

caminos cruzados



**SPINOZA
FICHTE
DELEUZE**

**Gaudio-Solé-Ferreira
Editores**

1

RAGIF EDICIONES

Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze / Mariano Gaudio ... [et al.]
; editado por Mariano Gaudio ; María Jimena Solé ; Julián Ferreyra. - 1a ed. -
Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2018.

Libro digital, PDF - (Caminos cruzados / Solé, María Jimena ; Ferreyra, Julián;
Gaudio, Mariano; 1)

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-46718-4-4

1. Filosofía. I. Gaudio, Mariano II. Gaudio, Mariano, ed. III. Solé, María Jimena ,
ed. IV. Ferreyra, Julián, ed.

CDD 190

RAGIF EDICIONES

ragif.com.ar/ragif-ediciones/

Mariano Gaudio, María Jimena Solé y Julián Ferreyra (editores)

Diseño: Juan Pablo Fernández

Este libro ha sido financiado por el
UBACyT 2016 20020150200074BA

"Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze"



Esta edición se realiza bajo la licencia de uso creativo compartido o Creative Commons: "Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional". Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra, sin fines comerciales, bajo las siguientes condiciones: Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autores, editorial, ciudad, año), proporcionando un vínculo a la licencia e indicando si se realizaron cambios.

Sumario

Prólogo	Pág. 6
Abreviaturas	Pág. 13
Resúmenes	Pág. 18
Artículos	Pág. 32
Estado	Pág. 34
Entre Spinoza y Deleuze, Fichte y el Estado orgánico MARIANO GAUDIO	Pág. 37
¿Metafísica del Estado deleuziano? Sobre la facultad de sociabilidad y la potencia de transformación en las sociedades ANABELLA SCHOENLE	Pág. 63
La democracia y la libertad en Spinoza: Repensar la potencia revolucionaria hoy NICOLÁS SAN MARCO	Pág. 77
Revolución teórica y revolución política en Deleuze SANTIAGO LO VUOLO	Pág. 87
Inmanencia	Pág. 104
La inmanencia: condición de posibilidad del verdadero conocimiento y de la beatitud NATALIA SABATER	Pág. 107
La inmanencia es inmanente a la inmanencia. Notas en torno a la inmanencia deleuziana, la potencia spinozista y el "pliegue" fichteano GONZALO SANTAYA	Pág. 127
Acerca del "ser-en" Dios. Desafíos de la ontología spinoziana ANTONIETA GARCÍA RUZO	Pág. 139
Ausencia de asignación de género en la ontología de la inmanencia CLAUDIA AGUILAR	Pág. 149

Libertad

Libertad I

Ante los límites de lo concebible: mal moral radical, inercia y exhortación en el § 16 de la *Sittenlehre* (1798) de Fichte

PABLO URIEL RODRÍGUEZ

Pág. 162

Significado ontológico de la noción de Estado en Spinoza

MOA DE LUCIA DAHLBECK

Pág. 165

La revolución de las máquinas. Sobre la libertad en *El anti-Edipo* de G. Deleuze y F. Guattari

GERMAN E. DI IORIO

Pág. 187

Pág. 193

Libertad II

De la servidumbre a la libertad

SEBASTIÁN KEMPEL

Pág. 211

Fichte y Spinoza acerca del primer principio de la filosofía y el problema de la libertad

MARÍA JIMENA SOLÉ

Pág. 223

Los caminos de la libertad entre Deleuze y Spinoza

RAFAEL MC NAMARA

Pág. 247

Libertad III

Tiempo y libertad en Deleuze (1968-1969)

PABLO PACHILLA

Pág. 269

La posición de Spinoza en la polémica entre determinismo y libertad

JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ

Pág. 283

La libertad entre el pasado y el futuro

GEORGINA S. BERTAZZO

Pág. 303

Libertad e intuición intelectual en la Doctrina de la Ciencia. ¿Una contradicción fichteana?

LUCAS DAMIÁN SCARFIA

Pág. 315

Libertad IV

Sobre los “efectos inmanentes” y la libertad en el ser humano

LUCÍA GERSZENZON

Pág. 329

Tirando piedras para reflejarnos en espejos rotos

JULIÁN FERREYRA

Pág. 344

Meditar sobre la (propia) vida. Autoconocimiento, vida y libertad en la *Ética* de Spinoza

MARCOS TRAVAGLIA

Pág. 357

El hombre libre piensa en la muerte sin miedo. (Algunas reflexiones acerca de la vida y la muerte según Deleuze desde su lectura de Spinoza)

SOLANGE HEFFESSE

Pág. 377

Discusiones

Discusión 1 tras la mesa integrada por

DAHLBECK, P. U. RODRÍGUEZ y DI IORIO.

Pág. 392

Discusión 2 tras la mesa integrada por

AGUILAR, GARCÍA RUZO, SABATER y SANTAYA.

Pág. 404

Discusión 3 tras la mesa integrada por

SOLÉ, KEMPEL y MC NAMARA.

Pág. 422

Discusión 4 tras la mesa integrada por

J. J. RODRÍGUEZ, SCARFIA, PACHILA y BERTAZZO.

Pág. 434

Discusión 5 tras la mesa integrada por

SAN MARCO, LO VUOLO, GAUDIO y SCHOENLE.

Pág. 450

Discusión 6 tras la mesa integrada por

FERREYRA, GERSZENZON, HEFFESSE y TRAVAGLIA.

Pág. 466

Apéndice

La fórmula mágica que todos buscamos:

Spinoza + Fichte = x

FREDERICK AMRINE

Pág. 476

Acerca de los autores

Pág. 508

Ausencia de asignación de género en la ontología de la inmanencia.

Claudia Aguilar (CONICET-UBA)

En el presente trabajo quisiera realizar dos movimientos. En primer lugar, analizar la crítica que Spinoza realiza a los términos universales. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, plantear que la ontología de la inmanencia spinozista sería contraria a un sistema de géneros; ya que términos como “varón”, “mujer”, “varones” o “mujeres” sólo remitirían a términos universales. En otras palabras, no podría haber a partir de dicha ontología asignación de género a los individuos.¹ Es decir, dichos universales, que se postulan como trascendentes, no pueden remitir a algo real desde la inmanencia spinozista.

En cuanto a la asignación de género, la dilucidaremos con palabras de Preciado:

Antes del nacimiento, gracias a la ecografía –una tecnología célebre por ser descriptiva, pero que no es sino prescriptiva– o en el momento mismo del nacimiento, se nos ha asignado un sexo femenino o masculino. El ideal científico consiste en evitar cualquier ambigüedad haciendo coincidir, si es posible, nacimiento (quizás en el futuro, incluso fecundación) y asignación de sexo. Todos hemos pasado por esta primera mesa de operaciones performativa: “¡es una niña!” o “¡es un niño!”.²

¹ En cuanto al uso performativo del lenguaje en Spinoza Cf. Madanes L., “How to Undo Things with Words. Spinoza’s Criterion for Limiting Freedom of Expression”, *History of the Philosophy Quarterly*, vo. 9, nro. 4, Oct. 1992. Con clara referencia a Austin: Austin, J. L., *How to do things with words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Nueva York, Oxford University Press, 1962.

² Preciado, P., *Manifiesto Contrasexual*, trad. por Julio Díaz y Carolina Meloni, Madrid, Opera Prima, 2002, p. 105.

Es decir, entendemos por asignación de género el acto político que categoriza cada individuo antes o en el nacimiento dentro del par ordenado varón-mujer. Dicho lo anterior, no podría haber –desde Spinoza– una suerte de sistema lombrosiano de la genitalidad³ que se encargaría de adjudicar características particulares a los individuos basándose en la interpretación de una parte específica de los cuerpos, tal como de hecho sucede. Sostener que no hay en la ontología de Spinoza géneros o –lo que es lo mismo– que no podría haber legítimamente asignación de género, nos permite pensar los géneros como prostéticos. Por lo tanto, el género “no se da sino en la materialidad de los cuerpos. Es puramente construido y al mismo tiempo enteramente orgánico. Escapa a las falsas dicotomías metafísicas entre el cuerpo y el alma, la forma y la materia.”⁴

³ A este respecto sostiene Preciado: “La mesa de asignación de la masculinidad y de la femineidad designa los órganos sexuales como zonas generativas de la totalidad del cuerpo, siendo los órganos no sexuales meras zonas periféricas. Es decir, a partir de un órgano sexual preciso, este marco abstracto de construcción del «humano» nos permite reconstruir la totalidad del cuerpo. Sólo como sexuado el cuerpo tiene sentido, un cuerpo sin sexo es monstruoso”, *ibidem*.

⁴ “Las elaboraciones de la teoría queer –escribe Preciado– llevadas a cabo durante los noventa por Judith Butler o por Eve K. Sedgwick han puesto de manifiesto que las expresiones, aparentemente descriptivas, es «una niña» o «es un niño», pronunciadas en el momento del nacimiento (o incluso en el momento de la visualización ecográfica del feto) no son sino invocaciones performativas –más semejantes a expresiones contractuales pronunciadas en rituales sociales tales como el «sí, quiero» del matrimonio, que a enunciados descriptivos tales como «este cuerpo tiene dos piernas, dos brazos y un rabo». Estos performativos del género son trozos de lenguaje cargados históricamente del poder de investir un cuerpo como masculino o como femenino, así como de sancionar los cuerpos que amenazan la coherencia del sistema sexo/género hasta el punto de someterlos a procesos quirúrgicos de «cosmética sexual» (disminución del tamaño del clitoris, aumento del tamaño del pene, fabricación de senos en silicona, re-feminización hormonal del rostro, etc.). La identidad sexual no es la expresión instintiva de la verdad prediscursiva de la carne, sino un efecto de re-inscripción de las prácticas de género en el cuerpo. El problema del llamado feminismo constructivista es haber hecho del cuerpo-sexo una materia informe a la que el género vendría a dar forma y significado dependiendo de la cultura o del momento histórico. El género no es simplemente performativo (es decir, un efecto de las prácticas culturales lingüístico-discursivas) como habría querido Judith Butler. El género es ante todo prostético, es decir, no se da sino en la materialidad de los cuerpos. Es puramente construido y al mismo tiempo enteramente orgánico. Escapa a las falsas dicotomías metafísicas entre el cuerpo y el alma, la forma y la materia. El género se parece al dilo. Porque los dos pasan de la imitación. Su plasticidad carnal desestabiliza la distinción entre lo imitado y el imitador, entre la verdad y la representación de la verdad, entre la referencia y el referente, entre la naturaleza y el artificio, entre los órganos sexuales y las prácticas del sexo. El género podría resultar una tecnología sofisticada que fabrica cuerpos sexuales”. *Op. cit.*, pp. 24-25

En el Apéndice de E I,⁵ luego de ocuparse de nociones como bien, mal, orden y confusión, sostiene Spinoza:

[...] todas las nociones por las cuales suele el vulgo explicar la naturaleza son sólo modos de imaginar, y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino sólo la textura de la imaginación; y, pues tienen nombres como los que tendrían entidades existentes fuera de la imaginación, no las llamo entes de razón, sino de imaginación [...]⁶

“Éstos son los prejuicios” –concluye Spinoza en el apéndice a E I– “que aquí he pretendido señalar. Si todavía quedan algunos de la misma estofa, cada cual podrá corregirlos a poco que medite.” Tomando esta última afirmación y parafraseando dicho apéndice, podemos pensar en relación a los géneros que las nociones por las cuales se suele explicar la naturaleza son sólo modos de imaginar y responderían a un sistema de prejuicios. En este sentido, si consideramos los términos “varón”, “mujer”, “varones” y “mujeres” como términos universales, el autor nos presentaría una ontología sin géneros, una realidad que no podría ser comprendida a través de dichos universales. De este modo, sería absurdo intentar categorizar un individuo dentro de dicha taxonomía. Y, dado que “...la mayor parte de los errores consisten simplemente en que no aplicamos con corrección los nombres a las cosas.”⁷, en el escolio a la proposición 49 de E II, Spinoza exhorta a distinguir cuidadosamente las imágenes, las palabras y las ideas.

A este respecto, es pertinente la aclaración que realiza Morfino en *Relación y contingencia*.⁸ El autor distingue entre dos tipos de relacio-

⁵ Cito según la siguiente traducción: Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional, 1980.

⁶ Para un tratamiento más detallado de los entes de razón y los entes de imaginación a lo largo de distintas obras de Spinoza véase Narváez, M., “El estatuto ontológico y epistemológico del número y la figura en Spinoza”, *Actas de las VIII Jornadas de Investigación en Filosofía*, 2011, La Plata, Argentina, 27 al 29 de abril de 2011. [En línea]. Consultado el 20 agosto 2017. URL <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/35671>. Allí el autor sostiene que lo que antes de la *Ética* era considerado un ente de razón pasa a ser homologado en la misma como una idea inadecuada de la imaginación.

⁷ E II, prop. 47, esc.

⁸ Morfino, V., *Relación y contingencia*, trad. de Sebastián Torres, Córdoba, Encuentro Grupo Editor, 2010.

nes, en primer lugar, aquellas que son constitutivas, de orden causal; en segundo lugar, los entes de razón (que en la *Ética* son llamados ideas de la imaginación), es decir, aquellas relaciones en las que son confrontados los individuos (identidad, diferencia, oposición). Este último tipo de relaciones ayuda a clasificar los individuos en tanto que convergencias, es decir, verdaderas y propias conexiones singulares, relaciones constitutivas del plano ontológico, sin ser de este tipo.⁹

En la *Ética* los términos universales son considerados como meros entes de imaginación. Para distinguir los entes de imaginación, Chaui en su artículo "A linguagem na filosofia de Espinosa à guisa de introdução"¹⁰ sostiene que Spinoza describe tres tipos de seres: los reales, los ficticios y los de razón, a estos últimos Spinoza luego –aclara la autora– llamará de imaginación. Chaui afirma que desde la teoría spinozista los universales, al ser nombres generales, no son nombres de nada y, por lo tanto, distingue el nominalismo spinozista del mero nominalismo puesto que este último considera los nombres como meras nociones universales. En contraste, el nominalismo spinozista considera que los universales no son nombres al ser todo nombre un nombre propio. La condición aquí es que todo nombre debe expresar una esencia y toda esencia es una esencia individual.¹¹

En la naturaleza existen infinitas cosas de infinitos modos; pero el lenguaje, según Spinoza, está conectado necesariamente con la imaginación y acarrea así los equívocos propios de las imágenes a partir de los términos universales.¹² Estos términos, entonces, no se

⁹ *Ibid.*, pp. 60-61.

¹⁰ Chaui, M., "A linguagem na filosofia de Espinosa à guisa de introdução", *Revista do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo*, N 2, 1971, pp. 69-118.

¹¹ *Cf. ibid.*, pp. 78-79.

¹² En este sentido nuestra interpretación difiere de la de Zourabichvili quien equipara un universal con una noción común, "[...] pero tenemos solamente la posibilidad de proceder por nociones comunes, de modo que construiremos un concepto de hombre que será él mismo una noción común [...]" (Zourabichvili, F., *Spinoza, una física del pensamiento*, trad. por S. Puente, Buenos Aires, Cactus, 2014, p. 28). Más adelante el autor habla de la idea adecuada de caballo equiparándola, nuevamente, con una noción común (*Cf. ibid.*, p. 30, nota al pie).

corresponderían con ninguna esencia, con ninguna cosa real.¹³ Así lo sostiene Spinoza:

Quienes, por ejemplo, hayan reparado con admiración, más que nada, en la bipedestación humana, entenderán por la palabra "hombre" un animal de posición erecta; pero quienes están habituados a considerar otra cosa, formarán de los hombres otra imagen común, a saber: que el hombre es un animal que ríe, un bípedo sin plumas, un animal racional, y, de esta suerte, formará cada cual, según la disposición de su cuerpo, imágenes universales acerca de las demás cosas. Por ello no es de extrañar que hayan surgido tantas controversias entre los filósofos que han querido explicar las cosas naturales por medio de las solas imágenes de éstas. (E II, 40, esc.1).

Hagamos un breve recorrido por la gnoseología con la que contamos en la *Ética* para ver si, desde la gnoseología spinozista, debemos considerar las nociones "varón" o "mujer" o "varones" o "mujeres" como ideas inadecuadas de la imaginación. Spinoza define las ideas como conceptos del alma, conceptos que el alma produce en tanto que es un modo del pensar y no como una "pintura".¹⁴ Dentro de las ideas tenemos las ideas adecuadas y las ideas inadecuadas. Las primeras

¹³ En este sentido, nos distanciamos de Parkinson quien sostiene que los términos universales podrían interpretarse, a su vez, como correspondientes con nociones comunes. "Further, –escribe Parkinson– anybody is a mode of God or substance, i.e. is a part of God. We may therefore say of the whole (God), and of a part of the whole, that it is a thing; the concept of a thing is therefore a «common notion», and the word «thing» justified in so far as it stands for such a notion. The argument that Spinoza's definitions contain universal terms of the kind to which he objected can be answered in essentially the same way. It has already been mentioned that Professor Savan points out that in E., I, Def. 3 the word «conceived» occurs, and that he asserts that the word «conceive» is a universal term. It may be noted, incidentally, that Spinoza's examples of universal concepts are the concepts of man, horse, and dog; the corresponding universal terms would be nouns. Perhaps, then, the relevant universal term would be– «conceiving» rather than «conceive». Given this, is «conceiving», in the context of E., I, Def. 3, a universal term of the kind that Spinoza condemns –i.e. does it stand for a generic image, which may vary from person to person? It is more likely that Spinoza would say that the concept of conceiving, as he uses it, is a common notion. His reasoning might run as follows. Some ideas are particular, i.e. finite modes of thought; –but there is also an infinite idea, the «idea of God in thought». Parkinson, G. H. R., "Language and Knowledge in Spinoza" en Grene M., (ed.) *Spinoza: A Collection of Critical Essays. Modern Studies in Philosophy*, Garden City, Doubleday/Anchor Press, 1973, p. 83.

¹⁴ E II, 48, esc.

son aquellas que consideradas en sí mismas poseen las características de una idea verdadera. Las ideas verdaderas son claras y distintas y son, a su vez, su propio criterio, pues, quien tiene una idea adecuada tiene certeza de la misma.¹⁵

Las ideas inadecuadas, por su parte, no revisten en sí mismas el carácter de falsedad. Las ideas inadecuadas son verdaderas en la sustancia pero en cuanto se considera la sustancia afectada por esa idea y las ideas de otras cosas. En cambio, las ideas adecuadas son verdaderas en la sustancia en cuanto se considera a la última afectada sólo por esa idea. A diferencia de las ideas adecuadas, las ideas inadecuadas son ideas mutiladas y confusas. De las ideas inadecuadas no conocemos sus verdaderas causas, son como conclusiones sin premisas.¹⁶

El género de conocimiento que agrupa las ideas inadecuadas es la imaginación, esto es, el primer género de conocimiento.¹⁷ La imaginación versa sobre cosas singulares, a través de experiencia vaga; o bien, en lo que a nuestro punto respecta, sobre singulares y universales a través de signos. Este género de conocimiento, a su vez,

¹⁵ E II, 43.

¹⁶ E II, 28, dem.

¹⁷ Wolfson realiza un análisis detallado de este género de conocimiento en *The Philosophy of Spinoza*. Allí sostiene: "The first kind of knowledge, as we have seen, is subdivided by Spinoza into two forms. We shall refer to them as first form and second form, according to the order in which they occur in the *Short Treatise* and the *Ethics*. In the *Tractatus de Intellectus Emendatione* their order is reversed. The first form of the first kind of knowledge is described by Spinoza as knowledge (1) from sense-perception (*per sensus... perceptiones*), (2) from experience (*ondervinding*), or (3) from vague experience (*experientia vaga*). (Wolfson H. A., *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his Reasoning. Volume II*, Nueva York, Schocken, 1969, p.134). Y más adelante agrega: "The second form of the first kind of knowledge is described by Spinoza as (1) from hearsay (*hooren zeggen*), (2) from hearing (*ex auditi*), (3) from some signs (*ex aliquo signo*), or (4) from signs (*ex signis*). [...] the term «sign» in the sense of Word heard or written, and hence of the ideas formed by them has been ascribed to Occam, from whom, it has been suggested, Spinoza borrowed it. But there is a passage in Aristotle which may be considered the source of Occam as well as of Spinoza. «Spoken words», says Aristotle, «are the signs (σύμβολα, *signa* in the Latin translations accessible to Spinoza) of mental experience and written words are the sign of spoken words". (Wolfson, *op. cit.*, pp.136-137)

considera las cosas como contingentes.¹⁸

En este sentido, en *Ética II*, proposición 40, escolio 1, Spinoza explica que una determinada noción universal surge porque en nuestro cuerpo se han formado demasiadas imágenes en simultáneo y desordenan la capacidad de imaginar dejando al alma sin poder imaginar las pequeñas diferencias entre los seres singulares. Sostiene Spinoza:

De causas similares han surgido también las nociones llamadas *universales*, como "hombre", "caballo", "perro", etc., a saber: porque en el cuerpo humano se han formado simultáneamente tantas imágenes –por ejemplo– de hombres, que la capacidad de imaginar queda, si no del todo, sí lo bastante desbordada como para que el alma no pueda imaginar las pequeñas diferencias entre los seres singulares (como el color o el tamaño de cada uno, etc.), ni tampoco el número preciso de ellos, y sólo imagine de un modo distinto aquello en que todos concuerdan en la medida en que afectan al cuerpo (ya que es en virtud de ello como cada cosa singular afecta sobre todo al cuerpo), y eso es lo que el alma expresa con la palabra "hombre", predicándolo de infinitos seres singulares. [...] esas nociones no son formadas por todos de la misma manera, sino que varían en cada cual a tenor de la cosa por la que el cuerpo ha sido más a menudo afectado, y que el alma imagina o recuerda más fácilmente.

Es decir, las nociones universales obstruyen el poder de imaginar las diferencias entre los seres singulares y, a su vez, no refieren a ninguna esencia, dado que las esencias son singulares; por lo tanto, los universales sólo refieren a modos de afectación. En cuanto a esta génesis de las ideas abstractas de la imaginación, dentro de las cuales se encontrarían los universales, en *Spinoza: Filosofía práctica*, explica Deleuze que se dan cuando:

[...] sólo retenemos un signo extrínseco, un carácter sensible y variable que impresiona nuestra imaginación, y al que encumbamos como rasgo esencial desatendiendo a los demás [...]

¹⁸ E II, 44, cor. 1.

Sustituimos la unidad de composición, la composición de relaciones inteligibles, las estructuras internas (*fabrica*), por una grosera atribución de semejanzas y diferencias sensibles, y establecemos continuidades, discontinuidades y analogías arbitrarias en la Naturaleza.¹⁹

Dado que los términos universales serían estos signos de la imaginación, cabe hacer una aclaración al respecto. Deleuze, en *En medio de Spinoza*, caracteriza los signos a partir de la variabilidad de los mismos, la asociatividad y la equivocidad, es decir, cada signo tiene varios sentidos. A su vez, siempre siguiendo a Deleuze, los signos pueden ser de cuatro tipos. El primer tipo de signo es la impresión-percepción, es decir, la impresión del cuerpo exterior sobre mi cuerpo. Estos signos, que también son llamados “signos indicativos”, son concebidos separados de sus verdaderas causas e indican más la naturaleza del cuerpo afectado que la del cuerpo afectante. El segundo tipo de signo son los signos imperativos, y se pasa del primero al segundo a partir del prejuicio de la finalidad. El siguiente tipo de signo se refiere a los signos interpretativos. A estos tres Deleuze agrega un cuarto tipo de signo: el afecto, es decir, el aumento o disminución de la potencia.²⁰ A partir de los signos indicativos tenemos un conocimiento inadecuado de las cosas, a partir de los imperativos, tenemos un conocimiento inadecuado de las leyes.²¹

Ahora bien, volviendo a la *Ética*, el alma humana no yerra por el sólo hecho de imaginar, sino por la carencia de una idea adecuada a partir de la cual se excluya la afirmación de existencia de eso que se imagina. En otras palabras, se yerra por el desconocimiento de una idea inadecuada en tanto que inadecuada y no por la idea inadecuada misma. Así, pues, debemos considerar que nada de lo que hay de positivo en una idea inadecuada es suprimido por la presencia de lo

verdadero, en cuanto verdadero, sino que: “las imaginaciones no se desvanecen ante la presencia de lo verdadero en cuanto verdadero, sino porque se presentan otras imaginaciones más fuertes, que excluyen la existencia presente de las cosas que imaginamos [...]”.²²

En cuanto al segundo género de conocimiento, a saber, la razón, debemos afirmar que versa sobre las nociones comunes. Tal como aparece en E II, 38, cor., estas nociones se forman porque hay cosas comunes a todos los cuerpos y, puesto que alma y cuerpo son una sola y misma cosa, pero vista desde distintos atributos, debe haber una idea de esas cosas comunes a todos los cuerpos. Deleuze, en *Spinoza: Filosofía Práctica*,²³ enfatiza las diferencias entre las nociones comunes, correspondientes al segundo género de conocimiento, y los conceptos abstractos, dentro de los cuales se encontrarían los universales. La noción correspondiente al segundo género es caracterizada por Deleuze como la que se explica por nuestro poder de comprensión. En cambio, la idea abstracta se da, según el autor, cuando nuestro poder de afección es sobrepasado y nos conformamos con imaginar en lugar de comprender.

El tercer género de conocimiento es la ciencia intuitiva y conoce de determinada manera la esencia de los atributos de la sustancia y a partir de allí las esencias de las cosas.²⁴ Este género de conocimiento junto con el segundo agrupan las ideas adecuadas, considerando sus objetos como necesarios y desde una perspectiva de eternidad. En consecuencia, las ideas adecuadas serían tanto las nociones comunes como las esencias, mas no las ideas de cosas singulares ni los universales.

De esta manera, debemos considerar las nociones “varón” o “mujer” o “varones” o “mujeres” como ideas inadecuadas de la imaginación, ideas que no se corresponden con ninguna esencia.

¹⁹ SPP, 64 (traducción de Antonio Escohotado, *Spinoza: Filosofía práctica*, trad. por Antonio Escohotado, Buenos Aires, Tusquets, 2004, p. 58).

²⁰ MS, clase VIII y IX.

²¹ SPP, 80 (trad. p. 75).

²² E IV, 1, esc.

²³ *Ibid.*, pp. 57-58.

²⁴ E II, 40, esc. 2.

En consecuencia, sólo si nos encontramos en el punto de vista de la imaginación, olvidando las diferencias a las que nos remite Spinoza, emplearíamos estas nociones universales como si formasen parte de lo real. Como ya mencionamos, Spinoza explica la formación de ideas universales, tanto de las cosas naturales como de las artificiales, a partir del olvido de las diferencias singulares. En este sentido, y en torno al rol de los universales en la gnoseología spinozista, Macherey en *Hegel o Spinoza*²⁵ sostiene que pensar es proceder por operaciones singulares, sin desviarse por los universales, puesto que estos sólo tienen un valor ficticio y son los síntomas de un pensamiento esencialmente inadecuado.²⁶

Por lo tanto, reiteramos, teniendo en cuenta los géneros de conocimiento que aparecen en la *Ética*, notamos claramente, que las nociones de “varón” o “mujer” o, incluso, “varones” o “mujeres” no se corresponden con el segundo género de conocimiento como tampoco con el tercero. En definitiva, los términos “varón”, “mujer”, “varones” y “mujeres” en tanto que términos universales, no responden a ninguna esencia real y no serían una taxonomía legítima de organización de los individuos. En una línea similar, Chauí, en su artículo “Spinoza: poder y libertad”,²⁷ define a los individuos como esencias actuantes. Así, pues, según la autora, un ser humano no sería la realización particular de una esencia universal o de una “naturaleza humana” —o, agregamos, no sería la realización de cualquier otra esencia universal dado que no existen estas últimas— sino una singularidad individual por su propia esencia.

Para concluir, retomemos las palabras de Tatián, ya que la crítica que realiza Spinoza respecto de los términos universales, entre otras cosas, es lo que le permite sostener que dicha crítica es epistemológica, ética y política. La misma, según el autor, es un desplazamiento de los términos universales ya que estos imponen su violencia sobre toda

²⁵ Macherey, P., *Hegel o Spinoza*, trad. por María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Tinta Limón, 2006.

²⁶ *Ibid.* p. 83.

²⁷ Chauí, M., “Spinoza: poder y libertad.” en Boron A. (comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.

particularidad y son incapaces de mantener las diferencias.²⁸

De este modo, considerando la crítica de Spinoza a los universales, podríamos pensar que, reiteramos, desde la inmanencia spinozista no habría cabida para un sistema de géneros en el que los individuos estarían subsumidos. Tal como el propio Spinoza sostiene: “...es oportuno notar aquí, ante todo, cuan fácilmente nos equivocamos, cuando confundimos los universales con los singulares, y los entes de razón y abstractos con los reales.”²⁹ En este sentido, la creencia de que existen varones o mujeres en la naturaleza sería tan prejuiciosa como la creencia de que existe bien y mal en la misma.³⁰

Finalmente, y a modo de interrogante, podríamos pensar si el sistema de géneros, su binarismo y su correlativa asignación de género, en tanto que régimen político, no es más que mera superstición. Superstición que, como tal, ahonda en la esperanza y el miedo³¹ a la vez que impide el verdadero conocimiento de las cosas. Superstición que parte de la postulación de universales trascendentes en los que encasillaría a los individuos en aras de negar la singularidad y la inmanencia.

²⁸ Cf. Tatián, D., *La cautela del salvaje: Pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires, Colihue, 2015, p.148.

²⁹ E II, 49, esc.

³⁰ Cf. E I, ap.

³¹ E III, Definiciones de los afectos:

“XII. —La esperanza es una alegría inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo.

XIII. —El miedo es una tristeza inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo. Ver acerca de esto el Escolio 2 de la Proposición 18 de esta Parte.

Explicación: De estas definiciones se sigue que no hay esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza. En efecto: quien está pendiente de la esperanza y duda de la efectiva realización de una cosa, se supone que imagina algo que excluye la existencia de la cosa futura, y, por tanto, se entristece en esa medida (por la Proposición 19 de esta Parte); por consiguiente, mientras está pendiente de la esperanza, tiene miedo de que la cosa no suceda. Quien, por el contrario, tiene miedo, esto es, quien duda de la realización de la cosas que odia, imagina también algo que excluye la existencia de esa cosa y, por tanto (por la Proposición 20 de esta Parte), se alegra; por consiguiente, tiene la esperanza de que esa cosa no suceda”.

Bibliografía

Austin, J. L., *How to do things with words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Nueva York, Oxford University Press, 1962.

Chauí, M., "A linguagem na filosofia de Espinosa à guisa de introdução", *Revista do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo*, 1971, pp. 69-118.

---, "Spinoza: poder y libertad." en Boron A. (comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.

Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, trad. por Antonio Escohotado, Buenos Aires, Tusquets, 2004.

Macherey, P., *Hegel o Spinoza*, trad. por María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Tinta limón, 2006.

Madanes L., "How to Undo Things with Words. Spinoza's Criterion for Limiting Freedom of Expression", *History of the Philosophy Quarterly*, vo. 9, nro. 4, Oct. 1992.

Morfini, V., *Relación y contingencia*, Córdoba-Argentina, Encuentro Grupo Editor, 2010.

Narváez, M., "El estatuto ontológico y epistemológico del número y la figura en Spinoza.", *VIII Jornadas de Investigación en Filosofía*, 2011, La Plata, Argentina, 27 al 29 de abril de 2011, ISSN 2250-4494.

Parkinson, G. H. R., "Language and Knowledge in Spinoza" en Grene M., (ed.) *Spinoza: A Collection of Critical Essays. Modern Studies in Philosophy*, Garden City, Doubleday/Anchor Press, 1973.

Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, introd., trad. y notas de Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, 1980.

Preciado, P., *Manifiesto Contrasexual*, trad. por Julio Díaz y Carolina Meloni, Madrid, Opera Prima, 2002.

Tatián, D., *La cautela del salvaje: Pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires, Colihue, 2015.

Wolfson H. A., *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his Reasoning. Volume II*, Nueva York, Schocken, 1969.

Zourabichvili, F., *Spinoza, una física del pensamiento*, trad. por Sebastián Puente Buenos Aires, Cactus, 2014.