

SPINOZA: HISTORIA Y POLÍTICA EN PERSPECTIVA*

por Mariana Gainza

I

Se dijo una vez que si la concepción materialista de la historia pudo ser formulada, ello fue así porque antes estuvo Spinoza, realizando una crítica histórico-filológica de las Escrituras que inauguraría la posibilidad de mantener *otra relación* con los textos históricos. En efecto –indicó Althusser, con más precisión–, en el *Tratado Teológico-Político* se elabora una verdad histórica, gracias al propio movimiento de deconstrucción del imaginario teológico que pone en marcha. “Una” verdad, pues refiere concretamente a una experiencia singular, esto es, al modo en el que un individuo histórico, el pueblo judío, fue estableciendo el relato de sus vivencias, a través de la relación con sus profetas, con su religión, con su política¹. El “libro sagrado” de la historia de la humanidad fue así destituido de su componente misticador cuando se procedió a conectarlo con las condiciones concretas, particulares, de su producción.

Así, es el viejo y gran tema de la relación entre *universalismo* y *particularismo* el que está implícito en la crítica histórica, así como está presente, de manera diferente, en el “gran relato” de la epopeya humana que cierta filosofía de la historia ha pretendido justificar. *El punto de vista de la historia universal* –afirmó Hegel de manera canónica– *es la totalidad de los puntos de vista*². La suposición de que la historia consistiría en el despliegue concreto de una infinidad de perspectivas particulares (las perspectivas de todos los pueblos existentes) susceptibles de ser finalmente abarcadas por el punto de vista totalizador que extraería el aspecto “verdaderamente racional” o esencial de cada experiencia histórica, no constituye –y esto ha sido re-

currentemente señalado– el reconocimiento de la irreductibilidad de las perspectivas singulares, sino más bien, su asimilación y subordinación a un principio rector, que coincide subrepticamente con cierta posición de la enunciación que reivindica para sí los privilegios de la universalidad legítima.

Continuando con la estrategia teórica, aún hoy fructífera, de confrontar las pregnantes tesis hegelianas con reflexiones que se inspiran en la filosofía de Spinoza, pretendemos aquí ensayar una contestación a dicha máxima de la filosofía de la historia de Hegel –que sintetiza el espíritu de lo que podríamos llamar un *universalismo anti-perspectivista*– a través de una interpretación de la ontología spinoziana que procura leerla en los términos de un *perspectivismo crítico*. La necesidad de enfrentar las pretensiones tendenciosamente totalizadoras de cierta *filosofía de la historia* (cuya eficacia excede el ámbito estricto de la filosofía académica) permanece vigente. Y puesto que tal confrontación requiere un esfuerzo permanente de renovación de la *filosofía crítica* (de una filosofía crítica de las ideologías de la historia), puede entenderse como una suerte de premisa de este trabajo la convicción de que la ontología spinoziana contribuye con esa filosofía crítica. Pues constituye, en efecto, una perspectiva útil para el pensamiento decidido a afrontar los dilemas siempre distintos que cada coyuntura representa para cada pueblo –pensamiento que debe recordar, una y otra vez, lo que Walter Benjamin dijera sobre la necesidad de que las “energías destructivas del materialismo histórico” se orienten en primer lugar contra la idea de historia universal: “La representación de que la historia del género humano se *compone* de la de los pueblos es hoy, cuando la esencia de los pueblos es os-

*.- El presente texto fue presentado como ponencia en el congreso *Spinoza e la Storia* organizado por la Università degli studi di Milano y celebrado en Milán, del 17 al 19 de junio de 2013

1.- Cf. Althusser, L., “La única tradición materialista”, en *Youkali* N° 4, Dic. de 2007, pp. 132-154.

2.- Cf. Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Alianza, 1999, p. 46.

curecida tanto por su actual estructura como por sus actuales relaciones recíprocas, un subterfugio de la mera pereza del pensamiento”³.

II

Ciertas filosofías afirman la empíricamente constatable existencia de una multiplicidad de modos de vida, como base de una diversidad infinita de puntos de vista, con el fin de enmendar las tendencias dogmáticas que pretenden organizar la realidad y su conocimiento bajo el imperio de un principio único. En ese sentido, el *perspectivismo* puede ser un aliado natural del *realismo* cuando lucha contra las pretensiones reduccionistas de las filosofías que, de manera espontánea y acrítica, proyectan un único interés hacia la totalidad. ¿Pero cómo evitar que el *perspectivismo*, en el caso de que olvide que no todas las posiciones ni todos los puntos de vista pueden reclamar una idéntica legitimidad, recaiga en un *relativismo*? El problema referido a la *verdad* de cada perspectiva acecha, entonces, al *perspectivismo* en general, poniendo a prueba la idoneidad de sus diferentes versiones para abordarlo. Pues bien, lo que quisiera sugerir aquí es que la ontología spinoziana comprendida de manera *perspectivista* permite enfrentar ese problema, puesto que no sólo elabora *teóricamente* una convergencia potente y sui generis entre perspectiva y verdad, sino que ella misma constituye un punto de vista de alta *relevancia práctica*.

Es posible pensar la ontología spinoziana como una rara teoría crítica, antes que como una metafísica de la producción del real. El inusitado efecto desubstantializador que produce su concepción sobre “la única substancia de lo existente” es el que permite considerarla como una “modesta” perspectiva que, sin embargo, *encarna* (le da su carnadura) a la crítica filosóficamente fundamentada. La ontología spinoziana – susceptible de ser descrita como el despliegue concreto de una trama de distinciones– es el resultado de un esfuerzo de comprensión de las distin-



ciones reales, gracias a la deconstrucción de las demarcaciones imaginarias que conforman un horizonte ideológico. Por eso, consiste en una simple *actividad de distinción* que transfigura el campo de las identificaciones *estabilizadoras* de un conjunto social opresivamente dispuesto. La crítica spinoziana es, de esta manera, *dinamizadora*, y avanza proponiendo nuevas y revulsivas formas de “identificar” y de “distinguir”⁴.

La ontología spinoziana, entendida como crítica dinamizadora, es una *perspectiva* que se constituye destituyendo cualquier pretensión de soberanía que un punto de vista particular sobre las cosas del mundo podría reivindicar para sí. Puesto que no es una visión privilegiada desde la cual sea posible asignar nombres y distribuir sentidos, la perspectiva spinoziana se construye a la vez desde la afirmación de la pequeña verdad que una posición cualquiera aloja en sí (“tenemos una idea verdadera”⁵) y el agrietamiento sistemático del lugar virtual o terrenal que funge como fuente de emanación de las grandes verdades consagradas. Como tal fuente ha sido tradicionalmente Dios, el proceso de construcción de la perspectiva que nos presenta la *Ética* involucra el socavamiento progresivo de la identidad divina. “Dios” no es igual a Dios, por dos motivos centrales que señalan una dirección externa y otra interior en las que trabaja la deconstruc-

3.- Benjamin, W., “Apuntes sobre el concepto de historia”, en *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, ARCIS, 1996, p. 89 (Agradezco a Gisela Catanzaro el señalamiento de esta frase benjaminiana).

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

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

ción: “Dios” no es igual a Dios, porque no es lo que habitualmente se entiende por Dios (es decir, no es la proyección de la figura humana del monarca rector de los destinos del universo, ni es una entidad espiritual, ni una noción moralizadora destinada a regular las conductas). Pero al mismo tiempo, “Dios” no es igual a “Dios” porque siempre es Dios “en cuanto” (*quatenus*) afectado por otra cosa, por infinitas otras cosas. Un Dios que es eternamente otra cosa diferente de sí es otra cosa que Dios. Desde su primera definición, entonces, la *Ética* se construye como perspectiva de la transformación: la *transformación de una perspectiva*, la históricamente privilegiada (que oculta las condiciones materiales de su producción mostrándose no como perspectiva sino como la única verdad existente); y la *transformación como perspectiva*, la perspectiva de aquello que se constituye de infinitas maneras que se modalizan, a su vez, infinitamente.

Este trabajo de corrosión de las verdades establecidas sólo puede hacerse desde cierta situación de la enunciación. ¿Cuál es entonces la perspectiva o posición particular que permite disputar con una concepción dominante acerca de lo que es verdadero y de lo que es falso y elaborar una perspectiva global crítica? Es aquella capaz de sostener, justamente, que “tenemos una idea verdadera”. Una afirmación que sólo puede ser hecha (contradiciendo las pretensiones de una lectura innatista) a partir de la *experiencia*, de la experiencia de un *cambio de perspectiva*; es decir, a partir de la vivencia de los efectos producidos por un acto determinado, como es, en este caso, el de conectar con sus reales premisas unas consecuencias que se le presentan a la mente como sueltas y aisladas (inexpli-



cadadas). Una afirmación susceptible de ser hecha, entonces, a partir de la experiencia de la producción de una verdad, es decir, a partir de un acto singular de pensamiento. El soporte concreto de una posición de enunciación está dado, así, por un *pasaje*, un cambio de perspectiva –una perspectiva transformada, enriquecida por un movimiento o acción de la mente. Entendida de esta manera, una posición singular de enunciación en el contexto de una filosofía crítica que se presenta como ontología, es un “modo” de la crítica, una “perspectiva modificada” y auto-comprensiva de su movimiento.

Si podemos decir que, en cierto sentido, son verdades relativas las que se sostienen desde cada posición singular que afirma “tenemos una idea verdadera”, es porque cada mente es la idea de un cuerpo singular existente en acto, diferente de todos los otros cuerpos. Hay una dimensión única e intransferible de la experiencia del mundo que cada individuo realiza, que hace que todas las mentes necesariamente difieran entre sí, puesto que la afirmación que las constituye compete de manera inmediata a sus respectivos ideados⁶. Por eso, es la noción de *distinción* la que está en la base de la ontología spinoziana, siendo asimismo la clave de lectura que nos permite entender su filosofía según las coordenadas de un perspectivismo crítico. Detengámonos en esto un momento.

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

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

Por otro lado, en cuanto a su segundo aspecto, la distinción es la potencia de discernimiento del pensamiento que, al comprender las diferencias reales, constituye el conocimiento de las cosas, “revelándolas” al actuar contra las confusiones que tienden a “velarlas”. La distinción, en este caso, tampoco aísla un contenido, suponiéndolo en sí mismo autosuficiente, sino que, por el contrario, considera *algo* en su verdad gracias a la simultánea apreciación de las *otras* cosas. En las palabras de Spinoza: cuando la mente está “internamente dispuesta” y no “externamente determinada” es capaz, gracias a la “consideración de muchas cosas a la vez”, de “entender sus concordancias, diferencias y oposiciones”⁷. Así, la mente puede distinguir *cada* cosa gracias a la consideración de muchas *otras* cosas, todas ellas ligadas entre sí por relaciones de concordancia, diferencia y oposición.

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

Esa perspectiva “enriquecida” por un “saber distinguir” desde la cual, en virtud de la experiencia efectiva del *pasaje* de una comprensión confusa a una distinta, se vuelve posible la afirmación de que “tenemos una idea verdadera”, constituye la posición activa de una individualidad, esto es, aquello que permite que la consideremos como un determinado foco de

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

Para englobar lo dicho hasta ahora, debemos enfatizar, primero, que es la disolución de la identidad del todo en una causalidad inmanente compleja la que habilita la comprensión perspectivista del mundo, que lo supone compuesto por una multiplicidad de puntos de vista: las perspectivas de todos los existentes. Pero al mismo tiempo, sólo desde la perspectiva de la transformación o del pasaje (pasaje de una visión externamente determinada a un pensamiento autónomo, de una disposición imaginaria inmediatamente dada a la inteligencia activa de esa disposición) es posible afirmar, como lo hace Spinoza, que “no presumo de haber hallado la mejor filosofía, sino que

7.- “Digo expresamente que el alma no tiene ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores un conocimiento adecuado, sino sólo confuso y mutilado, cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que es determinada de un modo externo, a saber, según la fortuita presentación de las cosas, a considerar esto o aquello; y no cuantas veces es determinada de un modo interno —a saber, en virtud de la consideración de muchas cosas a la vez— a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones, pues siempre que está internamente dispuesta, de ese modo o de otro, entonces considera las cosas clara y distintamente, como mostraré más adelante.” (E, II, P 29, esc.). Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Vidal Peña, Buenos Aires, Orbis, 1984, p. 137.



sé que entiendo la verdadera”⁸. El reconocimiento de la multiplicidad que permite sostener la existencia irreductible de lo singular y de una infinidad de modos de pensar, al mismo tiempo exige considerar, cuando no abandona una noción enfática de verdad, que tales modos no son equivalentes; es decir, que existen diferencias entre esos modos de pensar en función de sus potencias activas, sus respectivas capacidades de *devenir perspectivas* en sentido fuerte: constituirse en explicación de la complejidad que conforma una situación, gracias a la consideración de la multiplicidad de determinaciones que hacen a una existencia; sosteniendo en simultáneo la referencia a la distinción constitutiva de su particularidad, y la referencia a la totalidad –que, ya disuelta su consistencia unívoca, es la perspectiva de la existencia del todo en su siempre distinta/modificada actualidad coyuntural, o en su “descentramiento articulado”. En esa doble referencia se conectan las “dos puntas” del perspectivismo spinoziano, el cual, sin dejar de ser perspectivista, sostiene por un lado que “tenemos una idea verdadera” y, por el otro, que “sé que entiendo la verdadera filosofía”.

III

Ese “descentramiento articulado” que permite entender al perspectivismo spinoziano como un perspectivismo crítico, lo diferencia de otros perspectivismos, como, por ejemplo, el leibniziano. En la ontología de

Leibniz, a la identidad de un centro de irradiación de la verdad (“Dios es igual a Dios”), responden como sus reflejos las verdades particulares de las mónadas, sustancias o focos activos autorreferenciales, “sin puertas y sin ventanas”, que en el mismo “dato” de su coincidencia consigo (pues es el principio de identidad el que las define), coinciden con la disposición ideológica del todo (pues son los requisitos identitarios del “principio espiritual supremo” aquellos que las perspectivas individuales reproducen).

Si considerásemos una versión laica de este modelo, suprimiendo la idea de Dios, pero conservando la idea de un universo donde las esencias singulares sean mónadas –todas ellas distintas, respetando el principio leibniziano que prescribe que nada es igual, que todo difiere sustancialmente⁹– nos la veríamos con una multiplicidad de diferencias compactas conviviendo sin roces. La referencia común que antes constituía la idea rectora de Dios se conservaría, en este leibnizianismo laico, en virtud de la instancia que, estableciendo tanto la igualdad monádica de las formas como su separación, le da su consistencia a la comunidad de diferencias abstractas –una instancia que, aunque no sea reconocida, es igualmente efectiva¹⁰. Así, la actividad que en principio debía justificar la entidad real de cada perspectiva divergente, en vez de pertenecer a los individuos particulares, se localiza en un lugar exterior a ellos: en la acción implícita, solapada, de lo que podríamos llamar un “comparador universal”, el cual, fijando los criterios generales de la identidad y la diferencia, es el que permite en definitiva distinguir individuos, determinando a la vez sus límites y sus propiedades positivas.

¿Qué es entonces lo que distingue el perspectivismo crítico del “pluralismo” monádico? El perspectivismo crítico, como señalé, se sustenta en la remisión de la perspectiva a la esencia de un cuerpo distinto a todos los otros y a las condiciones determinadas de su existencia –esencia y existencia singular que explica cierta dimensión intransferible de la experiencia, que es la que puede hacerla resistente a la fuerza de atracción que llama a la convergencia hacia un sentido único de la experiencia común. Eso quiere decir que la perspectiva *no es* un reflejo o una representación del mundo generada a partir de ciertas coordenadas precisas de localización (y susceptible de ser sumada a

8.- “Carta 76” a Albert Burgh, en Spinoza, *Correspondencia*, op.cit., p. 397.

9.- O sea, el principio de los indiscernibles, que establece que no pueden darse dos cosas que sean totalmente iguales, pues incluso entre dos gotas de agua existe una diferencia interna o cualitativa en virtud de la cual sus nociones se distinguen.

10.- Se trataría, en este caso, del imperativo de la armonía preestablecida, inseparable de la lógica que da su forma al pensamiento leibniziano.

otras representaciones, a fin de completar la visión verdadera de ese mundo), sino el real *cambio de posición* producido por la comprensión de unas circunstancias. Si el relativismo propio del pluralismo monádico supone que existe una realidad objetiva auto-identica, representada diversamente por una multiplicidad de puntos de vista subjetivos y parciales, el realismo del perspectivismo crítico asume que la divergencia constituye la propia realidad, siendo ésta en sí misma diferente, distinta de sí, fuera de eje, descentrada; pues está hecha de esas circunstancias siempre variables, que cada perspectiva crítica puede comprender en su distinción¹¹.

Pero entonces, cuando hacemos el pasaje de un perspectivismo monádico a un perspectivismo crítico, ¿qué sucede con aquella instancia que coordinaba subrepticamente la coexistencia de lo diferente? ¿Qué es lo que substituye al “comparador universal” en una ontología crítica que fundamenta una perspectiva de la transformación? En este punto se vuelve explícitamente relevante, podemos suponer, la conexión entre perspectivismo y política – conexión que aquí nos limitaremos a indicar muy rápidamente, valiéndonos de ciertas asociaciones que sugiere la interesante obra del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro¹².

Si decidimos dar todo su peso a la incomensurabilidad entre los diversos modos de hacer la experiencia del mundo, tendríamos que aceptar, en principio, que las infinitas perspectivas que expresan esas experiencias diversas son *incomparables*. Y, sin embargo, esa no es la última palabra del perspectivismo, sino, como quise enfatizar en este texto, su “última instancia” crítica. La *comunicación* entre las perspectivas que permite su convergencia (convergencia de perspectivas que en el spinozismo se sostiene en la composición de esfuerzos que explica la constitución de individualidades complejas), es también un hecho que tiene que ver con la transformación. De tal manera que la *comparación universal* se convierte, podríamos

aventurar, en *traducción universal* (en un sentido que tomo prestado de Viveiros de Castro). Cuando asumimos cabalmente que los “mundos” comprendidos por las diversas perspectivas son a tal punto diversos y divergentes que no hay posibilidad de afirmar la existencia de un sentido unívoco, *traducir* significa instalarse en el terreno del equívoco (entre modos de ser, de sentir, de pensar e imaginar, de hablar) y habitarlo, para destacarlo, es decir, para abrir y ensanchar un espacio que, considerado desde los prejuicios convencionales de la traducción, se suponía inexistente¹³. Una política acorde a la perspectiva de la transformación sería entonces –y para concluir– aquélla que, partiendo de esa disyunción comunicativa de base, puede no obstante *traducir* ciertas experiencias en otras experiencias, habitando, en simultáneo, mundos incomposibles y asumiendo, gracias a ello, perspectivas discordantes que, en virtud de esa ductilidad móvil de la perspectiva de la transformación, pueden constituirse en política transformadora: la que ayuda a producir, gracias a ese tránsito o pasaje, individualidades complejas más intensas y potentes. Este podría ser, entonces, un sentido contemporáneo de una política democrática de inspiración spinozista.



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

12.- Ver Viveiros de Castro, E., *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires, Katz Editores, 2010. Debo decir que estas ideas sobre el perspectivismo spinoziano que estoy presentando aquí fueron en parte inspiradas por un diálogo subterráneo con ciertos conceptos de Viveiros de Castro, como el de “perspectivismo amerindio” –un perspectivismo sustentado en un “multinaturalismo” ontológico, que el autor contrapone al “multiculturalismo” occidental.

13.- El equívoco, dice Viveiros de Castro, “no es error, ilusión o mentira sino la forma misma de la positividad relacional de la diferencia. Su opuesto no es la verdad, sino más bien lo unívoco, en cuanto aspiración a la existencia de un sentido único y trascendente. El error o ilusión por excelencia consistiría, justamente, en imaginar que debajo de cada equívoco hay un unívoco, y que la antropología sería su ventrílocuo”. Viveiros de Castro, *Ibid.*, p. 79.