

EL ODIO

DIEGO TATIÁN

EL ODIO

CONSIDERACIONES SPINOZISTAS

EDICIONES **UNGS**



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

Tatián, Diego

El odio: consideraciones spinozistas / Diego Tatián. - 1a ed. - Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2021.

74 p. ; 20 x 14 cm. - (Filosofía de a pie / 4)

ISBN 978-987-630-561-7

1. Filosofía General. 2. Ensayo. I. Título.

CDD 199.82

EDICIONES **UNGS**

©Universidad Nacional de General Sarmiento, 2021

J. M. Gutiérrez 1150, Los Polvorines (B1613GSX)

Provincia de Buenos Aires, Argentina - Tel.: (54 11) 4469-7507

ediciones@campus.ungs.edu.ar - ediciones.ungs.edu.ar

Colección Filosofía de a pie

Dirección: Gustavo Ruggiero, María Pia López y Gustavo Arroyo

Diseño gráfico de la colección: Daniel Vidable

Diseño de interior y tapas: Daniel Vidable

Corrección: María Valle

Tipografía: "Alegreya" (SIL Open Font License, 1.1.)

Diseñada por Juan Pablo del Peral para Huerta Tipográfica.

<http://www.huertatipografica.com.ar>

Hecho el depósito que marca la ley 11.723.

Prohibida su reproducción total o parcial.

Derechos reservados.

Impreso en Ediciones América,

Abraham J. Luppi 1451, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina,

en el mes de noviembre de 2021.

Tirada: 300 ejemplares.



Libro
Universitario
Argentino

ÍNDICE

- 13 Introducción
- 21 Una sabiduría de la pérdida
- 33 Una microfísica del odio
- 39 La exclusividad, pasión de la clase dominante
- 45 Afectividades de la revuelta
- 53 “Por naturaleza proclives al odio”
- 63 Una forma de vida más allá del odio y el miedo
- 71 Libros

COLECCIÓN **FILOSOFÍA DE A PIE**

Andar a pie: no subirse al caballo ni al auto que prestigia. Andar a pie es andar en el espacio público, entre los transportes colectivos, codo a codo en la multitud. Quedar a pata. Andar a pie es darse un tiempo, caminar para percibir lo rugoso, lo complejo, lo inconcluso, lo vacante. Hablar desde la llanura y no desde la montaña o la torre. Mirar desde el raso y no desde el avión o el dron. A pie, una filosofía. O unos escritos que piensan en el presente. Ensayos que se acercan, con osadía o con pudor, a grandes temas. A pensarlos otra vez y presentarlos para lectorxs que se presumen cercanxs, interesadx, pedestres. Como quienes escriben. Escrituras con experticia y sin autoridad, hospitalarias para quien se acerca por primera vez a esos temas. Ensayos filosóficos para leer en el bondi, en el tren, en las esperas, en los bares, en el pasto. A mano y al pie. O sea, interpelaciones a nuestra sensibilidad lectora y a la curiosidad de lxs no expertxs. Parte de una conversación pública y de una vocación –muchas veces olvidada– de la filosofía de intervenir en esa conversación.

El autor

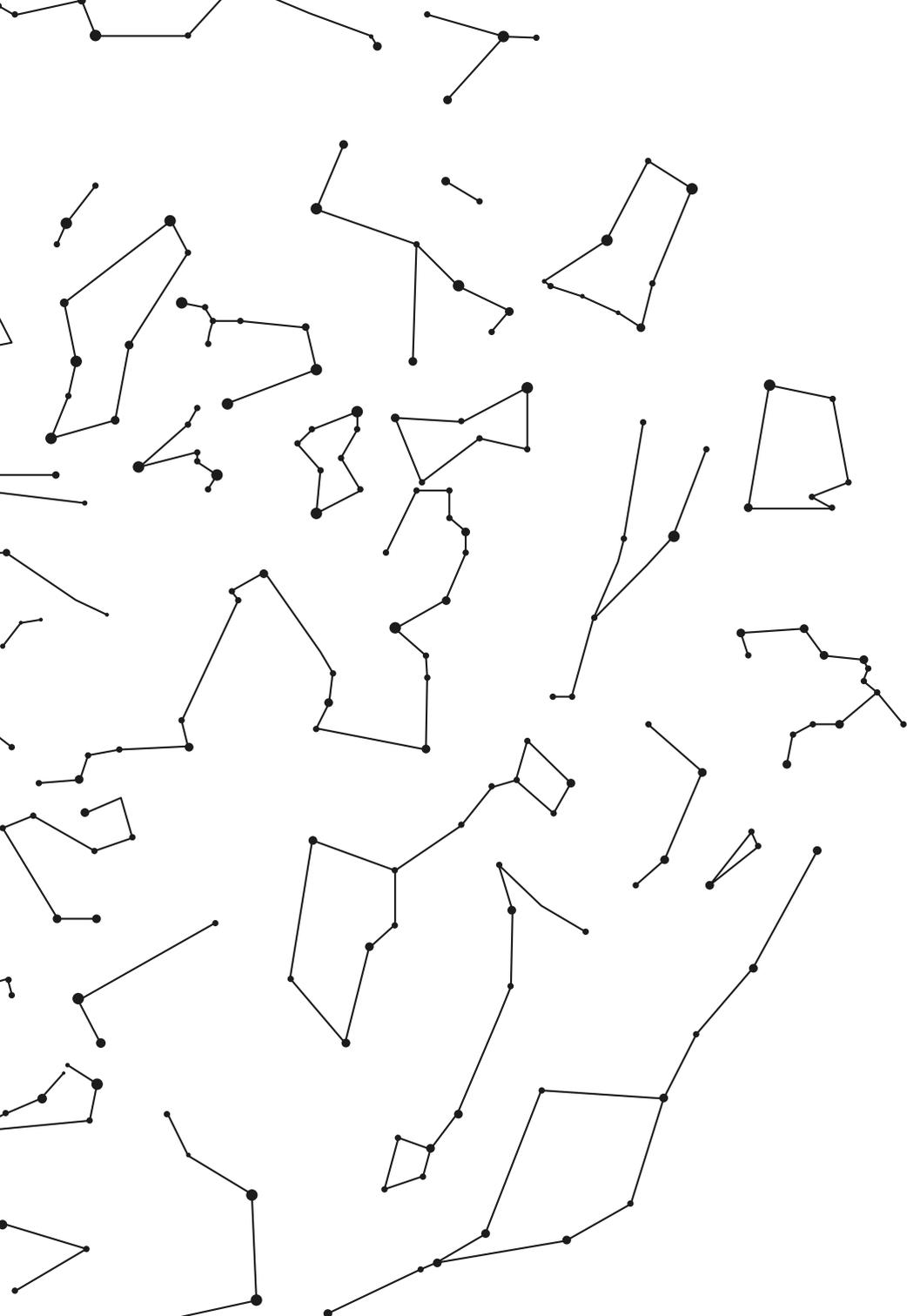
Diego Tatián es doctor en Filosofía y en Ciencias de la cultura. Estudió su segundo doctorado en Italia. Es investigador del Conicet y da clases en distintas universidades. Es un escritor prolífico y gran parte de su obra la dedicó a pensar a partir de la filosofía de Baruch Spinoza: *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza* (2001) y *Spinoza. Una introducción* (2009) son algunos de los títulos que le dedicó al filósofo condenado. También despliega una ensayística minuciosa y es autor de libros de ficción, como *Lugar sin pájaros* y *Los seres y las cosas*. Fue decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.



¡Felices los tiempos para los cuales el cielo estrellado es el
único mapa de los caminos transitables y que hay que recorrer,
y la luz de las estrellas única claridad de los caminos!

GEORG LUKÁCS, TEORÍA DE LA NOVELA

PARA MARIANA GAINZA, CON AMISTAD Y GRATITUD



Introducción

En una obra teatral estrenada en 1944, pocos días antes de la *Libération* (*A puerta cerrada*), Jean-Paul Sartre escribió una muy conocida frase de amplia circulación en el mundo intelectual de entonces: “El infierno son los Otros”. Con ella resumía la radical heteronomía de la existencia humana: es la mirada de los otros, el juicio de los otros lo que condena o lo que salva. Sin embargo, el vínculo entre los seres humanos nunca es inmediato ni puramente visual, sino siempre *político*, mediado por un efecto de lenguaje, investido por una elaboración retórica, cultural y conceptual que establece la forma que adopta la experiencia de otros, con quienes estamos existencialmente condenados a establecer vínculos. Uno de ellos es el odio.

El odio es una relación humana originaria, efecto de la finitud y la multiplicidad fáctica propia de la condición humana (tal vez a ese carácter primario aludía Freud cuando escribió que “el odio es más viejo que el amor”). Sucede porque el otro –que está siempre ahí– es primariamente una perturbación del deseo. Como principio de un realismo político, su registro precave del idealismo que considera inmediatamente al otro en puros términos de compañía y de cooperación.

Saturado de seres humanos en su mayoría desconocidos, habitado por muchas personas muy diferentes entre sí, el mundo es el lugar del otro. Justamente eso desencadena la conversación filosófica, ética y política: el hecho de que el

mundo es un mundo de otros vinculados entre sí por una ininterrumpida circulación de pasiones; esta inmediata situación existencial, la experiencia del mundo como manifestación de lo múltiple puro es una de las más elementales motivaciones del pensamiento.

La principal deriva afectiva del odio es la guerra. El gran filósofo de la guerra es Thomas Hobbes. Según su pensamiento, el otro es básicamente una amenaza. En general, las causas de la guerra para Hobbes son tres: el deseo de propiedad, de poseer lo que otro tiene; el deseo de seguridad de los que tienen respecto de los que no tienen; y el deseo de superioridad sobre los demás. La seguridad –asunto siempre actual– es algo, dice Hobbes, a lo que natural o razonablemente los seres humanos se hallan inclinados cuando presumen que los otros van a hacer, respecto de los objetos ajenos, lo mismo que haría cualquiera si estuviera en su lugar.

14 | Pero, asimismo, es posible un desvío de la filosofía hacia la evocación de un episodio muy conocido en la historia de la literatura, que permite indagar el origen de la política de manera alternativa a como lo hace el *Leviatán* de Hobbes; solo que se trata de una obra de ficción, de una obra literaria: *Robinson Crusoe*, la que Daniel Defoe escribió en 1719. El libro narra la historia de un habitante solitario en una isla desierta. ¿Cuáles son las pasiones de Robinson? En una isla de un solo habitante no hay otros a quienes amar u odiar, ni sobre los cuales ejercer el poder y la dominación; y, podría concluirse, no hay estrictamente política. La política comienza cuando –es uno de los momentos más emocionantes del libro–, luego de diecinueve años de pescar, criar

cabras y acumular objetos en absoluta y autosuficiente soledad, mientras camina por la playa, de improviso, Robinson descubre una huella humana. Una huella: la inminencia de otro. No ve a otro, solo detecta su inminencia.

En un pasaje de la *Crítica del juicio*, Kant se pregunta qué sentiríamos si viéramos en la playa no una huella, sino un polígono regular. Resulta interesante recordar –más allá de la conocida referencia irónica de Marx a las “robinsonadas”– qué ha hecho la filosofía con el episodio robinsoniano. En la variación kantiana hay una intencionalidad, pero una huella es un rastro involuntario, lo que un ser vivo deja a su pesar, sin querer (en un cuento de Ray Bradbury, alguien que camina sin rumbo por la playa encuentra a Picasso dibujando en la arena; después viene la ola y borra un dibujo efímero que se pierde para siempre). Un dibujo es siempre una intencionalidad, en este caso, en un lugar desierto, en una playa.

En un relato llamado *Foe*, Coetzee reescribe la situación robinsoniana (quien llega es una mujer y no despierta pasiones tanáticas ni fóbicas, sino eróticas), pero aún en la historia original son muchas las reacciones que es posible imaginar en el habitante solitario que después de diecinueve años encuentra una huella. A Robinson le sucede lo siguiente: el corazón comienza a palparle con velocidad, se pregunta si no es una ilusión o una obra del demonio, vuelve a su cabaña y emplaza un muro para defender las propiedades; se arma, se apertrecha, espera. Lo que está en la base de ese relato no es otra cosa que la antropología hobbesiana: el otro es una amenaza, viene a despojarme de lo que es mío, o, más precisamente, no sé en realidad quién es ni cuáles

son sus intenciones, por lo que es sentido como alguien de cuidado, de quien debo resguardarme. En “La isla desierta”, Deleuze manifiesta su aguda antipatía por Robinson, lo considera un protocapitalista que básicamente estropea la posibilidad de empezar el mundo de otro modo, pues estar solo en una isla desierta puede ser una oportunidad para comenzar todo de otro modo, que Robinson, con su individualismo posesivo, desaprovecha.

La hostilidad es lo que pone en marcha la pregunta política. Es decir, la organización de mediaciones retóricas e institucionales que permitan desplazar la representación de los otros como puros objetos de odio, y reducir el miedo que despierta su presencia o su inminencia. “El odio social – escribe Martha Nussbaum en su propuesta de una “justicia poética” para la que toma el texto de Dickens como hilo conductor– suele implicar una negativa a entrar en la vida de otro como un ser humano individual que tiene una historia distinta que contar, alguien que podría ser uno mismo. En ese sentido, la novela clásica cultiva, en su estructura misma, una actitud moral que se opone al odio”. Se propone aquí una relevancia política del arte literario en el origen de esa extrañísima capacidad humana para la ecuanimidad; la constitución de una vida en común capaz de sobreponerse a la pura tolerancia indiferente, tanto como a la inmediatez del odio.

La posibilidad de no solo constatar intereses propios, sino también de imaginar la vida de los otros designa una importante dimensión “poética” de la política; o bien, dicho en otros términos, pone de relieve la contribución de la literatura para el pensamiento público, en la medida en que

es capaz de dotarlo de una imaginación cuya prescindencia sume fácilmente a la existencia social en una hostilidad de la que no se libra por la sola lógica. “A diferencia de la mayoría de las obras históricas –continúa Nussbaum– las obras literarias invitan a los lectores a ponerse en lugar de personas muy distintas y a adquirir sus experiencias”.

La literatura permitiría desarrollar la capacidad de pensar con lo que Kant llamaba “mentalidad extensa”; desarrollar una imaginación y una ecuanimidad –por frágil que pudiera ser– referidas a cuestiones esenciales de la vida en común, como la justicia. La novela es considerada aquí como un género por excelencia iluminista, por cuanto la imaginación literaria disminuye las pasiones de odio, la estupidez y la violencia de las personas en su desempeño social y político, al inducir nuevas maneras de imaginar el mundo y concebir formas de vida diferentes a la propia. La literatura pues no es solo –ni tanto– un íntimo placer de lectores que se circunscribe a la vida privada, ni algo im-

| 17

pertinente respecto al rigor racional que exigen la justicia, la política y la ciencia, sino una dimensión fundamental de la forma de vida democrática; una extraordinaria contribución a la vida pública, a la reflexión moral y a la búsqueda de una sociedad justa.

La inexistencia de una imaginación del otro, su ausencia radical o su estropicio, es lo que en otra novela –*Elizabeth Costello*– J. M. Coetzee pone en boca de su entrañable personaje, en un alucinado discurso sobre la producción de animales al solo efecto de asesinarlos para su consumo. El problema filosófico de la imaginación (a partir de la pregunta de Thomas Nagel: “¿Cómo es ser un murciélago?”) está en

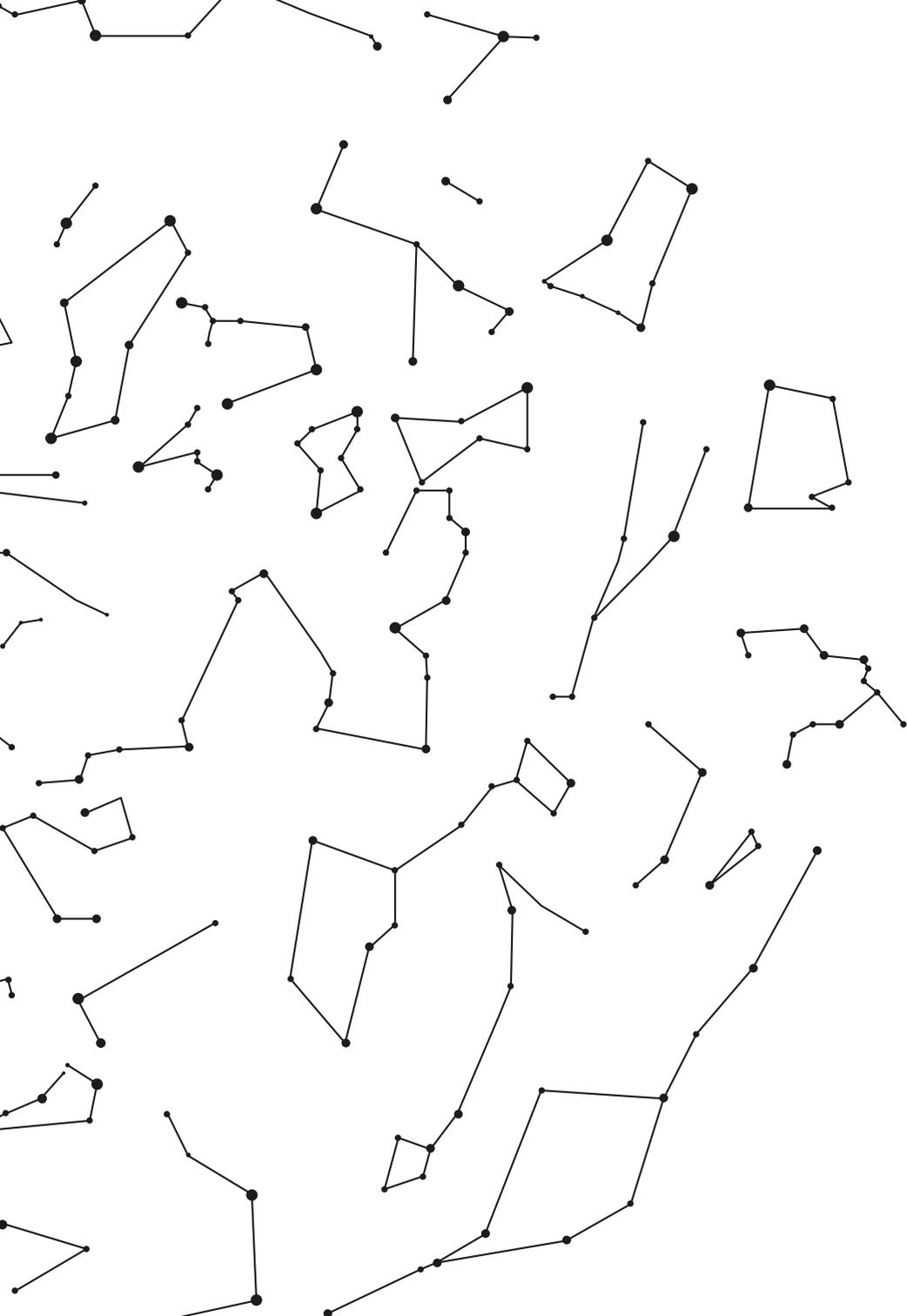
el centro de la inaudita conferencia sostenida por la escritora australiana Elizabeth Costello ante un auditorio académico en un *college* americano, según la ficción del escritor nacido en Ciudad del Cabo:

Regreso a los campos de exterminio. El horror específico de los campos, el horror que nos convence de que lo que pasó allí fue un crimen contra la humanidad, no es que los asesinos trataran a sus víctimas como a piojos a pesar de que compartían con ellas la condición humana. Eso también es abstracto. El horror es que los asesinos se negaran a pensarse a sí mismos en el lugar de sus víctimas, igual que el resto del mundo. La gente dijo: “Son *ellos* los que pasan en esos vagones de ganado”. La gente no dijo: “¿Cómo sería si yo fuera en ese vagón de ganado?” La gente no dijo: “Soy yo el que estoy en ese vagón de ganado”. La gente dijo: “Deben ser los muertos a quienes están quemando hoy, que apestan el aire y hacen que me caiga ceniza sobre los repollos”. La gente no dijo: “¿Cómo sería si me estuvieran quemando a mí?”. La gente no dijo: “Me quemo, estoy cayendo en forma de ceniza”... Hay gente que tiene la capacidad de imaginarse como otra persona y hay gente que no la tiene (cuando esa carencia es extrema los llamamos psicópatas). Y hay gente que tiene esa capacidad pero decide no ponerla en práctica.

En la imaginación del otro, que revoca esa imposibilidad de ocupar su lugar, que se sustrae al destino de considerarlo como solo enemigo y al puro enfrentamiento con él, habría un desgarramiento en la clausura de la significación que reduce a lo propio y motiva el rechazo violento de lo que no

lo es. Este *ars imaginandi* sería pues la cifra de una potencia cultural capaz de horadar las clausuras identitarias que incuban el odio hacia todo lo que les resulta extraño, y tal vez se atesore allí –en ese arte– el secreto de otra historia.

El texto que sigue a continuación buscará, sin embargo, pensar el lugar del odio en la vida humana siguiendo no la senda literaria brevemente incursionada hasta aquí, sino una vía filosófica y una experiencia de vida en cuyo centro está –según quisiéramos proponer– la contundencia del odio y un minucioso registro de su acción, que es la de un paradójico y extraño poder de la impotencia. En su lejanía, en su anacronismo, en su extrañeza, esa filosofía y esa vida plantean una interlocución fecunda con los dilemas de nuestro tiempo, recorrido –como todos los anteriores o aún más– por la obra del odio.



Una sabiduría de la pérdida

Un joven de origen sefaradí llamado Baruch Spinoza, que acababa de ser excluido de la comunidad a la que pertenecía, estuvo a punto de haber muerto apuñalado (“atacado a traición por un judío”) una noche a la salida del teatro de Ámsterdam, al que, seguramente incitado por su maestro Francis, concurrió durante algún tiempo de manera asidua. Según el célebre artículo de Pierre Bayle, que divulgó su pensamiento por toda Europa, solo recibió una herida leve, pero el propósito de su atacante era asesinarlo. El pastor Colerus –otro de sus biógrafos antiguos– dice haber escuchado directamente del hospedero de Spinoza y de su mujer, que no fue al salir del teatro, sino frente a la vieja Sinagoga portuguesa, y hubiera sido efectivamente asesinado de no haber estado vestido con una toga holgada que atemperó la puñalada (prenda que su portador conservaría toda la vida para nunca distraerse del odio y de la ferocidad a los que se expone el disidente, aunque haya tomado todas las prevenciones que dicta la prudencia). | 21

Sin embargo, murió en su cama, unos veinte años después de este episodio, y en otra ciudad. Según algunos testimonios, de tuberculosis, aunque muy probablemente de una enfermedad motivada por el polvillo de vidrio que inhalaban los pulidores de lentes, que los franceses llaman *phtisis des aiguiseurs*. Kortholt, en tanto –sin duda, de sus biógrafos antiguos, el más hostil hacia Spinoza–, adjudica su muerte al “trabajo nocturno” que explica, además, debido

a la hora en que fue concebida, el carácter demoníaco de su filosofía.

Una muerte tranquila en su propia cama no precedida de invocaciones a Dios y doliente arrepentimiento no es la que esperaríamos para un ateo, que debe encontrar su final entre convulsiones de terror por la venganza ultraterrena. Algunas versiones, sin embargo, transmiten que Spinoza murió “satisfecho”, en tanto que Colerus, quien nos proporciona el relato más extenso de sus últimas horas, descarta todos los rumores que las rodearon (que no paraba de exclamar: “¡Señor, apiádate de mí, pecador!”; que recurrió al opio o al jugo de mandrágora; que dio precisas instrucciones de no ver a nadie; que expiró por el terror a ser encerrado en una cárcel de París...). Lo cierto es que desde muy joven Spinoza experimentó en carne propia la violencia de los otros, frente a la que acuñó una divisa que lo acompañó toda su vida: la palabra *Caute*, con la que solía lacrar sus cartas.

22 |

Una clásica pintura de Samuel Hirszenberg, *Spinoza y los rabinos* (1907), dialoga con una tela de la artista argentina Cristina Ruiz Guiñazú llamada *Le Manteau de Spinoza* (2019) en un motivo de raíz biográfica y que llegará a ser fundamental en la filosofía spinozista: el odio. En la pintura de Ruiz Guiñazú, una niña se cubre el rostro horrorizada junto al *vestigium* del odio que aniquiló la vida de Spinoza; no la vida biológica, pero sí su vida como venía siendo.



Cristina Ruiz Guiñazú, *Le Manteau de Spinoza*

Excomulgado (Maldito sea de día y maldito sea de noche, maldito al acostarse y maldito al levantarse, maldito sea al entrar y al salir; no quiera el Altísimo perdonarle, hasta que su furor y su celo abracen a este hombre...), es decir, condenado a la muerte

social, a que ningún judío pudiera hablarle, hacerle favor o compartir el mismo techo con él; expulsado de su religión para no entrar en ninguna otra (no existen registros de casos análogos hasta ese momento), Spinoza se propuso ser un “ciudadano de Ámsterdam”. Con él comenzaría una imposible y trágica voluntad de universalismo, el anhelo de asimilación entre seres humanos de distintas procedencias y la borrada de toda marca de exclusividad que redundaba en el “odio” de los demás.

En otro viejo relato biográfico del filósofo, el médico Jean-Maximilien Lucas escribe que, al enterarse de su excomuniación, el joven Baruch habría dicho:

¡Enhorabuena! No se me fuerza a nada que no hubiera hecho por mí mismo de buen grado, de no haber temido el escándalo. Pero, ya que se lo quiere así, entro con júbilo por el camino que se me ha abierto y con el consuelo de que mi salida será más inocente que la de los primeros hebreos de Egipto, aunque mi subsistencia no esté mejor garantizada que la suya. No me llevo nada de nadie, y cualquier injusticia que se me haga, puedo gloriarme de que no hay nada que reprocharme.

En tanto, la pintura de Hirszenberg (Lodz, Polonia, 1865-Jerusalén 1908) –que en 1888 había pintado otro cuadro famoso, *Uriel D’Acosta y Spinoza*– muestra al filósofo pasar leyendo tranquilamente mientras los rabinos murmuran su calumnia y están a punto de comenzar una lapidación.



Samuel Hirszenberg, *Spinoza y los rabinos*

Archivo: Hirszenberg, Spinoza wykłëty (Spinoza excomulgado), 1907. jpg. (2020, 15 de julio). Wikimedia Commons, el repositorio de medios gratuito. Fuente: <https://katz.sas.upenn.edu/sites/katz.sas.upenn.edu/files/web-images/Hirszenberg,%20Spinoza%20and%20the%20Rabbis.jpg>.

Sin embargo, ni júbilo ni tranquilidad es lo que Baruch habrá sentido cuando todo se derrumbaba y por delante se abrían el abismo material y el vacío social. No fue como lo quiere Lucas ni como lo muestra Hirszenberg. Sí como lo siente la niña de Cristina Ruiz Guiñazú que se oculta el rostro para no ver, o porque ya ha visto. Sin una memoria del odio, solo quedaría apenas una alegría ideológica, una pura retórica, un narcisismo afectivo frágil, sin pregunta por lo desconocido y por lo impropio de cada ser. Esa memoria de un dolor común y fundamental acaso fue lo que le

permitió al joven filósofo de veinticuatro años dejar atrás lo que se derrumbaba con una extraña sabiduría de la pérdida, y pasar a sus cosas. A sus nuevas cosas. Sin júbilo. Al menos al comienzo. El derrumbe le reveló, nítido, lo que no cae; o decirlo así: solo se desvaneció lo que tal vez nunca existió. Luego, escribió la más hermosa ética de la alegría jamás pensada. Uriel da Costa no logró hacerlo: cuando todo se derrumbó para él, nada quedó sin caer. Y decidió que no valía la pena seguir.

Cualquiera haya sido la tranquilidad con la que Spinoza llevó su vida y su muerte, llegó a ser, extrañamente, el filósofo más odiado de todos –aunque en su *Historia de la filosofía occidental* Bertrand Russell lo haya considerado como “el más querible de todos los filósofos”–, objeto de un odio brutal, solo comparable al que los siglos abatieron sobre Epicuro y sobre Maquiavelo.

26 | La calumnia sobre los filósofos sensibiliza sin dudas sobre la condición de la lengua y sobre lo que la lengua es capaz de decir. La calumnia es la íntima miseria de la lengua, la sordidez que anida en ella sin requerir condiciones para su manifestación y para la propagación del odio en el modo de una lapidación lingüística. La detección del odio en la lengua –leído en portugués frente a toda la comunidad, el *herem* que ordenaba poner fuera de la comunidad significa “aniquilación”– se torna objeto filosófico como el reverso exacto de la libertad de expresión, que años más tarde encontrará su manifiesto en el *Tratado teológico-político* (TTP).



Sandro Botticelli, *La calumnia de Apeles* (1495)

Archivo: Apeles Botticelli 01.JPG. (2021, 8 de marzo). Wikimedia Commons, el repositorio de medios gratuito.

Hacia el final de su vida, Spinoza emprende un trabajo extraño, que finalmente quedará inconcluso: escribe un *Compendio de gramática de la lengua hebrea*. ¿Por qué un filósofo dedica el tiempo escaso y las pocas energías que le quedan a la escritura de una gramática? La respuesta, o al menos parte de ella, es proporcionada por el *Tratado teológico-político*: el estudio del hebreo –escribe Spinoza en el capítulo VII–, no solo es necesario para entender los libros del *Antiguo Testamento*, sino también los del *Evangelio*, que, aunque hayan sido divulgados en otras lenguas o se hayan perdido los originales en hebreo, están plagados de hebraísmos. Pero lo que el *Compendio...* se propone no es “una gramática de la Escritura”, sino una gramática del hebreo

como lengua natural, viva, humana, de un pueblo concreto. Probablemente, Spinoza comenzó a escribirlo a solicitud de sus amigos cristianos, entre quienes, al parecer, circulaban varias copias manuscritas. Pero, tal vez, podamos encontrar en esa ocupación, sin duda inusual para un filósofo que ya había escrito la mayor parte de su obra, también un sentido menos instrumental que el de proporcionar una herramienta para leer adecuadamente la Biblia.

El trabajo spinozista de recuperación del hebreo escrito se revela como una forma de la *pietas* hacia lo que el odio ha destruido. Considerada por los judíos como una lengua sobrenatural y sagrada, Spinoza en cambio se detiene en el hebreo como objeto de ausencia, pérdida, olvido, efectos de atroces “calamidades” y “persecuciones” histórico-políticas a lo largo de los siglos. El TTP detecta y acentúa de la manera más explícita este vínculo entre muerte de la lengua y calamidad (o, también, desastre, infortunio colectivo, desgracia):

28 |

Los antiguos expertos en esta lengua no dejaron a la posteridad nada sobre sus fundamentos y su enseñanza; al menos, 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), 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 (1986a: 204).

La fijación de una gramática, la atención por una lengua cuyas frases y modos de expresión han sido “casi todas” borradas de la memoria humana por la voracidad del tiempo, pero también por las persecuciones, las calamidades y el odio, presenta una dimensión política sensible a la obra de la muerte en la historia. Una dimensión piadosa y conservacionista, no menos importante que la intervención en el estatuto de la Escritura con una nueva manera de leerla (filológica, histórica y crítica), cuyo propósito inmediato es desactivar lo que en su disputa da lugar al exterminio, a las guerras, a las *calamidades*. Una gramática hebrea es la filosofía de una lengua muerta o, más bien, asesinada por las persecuciones y las desgracias a las que en la historia fue ininterrumpidamente sometido el pueblo que la escribía y que la usaba.¹

| 29

Legar la gramática de una lengua asesinada y disipada por el destierro y el desierto, despojada para siempre de las palabras que nombran “frutas, aves y peces”, es testimonio

1 “Si no hubiéramos partido de nuestro país al destierro –escribían los discípulos del gramático andalusí Menahem ben Saruq en el siglo x–, dispondríamos de nuestra lengua, como en los tiempos antiguos, cuando habitábamos seguros en lugares tranquilos [...] Pues la lengua de cada uno de los pueblos tiene su métrica y su gramática, pero a nosotros se nos perdió debido a la magnitud del delito, se nos ocultó a causa de la gravedad de la culpa, desde el día en que caímos en el exilio. Y siendo como era amplia, ha quedado reducida y oculta, ha desaparecido” [citado por Guadalupe González Diéguez, en la introducción a su versión del *Compendio de gramática de la lengua hebrea* (Spinoza, 2005: 11-12)].

concreto de una práctica de la amistad inscrita en una lógica del don –central en el spinozismo–, que involucra el pasado, el presente y el porvenir.

En los mismos años en los que se ocupaba de componer la gramática hebrea, más precisamente el 20 de agosto de 1672, una muchedumbre de hayenses se había reunido frente a la prisión de Buytenhoff, a poca distancia del Paviloensgracht, donde habitaba Spinoza. 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 Johan de Witt, máxima autoridad de la República holandesa y hermano de Cornelius. La turba apostada frente a la prisión no permitió que se cumpliera la orden del destierro y linchó allí mismo con ferocidad a los hermanos Johan y Cornelius. La historia ha sido narrada por Alexandre Dumas en el vibrante comienzo de su novela *La tulipe noir* (1850) y representada en el cuadro *Los cadáveres de los hermanos De Witt* (datado entre 1672 y 1675), atribuido al pintor Jan de Baen y actualmente exhibido en el Rijkmuseum. Se trata de los cadáveres de Johan y Cornelius desnudos, humillados y desollados, públicamente expuestos en el Groene Zoodje, pleno centro de La Haya. Allí Spinoza constató el odio en manada, multitudinariamente desencadenado. Y acuñó la categoría de “multitud” (de fecunda circulación en la filosofía contemporánea, aunque muchas veces celebrada sin considerar su radical ambivalencia).



Atribuido a Jan de Baen, *Los cadáveres de los hermanos De Witt* (c. 1672-1675).

Archivo: Jan de Baen- De lijken van de gebroeders de Witt.jpg. (2021, 10 de febrero). Wikimedia Commons, el repositorio de medios gratuito. Fuente: www.rijksmuseum.nl.

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 (en Domínguez, 1995: 199).

Como se repite con frecuencia, la de Spinoza es una filosofía de la alegría y una ética de la felicidad. Lo que este breve escrito quisiera proponer es que el odio hacia las existencias singulares es la experiencia que se halla en la base de esa filosofía y de esa ética. Y también, que en los distintos libros de nuestro filósofo encontramos un conjunto de pasajes y de páginas que procuran una comprensión filosófica del odio como pasión de la que ninguna reflexión acerca de la vida humana que se quiera radical podría prescindir.

32 | No para sancionar que estamos condenados a él, sino para registrar su facticidad, su centralidad en la experiencia, y pensar la vida en común desde la adversidad afectiva que impone la finitud, para producir una enmienda de la imaginación de orientación libertaria.

Una microfísica del odio

Por lo que se refiere a su nueva pregunta, de cómo empezaron a existir las cosas y con qué nexos dependen de la causa primera, he compuesto sobre este asunto y, además sobre la reforma del entendimiento, un opúsculo completo, en cuya redacción y corrección me ocupo ahora. Pero a veces desisto de este trabajo, porque todavía no tengo ninguna decisión firme sobre su publicación. Pues temo que los teólogos de nuestra época se ofendan y me ataquen con el odio que les es habitual, a mí, que siento verdadero horror hacia las disputas.

A sí concluye una carta que Spinoza envía al secretario de la Royal Society, Henry Oldenburg, a comienzos de 1662, en la que el filósofo realiza algunas observaciones al libro de Robert Boyle sobre experimentos con salitre, líquidos y sólidos. El pasaje muestra la recíproca implicación del odio, la cautela y las disputas.

| 33

La prudencia respecto al ánimo de disputa –que nada tiene que ver con un común examen atento y libre de las ideas– remite, a nivel de la teoría, a una microfísica del odio, cuyos términos es posible encontrar a lo largo de toda la obra de Spinoza, desde el *Tratado breve* hasta el *Tratado político*. En la medida en que son fuente de alegrías y de tristezas para sus semejantes, los seres humanos se relacionan entre sí –y consigo mismos– de manera apasionada, amorosamente o con odio. El odio es una de las formas elementales que asume el desacuerdo y la desavenencia: tan

elemental como el amor, es una de las relaciones sociales más básicas, aquella en virtud de la cual un ser humano es causa de la tristeza o de la impotencia de otro. La filosofía de Spinoza enseña pues a precaverse del odio en dos sentidos: no darle cabida en situaciones de adversidad y daño; sustraerse de las condiciones que favorecen su irrupción o de las circunstancias en las que se ha desencadenado. El sentido más profundo de la cautela spinoziana es ese: precaución del odio.

La economía psíquica de la tristeza en la que debemos inscribir al odio presenta una variedad de aspectos y una complejidad de operaciones cuyo relevamiento no carece de significado para una aprehensión de lo político que suspenda el vituperio respecto a “la naturaleza humana que realmente existe” –según leemos en la primera página del *Tratado político*–, así como también para la posibilidad de una construcción política diferenciada de las “quimeras” imaginadas por “los filósofos”. Es que, dice Spinoza, la política es connatural a las pasiones; carecería de sentido –y de necesidad– si la pensáramos no a partir de lo que los seres humanos son, sino a partir de lo que los filósofos quisieran que los seres humanos fuesen, lo que redundaría en la cancelación misma de la política en favor del “país de Utopía” o del “siglo dorado de los poetas”. Concebir la *Ética* como una “antropología política” quiere decir, por tanto, no solo aprehender la necesidad de una remisión a las pasiones por parte de una política posible, sino también reconocer el carácter intrínsecamente político de las pasiones. Por consiguiente, no solo pasiones políticas, sino política de las pasiones.

¿Cuáles son las situaciones en las que y los motivos por los que un ser humano puede ser causa de la tristeza o de la impotencia de otro ser humano? La mecánica del odio –que no puede ser descripta con total prescindencia de las variaciones amorosas– es considerada por Spinoza en sus múltiples maneras de suceder y según registros diferenciales como el “odio teológico”, el odio político, el odio contra otra “clase o nación”, o, más generalmente, el odio individual de un ser humano contra un semejante. En cualquier caso, el examen de la hostilidad revelará una dimensión social que no resulta tan explícita en las otras pasiones.

La microfísica spinozista del odio coloca pues su lente sobre dos terrenos fundamentales de la experiencia humana, como son la política y la religión. Es allí donde las pasiones irrumpen con la mayor intensidad, vituperadas por los moralismos y denostadas por los idealismos antiguos y modernos; frente a ellos, Spinoza se propone desarrollar una “ciencia de los afectos” a partir de la cual producir un desvío, una “enmienda” (*emendatio*) no solo del entendimiento, sino, sobre todo, de la imaginación, una colectivización del derecho natural (que se manifiesta inmediatamente como apasionado) a la que confiere el nombre de política. En esa tarea, jamás pierde de vista la centralidad del odio en la vida humana. | 35

Las pasiones son objeto de reflexión desde los textos tempranos de Spinoza. En el *Tratado breve* se adjudica su origen a la opinión (“El odio [...] surge del error que procede de la opinión”), que a su vez es definida como una forma de conocimiento carente de certeza, vinculada a la conjetura y a la imaginación. Una forma de vida es el efecto ético de una

manera dominante de conocer, que en Spinoza no se circunscribe nunca a un registro estrictamente epistemológico: el conocimiento tiene un estatuto existencial, genera un modo específico de estar en el mundo, de producir relaciones con los otros, con las cosas y con nosotros mismos.

El tipo de conocimiento que Spinoza llama aquí “opinión” es la primera fuente de malas pasiones, entre las que se inscribe el odio. En la misma página, se refiere otra circunstancia que da origen a una forma específica del odio, una forma que en el *Tratado teológico-político* será mencionada como “odio teológico”. Spinoza identifica su procedencia en la “ignorancia” que los seres humanos tienen de las creencias de los otros seres humanos: “Finalmente –se lee en el *Tratado breve*–, el odio surge también del simple testimonio, como lo vemos en los turcos contra los judíos y los cristianos, en los cristianos contra los judíos y turcos, etc. ¡Cuán ignorante es, en efecto, la gran masa de todos estos acerca de la religión y las costumbres de los otros!”.

36 |

En este caso, no es solo la manifestación positiva de la propia superstición lo que motiva el odio hacia quienes no forman parte de ella, sino, parece decir Spinoza, una motivación negativa, la ignorancia o el desconocimiento o un conocimiento falso respecto a “la religión y las costumbres de los otros”. Es esta ignorancia y el odio que le es concomitante, paradójicamente, lo que instituye una forma de vida indiferenciada, dominada por el rechazo, por la “malevolencia” y por la “crueldad”. Como en la esfera política, tampoco en el plano de la religión Spinoza opone nunca diferencia y paz; antes bien, por el contrario, opera una vinculación recíproca entre diferencia, conocimiento y paz, mientras

Tanto este texto como el pasaje del *Tratado breve* antes transcrito atestiguan que Spinoza incluye en su reflexión ética, política y teológica el problema de la relación que las tres grandes religiones monoteístas guardan entre sí, y que se ven mediadas por el odio a la vez que, paradójicamente, son indiferentes en cuanto a la forma de vida que tiene lugar a partir de ellas.

En la *Ética*, a su vez, Spinoza nos dice que el odio –y el amor– *se incrementan con la imaginación de la libertad* de quien lo provoca. Concebida como dislocación de todo orden necesario y de cualquier proceso causal, el libre arbitrio forma parte, como así también la idea de *creatio*, de una lógica del milagro que será especialmente tratada en el capítulo VI del *Tratado teológico-político*. “El amor y el odio hacia una cosa que imaginamos ser libre deben ser mayores, siendo igual la causa, que los que sentimos hacia una cosa necesaria [...]. De aquí se sigue que los seres humanos, como piensan que son libres, sienten unos por otros un amor o un odio mayores de los que sienten por otras cosas...” (*Ética*, III, 49). El conocimiento de la necesidad –bajo la que, por lo demás, cae el odio mismo– atenúa el poder de las pasiones, que obtienen, en cambio, su expansión y su incremento en la ilusión de la libertad. Y define el odio a la manera de los geómetras: “El odio no es sino la tristeza acompañada por la idea de una causa exterior”.

La exclusividad, pasión de la clase dominante

Según Spinoza, la apertura originaria de los seres humanos a los otros seres humanos tiene su ámbito primario no en el pacto social, según establece la tradición contractualista, sino en la “imitación de los afectos”, forma elemental de la imaginación que distancia la antropología spinozista de un egoísmo sin más o de un individualismo radical puramente autorreferencial que solo requeriría del vínculo con los demás para ejercer sobre ellos pasiones de superioridad. “Por el solo hecho de imaginar que una cosa, que es semejante a nosotros y por la que no hemos sentido afecto alguno, está afectada por algún afecto, somos afectados por un afecto similar” (E, III, 27).

| 39

“Conmiseración” (cuando somos afectados de tristeza por la tristeza de otro) y emulación (cuando deseamos lo que otro desea *porque* el otro lo desea) son formas rudimentarias de reconocimiento que encierran tanto una dimensión compositiva y cooperativa como agonística y conflictiva. La *imitatio affectuum* es emulación cuando se activa como “el deseo de una cosa, que se engendra en nosotros porque imaginamos que otros semejantes a nosotros, tienen el mismo deseo” (E, III, 27, esc.). La imaginación del deseo de otro (que puede corresponder o no con el deseo de otro) es una fuerza elemental que establece un vínculo primario entre los seres humanos, y en cuanto fuerza imaginativa desencadena un

deseo de carácter mimético y apropiativo, un deseo de lo que otro desea (o imaginamos que desea) *porque* lo desea.

Es esta una de las fuentes de la rivalidad entre los seres humanos que concierne a la propiedad, pero no debido al hecho de su escasez, sino en cuanto objeto de una representación deseante mediada por la imaginación del deseo de otro. Incluso cuando se trata de un bien escaso, el conflicto no irrumpe tanto por su posesión sin más, sino por evitar su goce por otro revelado a nuestra imaginación, y que por tanto se presenta primariamente como espectralidad: “Si imaginamos que alguien goza de una cosa que uno solo puede poseer, nos esforzaremos por lograr que no la posea” (E, III, 32).

40 | La hostilidad originada en la mimesis del deseo de propiedad –que adopta la forma de un deseo de desapropiar– complementa una conflictividad igualmente originaria donde no se trata ya de una disputa por las cosas, sino que más bien se manifiesta –en un sentido no muy lejano a la lucha hegeliana por el reconocimiento– como deseo del deseo (y del juicio, la opinión, el odio, el amor...) de otro, que Spinoza designa con la palabra “ambición”. La contradicción fundamental del deseo se explicita pues en estos pasajes. Por una parte: “Si imaginamos que otro ama o desea [...] lo que nosotros amamos o deseamos [...], por eso mismo amaremos, desearemos [...] con más constancia” (E, III, 31). Pero, por otra parte:

Este esfuerzo por conseguir que todo el mundo apruebe lo que uno mismo ama u odia es, en realidad, ambición. Y por eso vemos que, por naturaleza, cada cual desea que los demás

vivan según su propio ingenio; y como todos lo desean por igual, por igual se estorban, y mientras todos quieren ser alabados o amados, todos se odian mutuamente (E, III, 31, esc.).

Al mismo tiempo que busca en la mirada de los otros su propia confirmación, el deseo intenta alejar de sus objetos a los terceros que tanto ha atraído hacia ellos. En efecto: “Vemos así que cada uno, por naturaleza, desea que los otros vivan según su propia constitución; pero como todos desean lo mismo, todos se obstaculizan por igual y [...] se odian unos a otros” (E, III, 31, esc.).

Comentando estos textos, el economista Frédéric Lordon apunta que muchas alegrías sociales son diferenciales: poseer lo que los otros no tendrán. Los gestos de *reservar* (para sí o para su clase) y de *apartar* (a los otros) son los gestos más característicos de la dominación social. Para ser lograda, la operación distributiva de la dominación supone no solamente reservar ciertos objetos de deseo para los dominantes, sino también haber hecho que los dominados los reconozcan como deseables, aunque bajo una cláusula decisiva: deseables en general, pero no para ellos en particular.

| 41

En el comienzo de ТТР, 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 metafórico adaptado a su objeto polémico) es aquí sinónimo de existencia– se lee el texto fundamental:

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.

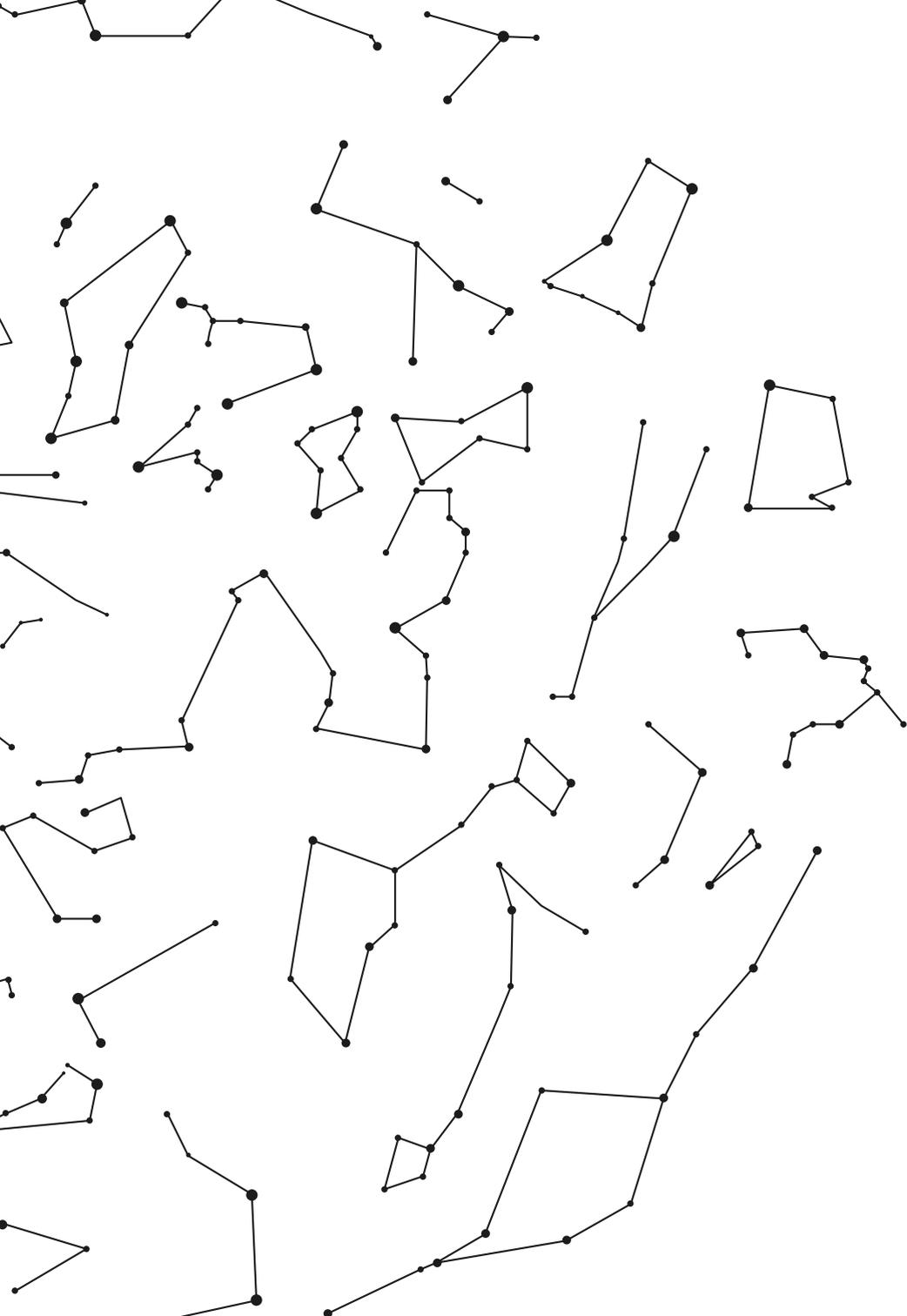
42 | Las pasiones de exclusividad –que Spinoza denuncia y desmonta en el pasaje anterior– están en el origen de la discriminación en cualquiera de sus variedades y revelan una cierta sintonía con el motivo lacaniano del goce del Otro como fantasma neurótico –sobre el que trabaja el artista Daniel Santoro 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 solo si lo es sin otros, a costa de otros, contra otros. La reacción que muchas veces provoca en las minorías económicas y sociales un conjunto de políticas de inclusión de clases subalternas por parte de algunos gobiernos populares de América Latina en la

última “década larga”, no obedece principalmente a causas económicas estrictas o a una disputa real de la renta –pues en esos países, por lo general, el régimen de acumulación se mantiene más o menos intacto, y quienes ganaban mucho siguieron ganando mucho y tal vez más–, sino a una pérdida de la exclusividad en el consumo de ciertos bienes materiales y también en el acceso a los bienes simbólicos.

La pasión principal que anima la violencia y el odio de las clases dominantes no es tanto la seguridad (según pensaba Hobbes) como la exclusividad.



Daniel Santoro, *Colonia de vacaciones en Mina Clavero*, 2009.



Afectividades de la revuelta

En Aristóteles, el odio se establece teóricamente como una pasión contraria a la amistad (*philia*). Sus causas, dice, son: la ira, la vejación y la sospecha. A diferencia del odio, según el estagirita, la ira puede ser justa en la medida en que sea la reacción frente a una injusticia o a un daño infligido sin razón, en relación con el cual la indiferencia sería claramente un vicio. Es decir, la ira tiene una justa medida, un término medio, que “prácticamente no tiene nombre” (*Ética Nicomáquea*, 1108a). Esta tesis –que será criticada por los estoicos– ha sido, en general, asumida positivamente en la cultura occidental: desde la justificación tomista de la “cólera de Dios” –que se basa en ella– hasta la legitimación de la ira popular contra la explotación y la dominación, tomada como fuente para una política revolucionaria. | 45

Puesto que se trata de un “afecto de odio” –al igual que la crueldad, la venganza, la envidia...–, no encontramos en Spinoza la posibilidad de algo como una “ira justa”, lo que en sí mismo sería incongruente en la medida en que, desde su punto de vista, carece de sentido cualquier justificación de un afecto que no se atenga a las variaciones de grados de potencia que comporta en quien lo experimenta. De otro modo: una pasión no puede ser justa o injusta, sino solo alegre o triste.



46 |

Charles Le Brun (1619-1690), Odio o celos

Archivo: "Odio o celos" de Le Brun, Bienvenidos L0012157.jpg. (2020, 4 de septiembre). Wikimedia Commons, el repositorio de medios gratuito.

Fuente: <https://wellcomecollection.org/works/ctp5zp33>.

La *Ética* establece una diferencia entre la ira y la venganza: la ira surge por odio, pero no es necesario que hayamos sido objeto de un daño directo para que podamos sentirla. En concreto, podemos sentir ira –y odio– hacia quien nada nos ha hecho. Pues: “El esfuerzo por inferir mal a quien odiamos se llama ira, y el esfuerzo por devolver el mal que nos han hecho se llama venganza” (E, III, 40, corol. 2). Por consiguiente, la venganza no es la esencia de la ira –como lo era para Aristóteles y también para Tomás–, sino que se trata de dos pasiones de odio, pero diferentes. Esto tiene su importancia puesto que, como el odio, la ira puede ser incitada y estimulada, en tanto que no podría serlo –salvo que en efecto nos hayan hecho un daño– si la venganza fuera lo único que la motiva. Así, el *Tratado teológico-político* alude a “la ira de la plebe” y la “ira de la multitud feroz” como casi connaturales del Estado violento (*imperium violentum*), que las enciende y las incita contra las *opiniones*. Más que de cualquier otra cosa, el filósofo spinozista deberá guardarse de “la ira de aquellos que no pueden soportar los caracteres libres, y que, por una especie de torva autoridad, pueden cambiar fácilmente la devoción de la masa sediciosa en rabia, e instigarla contra quienes ellos quieren” (1986a: 387).

| 47

Al igual que la ira y la venganza, la *Ética* registra otra pasión, considerada también como una pasión de odio, que encierra una importancia política de primer orden. Un afecto definido como el odio que alguien puede sentir por quien ha hecho un daño o un mal a otro, y al que Spinoza designa con un término que tiene especial significación para muchos movimientos sociales contemporáneos: *indignatio*, indignación (E, III, 22, esc. y E, III, def. af. 20). Si bien

en cuanto pasión de odio la indignación no puede ser buena –“tal como la hemos definido, la indignación [...] es necesariamente mala” (E, IV, 51, esc.)–, se trataría de una especie de odio solidario, una reacción afectiva frente a un daño del que alguien no es objeto de manera directa. La indignación es la tristeza frente a la injusticia que, en la medida en que tiene curso, corroe la ley. A diferencia de otros afectos de tristeza contradictorios con la justicia y la equidad, la indignación es mala, dice Spinoza, no porque se oponga a la equidad, sino más bien porque lleva a “hacer justicia por cuenta propia”. Si, por consiguiente, en sí misma considerada, la indignación no se opone a la justicia y puede tener lugar en los “hombres de bien”,¹ su imperio retrotrae a una situación en la que “se vive sin ley”.

Pero será en el *Tratado político* (TP), en el contexto de la “física de la resistencia” que se expone allí, donde la

48 | 1 En un pasaje del *Tratado político* –que hace constelación con otros en los que se considera a los “premios” como cosa de siervos y como un recurso derivado de una lógica de la trascendencia–, Spinoza alude a la “indignación de todos los seres humanos de bien” y a la ruptura de la igualdad que está a la base de la “libertad común” que conllevan los premios y los honores públicamente otorgados: “Por lo demás, las estatuas, los emblemas y otros incentivos de la virtud más bien son signos de esclavitud que de libertad, pues es a los esclavos y no a los seres humanos libres a quienes se otorgan premios por su virtud. Reconozco que sin duda los seres humanos se estimulan con estos alicientes. Pero así como, en un comienzo, estas distinciones se conceden a relevantes personalidades, así después, al crecer la envidia, las recibe gente inútil y enreída por sus muchas riquezas, con la consiguiente indignación de todos los seres humanos de bien [...]. Finalmente [...] es cierto que la igualdad, cuya pérdida lleva consigo automática y necesariamente la pérdida de la común libertad, no puede, en modo alguno, ser considerada desde el momento en que el derecho público otorga a un ser humano, eminente por su virtud, honores especiales (1986b: 217).

indignación se revela como un afecto preponderante; será, por excelencia, la pasión de la revuelta. No podríamos encontrar en Spinoza una “teoría de la resistencia”, ninguna “justificación” (es decir la posibilidad de recurrir a motivos como una justicia trascendente a las pasiones mismas) que la legitime: tal sería, en cambio, el caso de una importante tradición que justifica la resistencia cuando se lleva a cabo en el nombre de Dios (los monarcómacos), o bien como reacción frente a la ruptura de la palabra o de la promesa por parte del soberano, que abre así el estado de guerra (por ejemplo, Locke). En el pensamiento político de Spinoza, en el *Tratado político* en particular, las cosas se dan de otro modo. La resistencia se activa por motivos estrictamente pasionales, en virtud de una transformación del miedo en indignación.

Una importante línea de lectura en clave anticontrac-
tualista –de la que son paradigmáticos los trabajos de Toni
Negri– ha insistido en que la filosofía política de Spinoza no
resulta tanto de un “contrato” como de un “consenso”; es decir,
según esta perspectiva, el spinozismo se hallaría mucho más
próximo a Maquiavelo y La Boétie que a Hobbes. Las condi-
ciones de perseverancia del poder político no son jurídicas
ni morales, sino físicas, materiales, afectivas, desiderativas;
requieren ser constantemente renovadas y no podrían garan-
tizarse por un contrato.

El derecho de resistencia, la potencia de resistir a
la violencia de un poder tiránico, no es un derecho jurídi-
co, sino un proceso material, fáctico, amoral; es decir, un
derecho natural. La potencia de la multitud –de la “multitud
armada” (1986b: 142)– y el poder del soberano no se hallan

mediados por el consenso, sino por la resistencia cuando la ambición de dominio o la avaricia de los príncipes establecen una situación afectivamente intolerable, que empuja a los súbditos a elegir el mal menor de la resistencia en lugar de aceptar la sumisión al *imperium violentum* convertido en el mayor de los males.² “Si el rey puede ser despojado del poder con el que domina, puede serlo en virtud del derecho de guerra y no del derecho de la sociedad civil; a la violencia del rey los súbditos solo pueden resistir (*repellere*) mediante la violencia” (1986b: 163).

Los ciudadanos conservan pues su derecho de guerra, que no es sino –cuando se activa– la contracara del consenso; no se trata, en sentido estricto, de una “teoría” de la resistencia, sino, antes bien, de una descripción del proceso en virtud del cual, al ejercer su derecho contra sí mismo, el soberano “se convierte en su propio enemigo” al generar las condiciones que activan esa parte de la multitud no subordinada a ninguna ley explícita, un derecho irreductible de consentir o resistir que la vuelven temible para quienes

2. Por el contrario, en el *Discurso de la servidumbre voluntaria* Étienne de la Boétie parte justamente del hecho de que esta lógica del “mal menor” no es suficiente para despertar a los seres humanos de su servilismo, cuyo secreto, así, no ha de ser buscado a nivel de la utilidad sino de la voluntad o el deseo. El caso, dice La Boétie, es el de miles de seres humanos a los que –si extrapolamos la metáfora de Marx– solo les quedan por perder sus cadenas y a los que únicamente bastaría la voluntad de dejar de servir –negar su consentimiento o consenso– para dejar de hacerlo efectivamente; el misterio de la servidumbre voluntaria es, pues, el misterio de la no indignación, la ausencia del sentido de la utilidad, la no resistencia a lo que amenaza y destruye, es decir, en el límite –si seguimos la lógica del *Discours...*– la no verificación de la máxima spinozista de E, III, 6, según la cual “toda cosa se esfuerza, en cuanto está a su alcance, por perseverar en el ser”.

mandan. Quien detenta el poder supremo, dice Spinoza, no está sometido a la ley y puede transgredir el contrato y las leyes a favor del bien común cuando lo considere necesario, cosa que no podría hacer ningún particular. Pero agrega:

Si esas leyes son de tal índole que no pueden ser infringidas sin que con ello se debilite la fortaleza de la sociedad, es decir sin que el miedo de la mayor parte de los ciudadanos se transforme en indignación, la sociedad se disuelve automáticamente y caduca el contrato; este no se defiende por el derecho civil sino por el derecho de guerra (1986b: 116-117).

Quien detenta el poder tiene, por consiguiente, el derecho de intervenir sobre las leyes, contra las leyes, pero deberá guardarse de hacerlo “por lo mismo que el ser humano en estado natural tiene que guardarse, para no ser su propio enemigo, de darse muerte a sí mismo...”. La multitud dispondrá siempre de un derecho de guerra para defender la condición civil que se dio a sí misma, cuando dicha condición se ve amenazada en su forma por el soberano: el “estado de hostilidad” al que conduce la *indignatio* ciudadana, es la reacción objetiva –despojada del respeto y el temor necesarios para la preservación de la sociedad– frente a la violencia de quienes mandan cuando estos no persiguen su utilidad objetiva –que es a la vez la utilidad de la multitud misma–, sino que son movidos por la ambición o la avaricia. El “miedo a las masas” y al ejercicio de la potencia bélica de la multitud indignada es el único límite, necesariamente fáctico, que encuentran las pasiones de los que mandan, cuya “virtud” –según un estricto realismo contrapuesto a

la tradición tomista y, en general, a la tradición del Buen Gobierno— nada nos autoriza a presuponer mayor que la de los súbditos.

La resistencia no se legitima ni se justifica pues en virtud de una teoría de los derechos políticos; sucede en virtud de un ejercicio de la “potencia de la multitud” (*potentia multitudinis*) que deniega el consenso a quien manda cuando el respeto deja su lugar a la indignación. Esta es una pasión que, en los pasajes del TP donde Spinoza alude a ella, se vincula casi siempre a la “pluralidad”, a la “multitud”, a la “mayor parte”; se trata pues de una pasión colectiva. Cuanto provoca “la indignación en la mayoría de los ciudadanos” es un miedo común o un daño común frente a los que, “por naturaleza”, los seres humanos tienden a “conspirar” (1986b: 106). Si la *Ética* había definido a la indignación como una forma del odio, como el odio hacia quien ha causado un daño a otro, en el plano político será más bien circunscripta como un afecto colectivo que procede de un temor, también colectivo.

“Por naturaleza proclives al odio”

El odio sucede con facilidad y con frecuencia, “cualquier cosa puede ser, por accidente, su causa”. No solo procede de aquellas cosas o seres que son causa eficiente de una tristeza o de una inhibición de potencia o de una frustración, sino incluso de aquellas cosas que son meramente semejantes a las anteriores, sin afectarnos directamente (E, III, 16). La comprensión de los afectos es la comprensión de la inestabilidad misma, de una combinatoria indefinida, variable, sometida sin embargo a una causalidad estricta, a un proceso genético que puede ser aprehendido no obstante la inconstancia y la multiplicidad de los términos que se afectan y modifican. Por una parte, hay tantas clases de afectos “como clases de objetos que nos afectan” (E, III, 56). Más aún: “Seres humanos distintos pueden ser afectados de distintas maneras por un solo y mismo objeto, y un solo y mismo ser humano, en tiempos distintos, ser afectado de maneras distintas por un solo y mismo objeto” (E, III, 51).

| 53

La cautela es la correspondencia práctica a una casuística afectiva indeterminada en cuanto a sus posibilidades, que toma en consideración no solo el odio explícito, sino también aquellas pasiones o condiciones que, sin ser el odio mismo, redundan en odio. Así: “El soberbio –escribe Spinoza– ama la presencia de los parásitos o de los aduladores y odia la de los generosos” (E, IV, 57). Cautela, entonces, frente a los soberbios;

también frente los ignorantes (E, IV, 70), los ambiciosos (E, III, 31, esc.), los envidiosos (E, III, 24), los impotentes. Ira, venganza, crueldad, envidia, celos, menosprecio, repulsión, indignación, irrisión, desprecio son avatares del odio, afectos de odio en los que se expresa el apetito y constituyen o especifican un “modo de ser” determinado y coyuntural.

54 | Pero Spinoza también presintió y registró lo que desde hace poco designamos con la expresión “banalidad del mal”. El mal que se manifiesta en acciones, opiniones y creencias con prescindencia del odio. La repetición de la calumnia y la eficacia de la destrucción, cuando sucede de ese modo, son ejecutadas como si se tratara de un deber y naturalizadas como sentido común. El ejercicio de una prudencia anticipatoria prescribe que “el hombre libre que vive entre ignorantes procura, en la medida de lo posible, evitar sus beneficios” (E, IV, 70). Con la palabra “ignorantes” no alude Spinoza a las personas simples, sino precisamente a los poderosos, a quienes propagan y medran con la superstición, que escamotea su condición de tal y encuentra en la banalidad su mayor ardid para no parecer lo que es. O para decirlo de otro modo: la banalidad es la manera que el odio adopta para su disimulación y para su expansión.



El derecho natural no discrimina entre sabiduría e ignorancia, entre la razón y las pasiones, formas igualmente naturales de ejercicio del derecho –de la potencia–, por lo que esta norma natural común a todos los seres humanos “no se opone a las riñas, ni a los odios, ni a la ira, ni al engaño, ni absolutamente a nada de cuanto aconseja el apetito” (1986b: 89). Las reglas naturales en virtud de las que los seres humanos viven según una manera de ser específica, son en sí mismas racionales si las consideramos en su realidad y necesidad, es decir, en una perspectiva de conjunto, *sub specie aeternitatis*. Pero devienen irracionales en la medida en que las consideramos no desde la perspectiva del todo, sino desde el punto de vista de la utilidad humana. Es a partir de esta desavenencia entre la naturaleza (que carece de fines y por lo tanto no persigue ninguna utilidad) y la naturaleza humana (para la cual la preservación de la vida constituye su fin propio y determina lo que le es útil) en la que la existencia social encuentra su motivo y su necesidad. La política se origina, por consiguiente, en la falla producida entre el todo y la parte, entre el derecho natural, que se orienta por diversas vías a la conservación de la vida, y el poder de las causas externas, que es indiferente –y a la larga, contradictorio– con dicho propósito.

La naturaleza confiere la vida –y un poder limitado de conservarla–, pero no la garantiza. La política es intervención sobre la fortuna, frágil enmienda de la finitud. Se articula al derecho natural para conciliarlo durante la mayor cantidad de tiempo que sea posible con el conjunto de afecciones a las que los seres humanos se hallan expuestos en virtud de su sola existencia en una situación dada, en la

que hay cosas y, en particular, otros seres humanos. La política interviene sobre una pluralidad dada para atenuar la natural incongruencia o contradicción de los individuos que forman parte de ella e incrementar su comunidad a partir de las composiciones contingentes y precarias que existen originalmente. Es por eso que –dice Spinoza– “esta doctrina es útil para la vida social, en cuanto enseña a no odiar ni despreciar a nadie, a no burlarse de nadie ni encolerizarse contra nadie, a no envidiar a nadie” (E, II, 49, esc.).

56 | ¿Por qué no odiar es útil para la vida social, para la vida, por tanto, en cuanto humana? Como seres naturales, tenemos el derecho de odiar, pero no es útil hacerlo. Derecho natural y utilidad no son conceptos extensivos de hecho; su adecuación es el objetivo fundamental de la política spinozista. La “utilidad” (*utilitas*, que en Spinoza nunca tiene una acepción “utilitarista”) –en la medida en que sea consciente de sí– considera la pluralidad: rectifica la imaginación de cada uno, en orden a la utilidad común; el derecho natural, por el contrario, se circunscribe siempre a la singularidad. ¿Cómo instituir un ejercicio *político* a partir del derecho natural? El programa no será el de suspender la naturaleza, sino el de politizarla en el modo que Spinoza denomina, en el *Tratado teológico-político*, una *Libera Respublica*, un Estado libre “para que los hombres puedan vivir concordes”. *Politica* ocupa la fractura, el lugar intersticial que se abre entre derecho y utilidad, entre pasiones y razón:

...cada cual juzga, por derecho supremo de la naturaleza, lo bueno y lo malo, y mira por su utilidad de acuerdo con su índole propia [...], y se esfuerza en conservar lo que ama y en

destruir lo que odia [...] Pues bien, si los hombres vivieran según la guía de la razón, cada uno [...] detentaría este derecho suyo sin daño alguno para los demás (E, IV, 37, esc. 2).

Es el derecho (natural) lo que vuelve necesaria la ley (social) pero, por una parte, esta no es independiente de aquel y, por otra parte, se rectifica conforme a la razón. Política es el ámbito de intervención sobre el derecho natural de los seres humanos para su concordancia, a la vez que un espacio abierto de liberación común cuyo horizonte es la vida según el amor intelectual. No sabemos lo que puede un cuerpo político.

El odio expresa nuestra potencia, pero de la manera más baja y destructiva; no es en realidad ejercicio de potencia, sino algo que a ella le sucede: es, en sentido estricto, impotencia. Su única satisfacción es el perjuicio del objeto odiado, o su destrucción. El odio es un afecto que instituye una transitividad compleja, extensa; carga de contenido afectivo a todo aquello y a todos aquellos que guardan alguna relación con su objeto. Puesto que: “Quien imagina lo que odia afectado de tristeza, se alegrará; [y que] si, por el contrario, lo imagina afectado de alegría, se entristecerá y ambos afectos serán mayores o menores, según lo sean sus contrarios en la cosa odiada” (E, III, 23), entonces: “Si imaginamos que alguien afecta de alegría a una cosa que odiamos, seremos afectados también de odio hacia él. Si por el contrario, imaginamos que afecta a esa cosa de tristeza, seremos afectados de amor hacia él” (E, III, 24).

Dos dibujos de Rembrandt sobre la ejecución de Elsje Christiaens el 1 de mayo de 1664.



58 |

Archivo: Elsje Christiaens, front view.jpg. (2020, 7 de noviembre). Wikimedia Commons, el repositorio de medios gratuito. Fuente: <http://www.artbible.info/art/large/384.html>

Archivo: Elsje Christiaens, side view.jpg. (2020, 10 de junio). Wikimedia Commons, el repositorio de medios gratuito. Fuente: <https://www.artbible.info/art/large/384.html>.

El carácter transitivo del odio no adopta únicamente la forma restringida de incluir dentro de su radio afectivo a todos aquellos que a su vez afectan de alegría al objeto de nuestro odio –dado que, según el pasaje de E, III, 23, tal cosa significa afectarnos de tristeza a nosotros mismos–,

sino que también –al igual que el amor– cobra la forma de una transitividad más amplia, “genérica”, que remite más a la imaginación que a una fluctuación afectiva singular como en el caso anterior. “Si alguien ha sido afectado por otro, cuya clase o nación es distinta de la suya, de alegría o de tristeza, acompañada como su causa por la idea de ese otro bajo el nombre genérico de la clase o de la nación, no solamente amará u odiará a ese otro, sino a todos los de su clase o nación” (E, III, 46). Abandonado a su propio movimiento, a su propio crecimiento, el odio es lo que ocasiona el desacuerdo entre los individuos, su no-comunidad o contrariedad más elemental a partir de una de las más básicas formas de relación social: los seres humanos se afectan mutuamente de tristeza, “son por naturaleza proclives al odio” (E, III, 55), que prorrumpe de maneras imprevistas.

En E, IV, 34, Spinoza registra un motivo paradójico en virtud del cual los seres humanos se afectan entre sí de odio: el amor, una cierta manera del amor. Motivo paradójico puesto que sabemos por E, IV, 30 que amar a otro y amar lo mismo que otro ama significa concordar con él en naturaleza. Nada ni nadie puede ser malo para nosotros –es decir, reprimir o disminuir nuestra potencia de obrar– por lo que tiene en común con nuestra naturaleza, en mayor medida si se trata de un amor. Sin embargo, “Pedro odia a Pablo por imaginar que este posee algo que Pedro ama también” (E, IV, 34). Bien comprendido, en este caso el odio no procede del amor común sino de la diferencia que se produce en la imaginación (“Pedro odia a Pablo por imaginar..”). El amor –en sí mismo una alegría– a un bien incierto, significa la posibilidad de su no posesión, o de su pérdida, y puede, por

tanto, redundar en tristeza. Por el contrario, “nadie puede odiar a Dios”; “el amor a Dios no puede convertirse en odio” (E, V, 18).

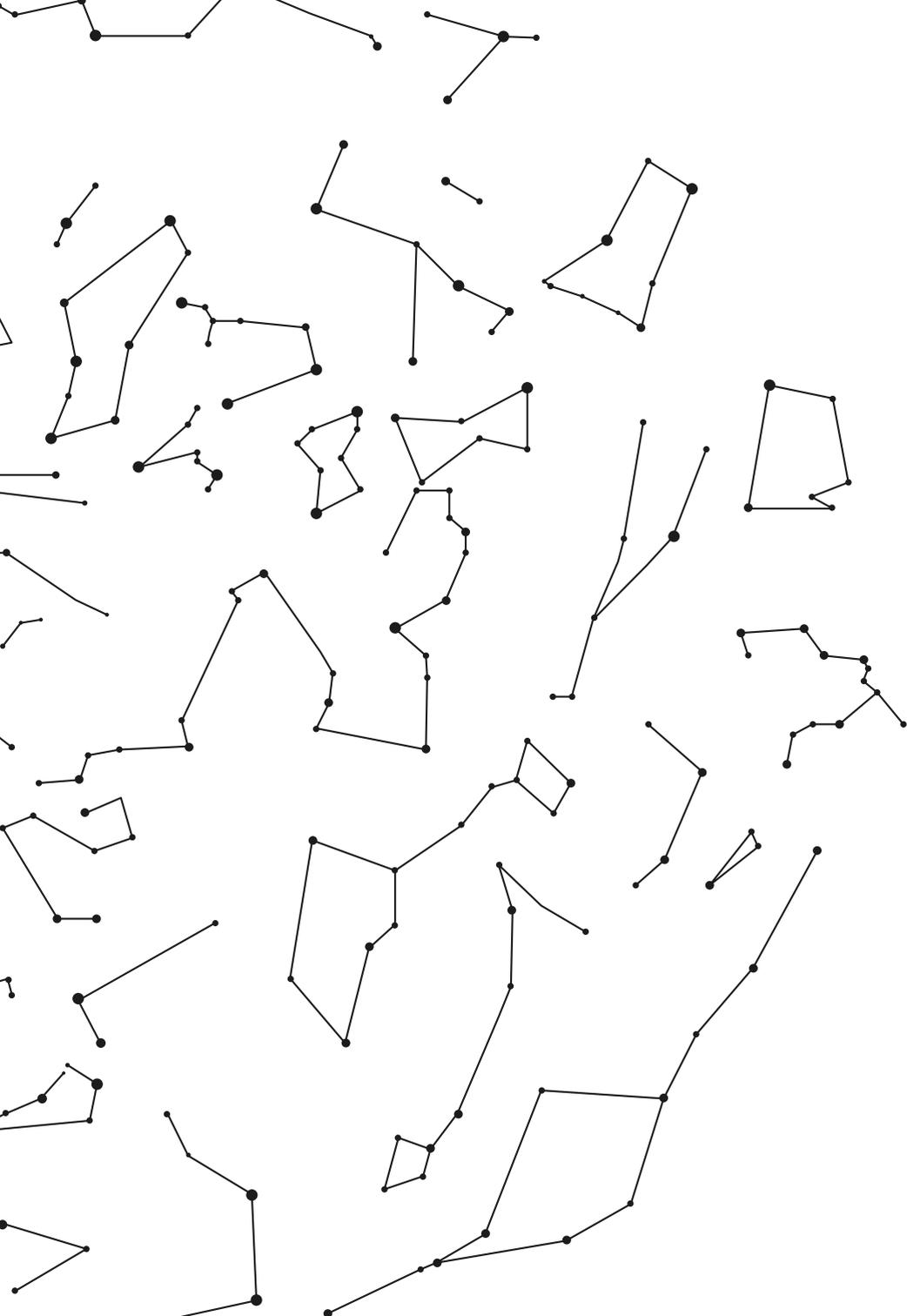
Puesto que no sometido a las diferencias connaturales a la imaginación, dado que *intelectual*, el amor a Dios “no puede ser manchado por el afecto de la envidia, ni por el de los celos, sino que se fomenta tanto más cuantos más seres humanos imaginamos unidos a Dios por el mismo vínculo de amor” (E, V, 20). Este amor a Dios es necesariamente común, es decir, no puede nunca ser incompatible con el mismo amor por parte de otros seres humanos, sino que, por el contrario, se incrementa con él y excluye al odio y al temor. El amor puede producir odio solo en la medida en que los seres humanos amen la misma cosa de diferente modo, o que amen objetos que resultan incompatibles o contrarios entre sí, o bien en la medida en que imaginen de manera distinta –a causa de su “índole propia”, de su *ingenium*– el objeto que aman al mismo tiempo.

60 |

El amor *Dei intellectualis* –no obstante ser una fórmula que se encuentra solo en la *Ética* y estar por completo ausente en el TTP– puede ser considerado como el concepto del *odium theologicum*, que según Spinoza es el odio más profundo. Materia de la superstición –al igual que la “esperanza”, la “ira” y el “engaño”– y de las sediciones,¹ este odio teológico que condena la luz natural como fuente de

1 “... suscitadas so pretexto de religión, escribe Spinoza, surgen [las sediciones] exclusivamente porque se dan leyes sobre cuestiones teóricas y porque las opiniones, al igual que los crímenes, son juzgadas y condenadas como un delito. La verdad es que sus defensores y simpatizantes no son inmolados a la salvación pública, sino tan solo al odio y a la crueldad de sus adversarios” (TTP, Prefacio).

impiedad, toma las lucubraciones humanas por enseñanzas divinas y a la credulidad por fe, nace de imaginar opiniones, seres humanos y naciones como “enemigos de Dios” (*Dei hostes*) y, al contrario, a sí mismos, sus propias opiniones y su propia nación como el “reino de Dios” (*Dei Regnum*). De manera que legislar sobre cuestiones teóricas, y juzgar y condenar las opiniones como si se tratara de delitos –y a quienes las sostienen como *hostes Dei*– no es una conveniencia pública sino –y es esta una de las denuncias mayores del *Tratado teológico-político*– una exigencia del odio en la medida en que irrumpe y se consolida bajo ciertas condiciones teológico-políticas, las que integran en un mismo entramado pasional al tirano, al teólogo y a la plebe.



Una forma de vida más allá del odio y el miedo

Si la *conservatio vitae* es el gran motivo del pensamiento político de Hobbes, el principio de la filosofía política de Spinoza es el de la expansión y crecimiento de la vida. El filósofo de Ámsterdam no concibe la política de modo exclusivamente negativo –como evitación de la muerte–, sino como apertura a formas de existencia más plenas que den curso al derecho natural de los seres humanos, enmendando solo allí donde su incompatibilidad redunde en perjuicio mutuo. Spinoza –y esto establece una de las diferencias mayores con Hobbes– no sacrifica la vida, es decir la potencia, a su conservación: conservación de la vida y ejercicio de potencia, seguridad y libertad, no son contradictorios. Por ello, cuando en el capítulo xx del *Tratado teológico-político* leemos que “el verdadero fin del Estado es la libertad”, esto no se contrapone con la afirmación del *Tratado político* según la cual “el fin del estado político no es otro que la paz y la seguridad de la vida”. La conservación/seguridad es efecto de la potencia/libertad, a su vez condición del conocimiento y la supresión consiguiente de la existencia supersticiosa.

Conocimiento y política –en la medida en que son las dos prácticas que incrementan la potencia de los seres humanos– trazan las coordenadas de la vida buena; esta prospera hacia una existencia sin dominación (“su fin último [del Estado] no es dominar a los seres humanos”),

sin miedo (“ni sujetar a los seres humanos por el miedo”), sin sometimiento (“ni someterlos a otro”), sin sacrificio del derecho natural (“para que conserven al máximo este derecho suyo de existir y de obrar”) y sin odios, iras o engaños (“y no se combatan con odios, iras o engaños”). En la implementación de la vida política tal como la concibe Spinoza, pareciera haber un elemento decisionista, que consiste simplemente en “concederle más derecho a la razón que al odio y a la ira” (1986a: 410-411), concesión o enmienda que se ajusta a nuestra utilidad en la medida en que se persigue políticamente, aunque considerada en sí misma la naturaleza no se opone a las *inimicitiae* ni a los *odia*.

64 | El programa enunciado en el capítulo XVI del TTP según el cual la política –que en el capítulo XX llamará “democrática”– se orienta a “concederle más derecho a la razón que al odio y a la ira”, y adopta una primera forma negativa y extrínseca de contención del odio por el temor, una forma en el interior de la cual los seres humanos enmiendan la dinámica original de sus pasiones por medio de otras pasiones –incluso tristes, como en este caso el temor, que conduce un cálculo negativo, una lógica de preferencia del “mal menor”–, de manera que: “El que odia a alguien se esforzará en hacerle mal, a menos que tema que de ello se origine para él un mal mayor...”. Es decir, continúa Spinoza:

Odiar a alguien es [...] imaginarlo como causa de tristeza, y, siendo así [...] quien odia a alguien se esforzará por apartarlo de sí o destruirlo. Pero si teme que resulte para él una mayor tristeza, o (lo que es lo mismo) un mayor mal, y cree que puede

evitarlo no infiriendo a quien odia el mal que meditaba, de-seará abstenerse [...] de inferirle ese mal (E, III, 39).

Conforme un realismo estricto, el temor y la esperanza, los castigos y los premios, intervienen en este nivel de existencia social haciendo que el ser humano “no quiera lo que quiere” o que “quiera lo que no quiere”; que inhiba la satisfacción inmediata de pasiones cuyas exigencias son contradictorias con la utilidad común. Cuando Spinoza escribe, tomado de Tácito, que “el vulgo es terrible cuando no tiene miedo” (E, IV, 54, esc.) y, en el mismo escolio, alude también a cierta funcionalidad de la esperanza, la vergüenza, la humildad y el arrepentimiento (en sí mismas todas pasiones malas, tristes), reconoce la necesidad de activar estos afectos contra la soberbia y el odio, cuyo poder solo puede ser neutralizado por un poder análogo o mayor, que, en un principio, únicamente podría ser pasional.

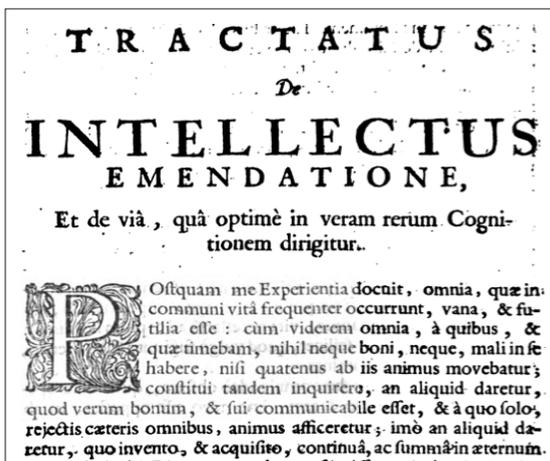
De manera que el primer grado de existencia social se define por la preponderancia de un tipo de pasiones por sobre otras, pero como tránsito necesario a esa operación política más vasta que consiste en “concederle más derecho a la razón que al odio”. Spinoza procura, en última instancia, un ámbito político sustraído del temor, afirmativo, en el que los seres humanos buscan “el bien por amor al bien y no por temor del mal”, puesto que “quien obra por temor del mal actúa forzado por el mal y obra servilmente y vive bajo las órdenes de otro” (1986a: 147). No es en el miedo donde la política spinozista encuentra su inspiración última, sino en la razón misma, en el amor y en la generosidad; el espacio político no se halla conformado por un conjunto de súbditos temerosos cuyos comportamientos se hallan motivados por el solo propósito

de evitar el mal, sino por un conjunto de ciudadanos que actúan articulando razón y deseo para alcanzar, junto a sus semejantes, una liberación de su potencia individual y común y acceder a formas de existencia más reales y más plenas.

“Quien se deja llevar por el miedo y hace el bien para evitar el mal, no es guiado por la razón” (E, IV, 63).

Finalmente, en una política así concebida, practicada por el mayor número posible de seres humanos libres, no es el temor a un mal mayor –a un castigo– lo que se contrapone al odio, sino dos afectos positivos mayores que cooperan siempre con la razón y la vuelven razón amorosa y razón solidaria: “Quien vive bajo la guía de la razón (*ex ductu rationis*) se esfuerza cuanto puede en compensar con amor o generosidad, el odio, la ira, el desprecio, etc., que otro le tiene” (E, IV, 46).

66 |



Primera página del Tratado de la reforma del entendimiento
(Opera posthuma, 1677)

Archivo: Tractatus de Intellectus.png. (2020, 4 de diciembre). Wikimedia Commons, el repositorio de medios gratuito. Fuente: Opera Posthuma.

¿Es posible una vida política *ex ductu rationis*, o bien esta expresión denomina únicamente una posibilidad *ética*? La diferencia entre *ética* y política es una diferencia de intensidad, que seguramente reconoce la mediación de un realismo postulado siempre por Spinoza como el punto de partida concerniente a la reflexión de la vida práctica. Sin embargo, es posible advertir un continuo entre una esfera y otra, y así como el *Tratado teológico-político* pudo ser leído como una introducción a la “verdadera filosofía” que “opera una transformación del espíritu de sus lectores”, es decir que conduce a su lector a descubrir y a formar en sí mismo esta vida verdadera y descubrir así en el texto una “*Ética* subterránea”, del mismo modo quizás podamos encontrar en la *Ética* un tratado político subterráneo, no ya una introducción a la política, sino la imagen de su realización como comunidad de seres humanos libres.

La dimensión filosófica del *Tratado teológico-político* se solidariza con una dimensión política de la *Ética* según una reversibilidad que impide cualquier reificación y cualquier conclusión de lo dado. La vida política parte de lo que es, de cómo los seres humanos son, de la “vida común”, pero nos dice a la vez que no sabemos lo que puede un cuerpo, ni lo que puede un cuerpo político. Si explicitáramos aún más el texto antes aludido del *Tratado teológico-político*, podríamos extender el cometido ético y político del spinozismo a una operación que “concede más derecho a la razón, al amor y a la generosidad, que al odio, a la ira y al temor”. Pero ello como condición para una forma de vida.

¿Qué es, entonces, una manera spinozista de vivir? Seguramente no un modo de vida “filosófico”, especulativo,

sustraído, ni un “cuidado de sí” narcisista que en ningún modo podría ser confundido con la cautela; tampoco una vida de artista, sino acaso un arte de producir encuentros –con seres, ideas, obras de arte, libros, cosas– que generen o prolonguen una potencia intelectual-amorosa de inventar comunidades abiertas, comunidades inconfesables, comunidades de resistencia, comunidades revolucionarias, comunidades irrecíprocas, microcomunidades invisibles... Generación de afectos comunes, nociones comunes y acciones comunes capaces de prosperar por acumulación hacia lo que aún no conocemos, y de resistencia a lo que envilece, entristece y bloquea. De resistencia a la calumnia de la vida y al poder del odio. Acaso un arte de la enmienda (*emmendatio* es la palabra que usaban los artesanos tipógrafos cuando debían corregir un error sin dañar la página, una intervención delicada y precisa sobre una materia frágil que acoge un sentido en construcción); tal vez una tarea del deseo abierto a la experiencia, atento y agradecido a lo que hay, sin resignación al triunfo de la muerte. Una composición con otros y con otras a quienes Spinoza nunca admitiría considerar como un “infierno” a la manera sartreana, aunque exista *de hecho* un “infierno de los vivos. Una detección de todo lo que no forma parte de ese infierno, que Ítalo Calvino supo describir así:

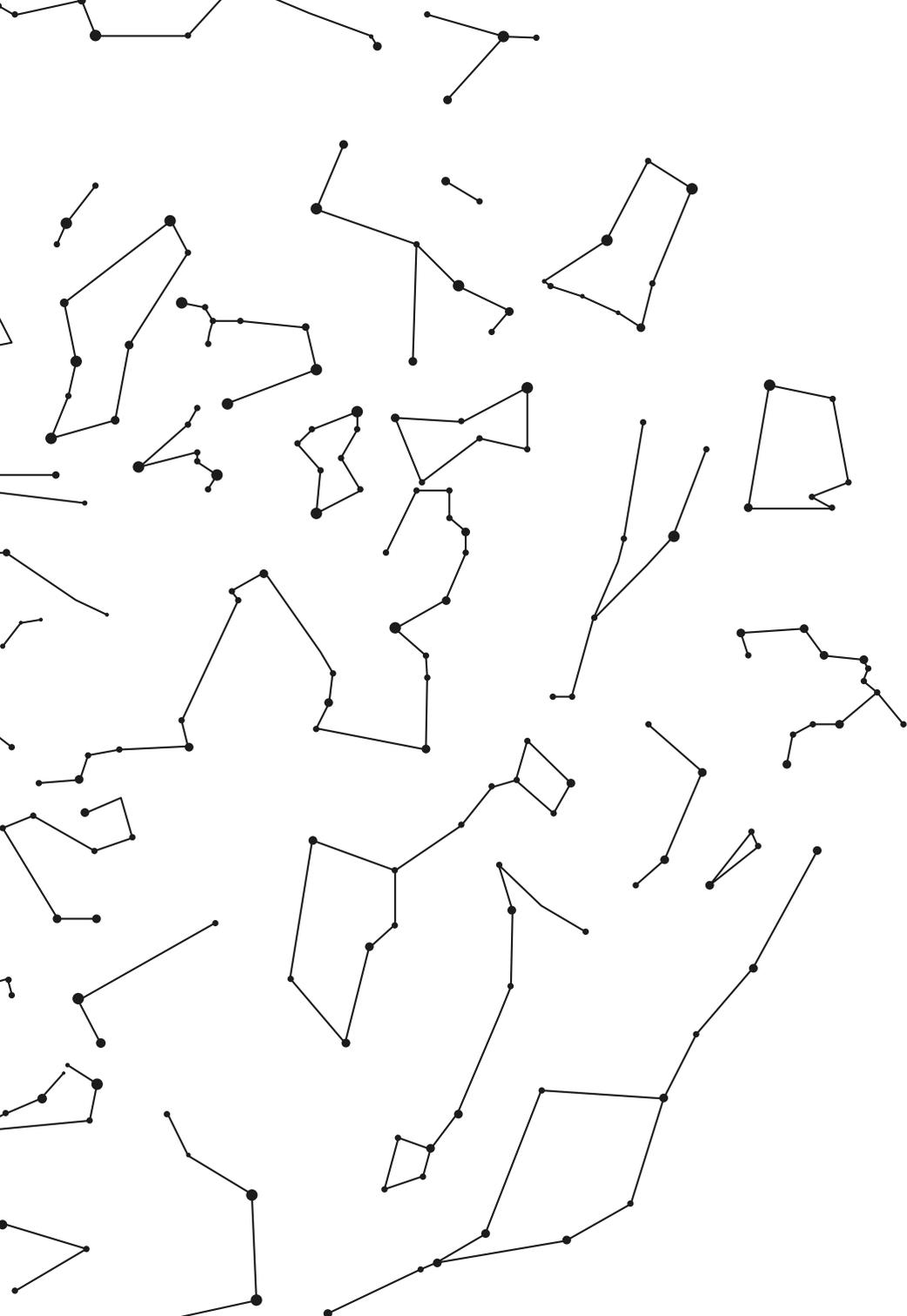
El infierno de los vivos no es algo que será; hay uno, es aquel que existe ya aquí, el infierno que habitamos todos los días, que formamos estando juntos. Dos maneras hay de no sufrirlo. La primera es fácil para muchos: aceptar el infierno y volverse parte de él hasta el punto de no verlo más. La segunda

es peligrosa y exige atención y aprendizaje continuos: buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacerlo durar, y darle espacio.



Pieter Bruegel el Viejo, *El triunfo de la muerte* (1562)

Archivo: El triunfo de la muerte de Pieter Bruegel el Viejo.jpg. (2020, 20 de noviembre). *Wikimedia Commons, el repositorio de medios gratuito*.
Fuente: <https://www.museodelprado.es/en/the-collection/art-work/the-triumph-of-death/d3d82bob-9bf2-4082-ab04-66ed53196ccc>.



Libros

- Aristóteles (1985). *Ética nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- Bradbury, Ray (1975). “En una estación de buen tiempo”.
En *Remedio para melancólicos*, pp. 9-15. Buenos Aires:
Minotauro.
- Calvino, Ítalo (2007). *Las ciudades invisibles*. Madrid: Siruela.
- Coetzee, John Maxwell (2004). *Elizabeth Costello*. Barcelona:
Mondadori.
- (2005). *Foe*. Barcelona: Debolsillo.
- Defoe, Daniel (1973). *Robinson Crusoe*. Buenos Aires:
Corregidor.
- Deleuze, Gilles (2005). *La isla desierta*. Valencia: Pretextos.
- Domínguez, Atilano (comp.) (1995). *Biografías de Spinoza*.
Madrid: Alianza.
- Dumas, Alexandre (2015). *El tulipán negro*. Buenos Aires:
Losada.
- Hobbes, Thomas (1980). *Leviatán*. México: Fondo de Cultura
Económica.
- Kant, Immanuel (1993). *Crítica del juicio*. Buenos Aires:
Losada.
- La Boétie, Étienne (2010). *Discurso de la servidumbre volunta-
ria*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Lordon, Frédéric (2015). *Capitalismo, deseo y servidumbre*.
Marx y Spinoza. Buenos Aires: Tinta limón.

- Negri, Antonio (1993). *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Madrid: Anthropos.
- Nussbaum, Martha (1997). *Justicia poética*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- (2010). *Sin fines de lucro*. Buenos Aires: Katz.
- Russell, Bertrand (1978). *Historia de la filosofía occidental*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Sartre, Jean-Paul (2004). *A puerta cerrada*. Buenos Aires: Losada.
- Spinoza, Baruch (1984). *Ética*. Madrid: Editora Nacional.
- (1986a). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza.
- (1986b). *Tratado político*. Madrid: Alianza.
- (1988). *Correspondencia*. Madrid: Alianza.
- (2005). *Compendio de gramática de la lengua hebrea*. Madrid: Trotta.

