ La presunta cita de Spinoza sobre la felicidad del solitario es inexistente, en tanto que la invocación de la última línea del *Manifiesto comunista* adopta aquí un estatuto antimarxista: las cadenas a perder son las cadenas de lo social. Es la pulsión libertaria lo que interesa preservar en odres nuevos –que en verdad son los más arcaicos–.

En busca de Spinoza lector,²⁹ escribe Quignard que a Baruch “le gustaba leer tanto porque esta actividad hacía palpar o estremecerse el espíritu, cuanto porque ponía al cuerpo en una posición más recogida y antigua que lo reposaba”,³⁰ y que en su casa de La Haya disponía de un jardín protegido por muros cubiertos de hierbas. En esa casa concluyó la *Ética*, cuyo manuscrito escondió en su pequeño escritorio “para que nadie lo viese”, pues “la obra es la interlocución inhallable del pensamiento”.³¹ Estrechamente vinculado al secreto,

27. *Las sombras errantes*, cit., pp. 125-126.

28. *La barca silenciosa*, cit., p. 60.

29. En las antípodas del spinozismo de Quignard (también en este caso ubicuo y diseminado pero decisivamente alojado en la filigrana de toda su obra), Althusser invoca un Spinoza lector, y lo convoca en las primeras páginas de *Lire Le capital a propósito de la pregunta “¿qué es leer?”*, que se torna fundamental habida cuenta de la opacidad de lo inmediato. “Por primera vez en el mundo”, en efecto, Spinoza vincula “la esencia del leer y la esencia de la historia en una teoría de la diferencia entre lo imaginario y lo verdadero...”. El Spinoza lector de Althusser no es el solitario frente al libro abierto bajo la lámpara encendida en una noche de invierno, sino alguien que ejerce su práctica lectora (alguien que –dice Althusser– enseña a leer, y por tanto a escribir, como Freud enseñó a escuchar, y por tanto a hablar) en el (del) opaco libro del mundo común, pero –como Marx– liberado del mito religioso de la lectura (Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El capital*, Siglo XXI, México, 1977, p. 21).

30. *Petits traités*, cit., pp. 40-41.

31. *Morir por pensar*, cit., p. 186.

el *ethos* de la lectura es la jibia atesorada en las noches de los días consagrados al oficio de pulir: “Sufría de un insomnio crónico que transformó en felicidad leyendo. Amaba hasta ese punto la alegría. Encendía la mecha a las tres de la mañana y descansaba mientras esperaba el alba. Cuando indicaba esto, Kortholt cita la expresión de Séneca: ‘Vatia está enterrado aquí’”.³² En el pasaje del horrorizado relato al que remite Quignard, el joven Kortholt hallaba en la noche y en el gusto por la noche la clave de tan monstruosa filosofía y tan pernicioso filósofo: “Demasiado diligente –escribe– [Spinoza] se entregaba al estudio incluso en plena noche y la mayor parte de sus tenebrosos libros fueron elucubrados entre las diez de la noche y las tres de la madrugada... [Así] comenzó a ponerse enfermo, agotado por el trabajo nocturno. Siempre pensaba, sin embargo, en la vida, y ni le venía en mente la muerte inminente...”³³

III. Iluminada por una lámpara solitaria en medio de la noche en la que todos duermen, la habitación de Spinoza –la misma en la que durante el día pulía con sus instrumentos de óptica– es aquí pensada como una “isla”. En una página de *La barca silenciosa* se enuncia una pequeña teoría de la isla: Kronstadt, Islandia, Japón. En el sudeste

32. *Petits traités*, cit., p. 41.

33. Sebastian Kortholt había viajado a La Haya en 1695 para obtener noticias de primera mano acerca de la vida del célebre filósofo Baruch Spinoza, que hacía algunos años había muerto en la ciudad. Seguramente, la curiosidad tuvo origen en un libro que su padre, Christian Kortholt, teólogo renombrado de la universidad de Kiel, había publicado en 1680 bajo el título *De tribus impostoribus* –donde los impostores no son, como sostiene la tradición libertina en libros homónimos, Moisés, Cristo y Mahoma, sino Hobbes, Herbert de Chersbury y Spinoza–. Entre otras personas, el intrigado viajero entrevistó al pintor Van der Spyck, último hospedero del filósofo, en cuya casa lo encontró la muerte. El Spinoza que resulta de esas notas de viaje es un “ateo malvado”, un “hombre ávido de gloria y ambicioso”, “padre de monstruosísimas opiniones”, y sus obras son descriptas como “engendros de una fantasía errática y espectros repugnantes de la puerta infernal, dignos de ser devueltos al orco, del que habían venido, a fin de que no pudiesen arrastrar a sus lectores a las inextinguibles llamas”. Junto a las biografías antiguas de Jelles, Bayle, Colerus y Lucas, el relato de Kortholt se recoge en Atilano Domínguez, *Biografías de Spinoza*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 91-95.

de la isla de Kotlin se levanta la fortaleza de Kronstadt, en la que durante marzo de 1921 tuvo origen la rebelión anarquista de marinos soviéticos que reclamaban el fin del “comunismo de guerra”, un aumento de las raciones de pan y mayores libertades para los obreros y campesinos. Días después del *ultimátum* de Trotski, la rebelión fue aplastada por 50.000 soldados del Ejército Rojo y los rebeldes, civiles y militares, masacrados. “Kronstadt es la libertad insurreccional convertida en isla”, “la isla por excelencia”.³⁴ Islandia y Japón, en tanto, serán evocadas como islas que aman a los libros, todo para llegar a la idea de seres islas: lectores, “seres libresco”, “ateos”, “literatos”, “anacoretas”... Sus habitaciones son grutas, ellas mismas islas, últimos reinos donde tienen lugar raras experiencias de libertad más allá de la familia, las normas sociales, la educación, el lenguaje, la repetición, lo siempre visto, lo siempre oído... habitaciones como selvas. “Rara” –dice Quignard– llamaba Spinoza a esa primavera tras lo domesticado –a esa “debacle”–.³⁵ (En *L’avenir dure longtemps* Althusser hablaba de “islotos de comunismo”. Y hablaba, también allí, de América Latina como una isla.)

Otro pasaje de *La barca silenciosa* recuerda que “libertad”, *eleutheria*, era una palabra que un griego antiguo oía ante todo como la posibilidad de ir a donde se quiera, como la posibilidad de errar y de aventurarse en lo desconocido. Hay en la experiencia de la libertad un anhelo remoto o un eco antiguo de animal salvaje (*solivagus*: que erra en soledad), una memoria de errancia salvaje, de origen incierto, que arrastra fuera del lugar, de lo familiar, de lo interpretado, y acaso del lenguaje. Libertad, así, es ante todo exposición a la fortuna –y por tanto al error, al infortunio, al despojo y la desposesión–. Libertad es abandonar la casa y perderlo todo para volver a la selva.³⁶

La palabra “emancipación”, que en lengua castellana significa tanto como haberse liberado y es equivalente de libertad, arrastra los mismos significados. De proveniencia jurídica, el verbo latino

34. *La barca silenciosa*, cit., p. 103.

35. *Ibid.*, p. 104.

36. *Ibid.*, pp. 89-90.

emancipare presenta originariamente un significado negativo: quedar fuera de la potestad del padre (de la *patria potestad*), lo que implica pérdida de los derechos de herencia y protección; separación y exclusión. El prefijo *ex-* presente en la palabra porta esta exclusión al exterior, en tanto que el vocablo *mancipium* resulta de la composición de *manus* (mano, lo que se posee, aquello que se tiene a la mano) y *capere* (tomar, aprehender). La *emancipatio* es la pérdida del derecho a los bienes del padre, la incertidumbre por el sustento, pero también la sustracción de un poder y la ruptura con la Ley. Emanciparse es devenir *sui juris*. Como en la selva; recuperar el estado salvaje cuya resonancia remota toda criatura lleva consigo: la de Spinoza fue una experiencia de emancipación “salvaje” y disidencia radical que debió protegerse con una práctica de la cautela y proteger con una “honestas disimulación” la recobrada radicalidad de vivir como filósofo tras haber roto con la Ley.

“Dada por perdida”, la lucha contra lo social elude la frontalidad desigual y elige la habitación cerrada, la insularidad, la vida secreta y, finalmente, la cautela. En toda sociedad acechan Drancy,³⁷ la Lubianka,³⁸ La Perla...; toda sociedad –para Quignard– es policial. “Mi familia, como todas las familias que han tenido relación con la policía francesa durante la última guerra, tenía una apreciación a la vez medida e inquieta de la misión que ésta cumplía. Por poco que a uno le gusten los libros, cuando uno ha proseguido un poco los estudios, la historia de la policía francesa hunde tan profundamente sus raíces en la Inquisición religiosa que inspira un espanto total. Spinoza hace grabar en el engaste de su anillo la divisa: Cautela. (Desconfianza.) La divisa de mi familia hubiera podido ser: Desconfía de la Sociedad

37. Entre 1941 y 1944 en la comuna de Drancy, hacia el noroeste de París, un conjunto de edificios en forma de U fue utilizado como campo de concentración desde donde fueron deportados más de sesenta mil judíos a distintos lugares de Europa (sobre todo Auschwitz y Sobibor) para su exterminio.

38. Llamada la “Casa de los horrores”, es un imponente edificio en el centro de Moscú en el que funcionó el cuartel general de la Checa y luego de la KGB con una prisión anexa, donde miles de prisioneros políticos fueron interrogados durante el stalinismo.

Nacional de Ferrocarriles. Desconfía de la Comisión de Transporte Metropolitano. Desconfía de los gendarmes que tocan tu puerta. Desconfía de las agencias ‘federales’ de ‘seguridad’. Piensa sin descanso en Drancy, que sigue después de Pantin, que está antes de Roissy”.³⁹

La conjunción en una misma página del nombre Spinoza con el nombre Kronstadt y con el nombre Drancy establece el contrapunto fundamental entre una filosofía de la cautela y el fascismo social en el mundo contemporáneo –o más precisamente: el núcleo de fascismo que toda sociedad, cualquiera sea la época, aloja en su interior–. El spinozismo es aquí una filosofía para el peligro (tal vez precisamente por ser una filosofía de la felicidad); una filosofía de los perseguidos, de los raros, de los “lectores”, de los abiertos a un último reino que no es el del mercado, el templo y el cuartel. Inactual, el Spinoza de Quignard no es el filósofo del materialismo democrático que descubre en la *potentia multitudinis* una fuerza libertaria de revuelta social; es antes bien el filósofo que enseña a precaverse de la violencia, latente o manifiesta, que se abate –o está siempre a punto de hacerlo– sobre quienes se apartan de las religiones impuestas para “complacer a los difuntos”, de las creencias adquiridas cuando “tropillas herbívoras” se convirtieron en “manadas carnívoras”; sobre quienes resguardan para sí y para otros (el “*carus*”, el “*amicus*”...) la libertad de pensar en los desfiladeros del odio que esa libertad nada liberal despierta en los poderosos de todos los tiempos y, a través del misterioso encantamiento de su nombre (el “nombre de Uno”), en los impotentes de todos los tiempos. En efecto, “Pensar a riesgo de perder la estima de los suyos, a riesgo de abandonar el aroma humano, a riesgo de alejarse del cementerio, a riesgo de ser expulsado de su ciudad, a riesgo de ser excomulgado, a riesgo de morir, asesinado por los franceses, en la soledad de una pieza de hostería. Ése es Spinoza”.⁴⁰

La “forma implicante” en el pensamiento cuando la vida pensante es inevitable (nadie la *elige*) aloja, inextirpable, una paradoja: sólo el pensamiento, arrastrado por el riesgo, es origen de la cautela

39. *Los desarzonados*, cit., p. 101.

40. *Morir por pensar*, cit., p. 13.

que es, así, una creación suya. Pero el pensamiento mismo, por serlo, por naturaleza, es imprudencia en cuanto expone al más grande riesgo de la vida social: morir por pensar. La prudencia para no morir por pensar que el pensamiento inventa para hacer algo consigo mismo es siempre frágil y desbordada por lo que debía proteger –de la excomuni3n, el exilio, el anatema, la mazmorra, el suicidio o la dilapidaci3n–. Como tambi3n en pol3tica, la prescriptiva quiguardiana de soledad es muchas veces excedida por lo inevitable y lo incalculable. Pero no siempre lo inevitable prospera –m3s a3n, casi nunca lo hace–.

¿Cu3ndo la obra humana produce acontecimiento? Esta pregunta no puede ser respondida. O m3s bien la respuesta no mitiga la incertidumbre, pues la obra humana nunca produce acontecimiento por s3 sola –y debido a ello, a su desprotecci3n de lo que no controla, sucede tantas veces *morir por actuar*–: “...los dioses hacen cosas que los hombres no prev3n. El tiempo no est3 del lado de los hombres sino del surgimiento. Irrumpir temible. Pasaje de lo impensable. Las sociedades humanas no siempre consiguen garantizar el retorno de lo inesperado. Los dioses son a3n m3s polimorfos que las estaciones. Se ignora el porvenir. 3nicamente los dioses en su sin fondo (abismo), en su sin l3mite (aoristo), en su in-visible (Hades) procuran lo repentino”.⁴¹ El tiempo secuencial administrado (la pura repetic3n y reproducci3n de lo existente) vulnerado por lo impensable y lo inesperado irreductibles a c3lculo prospera en acontecimiento “repentino” cuando forma una encrucijada con acciones de hombres y mujeres que no pod3an evitarse, incalculables.

Cuando el cruce infrecuente, raro, entre lo inesperado y lo inevitable –que quiz3 por muy poco no sucedi3 en Kronstadt; que s3 sucedi3 en la Sierra Maestra– se produce, irrumpe el destello libertario, mitad humano mitad divino, que desde entonces ser3 necesario *hacer durar* –a esta capacidad de durar Maquivelo llamaba “*virtù*”– tanto como sea posible. Sin jam3s olvidar que “la cuesti3n pol3tica siempre es 3nica. La cuesti3n pol3tica es prever el pasado

41. *Abismos*, cit., p. 140.

que acecha. La cuesti3n nunca es: ¿Qu3 futuro tendr3n nuestros hijos? La cuesti3n del terror inminente es siempre inminente. La pregunta de todos los tiempos siempre es: ¿Qu3 est3 a punto de volver?...”.⁴² En alguna parte de la jungla, aunque no se la vea, la bestia espera su momento.

Acaso lo que antes se nombr3 con la palabra “para3so” es la ininterrumpida inherencia de lo impensable divino y lo inevitable humano –o lo que es igual: la dicha que no requiere precauci3n, pensar sin morir–.

42. *Las sombras errantes*, cit., p. 78.

Otros títulos de la colección Nociones Comunes

Acerca del fin. Conversaciones

Alain Badiou y Giovanbattista Tusa, 2019

Esferas de la insurrección

Suely Rolnik, 2019

Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis

Silvia Rivera Cusicanqui, 2018

Revolución en punto cero.

Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas

Silvia Federici, 2018

El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo

Silvia Federici, 2018

Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria

Silvia Federici, 2ª ed. 2018

La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero

Jacques Rancière, 2ª ed. 2017

Políticas del acontecimiento

Maurizio Lazzarato, 2ª ed. 2017

Autonomía y diseño. La realización de lo comunal

Arturo Escobar, 2017

Filósofa de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad

Peter Pál Pelbart, 2ª ed. 2016

Generación post alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo

Franco Berardi Bifo, 2ª ed. 2016

Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza

Frédéric Lordon, 2015

Hegel o Spinoza

Pierre Macherey, 2ª ed. 2014

Spinoza y la prudencia

Chantal Jaquet, 2008

Incursiones

La cueva de los sueños
Andrés Fuentes, 2018

La acción psicológica
Julia Risler, 2018

¿Quién mató a Cafrune?
Jimena Néspolo, 2018

Pensar en movimiento

La gorra coronada.
Diario del macrismo
Colectivo Juguetes Perdidos, 2017

*De #BlackLivesMatter a la
liberación negra*
Keeanga-Yamahtta Taylor, 2017

Fight the Power. Rap, raza y realidad
Chuck D, 2017

Serie ch'ixi

Los límites del capital. Deuda, moenda y lucha de clases
George Caffentzis, 2018

Salidas del laberinto capitalista. Decrecimiento y postextractivismo
Alberto Acosta y Ulrich Brand, 2017

8M. Constelación feminista
Verónica Gago, Raquel Gutiérrez Aguilar, Susana Draper,
Mariana Menéndez Díaz, Marina Montanelli, Suely Rolnik, 2018

Escupamos sobre Hegel
Carla Lonzi, 2017

Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales
de Eduardo Gudynas, 2017 (2da. edición)



BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.tintalimon.com.ar

DISTRIBUYE:
La Periférica Distribuidora
www.la-periferica.com.ar

Esta edición de 1500 ejemplares de *Spinoza
disidente* se terminó de imprimir en abril de
2019, en imprenta Nuevo Offset,
Viel 1444, Buenos Aires, Argentina.