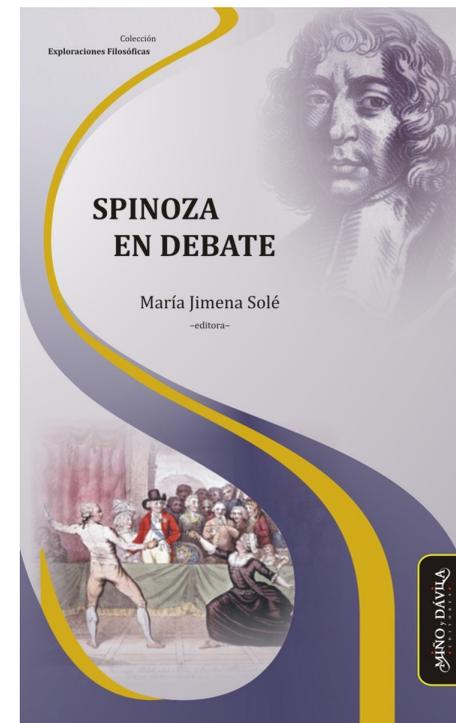


Pensar colectivamente

GONZALO RICCI CERNADAS
(FSOC-UBA)



Solé, María Jimena (ed.), *Spinoza en debate*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2015, 302 pp.

Recibida el 20 de septiembre de 2016 –
Aceptada el 17 de octubre de 2016

Otra publicación se suma al universo que gira alrededor del filósofo Baruch Spinoza. En este caso particular, se trata de un conjunto de artículos editados por María Jimena Solé, que reúne como fruto el esfuerzo llevado a cabo por el *Grupo de Investigación sobre Spinoza y el Spinozismo*. Y es que verdaderamente podemos advertir los vericuetos y las huellas que esta tarea colectiva ha tenido en la diversidad de los trabajos aquí presentes, producciones que no son, a la manera spinoziana, un imperio dentro de otro imperio, sino que tienen resonancia entre sí, se comunican, arrojan un índice de debates que los relacionan con la compilación toda y, al mismo tiempo, con otros trabajos. Hay, entonces, una cierta organización, el libro se estructura en dos partes: la primera abocada a las controversias filosóficas y la segunda sobre los debates epistolares. A su vez, la primera parte se divide en tres secciones que dan cuenta del estiramiento temporal de estos debates: debates de Spinoza en su tiempo, debates sobre su legado en el marco de la Ilustración y el Idealismo alemán, y debates cuyas coordenadas se ubican en la contemporaneidad. Coronando el final, luego, encontramos un Apéndice de la pluma de Diego Tatián. Emprendamos un repaso, aunque sea breve, por los diferentes artículos.

Dentro de la Parte I del presente libro, e inaugurando la sección primera que pone a Spinoza en liza con los debates filosóficos que le eran coetáneos, nos encontramos con el artículo de Leiser Madanes, que tiene el siguiente interrogante como disparador: ¿Por qué hay algo y no más bien la nada? Realizando un breve *racconto* por las posiciones que tendrían tanto Spinoza como Descartes ante esta pregunta, sobresaldría la figura de Leibniz al haber dado un adecuado cauce a esta cuestión. Ya que,

reconoce, no sólo que en cualquier proposición verdadera el predicado se encuentra contenido en el sujeto (siendo la existencia uno de estos predicados), y que de ese modo, Dios puede probar *a priori* la verdad de cualquier proposición existencialmente contingente y que, a su vez, el hombre puede probar *a priori* la existencia de Dios, sino que, sobre todo, le otorga a esta cuestión carta de ciudadanía, al considerarla como pertinente y significativa. Esa sería la virtud de Leibniz, que lo lleva a enfrentarse, así, a la cartesiana postulación de que las cosas del mundo dependen de un azaroso poder absoluto, al mismo tiempo que a contraponerse a la spinoziana tesis que oblitera la mencionada pregunta puesto que la respuesta ya se encuentra dada de antemano: la nada no es una opción.

Este cuadrilátero filosófico se irá poblando cada vez más a medida que avancemos con la sección que nos atañe; pero, por lo pronto, dos figuras ya han sido introducidas. Nos referimos a Spinoza y Descartes: su relación no es amistosa, sino que se hayan en las antípodas, y es precisamente sobre esto que versa el artículo de Fernando Mancebo. Decir que las posturas del holandés y del francés coinciden en virtud de que conciben a Dios como omnipotente sería incurrir en un craso error. La piedra de toque que Mancebo utiliza para operar la distinción entre estos dos autores es la diada *potentia Dei absoluta* (la potencia de Dios en sí mismo) y *potentia Dei ordinata* (el poder divino en función de lo que Dios decidió hacer). A través de esto, se hará claro que para Descartes la *potentia absoluta* se corresponde con un Dios arbitrario, fuera de cualquier orden promulgado por él mismo, pudiendo querer incluso lo auto-contradictorio, mientras que la *potentia ordinata* refiere al orden racional físico-matemático del mundo. Frente a esto, pues, Spinoza,

perennemente incasillable, disuelve esta misma distinción al argüir que la potencia de Dios es activa.

Sin embargo, volviendo a la tesis planteada por Madanes, ¿cabe acaso comprender la filosofía leibziana apartada de la de Spinoza? ¿No podría, quizás, como argumenta Rodolfo E. Fazio, hallarse cierta inextricable ligazón entre ambos sistemas de pensamiento? Particularmente, nos referimos a lo siguiente: Leibniz habría adoptado y problematizado diferentes aspectos de la filosofía de Spinoza hacia 1676, mediado por Tschirnhaus. Al filósofo alemán le habría preocupado principalmente el problema de cómo los cuerpos se derivan a partir de la extensión, un tópico que en la filosofía spinoziana se constituía como algo de difícil contestación. La adopción por parte de Leibniz de esta problemática netamente spinoziana y su intento de darle respuesta (derivar los cuerpos de la necesidad de Dios e introducir la noción de “cosa”, *qua*, sujeto de los infinitos atributos) sería, así, una invitación para re-adentrarnos en la metafísica de Spinoza.

Ciertamente Hobbes no podía quedar incólume respecto de este *ring* filosófico; y es contra el movimiento de ponerlo en plano de continuidad con Spinoza que Antonieta García Ruzo escribe su artículo. Como sí en Hobbes, no sería posible de ninguna manera, argumentar que Spinoza postula algo así como un pacto que implica la cesión de derechos naturales en tanto acto fundante de un Estado que será legítimo y absoluto cualquiera sea su régimen. Un minucioso estudio del *Tratado teológico-político* y del *Tratado político* arrojará que, antes bien, la alienación de derechos naturales no tiene cabida en la propuesta teórica y política de Spinoza y que, a su vez, los hombres sólo podrán gozar de estos derechos naturales en el marco de un Estado organizado

democráticamente, es decir, en donde el poder esté en manos de todos.

Pero el peso de la filosofía de Spinoza no se evidencia solamente en los sendos debates en los que se vio involucrado en pleno siglo XVII, sino también en el legado que ha sabido dejar. Un legado, claro está, no siempre reconocido explícitamente sino que, en la mayoría de los casos, insinuado de manera tácita: en forma inmediata el pensamiento spinozista impactó de lleno en el debate sobre ese fenómeno en pleno acontecimiento de la Ilustración, cobrando un papel preeminente dentro de la tradición del Idealismo alemán. Así, Fernando Bahr pasa revista por la forma en que Spinoza fue retratado tanto en el *Diccionario histórico y crítico* de Pierre Bayle (una obra de imperiosa influencia en los intelectuales ilustrados) y en obras posteriores del autor, como así también en las *Doutes des pyrrhoniens*, una suerte de trabajo colectivo y anónimo que circulaba privadamente a través de diversas manos. Por medio de esto, el interés de Bahr es el de destacar que en ambos textos Spinoza no aparece como una excepción a la regla: no como un novedoso error, sino como el mejor y más fuerte sistematizador de una tradición subterránea que se remonta hasta la antigüedad occidental y que incluso tiene sus raíces en el lejano oriente. Así se constituiría el pensamiento de Spinoza: escandaloso, ateo, monista e inmanente.

Escandalosos, en efecto, fueron sus postulados: en vida recayó sobre él un anatema por parte de la comunidad judía y póstumamente sus obras fueron incorporadas al *Index Librorum Prohibitorum* de la Iglesia Católica. Ser abiertamente spinozista, como lo elucida María Jimena Solé en su artículo, era una posición para nada gratuita. Tschirnhaus y Christian Wolff fueron, en cierto período histórico, acusados de

spinozismo; un hecho que les exigió de manera rauda pronunciarse públicamente en contra del filósofo holandés. Por otra parte, la confianza de Lessing a Jacobi sobre su valoración positiva de Spinoza generó una polémica en la que además se vieron involucrados Mendelssohn y Kant. Ellos resaltaban, de modo interesante, el peligro del racionalismo sin límites, reivindicando ese espacio de la creencia como allende a la razón, que podría constituirse como honrar de verdades.

¿Es lícito suponer, entonces, que la única consideración que tendría Kant sobre Spinoza sea en términos peyorativos y críticos? Natalia Lerussi echa luz sobre esta cuestión, estudiando para ello, el *Opus postumum*, conjunto de notas sueltas escritas por Kant entre 1800 y 1802. Si repasamos esta colección de aforismos, lo que se verá es que la figura de Spinoza es recuperada en otro sentido bien distinto a como aparece en el resto de la obra Kant. El hombre de Königsberg, ahora, adoptaría una actitud más conciliadora con el holandés, no conduciendo su filosofía hacia la de éste, sino incorporándolo a la propia, integrándola al idealismo trascendental: el spinoziano “intuir todo en Dios” parecería propicio al principio de unificación de los conceptos que hacen a lo formal del conocimiento. En otro sentido, también, el “Dios de Spinoza” se encontraría emparejado al espíritu humano en general: somos Dios porque somos autores, seres originarios, el yo es el principio que se da a sí mismo la existencia.

La influencia de Spinoza no pasó desapercibida tampoco para Schelling, ni siquiera desde su juventud. De hecho, ubicándose en las antípodas del holandés, Schelling se proponía en *Del yo como principio de la filosofía* una recusación a la ética de Spinoza. Para reponer esta mentada confrontación, Mario Martín Gómez Pedrido estudia la

noción del absoluto tal y como el propio Schelling la estudia, a su vez, en Spinoza: el problema de la filosofía es, en efecto, el de la relación del mundo finito con el absoluto infinito. Sobre ello Spinoza habría acertadamente recomendado que no se puede explicar el tránsito de lo infinito hacia lo finito, proponiendo más bien el sentido inverso. Pero el problema, a juicio de Schelling, se cifraría en que la imposibilidad advertida por Spinoza se funda en una limitación de lo finito, exigiéndole a éste que devenga infinito, sucumbiendo por ende, a la infinitud del objeto absoluto: lo finito anulado en la esfera de la infinitud. Para Schelling, Spinoza habría planteado en forma certera el problema de lo absoluto, acercándose a resolverlo pero sin éxito alguno, justamente por haber infinitizado erróneamente la finitud: tal ampliación de la finitud no podía ser otra cosa que trágica.

Mariano Gaudio también se propone elucidar la relación que mantuvo con Spinoza otra de las figuras excelsas del Idealismo alemán. Por caso, el turno es ahora el de Fichte, quien también habría ubicado a Spinoza en una posición antagónica, al reprocharle el haber hecho depender el Yo de un ser supremo absoluto y considerarlo como un filósofo dogmático. Esto es cierto intrínsecamente, es decir, por cuanto Spinoza aparece así en las obras de Fichte. Ahora bien, ya en la faz extrínseca, comparativa, Gaudio hace particular foco sobre tres puntos en donde podría hallarse tanto elementos de confrontación como de convergencia entre estos dos filósofos, a saber, en tres aspectos: sobre la libertad y la voluntad, la reciprocidad, y la ley jurídica. Allende las proximidades y las distancias que puedan percibirse entre ambos autores respecto de estos tres ejes, salta a la vista un importante corolario: en términos políticos, Fichte y Spinoza coincidirían al

postular un régimen que no apela a un orden trascendente y en una organización interna que implica el involucramiento de las partes.

Un análisis de la reposición de la figura de Spinoza en el Idealismo alemán no podía terminar con otro autor que no fuera Hegel. Así, en su artículo, Andrés Fortunato vuelve sobre un tema hartamente comentado, pero no por ello con una propuesta menos interesante: antes que oponerse, Spinoza y Hegel, pensarían ambos, el lazo entre democracia y Estado en un sentido no antinómico sino más bien complementario. Aunque Hegel siempre permaneció crítico de Spinoza, Fortunato revela que los filósofos convergen al buscar las necesarias mediaciones que harían posible la organización de la comunidad, una búsqueda que abraza a la democracia entendida en clave de representación, algo sólo posible en virtud del postulado realista político presente tanto en Hegel como en Spinoza.

Así, se da paso a la tercera y última sección de esta Parte I versada ahora sobre las controversias contemporáneas suscitadas por la figura de Spinoza. Se advierte el primer artículo de Lucía Gerszenzon intitulado "Ideología e imaginación en Althusser y Spinoza", rescatando ni más ni menos la influencia que el filósofo holandés habría tenido en aquél teórico marxista que habría intentado renovar la tradición materialista en términos anti-hegelianos, de allí su rodeo por Spinoza. En particular, Althusser habría encontrado sumamente proficuas las spinozianas consideraciones respecto de la imaginación: tal como la dimensión imaginativa tiene bases racionales, la ideología tiene una estructura particular que es pasible de ser tomada como un objeto de investigación propio. La imaginación, en este sentido, como así también la ideología, no es un resto, un mero excedente, y tiene

una materialidad bien propia. Tal habría sido la potencia y la fuerza de los postulados de Spinoza, que habrían aportado un poderoso índice para la conceptualización de la ideología.

El siguiente artículo, de Guillermo Sibilia, atiene a la lectura realizada por Strauss del racionalista Spinoza en dos obras. La primera, *Spinoza's critique of religion*, estudia a Spinoza en tanto clave para desentrañar el tópico de la cuestión judía entendido como paradigma del problema humano devenido problema político por excelencia. En Spinoza Strauss hallaba el sumo intento de efectuar una crítica a la ortodoxia, esto es, a la religión revelada, en términos morales, impugnándola bajo el mismo estatuto cognoscitivo de la fe que tanto busca combatir. Pero Strauss vuelve años más tarde a su estudio sobre Spinoza en "How to study Spinoza's *Theologico-political treatise*". Si bien sigue sosteniendo que la crítica de Spinoza a la religión revelada no se sustenta, Strauss acota algo más: interpretando correctamente el método de lectura spinoziana, nos topáramos con el hecho de que Spinoza estaría intentando liberar exotéricamente a la filosofía de la teología, defendiendo la superioridad de la filosofía como modo de vida a través de una estrategia de comunicación mediada, dirigida a unos pocos, eludiendo así el tamiz del vulgo.

Spinoza también habría sido estudiado por otra figura que fue en algún momento cercana a Strauss, una persona cuya recomendación habría sido esencial para que éste ganara una beca que le permitió escapar de Alemania. Ésta persona no es más ni menos que el *jurist* Carl Schmitt, cuya recensión sobre Spinoza es repuesta por Jerónimo Rilla. No sólo el artículo se aboca sobre la manera en que Schmitt lee a Spinoza, a saber, como un exponente

máximo de un racional-individualismo *qua* fundamento utilitario del Estado y como un teórico de la forma estatal un mero mecanismo neutral, sino que Rilla hace algo más: elucida principios para dar el mentís a esa interpretación schmittiana. Frente a esto puede argüirse que Spinoza no es deudor de una formulación contractualista que acentúa un elemento individualista: la comunidad política es en todo caso la expresión de una situación de hecho, de correlación de fuerzas ya existente; y que tampoco se halla en el autor de la *Ética* un elogio a la mecanización y despolitización del Estado, su inmanentismo, antes bien, propende a asegurar la soberanía estatal delimitando el potencial de la razón en la práctica política.

Luego, Julián Ferreyra se hace una pregunta específica: ¿cómo escapar de la ignominiosa realidad a la que nos condenan las afecciones tristes? ¿En dónde residiría ese "salto", si es que existe en efecto, que nos permite devenir activos, ser causa adecuada de nuestra acción? Ferreyra traduce este cambio cualitativo afectivo en una propuesta temporal que va desde el instante a la duración a la eternidad. Hay que salir de ese instante en el cual nos encontramos a la deriva de la pasividad a través de percatarnos de esa intensidad presente en la duración, notando ese elemento presente en el mundo pero que lo rebasa completamente: la potencia infinita de Dios, la beatitud. Una beatitud en la que todo se compone con todo y donde ya no hay bien ni mal, que escapa a la dimensión del tiempo, pero que, no por ello, nos libra del peso de construir en una contingencia constitutiva, la verdadera tarea política.

A partir de este momento podemos dar por inaugurada la Segunda Parte de la presente obra, que tiene un propósito bien claro que la diferencia de la Primera: el estudio de

los intercambios epistolares de Spinoza. El valiosísimo esfuerzo, así, se concentra en el hecho de abocarse sobre un material que muchas veces es considerado como un mero anexo, un soporte para reforzar tesis presentes en los libros de Spinoza, aislándolo del proficuo contexto en el que estaba inmerso. Así, cada artículo hará eje en un interlocutor específico con el que, el renombrado filósofo holandés, sostuvo conversación.

Laura Martín, por caso, analiza los (entre) dichos que Spinoza habría tenido con Henry Oldenburg. En una amistad signada por ricas y afables discusiones físicas y metafísicas, Oldenburg habría siempre abonado la posición de que Spinoza publicara sus escritos ante los titubeos de éste, tan cauto que sólo llegó a publicar dos libros en vida (uno dedicado al estudio de la doctrina cartesiana y otro, de manera anónima, el *Tratado teológico-político*). Ahora bien, lo interesante de todo esto es que luego de un interregno signado por un *mutis* de diez años el contacto se retoma en 1675, pero ahora Oldenburg le pide a Spinoza suavizar su elocuencia y calmar ciertas proposiciones polémicas de su obra en plena escritura, la *Ética*. A qué se debe este cambio en el consejo de Oldenburg nunca se sabrá con certeza, pero una hipótesis es que las cartas de Spinoza eran leídas por Oldenburg mismo junto con la *British Royal Society*, de la cual formaba parte, y discutida con ésta.

Pero también algo puede ser dicho respecto de Jarig Jelles, amigo y miembro del círculo de Ámsterdam donde se discutían las obras de Spinoza. Más allá de las discusiones versadas sobre Descartes, la óptica y demás cuestiones metafísicas, lo que sobresale en el artículo de Claudia Aguilar es la mención de que Jelles tomó parte en la confección de las *Obras póstumas* de Spinoza, incluso escribiendo un prefa-

cio. Allí, Jelles sorprendentemente intenta argumentar que la filosofía de Spinoza de ninguna manera se oponía a lo enseñado por la religión, la efectualidad de la religión y de la razón es la misma: amar al prójimo y a Dios. Esto tiene por corolario, entonces, que el cristianismo tendría auténticos fundamentos racionales y que, a su vez, Spinoza –a guisa deísta– abogaba por una religión racional.

No menos sorprendente resulta la correspondencia mantenida con Albert Burgh, discípulo de Spinoza devenido católico luego de un viaje a Italia. Tal como muestra Valeria Giselle Rizzo Rodríguez, a partir de su conversión Burgh dedicará todos sus esfuerzos epistolares en convencer e incoar a Spinoza a que reniegue de su filosofía y que acepte las tesis del Nuevo Testamento. El filósofo holandés, luego de soportar los ataques dirigidos principalmente a la separación entre filosofía y religión y a la incapacidad de la razón de explicar los misterios católicos, le responde, en un tono por demás mordaz, que su conversión se debe al miedo a la muerte y que este mismo miedo lo ha convertido en un siervo de las pasiones tristes, otro esclavo de la religión.

En el artículo de Pablo Alejandro Maxit pasa al frente la relación de Spinoza con Hugo Boxel, involucrando una discusión con claras resonancias contemporáneas: la consideración de una ontología espectral, una posibilidad concedida por Spinoza cuando reconoce la utilidad material que las fantasías y las necesidades podrían comportar. Sin negar cierta presencia de la *historia magistra vitae* (un continuo histórico de experiencias articulados alrededor de un programa universal) a partir del reconocimiento del conjunto de cosas ignoradas por su sistema de pensamiento, e incluso reconociéndole cierta carta de ciudadanía, Spinoza mismo reconoce que para el vulgo

inculto estas fantasmagóricas experiencias contienen la particularidad de producir un efecto de creencia verosímil: ejemplos extra-sensoriales que se encuentran en las Escrituras sometidas ahora a una investigación informada por una nueva metodología de exégesis.

Y la trama esotérica, si así se la puede denominar, no se detiene aquí. Resta todavía considerar la opinión que Spinoza tiene respecto de los presagios. Como nos cuenta Natalia Sabater, Pieter Balling le habría escrito a Spinoza para contarle sobre el fallecimiento de su hijo de pequeña edad, no sin antes aclararle que días antes a su muerte él habría experimentado un sueño prediciendo su pronto fallecimiento. Lejos de desterrar cualquier posibilidad de un presagio o predicción del futuro, Spinoza somete este fenómeno a un estudio racional a través del necesario e imperioso rol jugado por la imaginación a este respecto. Si la imaginación no se opone entonces a la razón, y si tiene algún margen para predecir el futuro, esto sólo se da en un contexto bien definido como es la relación de un padre con su hijo, implicando éste la esencia de aquél.

Por último, Mariano J. Cozzi analiza la famosa correspondencia mantenida con Willem van Blyenbergh sobre la cuestión del mal. ¿Cuál es, en efecto, el rol del mal en el sistema spinoziano? Esa es la cuestión medular que va a yacer en el centro del intercambio por medio de la hilación de alguna serie de preguntas: ¿por qué Dios nos ordena mantener nuestra voluntad en los límites del entendimiento pero no nos otorga la perfección para hacerlo?, ¿por qué podemos transgredir el ordenamiento divino?, ¿cómo es que Dios no nos ha otorgado la perfección de no errar?, entre otras. La posición de Spinoza es clara: no hay bien ni mal para la razón. El ser, lo que es, no es

bueno ni malo, y si acaso cabe considerar a algo de esta manera moral es por mor del prejuicio finalista tan arraigado en los hombres, ese prejuicio por el cual somos conscientes de nuestros deseos pero ignorantes de sus causas.

Finalmente, el libro concluye con un apéndice de la mano de Diego Tatián referido a cómo conceptualizar una militancia en términos spinozianos. Un compromiso político que ya no cuente historias pero que tampoco devenga en un involucramiento desinteresado y puro, idealizado; un compromiso equidistante de las nociones utilitarias como de una exigencia impoluta y sin contradicción. Allí radicaría el parentesco de la militancia con el *contaus*, la fuerza de existir y de perseverar en su ser, un deseo intransitivo que establece sus objetos en el curso de la vida social. Una perseverancia propia, entonces, que no va en contra de la de los otros, sino que la implica y la necesita. Es la constancia de lo común que forja a cualquier impulso militante a lo que remite la noción de *obsequium*, la potencia colectiva, la trama transindividual y afectiva que afirma una potencia instituyente y democrática.

Es así que la presente edición sintetiza su aporte a los estudios spinozianos con este manojo de artículos que ciertamente echan luz sobre una amplitud de cuestiones con gran intensidad. Acaso inscripto en las enseñanzas de la propia filosofía de Spinoza, este libro da cuenta que la labor intelectual, que nunca debe ser aislada de sus correlatos prácticos, pues ella misma es ya potencia y acción, es algo que no se realiza en soledad y que no está dado de antemano, sino que es esfuerzo colectivo, constituyéndose como tal en el proceso de la práctica.