

FILOSOFÍA, CREENCIA Y RELIGIOSIDAD A PARTIR DE SPINOZA Y DELEUZE

*Axel Cherniavsky**

A fines de 2019 y comienzos de 2020 comprendimos por las malas, gracias a una pandemia que se extendió en pocas semanas por todo el planeta, que ya no podemos plantear nuestros problemas ni en términos individuales ni en términos nacionales o internacionales. Nuestros problemas son planetarios. Algunos de ellos tal vez sean económicos, es decir, tal vez conciernan a la administración de la riqueza. Otros son sin duda políticos, es decir, conciernen a la obtención y conservación del poder. Pero por más urgentes que sean, ni unos ni otros parecen los primeros, en el sentido que si ningún ser humano estuviese dispuesto a dañar a otro, ni la administración de la riqueza ni la obtención y conservación del poder constituirían verdaderos problemas desafíos técnicos, sin duda, pero no genocidios invisibles y constantes. Nuestros problemas fundamentales son afectivos, éticos si se quiere, pero no en la medida que suponen la

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina; Universidad de Buenos Aires; Centro de Investigaciones Filosóficas e Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso”.

obediencia o desobediencia a una ley moral, sino un determinado deseo que puede tomar la forma del amor o el odio.

No hay muchas fuerzas verdaderamente globales que hayan hecho de estos elementos –del amor y el odio– sus objetos, pero la religión es una de ellas. Todavía la miramos con desconfianza, iluministas, progresistas, positivistas. Todavía recordamos las guerras de religión que no vivimos, las atrocidades que alentaron, avalaron o permitieron las Iglesias y seguimos concluyendo que a fin de cuentas los dioses nos separaron más de lo que nos unieron. La filosofía especialmente, porque tal vez por haber nacido tan pegada a la religión, debió hacer tanta fuerza para separarse de ella. Pero en este momento en el que sólo nos podemos permitir pensar en fuerzas globales –si queremos ser realistas– y en el que de una vez por todas hay que tomar los problemas por su raíz –si queremos ser eficaces–, tal vez debamos preguntarnos en qué medida las religiones que conocimos y la religión tal como la conocemos hoy agotaron las posibilidades de la religiosidad o, dicho de otro modo, qué formas de religiosidad podríamos intentar construir en el futuro.

¿No creer en un dios implica ceder toda forma de creencia? (Y no es evidente que en términos pragmáticos el capital no funcione como una divinidad). ¿No admitir la existencia de otro mundo implica renunciar a lo sagrado? (Y no es evidente que en términos semánticos la vida biológica individual no constituya nuestro valor supremo). ¿Renunciar a la razón implica renunciar al progreso? (Pero entonces no podríamos explicar que a veces nos exterminemos de acuerdo con una mecánica tan racional). De hecho, tal vez seamos más religiosos de lo que creemos y entonces no deberíamos preguntarnos cuál podría ser la religión del futuro sino cuál es nuestra religión del presente. Creemos en la aspirina, creemos en el individuo, creemos en la propiedad, creemos en las patrias. ¿Pero *debemos* creer en eso? ¿Nos hace *bien* creer en eso? La religión tal como la conocemos no es algo simple sino un conglomerado de elementos diversos: la creencia, la trascendencia, la liturgia, lo sagrado, la divinidad. ¿Pero toda religión debe conservar todos los elementos que hasta ahora la constituyeron a la religión como tal y conservarlos del mismo modo? Las ciencias, las artes, los saberes, las prácticas se transforman incesantemente, perdiendo algunos de los elementos que parecían más esenciales e incorporando nuevos que parecían por siempre desterrados. Una nueva religión podría volver sagrado e incluso divino el amor, sin que el amor abandonase la faz de la tierra. Una nueva

religión podría devolvernos la fe en el mundo y esa fe, lejos de condenarnos a la resignación, podría darnos la fuerza para transformarlo.

Por todos estos motivos tiene sentido examinar la forma en que Deleuze y Spinoza abordaron la religión y su relación con la filosofía. El primero las volvió irreconciliables y sin embargo afirmaba que era necesaria una creencia en este mundo. Probablemente lo hacía pensando, entre otras cosas, en lo que el segundo llamaba una “experiencia de la eternidad” y “el amor intelectual de Dios”, porque sabemos que para Spinoza esa experiencia se realizaba en la vida y que Dios no era otra cosa que la naturaleza. Sin duda, para dar cuenta de esta influencia, Deleuze bautizó a Spinoza como “el Cristo de los filósofos”. Tal vez en sus filosofías podamos hallar entonces los componentes para construir una nueva forma de religiosidad.

Para muchos, el spinozismo constituía un ateísmo. Spinoza habría purificado la filosofía de la religión y habría conservado cierto vocabulario simplemente por prudencia. En efecto, en los capítulos XIV y XV del *Tratado teológico-político*, Spinoza defiende la independencia de la teología respecto de la filosofía, de la fe respecto de la razón. Entre ambas no puede existir ningún comercio ni parentesco, siendo el objetivo de una la verdad, y los de la otra, la obediencia y la piedad; una interroga la naturaleza; la otra, la Escritura (Spinoza, 2003: 318).

En el marco de esta perspectiva, la interpretación que realiza Spinoza del mito de Abraham resulta muy significativa. A todos los filósofos anteriores y posteriores, generalmente les intriga el contenido del mito, los atrapa su absurdidad. El enigma que intentan resolver es cómo, por qué razones, Abraham accede a sacrificar a Isaac. Sin embargo, Spinoza no lo considera en sí mismo sino como caso de un problema más general, el del don profético. Su inquietud concierne a la veracidad de la revelación. ¿Qué sostiene al respecto? Tras examinar detenidamente la Escritura –fiel a su método histórico y crítico– y encontrar que la revelación ocurre por palabras o por figuras, o por ambas a la vez, concluye que los profetas no necesitaron de un intelecto superior al de los otros hombres, sino simplemente una imaginación más viva (Spinoza, 2003: 85). Una prueba, a sus ojos, es que por ejemplo Salomón, mucho más sabio que todos los

hombres, no poseyó el don profético e, inversamente, hombres incultos, sin formación alguna, “e incluso mujercillas” (Spinoza, 2003: 96) como Agar, la esclava de Abraham, sí lo hicieron. ¿Por qué Spinoza intenta explicar la revelación a través de la imaginación y no del intelecto? Porque de este modo la revelación no implicaría ninguna certeza. Prueba de ello, razona Spinoza, es que los profetas siempre necesitan signos que confirmen sus visiones. En pocas palabras, la interpretación spinozista del mito de Abraham resulta significativa porque muestra cómo Spinoza aspiraría a separar definitivamente filosofía y religión; cómo en su obra comenzaría a producirse el divorcio entre la una y la otra; cómo, en síntesis, ya podríamos reconocer ahí el germen de la Ilustración.

No obstante, el vocabulario, los conceptos y los motivos religiosos inundan la filosofía de Spinoza que no sólo ofrece una interpretación de la Escritura, sino que en ciertas ocasiones piensa con ella o a partir de ella. Es el recurso al mito de Adán, en este caso, el que permite ilustrar esto, porque Spinoza recurre al mito de Adán de dos maneras distintas, según sea objeto de interpretación en sí mismo o ejemplo y referencia de tesis spinozistas. Así, en el marco del *Tratado teológico-político*, Spinoza se pregunta si debemos concebir a Dios como un legislador o un príncipe universal que prescribe leyes a los hombres y a la naturaleza (Spinoza, 2003: 144). En tal caso, el gesto adánico encerraría una contradicción: si Dios es todopoderoso y prohibió a Adán la ingesta del fruto prohibido, ¿cómo pudo suceder que Adán lo haya comido? Spinoza resuelve el problema proponiendo pensar las máximas divinas, no como leyes universales, sino como consejos dirigidos a los hombres expresando así verdades eternas, como la composición o no composición del cuerpo humano con el veneno. No obstante, en la *Ética* la figura de Adán interviene en el marco de un problema distinto. No está en cuestión la naturaleza de las máximas divinas, sino la de los hombres libres. Entre otras cosas, ellos se definen por no forjar nociones del bien y del mal, al menos por el tiempo que permanezcan libres. El primer hombre, Adán, constituye entonces un ejemplo de ellos: habría forjado nociones del bien y del mal sólo luego de pecar, sólo después de comer la manzana. Observamos así que los usos del mito adánico son distintos y que de hecho aparece entre ambos una incongruencia. En el *Tratado teológico-político*, Adán encarna la figura del ignorante, del esclavo, pues necesita de los consejos divinos; pero en la *Ética*, encarna la figura del hombre libre, pues no forja nociones del bien y del mal an-

tes de pecar. La incongruencia se explica por el hecho de que el mito posee una función diferente en un caso y otro: objeto de interpretación en sí mismo en el *Tratado teológico-político*, funciona como ejemplo o como una suerte de disparador conceptual para nuevas ideas en la *Ética*, mostrando que, al margen de una separación explícita entre la filosofía y religión, existe en la obra de Spinoza un recurso a las figuras y escenas bíblicas para desarrollar su propia filosofía.

¿Implica esto que Spinoza estaba interesado en proponer un nuevo judaísmo, una especie de judaísmo racional? Uno podría verse tentado de seguir esta dirección al pensar en el método de lectura spinozista, que sienta las bases para la exégesis histórica y la crítica posterior. En efecto, sabemos que Spinoza consideraba que el Antiguo Testamento había sido escrito para el vulgo y que, por lo tanto, no podía ofrecer los fundamentos filosóficos en que se apoyan sus verdades, que sólo podía expresarlas al modo de máximas o leyes, mediante imágenes que sólo el filósofo podría posteriormente decodificar haciendo uso exclusivamente de la razón (Spinoza, 2003: 300). Con su lectura de los textos sagrados, en particular de los mitos que encontramos en la Torá, Spinoza podía entonces estar intentando construir una nueva visión del judaísmo –un judaísmo racional depurado de elementos fantásticos, un judaísmo resistente a la interrogación de la razón y por lo tanto, a su juicio, coherente con su propia filosofía–. Sin embargo, debemos recordar las críticas que Spinoza formulaba a la metodología de Maimónides, que interpretaba la Biblia alegóricamente para hacerla concordar con la filosofía aristotélica. Según Spinoza, esto es doblemente perjudicial: en tanto filósofo, porque no le permite pensar con libertad; en tanto exégeta, porque lo condena a forzar el sentido del texto, a “torturar la Escritura” (Spinoza, 2003: 83). *Escépticos* va a llamar a quienes someten la fe a la razón; *dogmáticos*, a quienes someten la razón a la fe (Spinoza, 2003: 320). Estas consideraciones deberían conducirnos, por lo tanto, a no confundir el proceder de Spinoza con una refundación o una reinterpretación del judaísmo.

¿Cómo comprender entonces la relación entre la filosofía y la religión en Spinoza? ¿Cómo hacer coexistir la separación explícita de la filosofía y la religión y el recurso a motivos, figuras y conceptos religiosos en el marco de su propia filosofía?

En el fondo, lo que debemos preguntarnos es si la eliminación de toda trascendencia de la ontología implica necesariamente un abandono de toda forma de religiosidad o, en otras palabras, si todo

lo que aleja a Spinoza del judaísmo lo separa definitivamente de todo concepto de religión, y si lo que lo acerca implica aceptar tal concepto dogmáticamente. En este sentido, creemos que, gracias a la lectura y empleo de la filosofía de Spinoza por parte de Deleuze, es posible identificar en la filosofía de Spinoza –pero también en la de Deleuze– componentes de una nueva forma de religiosidad. Pensamos en lo que Spinoza denominaba una “experiencia de la eternidad” (Spinoza, 2000: 257) y el “amor intelectual de Dios” (Spinoza, 2000: 262); y en lo que Deleuze llamó una “creencia en este mundo” (Spinoza, 2000: 225). En efecto, en cada uno de estos elementos es posible observar cómo un componente tradicionalmente religioso es extraído del campo tradicional de la religión para ser utilizado en lo que constituiría una nueva forma de religiosidad.

Comencemos por el caso de las expresiones de Spinoza. Se observará que cada una de ellas se construye sobre una oposición: entre la experiencia y la eternidad en el caso de la primera; entre el amor y la intelectualidad en el caso de la segunda. En efecto, pareciera que la eternidad, que Spinoza no concibe como un tiempo infinito sino como la ausencia de tiempo, en principio no podría ser objeto de ninguna experiencia, porque toda experiencia se desarrolla en el tiempo. Sin embargo, justamente lo que la expresión designa es el hecho de que, bajo ciertas condiciones, una experiencia de la eternidad es posible. Se trata de una experiencia en la vida, en el tiempo, de una existencia que no está completamente sometida al tiempo; una experiencia, en cierto sentido, del aspecto atemporal de nuestra esencia, de nuestra alma, pero en cierto sentido de nuestro cuerpo también, que es el objeto de ella. Otro tanto sucede con el amor intelectual de Dios. Constituye la cumbre del conocimiento, la línea de meta del saber. No obstante, consiste en un amor, aun si no se trata de un amor convencional, de un amor por un objeto, sino de un amor por el todo o, mejor dicho, del amor que el todo siente por sí mismo pero que, en la medida que ese amor se expresa también a través nuestro, nosotros tenemos la posibilidad de experimentar. Ahora bien –y esto es lo más importante–, en la medida en que, para Spinoza, Dios no es otra cosa que la Naturaleza, la totalidad de lo real, ese amor que es la forma suprema del conocimiento, no concierne a un más allá, a un reino de los cielos, sino a nuestro mundo. Tanto la experiencia de la eternidad, entonces, como el amor intelectual de Dios implican tomar un componente tradicionalmente religioso –la eternidad y el amor de Dios, respectivamente– para

darles un uso terrenal, por decirlo de alguna manera; la eternidad se vuelve objeto de una experiencia en la vida, y el amor de Dios se transforma en un amor racional por el mundo.

También lo que Deleuze llama una “creencia en este mundo” involucra la extracción de un elemento tradicionalmente religioso –la creencia, en este caso– para ser empleado de una forma que tenderíamos a pensar como eminentemente no religiosa. En efecto, tradicionalmente la creencia, al igual que el *amor dei*, no concierne al más acá, sino al más allá, a una vida *post mortem*. Deleuze, sin embargo, la dirige a este mundo e insiste en el hecho de que este mundo es el único que hay. En cierto sentido, la creencia en este mundo es el concepto que en la filosofía deleuziana sustituye al amor intelectual de Dios, porque del mismo modo que ese amor está dirigido a la naturaleza, la creencia en cuestión está dirigida, en el marco de la filosofía deleuziana, a este mundo. Existen diferencias, sin embargo, porque para Deleuze la creencia no es demostrable geoméricamente. Todo lo contrario: es lo único que nos queda cuando todo atenta contra la razón, cuando ya no hay razones para confiar. Para Spinoza, amar la naturaleza es un gesto totalmente racional, superracional si se quiere. Surge espontáneamente del paulatino conocimiento de las afecciones, de las nociones comunes luego, y finalmente de la esencia de las cosas. En cambio, para Deleuze creer en este mundo es un gesto profundamente irracional. Por eso tal vez debamos pensar que, en el fondo, la creencia en este mundo es producto de una lectura cruzada de Spinoza con Kierkegaard. En efecto, cuando Kierkegaard interpreta el mito de Abraham, ya no se interesa por la veracidad de la revelación, sino en por qué pudo llevar a Abraham hasta el punto de sacrificar a su hijo. Y la respuesta es que sólo la fe pudo haberlo hecho. Atento al texto bíblico, Kierkegaard observa que Abraham no espera beneficio alguno de su filicidio. Esto es lo que lo distingue de Agamenón, que sacrifica a Ifigenia para aplacar la furia divina y conseguir la protección de su gente. Tampoco lo mueve el temor, pues nada podría ser peor que perder a Isaac. Retomando un tópico presente en el *Talmud* (Cohen, 1970: 101), Kierkegaard afirma que no es con el deseo o la pasión aquello con lo que Satán tienta a Abraham, sino justamente con la razón, con el deber. Su decisión, por lo tanto, inaugura una esfera distinta a la de la ética: la esfera de la fe (Kierkegaard, 1987: 15 y 23). Y es esa esfera la concernida por lo que Deleuze llama una “creencia en este

mundo”, porque si bien esta creencia está dirigida a este mundo, no constituye un gesto racional.

El amor intelectual a Dios y la creencia en este mundo se distinguen por su racionalidad e irracionalidad, pero comparten el hecho de concernir al más acá y no al más allá. Poseen un segundo elemento en común: ambos funcionan como una suerte de fuerza transformadora. ¿A qué nos referimos? Al haberse esmerado en distinguir filosofía y religión gracias al concepto de inmanencia, Deleuze recupera el motivo religioso de la creencia, es de esperarse que sea bajo una nueva luz. Y efectivamente, la creencia en este mundo funciona de un modo distinto a la creencia en Dios, pues no pone en juego la existencia del objeto de la creencia. Creer o no creer en Dios significa creer o no que existe. En cambio cuando la creencia concierne a este mundo, su existencia no está en juego. Creer o no creer en este mundo significa creer o no creer que vale la pena creer en él. Ahora bien, si su existencia no está en juego, de todos modos esa misma creencia sí concierne a su modo de ser. No es el mismo mundo aquel en el que creemos que aquel en el que no. Para ilustrar esta dimensión de la creencia, tal vez se pueda pensar en la creencia en uno mismo. Cuando creo en mí, no es que yo paso a la existencia. Pero sí me transformo por completo. De un hombre lleno de dudas paso a ser un hombre confiado. No es el mismo hombre el que cree en sí que el que no, tal como no es el mismo mundo aquel en el que creemos y aquel en el que no creemos. Lo mismo ocurre con el amor intelectual de Dios. En la última proposición de la *Ética*, Spinoza deduce que la beatitud –otro nombre para el amor de Dios– no es una recompensa de la virtud sino la virtud misma (Spinoza, 2000: 268). ¿A qué se refiere? A que no llegamos a ella educando nuestro deseo, sino a que es ella, en parte, la que nos da la fuerza para hacerlo. En otras palabras, la beatitud no consiste en un premio por haberse transformado uno a sí mismo y al mundo. Si el mundo fuese perfecto, la beatitud sería superflua. La beatitud consiste en el esfuerzo por transformar al mundo, en la aceleración de una lógica por la cual el mundo y yo nos afectamos de manera virtuosa: yo al mundo, el mundo a mí, yo a mí mismo a través del mundo y el mundo a sí mismo a través mío.

En síntesis, en la filosofía de Spinoza y en la de Deleuze –en el caso de la segunda en parte gracias al uso que hace de la primera– es posible detectar, además de los consabidos esfuerzos por independizar la filosofía de la religión, algunos componentes que, sin restaurar las formas clásicas de la religión, permiten pensar una nueva forma de religiosidad: una relación afectiva –del orden del amor o de la fe– con la naturaleza o este mundo, y con su fuerza para transformarlos.

Respecto del caso de Spinoza, quizá sea la carta a Oldenburg de septiembre u octubre de 1665, el texto donde mejor exprese la que creemos ser su posición respecto al problema de la relación entre la filosofía y la religión. Ahí Spinoza escribe:

Estoy redactando un tratado sobre mis opiniones acerca de la Escritura. Las razones que me mueven a ello son: 1. Los prejuicios de los teólogos, pues sé que ellos son lo que más impide que los hombres se consagren de veras a la filosofía; por eso me esfuerzo en ponerlos al descubierto y extirparlos de la mente de los más sensatos; 2. La opinión que tiene de mí el vulgo, ya que no cesa de acusarme de ateísmo; me siento forzado a desecharla en cuanto pueda; 3. La libertad de filosofar y de expresar lo que pensamos; deseo afirmarla por todos los medios, ya que aquí se la suprime totalmente a causa de la excesiva autoridad y petulancia de los predicadores (Spinoza, 1988: 100).

La primera razón, los prejuicios de los teólogos, no debería disuadirnos de buscar en la interpretación teológica de la Escritura una forma de judaísmo. La segunda, “la opinión que tiene de mí el vulgo”, debería disuadirnos de pensar la filosofía de Spinoza como un ateísmo sin reservas, sin matices. La tercera, “la libertad de filosofar”, si bien no hace mención directa a los elementos que a nosotros nos condujeron a hablar de una cierta forma de religiosidad, sí traza el perímetro del terreno en donde hay que buscarla.

Junto con el caso de la filosofía deleuziana, el de la filosofía spinozista revela que más allá de las religiones que de hecho una filosofía critique, o más allá de un concepto general de la religión del que una filosofía pretenda distanciarse, una nueva filosofía puede implicar una nueva forma de religiosidad. Esta nueva religiosidad, en los casos de Spinoza y Deleuze, parece implicar la convicción de que este mundo es el único que existe, pero también la posibilidad de que puede transformarse. Parece implicar que si esa transforma-

ción involucra al conocimiento o al pensamiento, involucra también una forma de amor o de fe que parece excederlos de un modo u otro. El amor y la fe no son ni unilaterales ni bilaterales, sino propiamente universales, porque consisten más bien en una fusión con el mundo o la Naturaleza porque si el mundo o la Naturaleza constituyen el objeto del amor y de la fe, constituyen al mismo tiempo su fuente. Al mundo se ama y en el mundo se cree, en el mundo se ama y dentro del mundo se cree, pero el amor y la fe son también el corazón del mundo. Deben ser definidos con la mayor precisión posible porque si desde Jesucristo hasta John Lennon todos vamos a estar de acuerdo en que nada más puede salvarnos, también es posible matar y morir por ellos. Finalmente, tal vez también el amor y la fe deban reinventarse, a cada segundo y en cada rincón del universo, si queremos que se expanda aun cuando se contraiga.

Referencias

- Cohen, A. (1970), *Le Talmud*, Payot, París.
Deleuze, G. (1985), *Cinéma 2. L'image-temps*, Minuit, París.
Kierkegaard, S. (1987), *Temor y temblor*, Tecnos, Madrid.
Spinoza, B. (1988), *Correspondencia*, Hiperión, Madrid.
_____ (2000), *Ética*, Trotta, Madrid.
_____ (2003), *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid.