

LA DOBLE ARTICULACIÓN DEL DISCURSO EN LA ETHICA DE SPINOZA: TAREA CRÍTICA Y PROYECTO LIBERADOR *

Alors un petit juif, au long nez, au teint blême,
Pauvre, mais satisfait, pensif et retiré,
Esprit subtil et creux, moins lu que célébré,
Caché sous le manteau de Descartes, son maître,
Marchant à pas comptés, s'approcha du grand être:
'Pardonnez-moi', dit-il, en lui parlant tout bas,
'Mais je pense, entre nous, que vous n'existez pas'.

(VOLTAIRE.)

Hemos elegido como punto de partida este certero retrato volteriano, con una referencia muy precisa: bajo la capa —el lenguaje, el entramado del discurso— cartesiano-racionalista, el pequeño judío holandés, sutil y profundo, va colocándose imperceptiblemente, *à pas comptés*, en la perspectiva del extemporáneo, del intempestivo; nuestro objetivo será mostrar un Spinoza que, al concebir su *Ethica* al modo geométrico, está adoptando, frente a la filosofía dominante, la misma actitud que Voltaire le atribuía ante el «grand être»: «pardonnez-moi, mais je crois que vous n'existez pas... que vous n'êtes que fiction, mythe, superstition».

En la ya muy larga discusión acerca del geometrismo de Spinoza, centrada casi siempre en dirimir cuestiones como la de su carácter verdaderamente deductivo, o bien simplemente expositivo¹, se ha

* Las referencias a la obra de Spinoza llevarán la indicación: (van Vloten, tomo, página), correspondiente a la edición: Benedicti de Spinoza, *Opera quotquot reperta sunt*. Recognoverunt J. van Vloten et J. P. N. Land. Editio tertia, Hagrae comitum apud Martinum Nijhoff, MCMXIV.

¹ Cf., por ejemplo, el recuento de algunas de las principales posiciones en Peña García, V., *El materialismo de Spinoza*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, págs. 183 sig.

dado por supuesta, constantemente, la perfecta inserción del tema en las coordenadas racionalistas de la época. Por ello, no se ha considerado la posibilidad de que Spinoza hubiera trascendido por completo esas coordenadas, haciendo uso de la racionalidad vigente pero en forma por completo inusitada; es decir, la posibilidad de que la utilización del discurso geométrico en la *Ethica* tenga un sentido, por así decirlo, irónico, al articular hasta sus últimas consecuencias el pensar de la modernidad burguesa, dotándolo, al mismo tiempo, de una significación nueva y «subversiva» de la filosofía establecida. Esto es, pues, lo que intentaremos esbozar en estas notas.

La obra de Spinoza presenta dos facetas muy diferenciadas: una desmitificadora, corrosiva, que desenmascara sin consideraciones lo cuidadosamente oculto bajo una buena parte de las construcciones de la Metafísica «ortodoxa»; la otra, constructiva, constituye un ejercicio *ontológico*² de cuño verdaderamente nuevo, alejado por completo de la tradición aristotélico-escolástica, e incluso del cartesianismo. Plano de unión entre ambas es, precisamente —esto es lo que trataremos de mostrar—, el discurso geométrico de la *Ethica*, que adopta, así, una posición muy especial, ambivalente: ironiza y subvierte, por un lado, pero, al mismo tiempo, inaugura una nueva dimensión, plasma la posibilidad de esa nueva tarea ontológica a la que hemos aludido.

Ya desde este primer nivel de una concepción de la filosofía rigurosamente distribuida en dos tareas diferentes, aunque simultáneas: *catharsis* y *afirmación*, resulta realmente sorprendente la coincidencia —velada e implícita, a menudo; pero no por ello menos profunda— entre Spinoza y Nietzsche³. El propio Nietzsche escribía a Overbeck, en 1881: «¡Estoy completamente sorprendido, encantado! ¡Tengo un *predecesor*, y de qué género! Apenas conocía a Spinoza, y que ahora llegara a él ha sido un 'acto instintivo'... Mi soledad... se ha convertido ahora, al menos, en una soledad de dos. ¡Maravilloso!»⁴. Aunque hay una cierta fluctuación en sus juicios sobre Spinoza⁵, el paralelismo entre ambos es innegable, y va mucho más

² Contrapuesto a «*óntico*», en terminología heideggeriana.

³ Citaremos a Nietzsche con la indicación: (ed. Schlechta, tomo, página), siguiendo la siguiente edición: Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, herausgegeben von Karl Schlechta; Carl Hanser Verlag, München, 1966.

⁴ *An Franz Overbeck* (30. Juli 81); ed. Schlechta III, 1.171-2.

⁵ Por ejemplo, habla de su «candidez» en ocasiones (cf. *Der Wille zur Macht*,

allá de lo que hasta ahora, más o menos esporádicamente, se ha sacado a la luz⁶. Buena parte de las líneas fundamentales del programa nietzscheano se encuentran esbozadas en Spinoza, en el sentido que más arriba hemos propuesto. Nietzsche, por tanto, nos acompañará desde ahora, esclarecedor, en el intento de comprender algo de la genialidad del pequeño judío que, desde su plácido retiro holandés, elaboró un diagnóstico certero y despiadado de su época, pero también uno de los más gozosos programas de la historia de la filosofía. Nuestro objetivo no será, sin embargo, mostrar la coincidencia entre ambos pensadores, que surgirá, en todo caso, consecuencialmente y como una valiosa perspectiva potenciadora de lo que ya efectivamente estaba en la obra de Spinoza.

1. LA SUBVERSIÓN ÓPTIMA

«*Caute*», la expresión que Spinoza utilizaba como lema⁷, aludía no sólo a una actitud vital obligada —que su biografía explica plenamente—, sino, sobre todo, a una «desconfianza» que marca profundamente toda su especulación, toda su filosofía como interpretación⁸. Desconfianza con respecto a los signos, «que muy frecuente-

§ 574; ed. Schlechta III, 767), mientras en otras utiliza su famoso juego de palabras «Spinoza-Spinne» (en alemán: «araña») ilustrando la imagen de un pensador frío, calculador, inhumano, que protege con esa máscara su propia debilidad de enfermo solitario: «... jener Hokuspokus von mathematischer Form, mit der Spinoza seine Philosophie... wie in Erz panzerte und maskierte... wieviel eigene Schüchternheit und Angreifbarkeit verrät diese Maskerade eines einsiedlerischen Kranken!» (*Jenseits von Gut und Böse*, I: «Von den Vorurteilen der Philosophen», § 5; ed. Schlechta II, 570-571). Cf. también *Der Antichrist*, § 17; ed. Schlechta II, 1.178; *Zur Genealogie der Moral*, II, § 15; ed. Schlechta II, 823-824, etc.

⁶ Han tratado el tema, entre otros: Loewith, K., *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967, págs. 197 sigs.; Deleuze, G., *Différence et Répétition*, P. U. F., Paris, 1972, págs. 53 sigs., 376 sigs.

⁷ Cf. Loewith, *op. cit.*, pág. 211.

⁸ Ya desde ahora se nos presenta Spinoza como un pensador *intempestivo*, adelantado a su época; en efecto, esta actitud suya anticipa lo que será la «nueva técnica de interpretación» que, en el siglo XIX, inaugurarán Nietzsche, Freud y Marx: «à partir du XIX^e siècle, à partir de Freud, Marx et Nietzsche, il me semble que le signe va devenir malveillant; je veux dire qu'il y a, dans le signe, une façon ambiguë et un peu louche de mal vouloir, et de 'malveiller'» (Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, en «Nietzsche», Cahiers de Royaumont, éd. de Minuit, Paris, 1967, pág. 191). Volveremos sobre el tema.

mente tienen como referencia productos de la imaginación, ficciones»⁹. Muy en contraste con buena parte de sus contemporáneos —Leibniz sería el caso más egregio—, Spinoza se enfrenta críticamente con el lenguaje¹⁰: son signos arbitrarios y contingentes los que lo constituyen, «adaptados al nivel intelectual del vulgo»¹¹; unas líneas antes de lo que acabamos de citar escribe: «las palabras, como la imaginación, pueden ser fuente de errores graves y múltiples, a no ser que nos pongamos muy rigurosamente en guardia contra ellos»¹². Además, hablamos demasiado, «no podemos elegir entre hablar y callar»¹³; éste es uno de los síntomas más claros de que no somos libres, sino gregarios: el «parloteo» incesante e irreflexivo que usamos para que las ficciones de nuestra imaginación se hagan más vívidas, nos sirvan de falso consuelo y compensen el estado de servidumbre en el que simultáneamente nos sumen¹⁴.

La crítica del lenguaje es, pues, al mismo tiempo una crítica de las ficciones, de los «mitos», como diríamos hoy:

«... vidimus, nos non posse fingere, quamdiu cogitamus, nos cogitare et non cogitare, sic etiam, postquam novimus naturam corporis, non possumus fingere muscam infinitam; sive postquam novimus naturam animae, non possumus fingere eam esse quadratam, quamvis omnia verbis possumus effari»¹⁵;

«Videmus itaque omnes rationes, quibus vulgus solet Naturam explicare, modos esse tantummodo imaginandi, nec

⁹ Cf. *Tractatus de Intellectus Emendatione* (citaremos «T. I. E.»), § 47 (van Vloten I, 27-28).

¹⁰ «La desconfianza de Spinoza con respecto al lenguaje es... tan profunda, que debe constituir para el historiador la clave misma de la interpretación del spinozismo» (Misrahi, R., *Spinoza*, Edaf, Madrid, 1975, pág. 46).

¹¹ T. I. E., § 47: «constituta ad libitum et captum vulgi» (van Vloten I, 27).

¹² Cf. *Ibidem*: «...verba, aequae ac imaginatio, possint esse causa multorum magnorumque errorum, nisi magnopere ob ipsis caveamus».

¹³ «... sane longe felicius sese res humanae haberent, si aequae in hominis potestate esset, tam tacere quam loqui. At experientia satis superque docet, homines nihil minus in potestate habere quam linguam, nec minus posse quam appetitus moderari suos...» (*Ethica* III, 2, schol.; van Vloten I, 124). La identificación, aquí apuntada, entre lenguaje, ficción y pasión —o afecto— irá progresivamente adquiriendo su pleno sentido.

¹⁴ Cf. *Ethica* I, Appendix (van Vloten I, 70-71).

¹⁵ T. I. E., § 37 (van Vloten I, 18).

ullius rei naturam, sed tantum imaginationis constitutionem indicare; et quia nomina habent, quasi essent entium extra imaginationem existentium, eadem entia, non rationis, sed imaginationis voco»¹⁶.

Y su objetivo fundamental es posibilitar la reflexión que ha de vencer al delirio, a la inversión imaginaria¹⁷ que plantea como realidad lo que es una imagen, *fruto de nuestro deseo y proyección de nuestros temores*. Muchos de los temas clave de la metafísica tradicional aparecen así desenmascarados como producto de estos deseos y temores¹⁸; y aquí radica el auténtico sentido de la contraposición spinozista entre imaginación e intelecto, tantas veces trivializada en tratamientos asépticamente gnoseológicos: la consideración peyorativa de la imaginación es equivalente al desprecio por lo apresurado, lo irreflexivo, por el dejarse llevar de deseos y temores, en suma, al desprecio por la sumisión, la resignación, el embotamiento: «los hombres ... se esfuerzan siempre únicamente por conocer las causas finales de las cosas sucedidas y se ponen a descansar cuando ya están informados de ellas, sin tener ya ninguna razón de inquietud... y prefieren quedarse en este estado actual y nativo de ignorancia»¹⁹.

La coincidencia con el proyecto crítico nietzscheano es, hasta aquí, rigurosa; tema por tema, se puede establecer un paralelismo, incluso textual, sorprendente: para Nietzsche, la conciencia y la razón occidentales, ficción de todas las ficciones, tiene su origen en la necesidad gregaria de comunicar²⁰; su *genealogía* está inseparablemente ligada al *lenguaje*: «El desarrollo del lenguaje y el desarrollo de la

¹⁶ *Ethica* I, Appendix (van Vloten I, 72).

¹⁷ «... hanc de fine doctrinam Naturam omnino evertere. Nam id, quod revera causa est, ut effectum considerat et contra» (*Ethica* I, Appendix; van Vloten I, 69).

¹⁸ Cf. *loc. cit.* (van Vloten I, 71), por ejemplo: «...homines ordinem confuſioni praeferunt; quasi ordo aliquid in Natura praeter respectum ad nostram imaginationem esset...».

¹⁹ Cf. *loc. cit.* (van Vloten I, 67).

²⁰ «Mein Gedanke ist, wie man sieht: dass das Bewusstsein nicht eigentlich zur Individual-Existenz des Menschen gehört, vielmehr zu dem, was an ihm Gemeinschafts- und Herden-Natur ist...» (*Die fröhliche Wissenschaft*; V: «Wir Furchtlosen», § 354; ed. Schlechta II, 221). Como veremos, también para Spinoza es en la ineludible necesidad «comunitaria» donde se halla la génesis de toda ficción (Cf. *infra*, § 3).

conciencia van de la mano»²¹. El pensamiento «consciente, el más superficial y mediocre», es el que se «*produce en palabras*, es decir, en los *signos de comunicación*, en los que se revela el origen mismo de la conciencia»²². He ahí, pues, el carácter más radical de la «falsificación»: todos los valores conscientes²³ llevan en sí la marca de la vulgaridad, de la sumisión del rebaño²⁴; el lenguaje aparece como producto y plasmación de una «evaluación media», cimentación social incomparable hecha de prejuicios, que gana en *persuasión*²⁵ lo que pierde en autenticidad²⁶, y que irremisiblemente conduce al triunfo de la mediocridad (*Mittelmässigkeit*)²⁷.

«Nuestra conciencia se remite exclusivamente a errores»²⁸; pero no se trata de errores «teóricos»: es la «teoría» misma la que es un error:

«... Toda forma de conciencia se reduce a una operación de generalización, de superficialización, de falsificación; a

²¹ Cf. *Die fröhliche Wissenschaft*, V: «Wir Furchtlosen», § 354; ed Schlechta II, 221.

²² Cf. *Ibidem*: «In *Mitteilungszeichen*, womit sich die Herkunft des Bewusstseins selber aufdeckt».

²³ Es evidente, después de lo expuesto, que cuando Nietzsche habla de «valores conscientes», se está refiriendo a algo muy cercano a las «ficciones» de Spinoza. En efecto, unos y otras tienen en común el constituir la base de esa «duplicación imaginaria» que invierte la naturaleza y la somete al criterio de un «transmundo».

²⁴ Están «adaptados al nivel del vulgo» (Cf. *supra*, nota 11).

²⁵ El tema de la *ignorancia*, la *mediocridad* y el *embotamiento* gregarios es analizado penetrantemente por Spinoza en el reiteradamente citado Appendix de la parte I de la *Ethica*: progresiva, sutilmente, muestra cómo los *prejuicios* generados por la comodidad van ganando en *fuerza persuasiva* hasta «convertirse en *supersticiones* y echar profundas raíces en las almas»; los hombres terminan por «refugiarse en la voluntad de Dios, este asilo de ignorancia», y todo el que, «en lugar de maravillarse como un idiota», busca las auténticas causas de las cosas de la naturaleza, es acusado de herético e impío «por aquellos a los que el vulgo adora como intérpretes de la Naturaleza y de los Dioses», los *sacerdotes* (es bien claramente reconocible el personaje nietzscheano) que saben perfectamente que «destruir la ignorancia es destruir el asombro imbecil, es decir, su único medio de razonar y de salvaguardar su autoridad» (cf. van Vloten I, 70).

²⁶ Autenticidad que, en Nietzsche y en Spinoza, no podrá ser sino *moral*: el *valor de la afirmación*, de la potencia (*conatus*, *Macht*), de la «nobleza». (Cf., al respecto, Guérin, M., *Nietzsche, Socrate heroïque*, B. Grasset, Paris, 1975, págs. 183 sigs.).

²⁷ Cf. *Der Wille zur Macht*, § 864; ed. Schlechta III, 905.

²⁸ *Die fröhliche Wissenschaft* I, § 11; ed. Schlechta II, 44.

una operación, pues, profundamente ruinoso... una enfermedad»²⁹.

El error es, para Spinoza, «el sueño en estado de vigilia, y si es muy manifiesto, se le llama delirio»³⁰. Y el más grave de todos se produce cuando las cosas presentes en la imaginación lo están igualmente en el entendimiento. La causa de este tipo de error es «que se conocen las cosas demasiado abstractamente»³¹. La gradación ascendente de la crítica es paralela en ambos casos: error, ficción, abstracción, alejamiento de los elementos primeros, es decir, de la «fuente y el origen de la Naturaleza»³²; en suma, duplicación que invierte y niega la vida, «enfermedad». El ámbito de la «higiene» a realizar está perfectamente delimitado. Ahora bien, una vez desenmascarada la irrealidad fantasmagórica de los prejuicios, de las supersticiones, de las ficciones y las palabras, es la conciencia, la racionalidad misma la que aparece como enfermiza, como instrumento del resentimiento, como instauradora de todo despotismo³³. Restaurar la libertad, pues, es el más allá consecuente de esta labor terapéutica de la filosofía.

En este punto, la propuesta de Spinoza no puede dejar de provocar un cierto escepticismo; es, efectivamente, decepcionante topar ahora de nuevo con la racionalidad, presentada como vía de solución y, lo que es más grave todavía, exacerbada: *more geometrico*. ¿Y la de Nietzsche? El paralelo parece seguir vigente; una concepción cosmológica *cíclica* sugiere también, precisamente, la exacerbación de lo antes «enfermo»: *die ewige Wiederkehr des Gleichen*, lo mismo, lo idéntico retornando eternamente.

No hemos sido capaces de abandonar nuestro mundo de ficciones. De ahí el escepticismo y la decepción. Estamos dentro del círculo del lenguaje, que nos aprisiona *inevitablemente*³⁴. Por eso, la desmi-

²⁹ *Op. cit.*, V, § 354; ed. Schlechta II, 221.

³⁰ *T. I. E.*, § 39, nota (van Vloten I, 20).

³¹ *Op. cit.*, § 42 (van Vloten I, 23-24).

³² *Op. cit.*, § 42 (van Vloten I, 24): «... sine ordine procedendo, et Naturam cum abstractis, quamvis sint vera axiomata, confundendo, se ipsos confundunt, ordinemque Naturae pervertunt. Nobis autem, si... a primis elementis, hoc est a fonte et origine Naturae... incipiamus, nullo modo talis deceptio erit metuenda».

³³ «Nuestra lógica, nuestro sentido del tiempo y del espacio son facultades de abreviación inauditas puestas al servicio de la autoridad» (Cf. *Der Wille zur Macht*, § 236; ed. Schlechta III, 442).

³⁴ «La philosophie ne sort pas d'elle-même, elle ne peut sortir du langage.

tificación de aquello que el mismo lenguaje plasma³⁵ es siempre ambigua, incompleta; Spinoza y Nietzsche vieron cuál era la única salida: exasperar esa racionalidad de la que obligatoriamente partimos, conducirla hasta sus últimas consecuencias³⁶, hasta que se autorrefute viéndose coincidente con la sinrazón: «Il faut qu'à un système de relations formelles, à un PROCÈS, corresponde, selon une logique «mourante», un EXCÈS qui, quelle que soit la logique en cours, ne cesse pas de la mettre à mort. Le procès constitue et produit un excès qui consume le procès et le fonde»³⁷. El momento de la articulación, del conjunto perfectamente organizado, se toca con el de la dispersión: «Ainsi le langage, assemblant la totalité de ce qui nous importe, en même temps la disperse»³⁸. «Sólo Spinoza prefigura el aforismo»³⁹; quizá efectivamente lo más parecido a la dispersión aforística sea el *exceso* en el *proceso* deductivo *more geometrico*.

La «logique de la fiction»⁴⁰ que Spinoza —y Nietzsche— intentan establecer en la lectura *genealógica*⁴¹ del «texto» metafísico, ha de culminar en la «operación soberana» de la «contemplation de l'être au sommet de l'être»⁴²; pero no saliéndose del lenguaje, sino «en

Elle utilise le langage de telle manière que jamais le silence ne lui succède» (Sollers, Ph., *Logiques*, ed. du Seuil, Paris, 1968, pág. 195).

³⁵ Después de lo expuesto, «lenguaje» es utilizado aquí como equivalente a «conciencia», «racionalidad», o incluso a «método».

³⁶ «Une sorte de terrorisme de la tête» (Cf. Deleuze, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, éd. de Minuit, Paris, 1968, pág. 318).

³⁷ Sollers, *op. cit.*, pág. 194, dentro de un ensayo, «Le toit», dedicado a una «lectura sistemática» de M. Bataille.

³⁸ Bataille, M., *L'impossible*, citado por Sollers, *op. cit.*, pág. 195.

³⁹ Trias, E., *La dispersión*, Taurus, Madrid, 1971, pág. 84. Líneas más abajo, escribe: «Ese exceso spinoziano, ¿no delata un espíritu demasiado fino, demasiado exacto y serio en su capacidad de engaño y juego, demasiado riguroso en la prosecución de una trampa, para que pueda considerársele serio y exacto?»; y más adelante (pág. 157): «... un pensamiento disfrazado, carnavalesco. (Solo si es excesivo, es decir, «spinoziano», consume su camuflaje...»).

⁴⁰ «Logique de la fiction» es el título del primero de los ensayos que componen la citada obra de Ph. Sollers (págs. 15 sigs.): se trata de esclarecer el papel central de las ficciones, los procedimientos por los que se convierten en «reguladoras, en suma, desentrañar la «lógica» que las ordena. Las partes II, III y IV de la *Ethica* podrían ser consideradas bajo esta luz.

⁴¹ Acerca de este método de lectura, de origen filológico, en Spinoza y Nietzsche, cf. Kofman, Sarah, *Nietzsche et la métaphore*, Payot, Paris, 1972, págs. 144 sig.

⁴² Bataille, G., *L'expérience intérieure*, Gallimard, Paris, 1954, págs. 203 sigs.

le livrant à sa mort»⁴³; la lógica misma, «en mourant, accouche de folles richesses»⁴⁴. Habrá de ser un movimiento de reduplicación, un retomar productivo y no un simple «comentario» de textos ya escritos, ya que «todo lo que llamamos 'conciencia' no es, en suma, sino el comentario más o menos fantástico de un texto desconocido, quizá incognoscible, pero presentido (*gefühlt*)»⁴⁵. Para acceder a ese texto presentido —el del saber, de la beatitud, de la máxima riqueza— habrá que hablar un lenguaje-cero, un lenguaje que «vuelva al silencio»⁴⁶, que se autosuprima en todo aquello que añade al mundo: «Si le monde muet est notre seule patrie, ... la langue, la parole doivent accéder à ce mutisme souverain, positif: elles doivent pourrir à la profondeur des choses, brûler à leur auteur»⁴⁷. Es necesario hallar la vibración, los armónicos de la cuerda sensible tensa al extremo, desde esta base fundamental: el acuerdo con el mundo. «Debemos comenzar por los elementos primeros, es decir, la fuente y el origen de la naturaleza»⁴⁸. Pero la naturaleza es, precisamente, *conatus*, deseo, «texto ya escrito»; y de ninguna manera se trata de establecer un repertorio de las pasiones, basándose en una experiencia puramente empírica del lenguaje: «mi objetivo es explicar no la significación de los términos, sino la naturaleza de las cosas»⁴⁹.

Sobre ese texto previo y «delirante», pues, habrá que poner en marcha «un travail de relance d'une écriture», de un pensamiento⁵⁰

⁴³ Sollers, *op. cit.*, pág. 195.

⁴⁴ Bataille, G., *La littérature et le mal*, Gallimard, Paris, 1956, pág. 42.

⁴⁵ Nietzsche, *Morgenröte* II, § 119; ed. Schlechta I, 1095: «... muss ich aber ausführen... dass auch unsere moralischen Urteile und Wertschätzungen nur Bilder und Phantasien über einen uns unbekanntem physiologischen Vorgang sind, eine Art angewöhnter Sprache, gewisse Nervenreize zu bezeichnen? Dass all unser sogenanntes Bewusstsein ein mehr oder weniger phantastischer Kommentar über einen ungewussten, vielleicht unwissbaren, aber gefühlten Text ist?». La coincidencia con el siguiente pasaje de la *Ethica* no necesita de ningún comentario: «Sunt [homines] namque, ut jam saepe dixi, suarum quidem actionum et appetituum conscii, sed ignari causarum, a quibus ad aliquid appetendum determinantur... Perfectio igitur et imperfectio revera modi solummodo cogitandi sunt, nempe notiones, quas fingere solemus ex eo, quod ejusdem speciei aut generis individua ad invicem comparamus» (*Ethica* IV, Praefatio; van Vloten I, 183).

⁴⁶ Sollers, *op. cit.*, pág. 201.

⁴⁷ Ponge, F., *Pour un Malherbe*, Gallimard, Paris, 1965, pág. 68.

⁴⁸ Spinoza, *T. I. E.*, § 42 (van Vloten I, 24).

⁴⁹ *Ethica*, III, Def. 20, expl. (van Vloten, I, 172).

⁵⁰ Rey, M., *L'enjeu des signes*, éd. du Seuil, Paris, 1971, pág. 111.

que se rectifique y se reinstaure al infinito; «laisser l'initiative aux mots», decía Mallarmé; «Rien à dire égale Tout à dire»⁵¹. Poesía —o Metafísica— es entonces una especie de violencia orgánica de la lengua que «hurle dans la stratosphère au-dessus des significations»⁵². Metafísica del *Ob-juego*⁵³ geométrico, inocente, pero sospechosa⁵⁴. La «mise en forme» extremadamente coherente corre el riesgo estratégico de un malentendido. Pero, sin duda, para que haya irregularidad significativa, es necesario que todavía esté presente la regularidad, aunque llevada al extremo: «non pas dérobadé devant la Logique, mais Logique menée à son comble — et qui trouve son point d'immersion dans le ruissellement de l'inconnu»⁵⁵. Este uso «clásico» del discurso, llevado hasta la destrucción de sí mismo⁵⁶, es la garantía visible de una experiencia que se coloca resueltamente *fuera de la esfera del discurso mismo*⁵⁷; hasta incluso llegar a ser petulante: a la pregunta de Albert Burgh de cómo sabía que su filosofía era la mejor de cuantas habían sido o pudieran ser enseñadas, Spinoza responde:

Ratione tamen velle uti videris, meque rogas, *quomodo sciam, meam Philosophiam optimam esse inter illas omnes,*

⁵¹ Citado por Sollers, *op. cit.*, pág. 202.

⁵² Sollers, *op. cit.*, pág. 202.

⁵³ Cf. *Ibidem*: «Poésie de l'Ob-jeu, qui condense tous les modes linguistiques, tous les surgissements de la parole, poésie amodale d'un sujet qui se joue des objets comme de ses propres possibilités harmoniques».

⁵⁴ «La lógica y la matemática son en esencia juego, un bello juego cuyo truco consiste justamente en su misma ausencia de truco. Ese es su engaño y por él se justifican...» (Trías, E., *op. cit.*, pág. 139). Cf. *Ibidem*: «La misma 'limpieza' de la matemática le priva de inocencia. Hay algo turbio en tanta claridad, por arbitrarios que sean sus postulados...».

⁵⁵ Cf. Sollers, *op. cit.*, pág. 169.

⁵⁶ Esclarecedor y paradigmático sería el caso de Lautréaumont, *Poésies*: «Je méprise et j'exècre l'orgueil, et les voluptés infâmes d'une ironie, faite éteignoir, qui déplace la justesse de la pensée» («Oeuvres Complètes», Garnier-Flammarion, 1969, pág. 272).

⁵⁷ Para lo cual, el filósofo «tiene que haber sido tal vez crítico y escéptico y dogmático e historiador y, además, poeta y coleccionista y viajero y adivinador de enigmas y moralista y vidente y 'espíritu libre' y casi todas las cosas, a fin de recorrer el círculo entero de los valores y de los sentimientos de valor del hombre (*um den Umkreis menschlicher Werte und Wert-Gefühle zu durchlaufen*) y a fin de poder mirar con muchos ojos y conciencias, desde la altura hacia toda lejanía, desde la profundidad hacia toda altura, desde el rincón hacia toda amplitud (*von der Höhe in jede Ferne, von der Tiefe in jede Höhe, von der Ecke in jede Weite blicken zu können*)» (Nietzsche, *Janseits von Gut und Böse* VI, § 211; ed. Schlechta II, 676).

quae unquam in mundo doctae fuerunt, etiamnum docentur, aut unquam imposterum docebuntur? quod profecto longe meliori jure te rogare possum. Nam ego non praesumo, me optimam invenisse Philosophiam, sed veram me intelligere scio. Quomodo autem id sciam, si roges; respondebo, eodem modo ac tu scis, tres Angulos Trianguli aequales esse duobus rectis; et hoc sufficere negabit nemo, cui sanum est cerebrum, nec spiritus inmundos somniat, qui nobis ideas falsas inspirant veris similes: *est enim verum index sui et falsi*⁵⁸.

Nada mejor que esta última frase para sintetizar el sentido de ese discurso que «terroriza» desde dentro, exacerbándolo, el discurso delirante de las ficciones; que en su propia instauración es, al mismo tiempo, *index falsi*, pero no por delimitación, sino por el potencial de afirmación, tanto de sí como de lo fantasmagórico, que nace de la perspectiva supra-discursiva o, como diría Spinoza, de la reflexión. Por eso el método no es sino la constante atención a la norma de la idea verdadera: *idea ideae*, tal como expone en los párrafos del *Tractatus de Intellectus Emendatione* dedicados al tema, texto clave que da la medida de la «extemporaneidad» de su pensamiento.

Spinoza aparece, en este ya complejo mosaico de sugerencias, como el primer pensador que tuvo conciencia de que «la subversión la plus profonde (la contre-censure) ne consiste... pas forcément à dire ce qui choque l'opinion, la morale, la police, mais à inventer un discours paradoxal (pur de toute *doxa*): l'invention (et non la provocation) est un acte révolutionnaire: celui-ci ne peut s'accopler que dans la fondation d'une nouvelle langue»⁵⁹.

¿No es verdad, en efecto, que la mejor de las subversiones consiste en desfigurar los códigos, más que en destruirlos?

2. LA «GENEALOGÍA» DE LA FICCIÓN

A través de la lectura genealógica⁶⁰ del «texto» de la Metafísica tradicional y de la religión —de las ficciones—, se va conformando

⁵⁸ *Epistola* LXXVI (a Albert Burgh) (van Vloten III, 233). También Nietzsche llegaba a la ironía petulante: cf., por ejemplo, los títulos de los epígrafes de *Ecce Homo* (ed. Schlechta II, 1.063 sigs.): «Warum ich so weise bin»; «Warum ich so gute Bücher schreibe», etc.

⁵⁹ Barthes, R., *Sade, Fourier, Loyola*, éd. du Seuil, Paris, 1971, pág. 130.

⁶⁰ Lectura que encuentra quizá su realización más clara en el *Tractatus Theo-*

el contexto —la «lógica de la ficción»— en el que hay que reinscribir las supersticiones, los nombres, los conceptos⁶¹, para que su «producción» llegue a ser legible. En ella surge el «exceso» que catapulta el discurso hacia una dimensión nueva, hacia ese «lenguaje-cero» del acuerdo con el mundo que, sobrepasando la economía de los signos, se produce como la figura mayor del exceso, «como gesto» y «como cuerpo»⁶².

Esta lectura es, sin embargo, profundamente compleja a través de la obra de Spinoza. Por ello, nos reduciremos estrictamente al intento de sacar a la luz la estructura de su lineamiento más importante, marginando necesariamente toda una serie de aspectos que para nuestro tema resultan accesorios⁶³. En todo caso, el epígrafe «crítica de la imaginación» podría servir, dentro de la terminología spinoziana, de aglutinante.

La *Ethica* se establece ya en la nueva dimensión «purificada» del discurso; al mismo tiempo, sin embargo, es también la lectura desmitificadora que posibilita esa nueva dimensión. De ahí una buena parte de las dificultades que plantea la comprensión del conjunto de la obra; y de ahí también la necesidad de colocarse, en los puntos clave, «fuera» del discurso, para glosar la genealogía y hacer ver lo inextricable de su coincidencia con la exposición genético-geométrica. Ejemplo patente es el Apéndice de la parte I, donde el propio Spinoza explica:

Verum haec ab humanae mentis natura deducere, non est hujus loci. Satis hic erit, si pro fundamento id capiam, quod apud omnes debet esse in confesso; nempe hoc, quod omnes homines rerum causarum ignari nascuntur, et quod omnes

logico-Politicus; aquí, sin embargo, el texto es demasiado concreto (la Biblia), como para que su lectura pueda proporcionar toda la complejidad de elementos a la que pretendemos llegar. (Cf. al respecto, *supra*, nota 40 y Rey, M., *L'enjeu des signes*, cit., *passim*).

⁶¹ La equiparación de estos tres términos, sorprendente en principio, quedará pronto esclarecida.

⁶² «... als Leib, als Gebärde, als Realität» (Cf. Nietzsche, *Der Antichrist*, § 59; ed Schlechta II, 1231).

⁶³ Sobre todo los gnoseológicos; nada habrá, pues, exhaustivo sobre temas «clásicos» como el del error, o la contraposición entendimiento-imaginación, o la diferenciación de los tres grados de conocimiento, etc., aunque alguno de sus aspectos sí será tratado *infra*, § 3.

appetium habent suum utile quaerendi, cujus rei sunt consci ⁶⁴.

El papel del Apéndice es, pues, auxiliar; se trata de facilitar el discernimiento de la doble dimensión de la *Ethica*:

Porro ubicumque data fuit occasio, praejudicia, quae impedire poterant, quo minus meae demonstrationes perciperentur, amovere curavi ⁶⁵.

Parece conveniente, por tanto, partir de aquí. Spinoza desarrolla uno de los tópicos más conocidos de su pensamiento: todos los prejuicios «que pueden... impedir a los hombres la captación del encadenamiento de las cosas» ⁶⁶ se hacen depender de uno sólo:

Et quoniam omnia, quae hic indicare suscipio, praejudicia pendent ab hoc uno, quod scilicet communiter supponant homines, omnes res naturales, ut ipsos, propter finem agere, imo ipsum Deum omnia ad certum aliquem finem dirigere, pro certo statuunt: dicunt enim, Deum omnia propter hominem fecisse, hominem autem, ut ipsum coleret ⁶⁷.

La génesis de este prejuicio-base da una primera muestra del funcionamiento de la imaginación: hay una «metaforización», un embellecimiento del deseo ⁶⁸ que desemboca en una explicación antropomórfica de la Naturaleza; el bien, el mal, el orden, la confusión son

⁶⁴ *Ethica* I, Appendix (van Vloten, I, 67).

⁶⁵ *Ibidem* (subrayado nuestro).

⁶⁶ Cf. *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*. También Nietzsche comienza una de sus obras clave: *La Gaya Ciencia*, con la crítica de los «maestros de los fines» (I, § 1: «Die Lehrer vom Zwecke des Daseins»): «Damit das, was notwendig und immer, von sich aus und ohne allen Zweck geschieht, von jetzt an auf einen Zweck hin getan erscheine und dem Menschen als Vernunft und letztes Gebot einleuchte — dazu tritt der ethische Lehrer auf, als der Lehrer vom Zweck des Daseins» (ed. Schlechta, II, 35).

⁶⁸ Es claro que *imaginari* (= metaforizar) abarca un ámbito mucho más amplio que el simple *ingere*; por eso limitar la cuestión a los planteamientos gnoseológicos de Spinoza (casi siempre referidos al alcance del *ingere*, sobre todo en el *De Emendatione*) conduce a su empobrecimiento, a un «quitar hierro» no del todo recto.

otras tantas nociones/metáfora sin memoria, trivializadas, que se instauran en el punto ciego donde el significado sustituye el significante, metáforas «achataadas», embrutecedoras, cuya genealogía pone en claro una pasividad que desvía el *conatus*, la naturaleza de los hombres:

Et quoniam ea nobis prae caeteris grata sunt, quae facile imaginari possumus, ideo homines ordinem confusioni praeferunt; quasi ordo aliquid in Natura praeter respectum ad nostram imaginationem esset ⁶⁹;

...homines omnia propter finem agere; videlicet propter utile, quod appetunt; unde fit, ut semper rerum peractarum causas finales tantum scire expetant, et ubi ipsas audiverint, quiescant; nimirum quia nullam habent causam ulterius dubitandi ⁷⁰.

Y ello hace caer al ignorante no sólo en el error por prejuicio, sino incluso en la superstición: «habiendo forjado así innumerables ficciones, interpretan la naturaleza en términos extravagantes, como si delirase con ellos... toman los delirios de la imaginación, los sueños, y todo tipo de tonterías pueriles, por respuestas divinas» ⁷¹; se enmascara y desvía el deseo con la afirmación de una transparencia de los signos («respuestas divinas»), con la puesta en escena de lo imaginario operante; lo incómodo, es decir, lo no sometido a la sistemática de la armonía, lo que no se aviene plenamente a la explicación antropomórfica, coagulada en el lenguaje, es rechazado, censurado, puesto «inter alia incognita» ⁷². Son, pues, los mismos procedimientos los que instituyen el sometimiento del cuerpo, del

⁶⁹ *Ethica* I, Appendix (van Vloten, I, 71).

⁷⁰ *Loc. cit.* (van Vloten, I, 67).

⁷¹ Cf. *Tractatus Theologico-Politicus*, Praefatio (van Vloten, II, 85-86).

⁷² Cf. *Ethica* I, Appendix (van Vloten I, 68): «... facilius enim iis fuit, hoc [scil.: 'commoda atque incommoda piis aequae ac impiis promiscue evenire'] inter alia incognita, quorum usum ignorabant, ponere, et sic praesentem suum et innatum statum ignorantiae retinere, quam totam illam fabricam destruere et novam excogitare». Hasta qué punto Spinoza estaba realmente sacando a la luz lo prohibido, lo censurado por una racionalidad basada en el intercambio, la equivalencia, las compensaciones, lo demuestra el escándalo de Oldenburg, en la carta LXXVII: «Rem acu tetigisti, dum percipis causam, quare fatalem illam rerum omnium necessitatem vulgari nollem, ne scilicet virtutis exercitium inde sufflaminaretur, nec praemia ac poenae vilescerent» (van Vloten III, 235, subrayado nuestro).

deseo, y la falsificación de los signos, el uso oscurantista y despótico de las metáforas cuya producción se oculta celosamente: el que no acepta ser «representado» por aquellos «a los que el vulgo adora como intérpretes de la Naturaleza y de los Dioses» y, por el contrario, busca las auténticas causas de las cosas, hurga por detrás del sentido instituido como inmutable, «es acusado de herético e impío» por esos mismos que saben que «destruir la ignorancia... es destruir el único medio de salvaguardar su autoridad»⁷³; y, tengámoslo en cuenta, para Spinoza la ignorancia es pasividad, es decir, desviación de la auténtica naturaleza del hombre, de su deseo⁷⁴.

Se comprende, así, que la *liberación* que constituye el objetivo de la *Ethica* haya de coincidir con la *instauración* de un nuevo discurso: el «fantasma del cuerpo» producido por la falsificación del deseo es el apoyo de un sujeto también fantasmagórico, el constituido por las «ficciones» entendimiento y voluntad, entendidas como facultades⁷⁵; «el sujeto se presenta como ficción desde que aparece la posibilidad de una *ciencia del cuerpo*, de una *fisiología* que destituya a la conciencia de su función, que la sitúe como un efecto de superficie»⁷⁶. Desde ese momento, la conciencia ya no tiene la última palabra, dado que está constituida sobre una gramática cuyas implicaciones teológicas y ontológicas hay que destruir. La filosofía, dice

⁷³ Cf. el pasaje de *Ethica* I, Appendix, citado y comentado *supra*, nota 25.

⁷⁴ La misma continuidad hallamos en Nietzsche: «... das Leben wohnt nicht mehr im Ganzen. Das Wort wird souverän und springt aus dem Satz hinaus, der Satz greift über und verdunkelt den Sinn der Seite, die Seite gewinnt Leben auf Unkosten des Ganzen — das Ganze ist kein Ganzes mehr. Aber das ist das Gleichnis für jeden Stil der *décadence*: jedesmal Anarchie der Atome, Disgregation des Willens, «Freiheit des Individuums», moralisch geredet... Das Leben, die *gleiche* Lebendigkeit, die Vibration und Exuberanz des Lebens in die kleinsten Gebilde zurückgedrängt, der Rest *arm* am Leben... Das Ganze lebt überhaupt nicht mehr: es ist zusammengesetzt, gerechnet, künstlich, ein Artefakt» (*Der Fall Wagner*, § 7; ed. Schlechta II, 917).

⁷⁵ «... in Mente nullam dari facultatem absolutam intelligendi, cupiendi, amandi, etc. Unde sequitur, has et similes facultates vel prorsus fictitias, vel nihil esse praeter entia Metaphysica, sive universalia, quae ex particularibus formare solemus. Adeo ut intellectus et voluntas ad hanc et illam ideam, vel ad hanc et illam volitionem eodem modo sese habeant, ac lapideitas ad hunc et illum lapidem, vel ut homo ad Petrum et Paulum» (*Ethica* II, 48, sch.; van Vloten I, 113). La crítica del lenguaje está llevada aquí a sus últimas consecuencias: entendimiento y voluntad son palabras vacías, ya que el espíritu no está constituido por facultades, sino por actos.

⁷⁶ Rey, M., *L'Enjeu des signes*, cit., pág. 49.

Nietzsche, es una «interpretación y un malentendido del cuerpo»⁷⁷; interpretación que es necesariamente un malentendido, ya que el sujeto sólo se inscribe en la gramática como presencia ya dada, es decir, como ficción a la vez supuesta y producida por esta misma gramática. Este es también el sentido de la crítica de Spinoza: las facultades son a la vez el presupuesto y el producto de una falsa racionalidad, que sólo maneja imágenes inertes, muertas⁷⁸; la auténtica idea, el auténtico pensamiento no es sino afirmación, actividad, conatus, deseo⁷⁹.

Pero sólo hemos desentrañado hasta ahora el cañamazo más elemental de esa falsificación, que es una y doble al mismo tiempo. La dimensión clave de la cuestión —no siempre suficientemente valorada— creemos que es muy otra. Spinoza es uno de los grandes precursores de la moderna *Aufklärung* y, como tal, no puede pasar por alto el despliegue consecencial más obvio de su punto de partida genealógico, el *conatus* como base de todas las afecciones⁸⁰; las afecciones hasta ahora desenmascaradas en ese proceso de autodisimulación que es el pensar finalista y antropomórfico difieren entre sí de modo irreductible:

Quilibet uniuscujusque individui affectus ab affectu alterius tantum discrepat, quantum essentia unius ab essentia alterius differt⁸¹; y, además:

Diversi homines ab uno eodemque objecto diversimode affici possunt, et unus idemque homo ab uno eodemque objecto potest diversis temporibus diversimode affici⁸².

⁷⁷ «Auslegung und Missverständnis des Leibes» (*Die fröhliche Wissenschaft*, pref., § 2; ed. Schlechta II, 11).

⁷⁸ Cf. *Ethica* II, 49, schol. (van Vloten I, 114).

⁷⁹ «In Mente nulla datur volitio, sive affirmatio et negatio, praeter illam, quam idea, quatenus idea est, involvit» (*Ethica* II, 49; van Vloten I, 113); «Voluntas et intellectus unum et idem sunt» (*Ethica* II, 49, coroll.; van Vloten I, 114).

⁸⁰ En este sentido, Spinoza coincide con el también ilustrado Hobbes, cuya antropología del «egoísmo universal» parte de un *deseo* caracterizado como *conatus* (*endeavour*) de autoconservación (Cf. *Leviathan*, I, ch. vi, Everyman's Library, London, 1953, pág. 23); más adelante veremos cómo Spinoza va más allá del egoísmo ilustrado (al respecto, cf. el exhaustivo estudio de A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, éd. de Minuit, Paris, 1960, ch. I-IV).

⁸¹ *Ethica* III, 57 (van Vloten I, 163).

⁸² *Ethica* III, 51 (v. Vloten I, 157).

Y la consecuencia de esta relatividad generalizada de los afectos va a ser, parece que inevitablemente, el conflicto y la oposición totales entre los hombres; en efecto, las empresas y las ambiciones humanas se enfrentarán tan radicalmente entre sí como los deseos y los afectos, ya que resultan de los juicios de valor sobre las cosas, es decir, de la expresión falseada de los deseos:

Videmus itaque fieri posse, ut quod hic amat, alter odio habeat; et quod hic metuit, alter non metuat; et ut unus idemque homo jam ament, quod antea oderit, et ut jam audeat, quod antea timuit, etc. Deinde, quia unusquisque ex suo affectu judicat, quid bonum, quid malum, quid melius, et quid pejus sit, sequitur, homines tam iudicio quam affectu variare posse...⁸³.

Pero esta diversidad radical de juicios y deseos es, por así decirlo, lo «prohibido», aquello que ha de ser censurado, oculto, por su propia dinámica⁸⁴: el *conatus*, el deseo tiene que olvidarse a sí mismo en su despliegue, al menos mientras el hombre esté sometido a las afecciones pasivas, a las pasiones diversas y enfrentadas, homogeneizando, borrando diferencias:

Quicquid homo simul cum re, quae ipsum delectavit, vidit, id omne erit per accidens Laetitiae causa; adeoque omni eo simul cum re, quae ipsum delectavit, potiri cupiet, sive re cum omnibus iisdem circumstantiis potiri cupiet, ac cum primo eadem delectatus est⁸⁵.

La satisfacción del deseo⁸⁶ exige que nos esforcemos, no sólo en procurar aquello que imaginamos que conduce al goce, a la ale-

⁸³ *Ethica* III, 51, schol. (van Vloten I, 157).

⁸⁴ Nos referimos, naturalmente, a la «dinámica» del deseo sometido a las pasiones, no a la de la *razón* que posibilitará la *beatitud*.

⁸⁵ *Ethica* III, 36, demonstr. (van Vloten I, 147).

⁸⁶ Aún adelantando la temática que se estudiará más adelante, es interesante hacer notar aquí una importante diferencia entre los planteamientos, en gran parte coincidentes, de Hobbes y Spinoza: el hombre de Hobbes busca, como satisfacción última, la gloria, pero sólo por la potencia, por el poder que representa («Joy, arising from imagination of a mans own power and ability, is that exultation of the mind which is called Glorifying»; *Leviathan*, cit., I, ch. vi, pág. 27); frente a ello, el hombre de Spinoza quiere dominar a los otros para

gría, sino también en «hacer todo lo que imaginamos que los hombres verán con alegría» y en evitar aquello «a lo que imaginamos que los hombres tienen aversión»⁸⁷. Spinoza dedica especial atención en la parte III de la *Ethica* a esta «imitación de los sentimientos»⁸⁸ que es pieza muy importante en el funcionamiento de la «lógica de la ficción» que se está desentrañando. Ahora bien, «como la alegría que nace de la consideración de nosotros mismos... se renueva todas las veces que el hombre considera sus propias virtudes o su potencia de obrar, acontece por ello que todos se apresuran a narrar sus hechos y gestas y a exhibir las fuerzas tanto de su cuerpo como de su espíritu, y por esta causa los hombres son insoportables los unos para los otros»⁸⁹. Nos encontramos aquí con una doble alternativa, penetrantemente vista por Spinoza: o bien, imitando los afectos de los demás, nos oponemos a nuestras propias valoraciones, o bien nos esforzamos «por que los demás amen lo que nosotros amamos y vivan siguiendo nuestra propia compleción... y nos hacemos así odiosos, sobre todo para aquellos que tienen otros gustos y que también se esfuerzan, por su parte... en que todos los demás vivan según su compleción»⁹⁰; en cualquier caso, se trata, evidentemente, de lo que Spinoza ha caracterizado como *Ambitio*⁹¹, y su estructura es siempre la de la homogeneización, la del establecimiento de un

glorificarse de la aprobación que les impone (Cf. nota siguiente, *infra*, y Mathéron, *op. cit.*, págs. 169 sigs.).

⁸⁷ Cf. *Ethica* III, 29 (van Vloten I, 142): «Nos id omne etiam agere conabimur, quod homines cum Laetitia aspicere imaginamur, et contra id agere aversabimur, quod homines aversari imaginamur». En el escolio de esta misma proposición (*ibidem*) se caracteriza este «conatus aliquid agendi, et etiam omitendi, ea sola de causa, ut hominibus placeamus» como *Ambitio*, cuando el esfuerzo va dirigido a agradar al vulgo, y como *Humanitas* en los demás casos; un paso más, y entra en liza el imaginar acciones de otros para proporcionarnos gozo o tristeza; estamos, en este caso, hablando de la *alabanza* («...Laetitia, qua alterius actionem, quo nos conatus est delectari, imaginamur, *Laudem* voco») o de su contrario, *Vituperium*. Impresiona el rigor con el que Spinoza —geoméricamente— construye el sistema de las pasiones, progresivamente, paso a paso: «Haec Laetitia [scil.: 'cum Mens se ipsam contemplatur'] magis magisque fovetur, quo magis homo se ab aliis laudari imaginatur...» (*Ethica* III, 53, coroll.; van Vloten I, 159).

⁸⁸ Cf. sobre todo las proposiciones 27, 30, 31, 36, 45 y 46.

⁸⁹ *Ethica* III, 55, scol.; (van Vloten I, 160-161).

⁹⁰ Cf. *Ethica* IV, 37, scol. I (van Vloten I, 208).

⁹¹ Cf. *supra*, nota 87.

cierto tipo de coincidencia o comunidad. Muy pronto veremos el papel que ello representa para nuestro tema.

De las dos posibilidades, es la segunda la que acaece en la mayor parte de los casos, intensificándose gradualmente: el último pasaje importante de la *Ethica* acerca de la vida dominada por las pasiones —*De Servitute Humana*— es un impresionante fresco que plasma la culminación de la *Ambitio* y sintetiza, en la deducción de las consecuencias, los elementos más relevantes de la lectura genealógica llevada a cabo:

Vana, quae dicitur, Gloria est acquiescentia in se ipso, quae sola vulgi opinione fovetur; eaque cessante, cessat ipsa acquiescentia, hoc est summum bonum, quod unusquisque amat; unde fit, ut qui vulgi opinione gloriatur, quotidiana cura anxius nitatur, faciat, experiatur, ut famam conservet. Est namque vulgus varius et inconstans, atque adeo, nisi conservetur fama, cito abolescit; imo quia omnes vulgi captare applausus cupiunt, facile unusquisque alterius famam reprimat; ex quo, quandoquidem de summo, quod aestimatur, bono certatur, ingens libido oritur se invicem quocunque modo opprimendi, et qui tandem victor evadit, gloriatur magis, quod alteri obfuit, quam quod sibi profuit. Est igitur haec Gloria seu acquiescentia revera Vana, quia nulla est⁹².

Así pues, la diversidad irreductible del deseo, de las afecciones ha sido reducida a la homogeneidad más total. Veamos en síntesis cuál ha sido el mecanismo, el dinamismo del propio *conatus* que ha dado lugar a su falseamiento: casi al final de la parte III de la *Ethica*, es decir, plenamente inserta en el proceso de la «lectura sintomática»⁹³

⁹² *Ethica* IV, 58, schol. (van Vloten I, 224). Cf., al respecto, Matheron, *op. cit.*, págs. 150-179, con un estudio perfecto de la «alienación progresiva» de los afectos, en cinco momentos que culminan, como nuestro texto, en la *Invidia*: «Ainsi l'envie nous conduit-elle à la pointe extrême du déchirement social» (pág. 179).

⁹³ «Sintomática» en el sentido de la desconfianza referida a los signos, metáforas coaguladas de las que sólo puede hacerse, precisamente, la lectura «residual», de los síntomas que han permanecido, pese al sentido único imperante, de la «producción» de ese mismo sentido; lectura sintomática que Spinoza lleva a cabo a veces de un modo totalmente explícito (Cf., p. ej., el magnífico pasaje de *Ethica* IV, Praefatio; van Vloten I, 182-184).

del texto metafísico, moral, religioso y político, se encuentra una proposición bastante oscura que reza:

Objectum, quod simul cum aliis antea videmus, vel quod nihil habere imaginamur, nisi quod commune est pluribus, non tamdiu contemplabimur, ac illud, quod aliquid singularare habere imaginamur⁹⁴.

La demostración pone en claro, por el contrario, cuál es el sentido de todo el pasaje⁹⁵; «Si imaginamos que un objeto no tiene nada que no sea común a varios... por ello mismo suponemos que no consideramos en él nada que no hayamos antes visto conjuntamente con otros»⁹⁶. La *ambición*, «encaminada a conseguir el reconocimiento del vulgo», no puede de ningún modo «considerar nada singular»⁹⁷ en sus objetos: ello equivaldría a reconocer su heterogeneidad, su diversidad y enfrentamiento irreductibles, es decir, justamente lo prohibido, lo oculto bajo las metáforas sin memoria, lo que la «razón imaginaria» burguesa esconde bajo su lógica de equivalencias: un individualismo egoísta sin paliativos, un caos hostil de «afectos que son pasiones»; esto es lo que la *Ethica* saca a la luz sin contemplaciones:

Homines natura discrepare possunt, quatenus affectibus, qui passiones sunt, conflictantur...»⁹⁸. Quatenus homines affectibus, qui passiones sunt, conflictantur, possunt invicem esse contrarii⁹⁹.

El enfrentamiento generalizado, la concurrencia sin límite entre las pasiones, afirmados acremente y sin paños calientes, hicieron de Maquiavelo, Hobbes, Spinoza o Sade pensadores malditos, ilustrados réprobos que tuvieron la osadía de transgredir la ley de la ocul-

⁹⁴ *Ethica* III, 52 (van Vloten I, 158).

⁹⁵ Aunque formalmente el objetivo sea deducir —en el escolio— los afectos *Admiratio*, *Consternatio*, etc.

⁹⁶ *Ethica* III, 52, demonstr. (van Vloten I, 158).

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ethica* IV, 33 (van Vloten I, 204).

⁹⁹ *Ethica* IV, 34 (van Vloten I, 204).

tación férreamente instaurada y de utilizar la desnuda lógica del deseo hasta hacerla rechinar en la lucidez de sus construcciones ¹⁰⁰.

Qui... ait, album et nigrum in eo solummodo convenire, quod neutrum sit rubrum, is absolute affirmat, album et nigrum nulla in re convenire... quae enim in sola negatione, sive in eo, quod non habent, conveniunt, ea revera nulla in re conveniunt ¹⁰¹.

El acuerdo, o la similitud, no puede venir a las cosas por la negación o la consideración de lo negativo, por la referencia a aquello de lo que están privadas ¹⁰²; ahora bien, la pasión es privación, dependencia, alienación —negación, en general— y por tanto toda coincidencia, todo acuerdo que se instaure sobre su base es pura ficción: lo es la sociedad política, necesaria pero esclavizante ¹⁰³; y lo son las ideas generales abstractas —que no pasan de imágenes confusas—, lo es esa razón falaz, puramente verbal e imaginaria, pero que se presenta como metafísica y «racional», celadora fiel de una homogeneidad, de un «común» opresivo, de un *sentido* instaurado como único e inmutable ¹⁰⁴, en el que el ser está ya-siempre-dado, el mundo ya constituido en sus estructuras: «un mundo de leyes, de privilegios, de subordinaciones, de delimitaciones, que desde ahora se opone al otro mundo como lo más firme, lo más general, lo más conocido, lo más humano... como *regulador e imperativo*» ¹⁰⁵. Spinoza, en

¹⁰⁰ El punto de la comunicación más fuerte, «le point de la pensée», es precisamente aquél en el que la comunicación se arriesga a desaparecer, y donde «il faut que tout/ soit rangé/ à un poil près/ dans un ordre/ fulminant» (Artaud, A., Fragmento s/d). «Révéler, élaborer, raffiner, abolir... développement d'une parfaite fureur...» (Ponge, F., *Pour un Malherbe*, cit., pág. 32); también aquí la *transgresión* desde la regularidad se ha dado como tarea a la Filosofía —o a la poesía (Artaud hablaba de su «cruauté»), o al teatro—.

¹⁰¹ *Ethica* IV, 32, schol. (van Vloten I, 203-204).

¹⁰² Cf. al respecto las interesantes reflexiones de Misrahi, *Le désir et la réflexion...*, cit., págs. 350 sigs.

¹⁰³ «... homines vix absque mutuo auxilio vitam sustentare et mentem colere possint» (*Tractatus Politicus*, ch. II, § 15 (van Vloten, II, 10).

¹⁰⁴ Es decir, «acquiescentia, hoc est summum bonum, quod unusquisque amat» (cf. *supra*, nota 92), que será presentada como el modelo/fin supremo de toda la Naturaleza, y transfigurada en divinidad antropomorfa: «Gloria Dei».

¹⁰⁵ «... eine Welt von Gesetzen, Privilegien, Unterordnungen, Grenzbestimmungen..., die nun der andern anschaulichen Welt der ersten Eindrücke gegenübertritt als das Festere, Allgemeinere, Bekanntere, Menschlichere ... als

un pasaje ya mencionado ¹⁰⁶ desenmascara la génesis de los «modelos» que estructurarán e impondrán la rígida jerarquía fantasmática de ese trans-mundo regulador:

Sed postquam homines ideas universales formare, et domum, aedificiorum, turrium, etc., exemplaria excogitare, et alia rerum exemplaria aliis praeferre inceperunt, factum est, ut unusquisque id perfectum vocaret, quod cum universali idea, quam ejusmodi rei formaverat, videret convenire, et id contra imperfectum, quod cum concepto suo exemplari minus convenire videret, quanquam ex opificis sententia consummatum plane esset. Nec alia videtur esse ratio, cur res naturales etiam, quae silicet humana manu non sunt factae, perfectas aut imperfectas vulgo appellent; solent namque homines tam rerum naturalium quam artificialium *ideas formare universales, quas rerum veluti exemplaria habent, et quas Naturam... intueri credunt, sibi exemplaria proponere* ¹⁰⁷.

Estas ideas universales abstractas, ficciones/modelo que articulan el dominio del significado único e inmutable, no tienen absolutamente nada de *comunes* ¹⁰⁸; no son sino imágenes confusas, combinaciones empíricas de imágenes más o menos «vivas», más o menos numerosas; «se forman en el cuerpo tantas imágenes de hombres, que llegan a sobrepasar la fuerza de imaginar; ... no completamente, sin duda, pero sí suficientemente como para que el espíritu no pueda

das Regulierende und Imperativische» (Nietzsche, *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn*, I (ed. Schlechta III, 315). Este interesantísimo opúsculo está dedicado íntegramente al tema que nos ocupa, siendo especialmente sorprendentes algunas coincidencias con pasajes spinozianos, como veremos.

¹⁰⁶ Cf. *supra*, nota 93.

¹⁰⁷ *Ethica* IV, Praefatio (van Vloten I, 182-183). La coincidencia temática, y casi formal, de Nietzsche, es patente en el siguiente pasaje: «Sein Verfahren [scil.: el del que busca «Wahrheiten an sich»] ist, den Menschen als Mass an alle Dinge zu halten: wobei er aber von dem Irrtum ausgeht, zu glauben, er habe diese Dinge unmittelbar, als reine Objekte vor sich. Er vergisst also die originalen Anschauungsmetaphern als Metaphern und nimmt sie als die Dinge selbst» (*Ueber Wahrheit und Lüge...*, cit., I; ed. Schlechta, III, 316).

¹⁰⁸ No es el lugar de estudiar exhaustivamente la compleja y discutida problemática de las *notiones communes*, aunque sí tendremos que aludir a ello más adelante. Al respecto, cf., p. cj., Deleuze, *Spinoza et le problème...*, cit., chap. XVII.

imaginar las pequeñas diferencias que existen entre estos hombres singulares... sólo imagina distintamente lo que es común a todos, en cuanto que el cuerpo es afectado por los mencionados hombres... y esto es lo que el espíritu expresa con el nombre de hombre...»¹⁰⁹. El concepto se forma gracias al «abandono deliberado de las diferencias individuales, al olvido de las características»; la omisión de lo individual y de lo real es lo que da lugar a los conceptos, que representan siempre la satisfacción torcida, «perversa»¹¹⁰, del deseo: «Todo lo que distingue al hombre del animal depende de esta capacidad para hacer que las metáforas intuitivas se volatilicen en un esquema, es decir, para disolver una imagen en un concepto»¹¹¹; en esto consiste, para Spinoza, la «maxima deceptio»:

... quando contingit, ut quaedam, quae in imaginatione offeruntur, sint etiam in intellectu... talis deceptio ex eo oritur, quod res nimis abstracte concipiunt¹¹².

Los términos generales, los conceptos universales se instituyen siempre en una región —transmundo— más allá de la Naturaleza, del deseo, cuya riqueza y diversidad borran irremisiblemente¹¹³, estableciendo, en su función de modelos —*exemplaria*—, una jerarquía ideal, petrificación «estadística», gregaria¹¹⁴, del falseamiento más radical del deseo, los juicios de valor:

¹⁰⁹ *Ethica* II, 40, schol. I (van Vloten I, 105).

¹¹⁰ «Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nichtgleichen... durch beliebiges Fallenlassen der individuellen Verschiedenheiten, durch ein Vergessen des Unterscheidenden...» (Nietzsche, *Ueber Wahrheit und Lüge...*, cit., I; ed. Schlechta, III, 313). Decimos «perversa» en el sentido de que, en cualquier caso, hay una homogeneización, una imposición de sentido que fuerza y falsea el deseo propio o de los demás.

¹¹¹ «Alles, was den Menschen gegen das Tier abhebt, hängt von dieser Fähigkeit ab, die anschaulichen Metaphern zu einem Schema zu verflüchtigen, also ein Bild in einen Begriff aufzulösen» (Nietzsche, *Ueber Wahrheit und Lüge...*, cit., I, ed. Schlechta III, 314).

¹¹² *T. I. E.*, § 49 (van Vloten I, 23).

¹¹³ «... cum aliquid abstracte concipitur, uti sunt omnia universalia, semper latius comprehenduntur in intellectu, quam revera in Natura existere possunt eorum particularia. Deinde cum in Natura dentur multa, quorum differentia adeo est exigua, ut fere intellectum effugiat, tum facile (si abstracte concipiuntur) potest contingere, ut confundantur» (*T. I. E.*, § 49; van Vloten I, 24).

¹¹⁴ «... chacun juge de la même façon les autres hommes, approuve ceux qui lui ressemblent, blâme ceux qui s'écartent de lui dans l'un ou l'autre sens. Et la résultante de tous ces jugements individuels, leur moyenne *statistique*,

Perfectio igitur et imperfectio revera modi solummodo cogitandi sunt, nempe notiones, quas fingere solemus ex eo, quod ejusdem speciei aut generis individua ad invicem comparamus: et hac de causa supra (...) dixi, me per realitatem et perfectionem idem intelligere. Solemus enim omnia Naturae individua ad unum genus, quod generalissimum appellatur, revocare; nempe ad notionem Entis, qua ad omnia absolute Naturae individua pertinet. Quatenus itaque Naturae individua ad hoc genus revocamus, et ad invicem comparamus, et alia plus entitatis seu realitatis quam alia habere comperimus, eatenus *alia aliis perfectiora esse dicimus...*¹¹⁵.

Aparece ya con toda claridad cuál es el mecanismo clave en la constitución de esa racionalidad abstracta e imaginaria: la *comparación*: «[Privatio]... est quippe Ens Rationis tantum, vel modus cogi-

définit une opinion publique dont la pression tend à corriger les déviations par trop criantes: les éléments marginaux sont ramenés à plus de conformisme, car on ne saurait vivre universellement blâmé. Ainsi le désir d'accord, fondement de la vie interhumaine, se fraye-t-il la voie tant bien que mal, malgré et à travers les aberrations passionnelles individuelles» (Matheron, A., *Individu et communauté...*, cit., pág. 210). Spinoza parece a veces defender, sobre todo en el *Tractatus Politicus*, una democracia basada en esto; pero sería un turbio malentendido olvidar que, en esos pasajes, Spinoza está hablando de la *civitas* de hecho, constituida sobre la base del más puro egoísmo utilitario, y donde predomina la *servitudo*. Claramente, en la *Ethica*: «Solet praeterea concordia ex Metu plerumque gigni, sed sine fide...» (*Ethica* IV, caput XVI; van Vloten I, 240). «... easque [scil.: 'leges'] non Ratione, quae affectus coercere nequit, sed minis firmandi» (*Ethica* IV, 37, schol. 2; van Vloten I, 210; todo este escolio es muy clarificador al respecto).

¹¹⁵ *Ethica* IV, Praefatio (van Vloten I, 183-184). Spinoza dedica, aparte de a las ficciones «finalistas», una crítica muy explícita a las nociones «generalísimas», a los trascendentales: «...causas breviter addam, ex quibus *Transcendentales* dicti suam duxerunt originem, ut Ens, Res, Aliquid. Hi termini ex hoc oriuntur, quod scilicet humanum Corpus, quandoquidem limitatum est, tantum est capax certi imaginum numeri in se distincte simul formandi; qui si excedatur, haec imagines confundi incipient ... At ubi imagines in Corpore plane confunduntur, Mens etiam omnia corpora confuse sine ulla distinctione imaginabitur, et quasi sub uno attributo comprehendet, nempe sub attributo Entis, Rei, etc.» (*Ethica* II, 40, schol. 1; van Vloten I, 105). En este sentido, parece muy forzada la interpretación de M. Alquié (*Servitude et liberté selon Spinoza*, Les Cours de Sorbonne, s/d, pág. 20), que habla de «une comparaison légitime... celle selon le degré d'être». Por otra parte, la crítica abarca a todos los universales, incluso los de los aristotélicos, que «aunque digan que no son seres reales, sin embargo los consideran como cosas» (*Korte Verhandeling*, VI; van Vloten, IV, 29).

tandi, quem formamus, quum res invicem *comparamus*»¹¹⁶; nos quejamos sin cesar de nuestra suerte porque forjamos ideas generales; yo tengo, por ejemplo, la idea general de hombre, que es un ser que tiene vista; si soy ciego, tendré la impresión de que se me ha privado de una cosa que me pertenece por naturaleza¹¹⁷. El motor de la «lógica de la ficción» se articula por entero sobre este instrumento de la comparación; en efecto, sólo a partir de la negatividad, de la privación que él impone, se comprende todo el juego de compensaciones, equivalencias e intercambios que equilibran en precario la existencia del hombre sometido a las pasiones y, al mismo tiempo, mantienen férreamente esa sumisión, la *servitudo*. La irreductible disparidad de los deseos/pasiones¹¹⁸ es recubierta por una complicada trama de conceptos abstractos —metáforas «achataadas», torcidas satisfacciones del deseo, es decir, valores disfrazados de ideas— que, al funcionar como términos de comparación *quasi-obligatorios*, establecen las bases para la equiparación, las equivalencias que posibilitan el intercambio, la mensurabilidad según el grado de semejanza con el modelo inmutable que establezca la universal comparación¹¹⁹. La múltiple, lo disperso, diverso, lo caótico del deseo, encuentra su justificación en el esquema de la comparación con lo *Uno/Mismo*, en la inclusión del cuerpo/significante/diferencial¹²⁰ dentro

¹¹⁶ *Epistola XXI* (a Blyenbergh); (van Vloten III, 87).

¹¹⁷ Cf. *Ethica* III, 36, coroll. demonstr.: «Nam quatenus aliquam circumstantiam deficere comperit, eatenus aliquid imaginatur, quod ejus rei existentiam secludit. Cum autem ejus rei sive circumstantiae sit prae amore cupidus, ergo, quatenus eandem deficere imaginatur, contristabitur» (van Vloten I, 147); Cf. también *Epistola XIX*: «Ea omnia... quae externam figuram hominum habent, una eademque Definitione exprimimus, et idcirco judicamus, ea omnia aequae apta esse ad summam perfectionem, quam ex ejusmodi Definitione deducere possumus; quando autem unum invenimus, cujus opera cum ista pugnant perfectione, tunc id ea privatum esse judicamus, et a sua natura aberrare» (van Vloten III, 64).

¹¹⁸ El contraste entre esta disparidad y su «recubrimiento» de abstracciones es, en realidad, equivalente al que existe entre el «estado de naturaleza» y la *civitas*. (Cf. *Ethica* IV, 37, schol. II; van Vloten I, 210-211).

¹¹⁹ «Preise machen, Werte abmessen, Aequivalente ausdenken, tauschen —das hat in einem solchen Masse das allererste Denken des Menschen präokkupert, dass es in einem gewissen Sinne *das* Denken ist... ... Der Mensch... das Wesen, welches Werte misst...» (Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, II, § 8; ed. Schlechta II, 811).

¹²⁰ Sobre este sentido de la concepción spinoziana del cuerpo, cf. *Ethica* IV, 38 (van Vloten I, 211) y IV, 45, coroll. II, schol. (van Vloten I, 216).

de la jerarquía inmutable del significado ya constituido, incondicionado, libre de todo cuestionamiento o puesta en perspectiva; la dispersión del deseo sólo ha podido enunciarse en una *lógica de la compensación*, índice de un discurso enfermo que no es sino el efecto de la denegación y de los desplazamientos a los que el deseo ha estado sometido, «historia de un asqueamiento»¹²¹; en nombre de la identidad del sentido, en función de un cálculo determinante de una *igualdad formal* y sometido a una economía perfectamente regulada de *separación de poderes*¹²², se instituye desde el origen una censura con el fin de despojar al cuerpo y al significante —a lo diferencial, al *conatus*— de toda eficacia, condenándolos, simultáneamente, a una dinámica de idealización y re-presentación en la que se producen las ficciones, los fantasmas que el discurso filosófico repite vacua e improductivamente.

Lógica de la compensación, de la comparación «consoladora», que viene a «suplir una ausencia» y, por ello mismo, a revelarla en lo que ella produce, una *necesidad*, carencia, privación; determinación negativa que se encuentra, en la Filosofía a la que Spinoza se enfrenta, bajo múltiples formas: defecto, pobreza, tristeza, negatividad en general¹²³, o el *conatus* mismo radicalmente falseado por la comparación, entendido como conciencia, como deseo¹²⁴ dependiente de lo

¹²¹ «Einem Philosophen geht nichts *mehr* wider den Geschmack als der Mensch, *sofern er wünscht*... Die Geschichte seiner Wünschbarkeiten war bisher die *partie honteuse* des Menschen...» (Nietzsche, *Götzendämmerung*, «Strieifzüge eines Unzeitgemässen», § 32; ed. Schlechta II, 1.007-1.008). «... *Und hier beginnt mein Ekel*» (*Der Antichrist*, § 38; ed. Schlechta II, 1.199).

¹²² Es decir, la *homogeneidad* y *jerarquización* que ya hemos hallado en los resultados críticos del propio Spinoza.

¹²³ «... quatenus iisdem [scil.: 'Naturae individuís'] aliquid tribuimus, quod negationem involvit, ut terminus, finis, impotentia, etc., eatenus ipsa imperfecta appellamus, quia nostram Mentem non aequè afficiunt ac illa, quae perfecta vocamus...» (*Ethica* IV, Praefatio; van Vloten I, 184).

¹²⁴ «... inter Appetitum et Cupiditatem nulla est differentia, nisi quod cupiditas homines plerumque referatur, quatenus sui appetitus sunt conscii, et propterea sic definiri potest, nempe *Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia*» (*Ethica* III, 9, schol.; van Vloten I, 129); el escolio comienza con la identificación: «Hic conatus... cum ad Mentem et Corpus simul refertur, vocatur *Appetitus*» (*loc. cit.*; van Vloten I, 128). El deseo es una conciencia, pero no necesariamente un conocimiento; y precisamente como conciencia, no como conocimiento, presupone fines, ficciones: los hombres «sunt... suarum quidem actionum et appetituum conscii, sed ignari causarum...», y ello da lugar a que hablemos de perfección e imperfección, fines y modelos, «notiones, quas fingere

exterior, nunca coincidente consigo mismo, nunca *causa adecuada* de sus acciones, nunca libre. Las ficciones, «como compensación por una pérdida originaria e imaginaria» vienen así a «llenar un vacío, el del deseo que quiere el infinito y la presencia, el absoluto y el fundamento», la seguridad, «Dios o sus equivalentes, o sus sustitutos, o incluso sus figuras»¹²⁵. O, dicho con terminología diversa, pero en este caso convergente, el «dolor de la separación», la conciencia desgraciada o la culpabilidad originaria de la finitud están a la base de una circularidad ontoteológica plasmada en esas ficciones, en las que no se halla sino lo que ya desde el origen se había puesto: el sentido, el fundamento, el principio y el fin¹²⁶.

En consecuencia, el discurso filosófico queda inevitablemente enclaustrado en el ámbito de la re-presentación, de las «imágenes confusas»¹²⁷ regidas por una ficción reguladora, sometido a la dependencia del modelo, a la *teleología*; un discurso radicalmente negativo, censor, intolerante¹²⁸, y cuya única función consiste en el *rationem reddere* leibniziano: ex-plicación, justificación, búsqueda obstinada y estéril de un fundamento que sólo llega a reencontrar y «bendecir» «un montón cambiante de metáforas, de metonimias, de antropomorfismos... que la poesía y la retórica han embellecido... y que después de un largo uso parecen a un pueblo canónicas, estables y vinculantes...»¹²⁹: movimiento de una subjetividad que quiere ver-

solemus ex eo, quod ejusdem speciei aut generis individua ad invicem comparamus...» (Cf. *Ethica* IV, Praefatio; van Vloten I, 183).

¹²⁵ Cf. Rey, *L'Enjeu des signes*, cit., pág. 59.

¹²⁶ El estudio de Éliane Amado Lévy-Valensi, *Les niveaux de l'être. La connaissance et le mal* (P. U. F., París, 1962), está orientado sobre todo a mostrar precisamente cómo el pensamiento de Spinoza salva todo tipo de «Distance», pecado original o «Trennungsleid»: «Si la «Distance» est sans cesse eludé dans le système de Spinoza, a fortiori ne trouve-t-on rien de semblable aux mythes de la Brisure des Vases ou à une quelconque faille due au péché originel» (pág. 194).

¹²⁷ Fuera de ese ámbito, «quod... nihil aliud sit, quam oculis apertis, sive dum vigilamus, somniamus» (*T. I. E.*, § 40; van Vloten I, 21) no hay re-presentación, sino *expresión*, que no indica «une 'signification' par laquelle l'objet serait 'le signe' d'un signifié transcendant unique, mais une manifestation actuelle de l'être...» (Cf. Misrahi: *Le Désir...*, cit., pág. 246).

¹²⁸ Cf., por ejemplo, *Tractatus Theologico-Politicus*, caput XIV (van Vloten II, 244): «... omnes, qui cum iisdem non sentiunt, quanquam honestissimi et verae virtuti obtemperantes sint, tanquam Dei hostes tamen persequantur».

¹²⁹ Cf. Nietzsche, *Ueber Wahrheit...*, cit.; (ed. Schlechta III, 314).

se, al mismo tiempo, como *ley* y como *satisfacción de un deseo*, que quiere ordenar y dominar deseándose a sí misma; que quiere una identidad sin ninguna diferencia, un significado sin significante, un bien sin mal, una verdad sin error, una presencia sin re-presentación; narcisismo primario de una voluntad que quiere encontrar su imagen por todas partes, pero poniendo en práctica, para ello, una *economía* de la identidad, sin arriesgar absolutamente nada, asegurándose un espacio luminoso del que la sombra está excluida como lo simplemente negativo, lo irregular como lo residual desdeñable.

«Le désir de produire à peu de frais est pauvrement humain; la nature n'est en rien un capitaliste... Si l'on envisage globalement la vie humaine, elle aspire jusqu'à l'angoisse à la prodigalité, jusqu'à l'angoisse, jusqu'à la limite où l'angoisse n'est plus tolérable. Le reste est bavardage de moraliste»¹³⁰.

3. UNA LÓGICA DEL DESEO

Han salido a la luz, en la lectura crítica spinoziana, los conceptos «sobrecargados», aquellos en los que se ha visto codificada una serie de interpretaciones y sedimentaciones, los núcleos del texto que se presentan como evidencias sin origen, nociones autosuficientes con función de ley y que delimitan el espacio de una legitimidad, de un derecho; términos que representan significados de origen, siempre incondicionados, y alrededor de los cuales, presuponiéndolos constantemente, se ha construido el discurso: las ficciones antropomórficas, finalistas, el concepto de perfección, la pareja bien/mal, son algunos de los más relevantes.

Por otra parte, han sido descifradas las *lagunas* del texto, aquello que no es nombrado por una «razón» precisa, los productos de olvidos bien determinados, desviaciones, inversiones, ocultamientos, en los que se halla la clave de la legibilidad de ese texto y que son los que permiten producirlo íntegramente como tal¹³¹: en la base de todo ello, la inversión de perspectiva consistente en investigar únicamente las causas, desdeñando el despliegue de las consecuencias, cuya

¹³⁰ Sollers, *Logiques*, cit., pág. 177.

¹³¹ Cf., especialmente en cuanto a la terminología, Rey, M., *L'enjeu des signes*, cit., págs. 212-213.

culminación es la monumental elipsis, el ingente olvido que se plasma en el recurso a la voluntad divina, «*asylum ignorantiae*»:

... hujus doctrinae sectatores... novum attulerunt modum argumentandi, reduciendo scilicet, non ad impossibile, sed ad ignorantiam... et sic porro causarum causas rogare non cessabunt, donec ad Dei voluntatem, hoc est ignorantiae asylum, confugeris¹³².

La nueva tarea de la Filosofía, en pugna contra esta inversión mistificadora, se plantea, pues, con toda claridad: el género humano permanecería para siempre en la ignorancia,

... nisi Mathesis, quae non circa fines sed tantum circa figurarum essentias et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisse¹³³.

El «mundo verdadero» se ha vuelto fábula, «*nihil nisi humana... figmenta*»¹³⁴; pero no se trata de quedarse, simétricamente, con el mundo de las apariencias, la dicotomía misma ha perdido sentido¹³⁵, sino de hallar «una nueva norma de verdad». ¿Cómo? Nombrando en su articulación la coherencia fantasmagórica del pensar finalista, tomando la metáfora al pie de la letra, en su construcción efectiva¹³⁶,

¹³² Cf. *Ethica I*, Appendix (van Vloten I, 69-70). Una vez más sale al paso la estrecha coincidencia del proyecto nietzscheano: «Statt der Folgen die Herkunft: Welche Umkehrung der Perspektive!... ein verhängnisvoller neuer Aberglaube, eine eigentümliche Engigkeit der Interpretation kam eben damit zur Herrschaft: man interpretierte die Herkunft einer Handlung im allerbestimmtesten Sinne als Herkunft aus einer *Absicht*... unter diesem Vorurteile... ist auf Erden moralisch gelobt, getadelt, gerichtet, auch philosophiert worden» (*Jenseits von Gut und Böse*, § 32; ed. Schlechta II, 597).

¹³³ *Loc. cit.* (van Vloten I, 69).

¹³⁴ Cf. *Ibidem*.

¹³⁵ «Nihil, quod idea falsa positivum habet, tollitur praesentiâ veri, quatenus verum» (*Ethica IV*, 1; van Vloten I, 186). Nietzsche: «Die welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht?... Aber nein! mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft! (*Götzen-Dämmerung*, «Wie die 'wahre Welt' endlich zur Fabel wurde: Geschichte eines Irrtums»; ed. Schlechta II, 963).

¹³⁶ «... Nam ad illos revertere volo, qui hominum Affectus et actiones delectari vel ridere malunt, quam intelligere. His sine dubio mirum videbitur, quod hominum vitia et ineptias more Geometrico tractare aggrediar, et certa ratione demonstrare velim ea, quae Rationi repugnare, quaeque vana, absurda

y sacando a la luz una sintaxis totalmente «desajustada», una lógica del significante, del *conatus* plástico y diferencial, no sometida a un sentido originario e intocable, sino abierta, constituyente del propio sentido¹³⁷.

La aberración en la que ha caído la Filosofía proviene de haber elevado la *Lógica* y las *Categorías*, su juego de equiparaciones e intercambios, a criterio de verdad o, lo que es lo mismo, de realidad, en lugar de considerarlas como «medios para acomodar el mundo a fines utilitarios»¹³⁸, como productos instrumentalizados del deseo; el resultado es un «un reflejo invertido del mundo», en el que se dibujan las grandes líneas del cosmos tradicional: finalidad universal, jerarquía de los seres según el Bien, lugar privilegiado del hombre...¹³⁹. Cada elemento de esa lógica es manejado por Spinoza en su función real, como pieza del ingente mecanismo cuyo funcionamiento se había cuidadosamente enmascarado; cada concepto, cada término, lleva en sí la censura. El despliegue genético/geométrico de la *Ethica* exhibe con claridad implacable el procedimiento económico que reduce la pluralidad a esquemas conceptuales; todo significado es dado a leer en la posición de significante y, así desposeído de su carácter inexpugnable, «se produce como lo prohibido»¹⁴⁰.

Spinoza, en efecto, construye la prohibida «lógica de la Ilustración»¹⁴¹, inhumana, utilitarista, egoísta, déspota. Es, junto con Nietz-

et horrenda esse clamitant» (*Ethica* III, Praefatio; van Vloten I, 120): frente al juicio de valor, que no es sino la petrificación de la metáfora embellecedora del deseo, se impone la rigurosa construcción de ese proceso en el que el *conatus* inevitablemente se olvida a sí mismo: «Affectus et actiones intelligere».

¹³⁷ Que se plasma en la famosa fórmula spinoziana: «Veritas norma sui et falsi est» (*Ethica* II, 43, schol.; v. Vloten I, 109).

¹³⁸ «Mittel zum zurechtmachen der Welt zu Nützlichkeits Zwecken...» (Nietzsche, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre* (o «La Voluntad de Poder»), § 584; ed. Schlechta III, 726).

¹³⁹ «Reflet inversé du monde», expresión de J. T. Desanti (*Introduction à l'histoire de la Philosophie*; Nouvelle Critique, Paris, 1956, pág. 104), que acierta a articular bastante exactamente la idea spinoziana.

¹⁴⁰ «Une parole qui se produit comme interdit, dans le space fermé et convenu de la re-présentation... cela dont on peut saisir la production à partir de la scène tragique où le signifiant dévoile sa propre mise en scène» (Rey, M., *L'enjeu des signes*, cit., pág. 224).

¹⁴¹ Cf. las reflexiones al respecto —aunque desde un punto de vista valorativamente diverso— de Adorno/Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, Sur, B. Aires, 1970, cap. II, *passim*.

sche y con Sade, uno de los pensadores *negros* de la Ilustración, poniendo en práctica un «hiperclasicismo»¹⁴² que consigue eliminar, por vía de revulsivo, todo aquello que el lenguaje añade al mundo, las ficciones instrumentalizadoras del deseo, y decir, así, lo que no podía ser dicho, mostrar claramente, de una vez por todas, que el lenguaje no tiene nada que decir, y que la expresividad en todas sus formas procede de la organización del cuerpo¹⁴³. La *Ethica* practica una «economía del signifiante» que logra exhibir el «sentido inmutable» en la cuerda floja y en la desnudez del *deseo*; llega a un lenguaje-cero que despoja al discurso de todo posible añadido y deja, simplemente, que hable el deseo, el cuerpo signifiante.

Es la propia lógica de la Ilustración la que Spinoza desarrolla, pero desacralizada, despojada de su justificación, de su sentido, de su fundamento¹⁴⁴. La *Ethica* es la transgresión de un código moral y lingüístico que, al mismo tiempo, se cumple. Buscar lo útil propio es el *leit motiv* latente e inconfesado en la organización «económica» del egoísmo utilitarista; lema explícito en la *Ethica*¹⁴⁵, con la mayor naturalidad es desarrollado en todas sus consecuencias. La crispada reacción de la burguesía/clero contemporáneos no deja lugar a dudas acerca de lo doloroso de la trepanación spinoziana¹⁴⁶.

No se trata, pues, en modo alguno, de la búsqueda de un significado «originario», históricamente usurpado; lo que la *Ethica* lleva a cabo es una «temible» redistribución y reinversión de los signos, separándolos de todo valor y de toda perspectiva de intercambio simple, en una escritura que ya no se confía a ninguna finalidad, a ningún

¹⁴² «Sade n'est-il pas (comme Nietzsche aussi bien) [y como Spinoza, añadiríamos razonablemente] cette limite fascinante d'un hyperclassicisme, d'une hyperconscience sacrifiée?» (Sollers, *Logiques*, cit., pág. 157).

¹⁴³ «... et praeterea, quod Mentis decreta nihil sint praeter ipsos appetitus, quae propterea varia sunt pro varia Corporis dispositione» (*Ethica* III, 2, schol.; van Vloten I, 125).

¹⁴⁴ Es decir, privada de su incondicionada autoridad para jerarquizar, clasificar, compensar; Spinoza es explícito al respecto: «Sed mea haec est ratio: ... est namque Natura semper eadem, et ubique una eademque ejus virtus et agendi potentia» (*Ethica* III, Praefatio; van Vloten I, 120-121).

¹⁴⁵ «Ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu Rationis agere, vivere, suum esse conservare (haec tria idem significant), ex fundamento proprium utile quaerendi» (*Ethica* IV, 44; van Vloten I, 199).

¹⁴⁶ Cf. al respecto, la relación de algunas de las manifestaciones más importantes (Leibniz, Malebranche, Oldenburg, Colerus, etc.), en Misrahi, *Le Désir...*, cit., págs. 198-205.

sentido preexistente que le marque la dirección; una escritura que, por su mismo trazado, hace inoperante toda lógica de la compensación, de la mezquindad y la avaricia; temáticamente al pie de la letra, es muy expresivo el capítulo XXIX del Apéndice de *Ethica* IV, que describe el funcionamiento de las dos lógicas contrapuestas precisamente en el uso del dinero: el ficticio afán de «compensación» hace que los unos, «aunque alimenten el cuerpo según la costumbre, lo hagan intentando ahorrar, ya que dan por perdida toda parte de su haber que haya sido empleada en la conservación del cuerpo»; los otros, «que conocen el verdadero uso de la moneda», que no están sometidos a las falsas ansias de ser compensados, que «regulan su riqueza según la simple necesidad, viven contentos con poco»¹⁴⁷. Éste será el sentido de la «liberación» spinoziana.

Ahora bien, frente a la punzante patencia de la primera de las vertientes del pensamiento de Spinoza, se presenta mucho más oscura la segunda; es evidente la efectividad crítica de la *Ethica*: crítica radical y corrosiva de la cosmovisión aristotélico-escolástica¹⁴⁸ utilizando «subversivamente» sus propios medios, produciendo su sintaxis encubierta. Pero, ¿hasta qué punto el proyecto spinoziano va más allá, hasta qué punto podrá justificarse nuestra afirmación programática acerca de una efectiva tarea *ontológica* surgida como en el envés del proceso crítico? Es necesario, pues, hacer ver cómo Spinoza, vacía por completo de sentido la lógica de las ficciones, ejecuta, en el mismo movimiento de su producción, un trabajo filosófico de carácter radicalmente diverso. El riesgo de malentendido es evidente: radicalizada, exacerbada la lógica de la «razón calculadora» en el monumento geométrico de la *Ethica*, no parece claro que ese rígido necesitarismo pueda también plasmar el proyecto liberador que se propone. Por eso, habremos de caminar afinando la perspicacia.

Una de las claves más importantes en esta paradójica bifuncionalidad de la sintaxis geométrica radica en la noción spinoziana de *Razón*, elemento esencial de la liberación, y radicalmente contrapuesto a la denunciada «racionalidad» imaginativa y verbalista que consti-

¹⁴⁷ Cf. *Ethica* IV, Appendix, caput XXIX (van Vloten I, 242): «At qui verum nummorum usum norunt, et divitiarum modum ex sola indigentia moderantur, paucis contenti vivunt».

¹⁴⁸ O también, indiferentemente, de la platónica (Cf. *Korte Verhandeling* I, cap. VI, § 7; van Vloten IV, 29).

tuye el origen de la tristeza y de la servidumbre¹⁴⁹: el objetivo de la parte V de la *Ethica* consiste en tratar «de la potencia de la Razón, mostrando lo que la Razón misma puede contra las afecciones, y, además, lo que es la libertad del Alma o la Beatitud»¹⁵⁰. Y lo que la Razón puede contra las afecciones no es, en ningún caso, eliminarlas o reducirlas:

Affectus coërcere nec tolli potest, nisi per affectum contrarium et fortiozem affectu coërcendo¹⁵¹.

Las 18 primeras proposiciones de la parte IV de la *Ethica* muestran inequívocamente que la pasión es, en último término, irreductible: «nada de lo que una idea falsa tiene de positivo se ve suprimido por la presencia de lo verdadero en tanto verdadero»¹⁵²; ello exigiría conocer no sólo nuestra esencia individual, sino también las de todos los seres que actúan sobre nosotros, lo cual nos convertiría en omniscientes y omnipotentes¹⁵³; muy al contrario, nuestra potencia se verá siempre sobrepasada por la de una infinidad de otras cosas:

Vis, qua homo in existendo perseverat, limitata est, et a potentia causarum externarum infinite superatur¹⁵⁴.

Las ficciones finalistas han sido precisamente el modo de «compensar» nuestra finitud¹⁵⁵, desde una racionalidad pretendidamente supresora de las pasiones, pero que de hecho era el factor más importante de su conservación. Ahora bien, tampoco la *Creencia Ver-*

¹⁴⁹ También aquí renunciamos, sin embargo, a un tratamiento temático exhaustivo de las más clásicas cuestiones, sobre todo gnoseológicas.

¹⁵⁰ Cf. *Ethica* V, Praefatio (van Vloten I, 245): «... de potentia Rationis..., ostendens, quid ipsa Ratio in affectus possit, et deinde, quid Mentis Libertas seu Beatitudo sit».

¹⁵¹ *Ethica* IV, 7 (van Vloten I, 189). Es lo que Matheron llama (*Individu et communauté...*, cit., pág. 233), la «loi générale de la mécanique affective».

¹⁵² Cf. *Ethica* IV, 1 (van Vloten I, 186): «Nihil, quod idea falsa positivum habet, tollitur praesentiâ veri, quatenus verum».

¹⁵³ Cf. *Ethica* IV, 4, demonstr., 1.ª hipótesis (van Vloten I, 188).

¹⁵⁴ *Ethica* IV, 3 (van Vloten I, 187).

¹⁵⁵ Cf. *Ethica* IV, 4, demonstr., 2.ª hipótesis (van Vloten I, 188).

*dadera*¹⁵⁶, o conocimiento de segundo género, o Razón¹⁵⁷ va a ser auténticamente efectiva en la tarea de la liberación:

Vera boni et mali cognitio, quatenus vera, nullum affectum coërcere potest, sed tantum quatenus ut affectus consideratur¹⁵⁸.

Y por el contrario:

Cupiditas, quae ex vera boni et mali cognitione oritur, multiis aliis cupiditatibus, quae affectibus, quibus conflictamur, oriuntur, restingui vel coërceri potest¹⁵⁹.

En este tema, uno de los más controvertidos por la literatura spinoziana, hallamos una innegable ambigüedad, aumentada además por las formulaciones y la terminología aparentemente dispares del *De Emendatione*, del *Korte Verhandeling* y de la *Ethica*: el ámbito de la Razón, mediadora entre la imaginación y el conocimiento verdadero, resulta difícilmente delimitable frente a los otros dos¹⁶⁰. Es precisamente aquí donde se muestra más claramente la ambigüedad

¹⁵⁶ «Een waar geloof» (*Korte Verhandeling* II, cap. I, § 2; van Vloten IV, 38), una «convicción fuerte, nacida de razones (*een krachtige betuiging van Redenen*), por la cual estoy persuadido en mi entendimiento (*in mijn verstand*) de que la cosa es, fuera de mi entendimiento (*buyten mijn verstand*), verdaderamente tal como yo estoy persuadido que es, dentro de mi entendimiento» (*Op. cit.*, II, cap. IV, § 1; van Vloten IV, 43).

¹⁵⁷ *Korte Verhandeling*: 2.º modo de conocimiento o «creencia verdadera» (cf. nota anterior); *T. I. E.*, 3.º modo, ya que el primero —imaginación— ha sido desmembrado en «perceptio ex auditu» y «perceptio ab experientia vaga»; y es caracterizado como «perceptio, ubi essentia rei ex alia re concluditur, sed non adaequate...» (cf. *T. I. E.*, §§ 10-14; van Vloten I, 6); *Ethica*: «Ratio», o «secundi generis cognitio» (cf. *Ethica* II, 40, schol. II; van Vloten I, 106). Sin embargo, la utilización del término *Ratio* es mucho más amplia y compleja, llegando a ser sinónimo de *Mens* (en la parte II de la *Ethica*, sobre todo) o a prácticamente lindar con el tercer género de conocimiento en las partes IV y V.

¹⁵⁸ *Ethica* IV, 14 van Vloten I, 193. La Razón es efectivamente esa «vera boni et mali cognitio»: cf. *Korte Verhandeling* II, cap. XXI, § 2, nota: «la Razón, aunque nos muestra lo que es bueno... (*de Reden, schoon zy ons dat beter is aanwijst...*)» (van Vloten IV, 80). Y en la misma obra, II, cap. IV, 4: la creencia verdadera, o Razón, «nos procura el conocimiento del bien y del mal (*ze aan ons verschafft de kennisse van goet en kwaad*)» (van Vloten IV, 44).

¹⁵⁹ *Ethica* IV, 15 (van Vloten I, 194). Cf. también props. 16 y 17.

¹⁶⁰ Cf., por ejemplo, los esfuerzos por conseguirlo de Deleuze (*Spinoza el le problème...*, cit., chap. XVII) y de Misrahi (*Le Désir...*, cit., chap. VI).

del discurso «bivalente» de la *Ethica* que, al mismo tiempo que despliega en todo su rigor la lógica del deseo que es pasión, sienta las bases para investir a esa lógica con un potencial liberador inédito, es decir, para alcanzar el conocimiento del tercer género.

Con toda su carga de ambigüedades, sin embargo, ese nivel intermedio resulta ineludible: para superar el error, la ignorancia o las pasiones, es necesario comenzar por desentrañarlas a ellas mismas; en eso consiste el «conocimiento verdadero de lo bueno y de lo malo».

Cognitio boni et mali nihil aliud est, quam Laetitiae vel
Tristitiae affectus, quatenus ejus sumus conscii ¹⁶¹.

Pero no nos apresuremos: no se trata de la vulgaridad «epigonal» de que la liberación consistiría únicamente en llegar a ser conscientes de las pasiones, y a dormir bajo tan escuálidos laureles. Recordemos uno de los elementos que ejercían un papel más relevante en la conformación de la vida pasional —y, en consecuencia, de la racionalidad finalista y antropomórfica—: el alma es incapaz de *imaginar* claramente la multitud de diferencias individuales que la afectan y, por ello, necesita del recurso a lo *general*; del mismo modo, y paralelamente, el hombre en «estado de naturaleza» se halla irremediablemente perdido, sin rumbo entre las múltiples sollicitaciones del entorno, en medio del enfrentamiento sin límites a que da lugar la disparidad entre los humanos sometidos a las pasiones ¹⁶². Necesita, pues, la instauración de algún vínculo *general*, de algo común que haga sostenible la situación. Razón abstracta, articulada en conceptos universales, y *civitas* opresiva, regida por intereses egoístas y utilitarios, son el resultado rigurosamente inevitable de esa situación de dependencia: del alma, por una parte, obligada a dejarse afectar por causas exteriores, a no ser *causa adaequata* de sus ideas; del individuo humano, por otra, necesitado de la aquiescencia de los demás para la satisfacción de su deseo ¹⁶³. Ya hemos visto cómo este

¹⁶¹ *Ethica* IV, 8 (van Vloten I, 190).

¹⁶² «... quia affectibus sunt obnoxii, qui potentiam seu virtutem humanam longe superant, ideo saepe diversi trahuntur, atque sibi invicem sunt contrarii...» (*Ethica* IV, 37, schol. II; van Vloten I, 210).

¹⁶³ La cuestión es, todavía, más homogénea: el alma despliega la dinámica de la abstracción también para satisfacer el deseo, para poder gozar *segura* y *permanentemente* de aquello que atrae a los sentidos, disfrazando sus juicios de valor como conceptos o términos abstractos.

proceso se ve abocado a toda suerte de aberraciones, quizá sintetizables, al límite, en dos, casi coincidentes: superstición y tiranía, origen ambas de miedo y tristeza, que son los guardianes de la prisión de la *servitudo* humana.

La primera de las tareas de la *Ethica* consiste precisamente en la construcción de la lógica del deseo, pero despojada de sus desviaciones aberrantes, desenmascarada en sus olvidos y elipsis¹⁶⁴; tarea que constituye una etapa insalvable en el camino de la *beatitudo*: la finitud, el carácter parcial del hombre, hacen inevitable esa necesidad de lo *común*, *general*¹⁶⁵, de lo *gregario*; lenguaje, racionalidad abstracta, *civitas* despótica no se dejan eliminar por ningún empeño salvador, son «consecuencias igualmente necesarias de la potencia única de la Naturaleza»¹⁶⁶. El hombre «no nace libre»¹⁶⁷, sino sometido, pasivo, dominado por las pasiones tristes. La naturaleza humana, el *conatus*, el ansia de conservar y aumentar el propio ser, en su dinamismo se olvida de sí, de *potentia* pasa progresivamente a la más oscura impotencia¹⁶⁸. Y de nada sirve proponerle modelos más allá de su propio ámbito, «trascendentes», ni tampoco resuelve nada huir de la vida en común¹⁶⁹; la liberación se plantea en el difícil plano de esta doble exigencia: respetar la necesidad de lo *común*, de la *acquiescentia*, y hacer, sin embargo, que la pasividad, la *servitudo* que ello lleva consigo se transforme en actividad y libertad; es decir, conseguir que lo *común* no sea opresivo, sino, por el contrario, liberador¹⁷⁰; toda racionalidad o estructura política que se establezca fuera del ámbito de lo que ha de ser liberado no es sino ficción, mito,

¹⁶⁴ Cf. *T. I. E.* 40 (van Vloten I, 21) acerca de estas «elipsis» en el error, donde nada nos dice que las imágenes no vienen de ninguna causa exterior.

¹⁶⁵ La referencia al concepto de alienación de Marx parece obvia.

¹⁶⁶ Cf. *Ethica* III, Praefatio (van Vloten I, 121).

¹⁶⁷ «Si homines liberi nascerentur, nullum boni et mali formarent conceptum, quandiu liberi essent» (*Ethica* IV, 68; van Vloten I, 232); y el escolio de esta misma proposición (*ibidem*): «Hujus Propositionis hypothesin falsam esse, nec posse concipi...».

¹⁶⁸ Cf. *Ethica* IV, 37, schol. I (van Vloten I, 209).

¹⁶⁹ Cf. *Ethica* IV, 35, schol. (van Vloten I, 207): «... laudent, quantum possunt, Melancholici vitam incultam et agrestem...; experientur tamen, homines mutuo auxilio ea, quibus indigent, multo facilius sibi parare...».

¹⁷⁰ No hecho sobre la comparación, no mezquino, sino generoso. (Cf. *Ethica* IV, 18, schol.; van Vloten I, 196-197).

superstición, y contribuye *circularmente*¹⁷¹ a reforzar los lazos de la *servitudo*. Ningún tipo de *catharsis* es posible fuera del deseo, que es la esencia del hombre, ya que sólo las pasiones pueden luchar contra las pasiones¹⁷². La *ratio* spinoziana, pues, ha de formar parte de la misma mecánica del *conatus*; no puede ser una regla trascendente aplicable a las pasiones como a una materia que le fuera ajena.

De esa doble exigencia a la que ha de responder provienen las ambigüedades que se encuentran en el tratamiento de este conocimiento del segundo género¹⁷³. El discurso racional y la convivencia son opresores, pero en cuanto que constituyen el terreno necesario para que la liberación sea posible, parecen preferibles al «estado de naturaleza»¹⁷⁴.

... nam, nisi homines invicem operam mutuam dare velint, ipsis et ars et tempus deficeret ad se, quoad ejus fieri potest, sustentandum et conservandum. Non enim omnes ad omnia aeque apti sunt, nec unusquisque potis esset ad ea comparandum, quibus solus maxime indiget. Vires et tempus, inquam, unicuique deficerent...; ut jam taceam artes et scientiae...¹⁷⁵.

Pero, por otra parte, encontramos también pasajes menos «equilibrados», en los que se acentúa sólo uno de los dos aspectos: o bien el negativo, hasta que llega a ser difícil delimitar el segundo género de conocimiento —o de comportamiento, por así decirlo— frente a la imaginación o a la existencia fortuita del estado de naturaleza¹⁷⁶;

¹⁷¹ No sería difícil ver aquí una sorprendente variante de la «circularidad onto-teológica» heideggeriana.

¹⁷² O, con un pasaje más expresivo todavía que el ya citado: «aunque la Razón nos hace conocer lo bueno, no nos hace gozar de ello» (Cf. *Korte Verhandeling*, II, cap. XXI, § 2, nota; van Vloten IV, 80).

¹⁷³ O, lo que es lo mismo, en último término, de la constitución de una *civitas* libre, cuestión igualmente ambigua. (Cf. *Ethica* IV, 54, schol.; van Vloten I, 221).

¹⁷⁴ Que, por otra parte, no se da: cf. *Ethica* IV, 37, schol. II (van Vloten I, 210), ya citado.

¹⁷⁵ *Tractatus Theologico-Politicus*, cap. V (van Vloten III, 73).

¹⁷⁶ Los pasajes más negativos se encuentran, sobre todo, en el *T. I. E.* y en el *Korte Verhandeling* (Cf., p. ej., *T. I. E.*, § 20; van Vloten I, 10), mientras la *Ethica* tiende más a difuminar las diferencias entre el segundo y el tercer género de conocimiento.

o bien el positivo, que acaba por casi fundirse, en ocasiones, con el discurso plenamente liberador del tercer género; esto último acontece especialmente en la *Ethica*, donde el término *ratio*, como hemos visto, presenta un máximo de ambigüedad al respecto. Hay veces, también, en las que el propio Spinoza utiliza claramente esta ambigüedad o modo de cautela, como por ejemplo cuando reconoce que los profetas «han obrado positivamente al utilizar pasiones como la esperanza y la tristeza para inducir a la virtud a los ignorantes»¹⁷⁷ o, de modo especialmente claro, en la carta XLIII, en la que se defiende contra el «libelo» de Velthuysen, y que finaliza con estas palabras:

Animus non est meum, quisquis tandem sit, irritare, et labore meo mihi inimicos parare...¹⁷⁸.

En conjunto, habría muchas posibilidades textuales de establecer que este ámbito del conocimiento de segundo género no es homogéneo, sino muy claramente doble: hay una primera vertiente, equiparable a una especie de «utilitarismo racional», muy hobbesiano, en la que prima sobre todo el intercambio¹⁷⁹, y en la que todo comportamiento positivo es debido al miedo: el dominio coercitivo de las pasiones se logra únicamente por medio de las pasiones tristes más fuertes. Spinoza admite, por lo general —y prudentemente, a veces—, la positividad de este mecanismo coercitivo, siempre que se trate de conseguir del vulgo, de los ignorantes, un comportamiento virtuoso, o cuando el objetivo consiste en que «los hombres puedan vivir en la concordia y ayudarse los unos a los otros», para lo cual «...es necesario que renuncien a su derecho natural y se aseguren los unos a los otros que nada harán que pueda causar un perjuicio a otro... Así podrá instituirse una sociedad... con el poder de dictar leyes y mantenerlas, no por la Razón, sino por medio de las amenazas»¹⁸⁰. Por el contrario, dedica las críticas más duras a aquellos que, habiendo podido elevarse por encima del gregarismo y de la ignorancia plena, siguen, sin embargo, cultivándola y «llamando misterios a los

¹⁷⁷ Cf. *Tractatus Theologico-Politicus*, caput IV (van Vloten II, 135). Spinoza comenta a continuación: «sicque conati sunt vulgum, tamquam equum fraeno, quoad ejus fieri potest, cohibere».

¹⁷⁸ *Epistola XLIII* (van Vloten III, 163; cf. *passim*).

¹⁷⁹ Cf., por ejemplo, *Tractatus Politicus*, caput VII, § 8 (van Vloten, II, 37).

¹⁸⁰ Cf. *Ethica* IV, 37, schol. II (van Vloten I, 210).

más absurdos errores, confundiendo lo todavía no conocido con creencias demostradas como absurdas, tales como las terribles creencias de esa Iglesia [se trata de la Católica] que, cuanto más chocan contra la recta razón, tanto más creen ellos que sobrepasan el entendimiento»¹⁸¹. El doble tratamiento no se debe, sin embargo, a una posible concepción «elitista»¹⁸² sino, claramente, a la repugnancia a que da lugar ese personaje censor y aberrante, portavoz de supersticiones y sustentador de despotismos para compensar la propia debilidad¹⁸³, que tan claramente prefigura la figura nietzscheana del *sacerdote*.

Así pues, mientras la razón no pueda volar con sus propias alas, sólo podremos vivir según sus exigencias si nuestras alienaciones son convenientemente dirigidas; la inevitabilidad del comportamiento gregario y «ciego» obliga a echar mano de ese primer instrumento de liberación que radica en el enfrentamiento calculado de las pasiones «disgregadoras» con otras que deben contrarrestarlas¹⁸⁴: el miedo y la esperanza que, a su vez, también son *cálculos*: se acepta un mal menor ante la inminencia de otro más grande, o se renuncia a un bien a la vista de otro superior: «castigo y premio», economía¹⁸⁵ de

¹⁸¹ Cf. *Epistola* LXXVI (a Albert Burgh, antiguo adepto del círculo spinoziano que había pasado al servicio de la Iglesia Romana y cuya carta a Spinoza [*Epistola* LXVII] constituyó un ridículo y malintencionado alegato contra el «réprobo» pensador que había osado proponer una interpretación libre de las escrituras); (van Vloten III, 234).

¹⁸² La coincidencia con Nietzsche abarca, como se ve, incluso los posibles aspectos más negativos.

¹⁸³ Personaje denostado, como ya hemos visto, en el Apéndice de *Ethica* I; el tema, sin embargo, retorna una y otra vez en Spinoza: «Superstitiosi, qui vitia exprobrare magis quam virtutes docere... nil aliud intendunt, quam ut reliqui aeque ac ipsi fiant miseri» (*Ethica* IV, 63, schol.; van Vloten I, 229). Cf. también *Ethica* IV, Appendix, caput XIII (van Vloten I, 239) y *Ethica* V, 10, schol. (van Vloten I, 254), etc.

¹⁸⁴ Cf. *Ethica* IV, 40 (van Vloten I, 213).

¹⁸⁵ *El homo oeconomicus* aparece a este nivel como un ideal transitorio de la naturaleza humana, que será asumido por el hombre *liberado*: el sabio desprecia las riquezas, pero conoce a la perfección y domina la lógica de su manejo (Cf. una anécdota referida al sabio Thales en la *Epistola* XLIV [a Jarig Jelles]; van Vloten III, 164; su conclusión: «...Sapientes non ex necessitate, sed voluntate divitiis carere»). El mismo Spinoza se muestra como un auténtico experto, por ejemplo hablando de las posibilidades del juego equitativo (Cf. *Epistola* XXXVIII [a van der Meer]; van Vloten III, 136-137).

la dinámica pasional, sólo aceptable —y como medio provicional¹⁸⁶— cuando no ha sido corrompida por la superstición o por el despotismo; es decir, la sintaxis de la racionalidad burguesa, pero despojada de sus olvidos culpables, de sus mistificaciones y, en todo caso, exigiendo siempre ser investida de una nueva significación.

La segunda vertiente diferenciable en este conocimiento de segundo género pone el acento en que «nos procura el conocimiento del bien y del mal, y nos indica todas las pasiones que son a destruir»¹⁸⁷; «Este modo de conocimiento nos hace ver lo que ha de ser la cosa, aunque no lo que verdaderamente es»¹⁸⁸; sin embargo:

De tertio autem aliquo modo dicendum, quod habeamus ideam rei, deinde quod etiam absque periculo erroris concludamus¹⁸⁹.

Hay ya una auténtica positividad a este nivel, que nos salva del error, aunque sea teniendo que recurrir al cálculo, como muestra el repetido ejemplo spinoziano del conocimiento de la proporcionalidad¹⁹⁰; aunque no nos proporcione el objeto inmediatamente¹⁹¹, nos

¹⁸⁶ Cf. *Ethica* IV, 37, schol. II (van Vloten I, 210); e igualmente por lo que se refiere al razonamiento «económico», calculador y deductivo: «...el conocimiento por razonamiento no es en nosotros el principal (dat de redenering in ons niet en is het voornaamste), sino sólo como un grado (een trap) por el que nos elevamos al objetivo deseado (na de gewenste plaats opklimmen)» (*Korte Verhandeling* II, cap. XXVI, § 6; van Vloten IV, 89-90).

¹⁸⁷ «... ze an ons verschaft de kennisse van goet en kwaad, en ons aanwijst alle passien, die te vernietigen zinj» (*Korte Verhandeling* II, cap. IV, § 4; van Vloten IV, 44).

¹⁸⁸ «Deze dan vertoond ons wel, wat de zaake behoort te zijn...» (*Korte Verhandelin* II, cap. IV, § 2; van Vloten IV, 43).

¹⁸⁹ *T. I. E.*, § 24 (van Vloten I, 10).

¹⁹⁰ «Un tercero [aquí Spinoza habla de «cuatro modos» de conocimiento, como ya hemos visto]... consulta a la verdadera Razón, que no ha engañado nunca a los que han hecho buen uso de ella. Esta razón le dice que por la propiedad de los números proporcionales esto es así y no podía ser ni suceder de otro modo» («...Deze dan die zecht hem, door de eigenschap van de gelijkmatigheid in deze getallen het alzo, en niet anders, heeft kunnen zinnen komen»); (*Korte Verhandeling* II, cap. I, § 3; van Vloten IV, 39).

¹⁹¹ El conocimiento del segundo género es «una convicción fuerte, nacida de razones, por la cual estoy persuadido en mi entendimiento de que la cosa es verdaderamente tal, fuera de mi entendimiento, como yo estoy persuadido dentro de él» («... dat de zaak waarlijk en zodanig is buyten mijn verstand daaraf overtuygt ben»); (*Korte Verhandeling* II, cap. IV, § 1, nota; van Vloten IV, 43).

da, sin embargo, los medios de «manipularlo» correctos, que nos previenen del error. Pero, «...aunque la Razón nos muestre lo que es bueno, no nos hace gozar de ello. Ahora bien, aquello de lo que gozamos en nosotros mismos no puede ser vencido por algo de lo que no gozamos, que, al contrario, está fuera de nosotros, como lo está lo que muestra la Razón»¹⁹². El doble problema es patente: mientras el enfrentamiento calculado entre las pasiones no es, en último término, sino una forma soportada de alienación, su trasunto neutro y seguro, el cálculo racional, resulta completamente inocuo para con los afectos. La clave del proyecto liberador tendrá que radicar, precisamente —y ello es evidente— en la continuidad entre ambos niveles; la lógica de las pasiones, su cálculo mecánico, purificado de la superstición, ha de adquirir en su misma radicalización, sin hiatos, sin saltos, un sentido totalmente nuevo; de las pasiones mismas, de su dinámica, es de donde tiene que surgir el potencial liberador. ¿Cómo?:

Laetitia est affectus, quo corporis agendi potentia augeatur vel juvatur; Tristitia autem contra est affectus, quo corporis agendi potentia minuitur vel coërcetur...¹⁹³.

La acumulación y diversificación de las pasiones gozosas, pues¹⁹⁴, al incrementar el potencial activo del cuerpo, podrá permitir el acce-

¹⁹² «... en de Reden, schoon zy ons dat beter is aanwijst, zy doet ons niet genieten. ...» (*Korte Verhandeling* II, cap. XXI, § 2, nota; van Vloten IV, 80).

¹⁹³ *Ethica* IV, 41, demonst. (van Vloten I, 213).

¹⁹⁴ Acumulación cuya posibilidad exige también explicación; es aquí donde adquieren su pleno sentido las manifestaciones de Spinoza acerca de la superioridad de la *civitas* con respecto al estado de naturaleza, o sobre la conveniencia de un intercambio satisfactorio —comercio— y de unas relaciones interhumanas muy intensas; sólo así se da la posibilidad de iteración de las pasiones gozosas, lo que Spinoza caracteriza como la «utilidad común», que justifica, por tanto, las imposiciones de la comunidad, el calculado juego de las pasiones en el que la humildad, el arrepentimiento y el respeto juegan el papel de «reductoras» (Cf. *Ethica* IV, 54, schol.; van Vloten I, 221); la lógica de la ficción comienza, como vemos, a adquirir un sentido inédito. Por otra parte, Spinoza se enfrenta, desde esta perspectiva, a las concepciones ascéticas y tristes, propugnando por el contrario el cuidado y satisfacción de las necesidades del cuerpo, multiplicando y diversificando los goces al máximo; vale la pena, pese a su extensión, reproducir uno de los pasajes que muestran más claramente hasta qué punto Spinoza está a años luz de distancia de la *Weltanschauung* dominante en todo el ámbito del Cristianismo: «Nihil profecto nisi torva et tristis superstitione delectari prohibet. Nam qui magis decet famem et

so a representaciones *comunes* —ineludibles, como hemos visto— que cada vez deberán ser menos *compensadoras*; al imaginarnos menos indigentes, menos débiles y dependientes de las causas externas, nuestras representaciones generales irán perdiendo su carácter de modelos/juez; dejaremos progresivamente de estar sometidos a la exclusiva lógica de la comparación, origen de toda *privación*: de conocer exclusivamente nuestra impotencia, pasaremos a conocer también nuestra potencia ¹⁹⁵, aunque sea de un modo muy general e imperfecto ¹⁹⁶, refiriendo nuestras pasiones no a fines ficticios —que no son más que la decantación abstracta de la actividad metafórico-valorativa predominante en una determinada comunidad— sino a lo que hay de *efectivamente común* entre mi cuerpo y todos los demás que le afectan, de lo cual sólo podemos tener ideas adecuadas, *notiones communes* ¹⁹⁷. Ahora bien, lo efectivamente común únicamente pue-

situm extinguere, quam melancholiam expellere? Mea haec est ratio, et sic animum induxi meum. Nullum numen, nec alius, nisi invidus, mea impotentia et incommodo delectatur, nec nobis lacrimas, singultus, metum, et alia huiusmodi, quae animi impotentia sunt signa, virtuti ducit; sed contra, quo majori Laetitia afficimur, eo ad maiorem perfectionem transimus, hoc est, eo nos magis de natura divina participare necesse est. Rebus itaque uti, et iis, quantum fieri potest, delectari (non quidem ad nauseam usque, nam hoc delectari non est) viri est sapientis. Viri, inquam, sapientis est, moderato et suavi cibo et potu se reficere et recreare, ut et odoribus, plantarum virentium amoenitate, ornatu, musica, ludis exercitatoriis, theatris, et aliis huiusmodi, quibus unusquisque absque ullo alterius damno uti potest. Corpus namque humanum ex plurimis diversae naturae partibus componitur, quae continuo et novo alimento indigent et vario, ut totum Corpus ad omnia, quae ex ipsius naturae sequi possunt, aequae aptum sit, et consequenter ut Mens etiam aequae apta sit ad plura simul intelligendum...» (*Ethica* IV, 45, schol.; von Vloten I, 216).

¹⁹⁵ «... necesse est, nostrae naturae tam potentiam quam impotentiam noscere, ut determinare possimus, quid Ratio in moderandis affectibus possit, et quid non possit; et in hac Parte [Spinoza se refiere justamente a las 18 primeras proposiciones de *Ethica* IV que hemos mencionado *supra* porque concluyen la irreductibilidad de las pasiones] de sola humana impotentia me acturum dixi. Nam de Rationis in affectus potentia separatim agere constitui [es decir, en el resto de la parte IV y en la primera mitad de la parte V]» (*Ethica* IV, 17, schol.; van Vloten I, 195). La proposición 18 es la que marca precisamente la transición, a través de las pasiones gozosas: «Cupiditas, quae ex Laetitia oritur, caeteris paribus, fortior est Cupiditate, quae ex Tristitia oritur» (*Ibidem*).

¹⁹⁶ Cf. *Ethica* IV, 62, schol. (van Vloten I, 229); *Ethica* V, 36, schol. (van Vloten I, 268); también *infra*, nota 199.

¹⁹⁷ «Quae omnibus communia sunt, non possunt concipi nisi adaequate» (*Ethica* V, 4, demonstr.; van Vloten I, 249); «Illa, quae omnibus communia,

de ser positividad, potencia de existir, *conatus*, es decir, la autoafirmación en la propia potencia; en efecto, «las cosas que concuerdan en una negación solamente, es decir, en aquello que no poseen, no concuerdan en realidad en nada»¹⁹⁸, y por eso precisamente los fines y los universales/modelo no podían de ningún modo ser auténticamente *comunes*, dada su negatividad. La vida pasional, referida al alma, se manifestaba en la construcción —a partir de la percepción confusa de los cuerpos exteriores que nos afectaban— del edificio de los conceptos abstractos, de las ficciones, que no eran sino imágenes confusas presentadas con el estatuto de ideas: pasión, idea confusa, causa inadecuada, abstracción, ficción, sintetizan el proceso básico generador de la sumisión y la ignorancia.

Por el contrario, al referir los afectos a auténticas nociones comunes¹⁹⁹, al menos en parte nos concebimos a nosotros mismos como su causa adecuada; es decir, tenemos ideas claras y distintas de los afectos o, lo que es lo mismo, de nuestro cuerpo como productor; en fin: los afectos dejan así de ser pasiones y se vuelven activos:

Affectus, qui passio est, desinet esse passio, simulatque
ejus claram et distinctam formamus ideam²⁰⁰.

Con ello adquiere su pleno sentido el pasaje de *Ethica* IV, 14 que citábamos como problemático: «Vera boni et mali cognitio, quatenus vera, nullum affectum coërcere potest, sed tantum quatenus ut affectus consideratur». La *Ratio*, «quatenus vera»²⁰¹, nos permite conocer lo bueno, «pero no nos hace gozar de ello»²⁰²; o, mejor dicho, «no nos hace gozar intelectualmente de lo que está en nosotros, sino

quaeque aeque in parte ac in toto sunt, non possunt concipi nisi adaequate» (*Ethica* II, 38; van Vloten I, 103).

¹⁹⁸ «... quae enim in sola negatione, sive in eo, quod non habent, conveniunt, ea revera nulla in re conveniunt» (*Ethica* IV, 32, schol.; van Vloten I, 204).

¹⁹⁹ De lo cual todos somos capaces: «... unumquemque potestatem habere, se suosque affectus, si non absolute, ex parte saltem clare et distincte intelligendi, et consequenter efficiendi, ut ab iisdem minus patiat» (*Ethica* V, 4, schol. van Vloten I, 249).

²⁰⁰ *Ethica* V, 3 (van Vloten I, 248).

²⁰¹ «Vera», en cuanto normativa, en un sentido un tanto diferente al que el término «verdad» terminará por adquirir en Spinoza, como veremos.

²⁰² Citado *supra*, nota 192.

de lo que está fuera de nosotros»²⁰³. Esta puntualización del *Korte Verhandeling* pone en claro cómo, por mucho que las pasiones sean irreductibles y la Razón no pueda abarcar plenamente su *quid positivum*, sin embargo está dada la posibilidad de trabajar en ello; la Razón *normativa* tiene el «poder de ordenar y encadenar correctamente», es decir, como consecuencias de la propia potencia, gozosamente, «las afecciones del cuerpo... de modo que no seamos fácilmente afectados por afecciones malas»²⁰⁴. En último término.

Cognitio boni et mali nihil aliud est, quam Laetitiae vel
Tristitiae affectus, quatenus ejus sumus conscii²⁰⁵.

La razón no es una instancia ajena al ámbito de los afectos, del deseo; ella es, por el contrario, la que «produce los buenos deseos»²⁰⁶ y, por tanto, «no puede establecer nada que vaya contra la naturaleza»²⁰⁷. La continuidad, como se ve, es plena de los afectos a la Razón; y el «desajuste» del discurso triste y compensador, de la «razón» del intercambio, se lleva a cabo imperceptiblemente desde la radicalización del elemento base de todo su despliegue: el deseo, el *conatus agendi et vivere* no sólo se respeta en toda la importancia de su papel anterior, sino que precisamente se ve reinstaurado en su plenitud originaria. Frente al deseo «piadosamente» paliado, concebido como indignancia y dependencia de lo apetecido, como «conciencia» de su propia e inevitable enajenación, Spinoza inaugura una filosofía del *deseo coincidente consigo mismo*, del *conatus* cuya plenifi-

²⁰³ «... het doet ons verstandelijk, niet hetgeen in ons, maar't geene buyten ons is, genieten» (*Korte Verhandeling* II, cap. IV, nota; van Vloten IV, 43).

²⁰⁴ «Hac potestate recte ordinandi et concatenandi Corporis affectiones efficere possumus, ut non facile malis affectibus afficiamur. Nam major vis requiritur ad affectus, secundum ordinem ad intellectum ordinatos et concatenatos, coërcendum, quam incertos et vagos» (*Ethica* V, 10, schol.; van Vloten I, 253).

²⁰⁵ *Ethica* IV, 8 (van Vloten I, 190). Precisamente por esto, y no por ningún dualismo a la *Descartes*, es por lo que la Razón no va a «violentar» los afectos, sino que los transformará, respetándolos. Por otra parte, este conocimiento de segundo género va a ser, muy consecuentemente, limitado a la *cognitio boni*, ya que de lo malo, sólo puede haber un conocimiento inadecuado.

²⁰⁶ «... uyt de tweede [scil.: 'Geloof'] [hervoorkomt] de goede begeerten...» (*Korte Verhandeling* II, cap. II, § 3; van Vloten IV, 40).

²⁰⁷ «Cum Ratio nihil contra Natura postulet...» (*Ethica* IV, 18, schol.; van Vloten I, 196).

cación radica en su propio incremento²⁰⁸ y que, al límite, tiene que ser concebido como *causa sui*, el único modo de causalidad verdaderamente adecuado²⁰⁹. Deseo que ha pasado de esclavo a libre, autónomo, no necesitado de «aquiescencias» ni compensaciones: la lógica de las equivalencias y de los intercambios ha sido subvertida desde lo más profundo de sus cimientos; el *conatus* total o, lo que es lo mismo, la realidad o perfección, la *Natura*, no se distribuye en compartimentos-estanco, no delega cantidades determinadas de *potentia* en los entes —vanamente coincidentes, entonces, en la negación, en la comparación con el modelo supremo, en la función *representativa*—; frente a la mezquina lógica que pesa y mide y valora según la calidad de la representación, pero al mismo tiempo oculta lo despiadado de la universal competencia²¹⁰, la sintaxis que surge de su exacerbación, el despliegue del deseo coincidente consigo mismo, es *expresivo* de la plenitud de la sustancia/*conatus* en cada una de sus modificaciones; la «distribución» no es extensional —es decir, en qué medida el universal/modelo podrá predicarse de los individuos comprendidos en su extensión, compensándolos así de su originaria negatividad—, sino intensional, cambiante, plena y «generosa»²¹¹ en cada

²⁰⁸ No sería pues el «deseo de conservación» solamente, sino de «conservación e incremento», lo que Spinoza «formula como el principio universal de todo el pensamiento burgués», lo cual matiza muy directamente las afirmaciones un tanto indiscriminadas de Adorno/Horkheimer, en *Dialéctica del Iluminismo*, cit., cap. 2, *passim*.

²⁰⁹ Y, justamente, *al límite, causa sui* no puede sino significar la misma prohibición y ausencia de toda causa, lo irreductible de la autoafirmación y —fundamentación del *conatus*.

²¹⁰ Cf. una de las mejores descripciones spinozianas de esta ocultación (*Ethica* V, 10, schol.; van Vloten I, 254-255): «...Quare certum est, eos gloriae maxime esse cupidos, qui de ipsius abusu et mundi vanitate maxime clamant. Nec hoc ambitiosis proprium, sed omnibus commune est, quibus fortuna est adversa, et animo impotentes sunt. Nam pauper etiam avarus de abusu pecuniae et divitum vitium non cessat loqui; ... sic etiam, qui male ab amasia excepti sunt, nihil cogitant, quam de mulierum inconstantia et fallaci animo...». En casos como éste, ni siquiera resulta necesario hacer notar la cercanía de textos nietzscheanos, ya que el tema es, en Nietzsche, casi tópico, bajo muy diversas formulaciones (Cf. por ejemplo, *Zur Genealogie der Moral*, Dritte Abhandlung: «Was bedeuten asketische Ideale»; ed. Schlechta II, 839 y sigs.).

²¹¹ El tema, articulado sobre la oposición entre *honestum* y *turpe*, aparece una y otra vez en la caracterización spinoziana de la *virtus* y la *beatitudo*: «Cupiditatem... qua homo, qui ex ductu Rationis vivit, tenetur, ut reliquos sibi amicitia jungat, *Honestatem* voco, et id *honestum*, quod homines, qui ex ductu Rationis vivunt, laudant, et id contra *turpe*, quod conciliandae amicitiae re-

uno de los modos, que expresa, según su individualidad, la potencia total de la Naturaleza²¹². Por eso la unión, el *común* que establece la sustancia²¹³, es solidario, generoso, ajeno a todo cálculo, y siempre abierto al acrecentamiento de la potencia, de la *virtus* de los hombres libres; de hecho, no podría concebirse el hombre libre como un ser aislado, ya que libertad, *beatitudo*, perfección, no son tanto un *estado* como un *proceso* de incremento de la potencia, comprensible sólo dentro de ese dinamismo de la amistad y la generosidad:

Nihil singulare in rerum Natura datur, quod homini sit utilius quam homo, qui ex ductu Rationis vivit»²¹⁴. «Si enim duo... ejusdem prorsus naturae individua invicem junguntur, individuo componunt singulo duplo potentius. Homini igitur nihil homine utilius; nihil, inquam, homines praestantius ad suum esse conservandum optare possunt, quam quod omnes in omnibus ita convenient, ut omnium Mentis et Corpora unam quasi Mentem unumque Corpus componant, et omnes simul, quantum possunt, suum esse conservare conentur...»²¹⁵.

La liberación exige, pues, el establecimiento de un vínculo *común*: la *civitas*, la Razón generalizadora, el lenguaje; pero ahí radica pre-

pugnat» (*Ethica* IV, 37, schol. I; van Vloten I, 209); esta amistad como relación reflexiva entre los hombres, es justamente lo que Spinoza llama generosidad: «Per *Generositatem* autem *Cupiditatem* intelligo, qua unusquisque ex solo *Rationis* dictamine conatur reliquos homines juvare, et sibi *amicitia* jungere» (*Ethica* III, 59, schol.; van Vloten I, 166). Si la liberación individual es la condición de la amistad y de la generosidad, esta libertad del individuo, sin embargo, no se plenifica enteramente sino en la relación con los demás en cuanto seres libres (cf. sobre toda esta temática las interesantes reflexiones de Misrahi, *Le Désir...*, cit., págs. 355 y sigs.).

²¹² Este es precisamente el sentido del párrafo final de *Ethica* I, Appendix, donde Spinoza no se muestra demasiado explícito: «... ei [scil.: 'Deo'] non deficit materia ad omnia, ex summo nimirum ad infimum perfectionis gradum, creanda; vel magis proprie loquendo, quia ipsius Naturae leges adeo amplae fuerunt, ut sufficerent ad omnia, quae ab aliquo infinito intellectu concipi possunt, producenda...» (van Vloten, II, 72).

²¹³ «Una sólida realidad que obtiene nuestro entendimiento por su unión inmediata con Dios para producir en sí mismo ideas y obtener de sí mismo efectos que están de acuerdo con su naturaleza, sin que estos efectos estén sometidos a ninguna causa exterior que los pueda alterar o transformar» (*Korte Verhandeling* II, cap. XXVI, § 9; van Vloten IV, 92).

²¹⁴ *Ethica* IV, 35, coroll. I (van Vloten I, 206).

²¹⁵ *Ethica* IV, 18, schol. (van Vloten I, 197).

cisamente lo más sutil de la duplicidad del discurso geométrico spinoziano: pone al desnudo lo oculto en esa dinámica *gregarizante*, el egoísmo biológico en lucha con la ambición de dominación y, al mismo tiempo, da un nuevo sentido al motor de toda esa dinámica: el deseo, el ansia de conservación, la búsqueda de lo útil propio, el *conatus*, que no comporta lucha ni enfrentamiento, ni delimitaciones posesivas, en la medida en que va siendo referido a sí mismo, a lo realmente *común*, positivo y útil, lo que no es sino él y su propio acrecentamiento.

Y la lógica del deseo *es geométrica*²¹⁶ si, precisamente, se pretende purificarlo de todos los añadidos/modelo, seguirlo en su despliegue autónomo, coincidente consigo mismo. La Razón no es sino ese intento de afirmar plenamente la potencia, el *conatus*; así pues, la Razón será geométrica, ya que forma parte del mecanismo del deseo, ya que no es nada ajeno que le imponga otra norma²¹⁷, no es una imposición de necesidad de fundamento, ni de objetivo, no es una explicación del deseo que haya de adaptarlo a una voluntad ordenadora y arbitraria²¹⁸. Spinoza da al método geométrico un sentido absolutamente «escandaloso»: hace ver que, sin premios ni castigos, la *sintaxis* de la racionalidad tradicional, cristiana y ya representativa de lo burgués, es horriblemente descarnada y calculadora; y paradójicamente, su propio desarrollo, a partir de la afirmación sin límites del deseo/*conatus*, no es *calculador*, no puede serlo, ya que la *sintaxis* geométrica, el discurso ateleológico no delimitan, no equiparan, compensan ni intercambian; no hay comparación sino *afirmación* sin límites de la *irreductibilidad* de cada consecuencia, de cada esencia individual: lo que hay de común entre ellas no es homogeneizador ni opresivo, sino justamente el *conatus*, realidad, riqueza, perfección, el acrecentamiento de la potencia en la autonomía, en la diferencialidad y actividad; ser unívoco que se dice de lo

²¹⁶ La referencia a las «máquinas deseantes» deleuzianas es aquí inevitable.

²¹⁷ «Cum Ratio nihil contra Natura postulet, postulat ergo ipsa, ut unusquisque seipsum amet, suum utile, quod revera utile est, quaerat, et id omne, quod hominem ad majorem perfectionem revera ducit, appetat, et absolute, ut unusquisque suum esse, quantum in se est, conservare conetur» (*Ethica* IV, 18, schol.; van Vloten I, 196).

²¹⁸ Aunque la arbitrariedad sea, al límite, también *cálculo*: recuérdese el famoso y conflictivo «Cum Deus calculat, fit mundus» leibniziano.

diverso²¹⁹; necesidad —o, lo que es lo mismo, ultimidad, irreductibilidad— que se identifica con libertad plena, con la negación de toda imposición.

El carácter *genético*²²⁰ del método responde a ello: despliegue, sin interferencias, de una afirmación; despliegue de un mismo y único impulso que no se adapta a ninguna necesidad impuesta, sino únicamente a su propia expresividad, el método geométrico *crea, construye*. Spinoza sabe perfectamente que en las construcciones geométricas es la imaginación la que está en marcha²²¹; pero es que precisamente el despliegue del *conatus* obliga a considerar una continuidad entre imaginación y razón, igual que entre cuerpo y alma. Razón no es sino *activación del cuerpo/pasión*, acrecentamiento de la potencia. Y alma no es sino activación del cuerpo, del deseo alienado y triste, *es cuerpo* en cuanto autónomamente creador, cuerpo *gozoso*: «la jouissance suprême est à la fois conscience et perte de conscience... La situation de la conscience a cela de particulier sur les autres affections de l'âme, de s'anéantir en raison de ce qu'on l'accroît»²²². La racionalidad del egoísmo utilitario, efectivamente, se autoaniquila en su exacerbación geométrica:

L'économie, l'interêt, sont à la base des comportements, des croyances, des systèmes de la névrose. La perversion doit tenir le plus grand compte de ce fait et ne rien affirmer ou faire qui ne dévoile, cyniquement, ce niveau de la valeur... *Le pervers applique une logique sans défauts*: le discours du bien doit apparaître de part en part déterminé par la mauvaise foi²²³.

²¹⁹ Cf. Deleuze, G., *Différence et répétition*, P. U. F., Paris, 1972, pág. 55: «L'être égal est immédiatement présent à toutes choses... bien que les choses se tiennent inégalement dans cet être égal».

²²⁰ Cf., al respecto, el trabajo de M.^a Rosario Zurro: *Método y sistema en Spinoza*, en «Anales del Seminario de Metafísica», Madrid, 1971, *passim*. Spinoza caracteriza el verdadero método como la «recta inveniendi via» (Cf. *T. I. E.*, § 50; van Vloten I, 29).

²²¹ Tal como muestra la conocida *Epistola XX* (a Meyer) (Cf. van Vloten III, 40-41); una sugerente explicitación del tema es la de Desanti, T., *La Philosophie silencieuse*, éd. du Seuil, Paris, 1974, appendice I.

²²² Sollers, *Logiques*, cit., pág. 92, a propósito de Sade. La segunda parte del texto es, en realidad, una cita del propio Sade.

²²³ *Loc. cit.*, pág. 90. Spinoza, significativamente, no se salvó de la acusación de «cínico» y «perverso» (Cf. Loewith, K., *Gott, Mensch und Welt...*, cit., páginas 205 y sigs.).

4. «SCIENTIA INTUITIVA»: ONTOLOGÍA Y ETERNIDAD

Sin embargo, esta reinstauración del deseo no es sino muy parcial: «... hominem necessario passionibus esse semper obnoxium...»²²⁴; el hombre, inevitablemente parte de la Naturaleza y sometido a sacudidas y cambios para él incontrolables²²⁵, ve su fuerza de perseverar en la existencia infinitamente limitada y sobrepasada por la potencia de las causas exteriores²²⁶, de tal modo que resulta imposible la total eliminación de las pasiones; en el caso óptimo, se puede lograr «que constituyan sólo la parte más pequeña del alma»²²⁷. ¿Qué sentido tiene entonces el ir más allá de ese género de conocimiento necesariamente híbrido de claridad y confusión, de actividad y pasividad, y hablar de una *Scientia intuitiva*²²⁸, de un tercer nivel de conocimiento plenamente liberador? Spinoza afirma la posibilidad de formar una idea clara y distinta, totalmente activa, de todo afecto²²⁹. Pero, naturalmente, no se puede entender por ello el acceso al conocimiento plenamente adecuado de la Naturaleza entera y de todas sus partes; ello convertiría a cada hombre en un Dios, lo cual es absurdo²³⁰. Spinoza, al limitar radicalmente de inmediato esa posibilidad enunciada, nos plantea de nuevo la cuestión: ¿Qué significa ese conocimiento totalmente liberador, equivalente a la suprema *Beatitudo* si, a lo que parece²³¹, no puede llegar a supe-

²²⁴ *Ethica* IV, 4, coroll. (van Vloten I, 188).

²²⁵ Cf. *Ethica* IV: «Fieri non potest, ut homo non sit Naturae pars, et ut nullas posse pati mutationes, nisi quae per solam suam naturam possint intelligi, quarumque adaequata sit causa» (van Vloten, I, 187).

²²⁶ Cf. *Ethica* IV, 3: «Vis, qua homo in existendo perseverat, limitata est, et a potentia causarum externarum infinite superatur» (van Vloten I, 187).

²²⁷ Cf. *Ethica* V, 20, schol. (van Vloten I, 259).

²²⁸ «... aliud tertium, quod *Scientiam Intuitivam* vocabimus. Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum» (*Ethica* II, 40, schol. II; van Vloten I, 106); cf. *Ethica* V, 36, schol: «... rerum singularium cognitio, quam intuitivam sive tertii generis appellavi...» (van Vloten I, 268).

²²⁹ «Nulla est Corporis affectio, cujus aliquem clarum et distinctum non possumus formare conceptum» (*Ethica* V, 4; van Vloten I, 249); el *aliquem*, sin embargo, introduce ya la limitación que desarrolla el escolio (cf. nota siguiente).

²³⁰ Cf. el ya citado pasaje de *Ethica* IV, 4, demonstr., 1.ª hipótesis (van Vloten I, 188).

²³¹ En efecto, el escolio de *Ethica* V, 4, antes citado, matiza fuertemente el alcance de la proposición: «hinc sequitur, unumquemque potestatem habere, se

rar el estadio de hibridez e incompletitud de la *Ratio* universalizante?

Naturalmente, está a mano la más obvia distinción gnoseológica: «no deberemos nunca, cuando se trate de estudiar las cosas reales, sacar conclusiones de conceptos abstractos, y pondremos gran cuidado en no mezclar lo que está solamente en el entendimiento con lo que es en la realidad. La mejor conclusión es la que surge de una esencia particular afirmativa... ya que de los solos axiomas universales el entendimiento no puede descender a las cosas singulares»²³². El contraste entre el segundo y tercer géneros de conocimiento parece claro; pero ya hemos visto en nuestro anterior párrafo la imposibilidad de reducir la *Ratio*, o segundo género, a esta simple caracterización gnoseológica: la complejidad del tema de la Libertad y la *Beatitudo* no se deja «cartesianizar» tan fácilmente, y la cuestión sigue en pie: supuesta la continuidad entre las afecciones y la *Ratio*, que hace del segundo género de conocimiento el punto de partida de la liberación, ¿tiene sentido hablar de un tercero y, si es así, qué novedad introduce?

En principio, la superioridad de la *Scientia intuitiva* con respecto al conocimiento por nociones comunes radica en que, como hemos visto, conoce esencias singulares, es decir, prescinde de lo general, incluso de lo general no abstracto, claro y distinto. O lo que es lo mismo: lo general lleva siempre consigo una *coactio*: la del lenguaje inevitablemente gregario, la de la *civitas* limitadora de la autonomía individual²³³; una imposición, una «ordenación» admitida como mal menor, cuando ha sido despojada de sus desviaciones. Pues bien, desde el punto de vista de la «ciencia intuitiva», incluso este mal menor va a carecer de sentido: lo *común* no difiere, sino que coincide rigurosamente con la radical singularidad; ¿cómo es esto posible?: el entendimiento, al nivel del tercer género, conoce todo como con-

suosque affectus, si non absolute, ex parte saltem clare et distincte intelligendi, et consequenter efficiendi, ut ab iisdem minus patiatur» (*Ethica* V, 4, schol.; van Vloten I, 249).

²³² T. I. E., § 50 (van Vloten I, 28-29). Cf. también el ya mencionado pasaje de *Ethica* V, 36, schol., en el que se afirma la radical superioridad del «conocimiento de las cosas singulares» sobre el de las nociones comunes (van Vloten I, 268).

²³³ «Ut... homines concorditer vivere et sibi auxilio esse possint, necesse est, ut jure suo naturali cedant, et se invicem securos reddant, se nihil acturos, quod possit in alterius damnum cedere» (*Ethica* IV, 37, schol. II; van Vloten I, 210).

secuencia estrictamente necesaria de una esencia singular total²³⁴, es decir, a partir de la «suprema noción común» que así, al límite, deja de ser común en el sentido anterior. No es un *común óptico*, como el de las nociones generales claras y distintas, *notiones communes*, sino *ontológico*²³⁵: vincula entre sí, pero también diferencia a los modos, a las singularidades; la individuación no necesita ser explicada por ningún equivalente de la materia prima²³⁶; cada modo individual surge autónomamente como expresión plena del *conatus* total, que es así horizonte ontológico, plano de posibilidad y presentación de los modos singulares, ser de los entes. El pensamiento de Spinoza es una auténtica reflexión sobre la *diferencia ontológica*; y eso es el tercer grado de conocimiento: el punto de vista de la posibilidad única y diversificante; no un conocimiento de la *Natura*/totalidad como ente privilegiado, sublimado, sino identificación plena con el proceso *naturante*, conocimiento —desde ahí— de la *Natura naturata*; *respuesta* a la llamada del *conatus*, que lo expresa sin distinguirse de él²³⁷. Por eso el deseo reinstaurado se identifica con conocimiento²³⁸: ser es equivalente al propio esfuerzo por conservar el ser, es decir, esfuerzo por conocer, por responder al ser y expresarlo.

El tercer género de conocimiento no constituye el hallazgo de un fundamento tan firme y «monstruoso»²³⁹, tan ominoso y aplastante que lo determinara todo con obligación, con imposición coactiva²⁴⁰. Con la lógica de la representación del fundamento ha acontecido lo

²³⁴ Cf. *Ethica* V, 22, demonstr. (van Vloten I, 261).

²³⁵ Utilizamos esta terminología, recordémoslo, en sentido heideggeriano.

²³⁶ De ahí la insistencia de Spinoza en rechazar cualquier clase de negatividad en la Naturaleza; pasaje clave al respecto es el Praefatio de *Ethica* IV (van Vloten I, 182-185).

²³⁷ Cf. *Ethica* IV, 26, demonstr. (van Vloten I, 200-201).

²³⁸ «Quicquid ex Ratione conamur, nihil aliud est quam intelligere; nec Mens, quatenus Ratione utitur, aliud sibi utile esse iudicat, nisi id, quod ad intelligendum conducit» (*Ethica* IV, 26; van Vloten I, 200).

²³⁹ Justamente así era entendida la filosofía de Spinoza por buena parte de los contemporáneos: «Si necessitatem Deo tribuis, eumque voluntate aut libera electione privas, dubitari posset, numne eum, qui Ens infinite perfectum est, instar monstri depingas et exhibeas» (*Epistola* LV [de Hugo Boxel a Spinoza]; van Vloten III, 186).

²⁴⁰ Cf. *loc. cit.* (van Vloten III, 185), y la respuesta de Spinoza (*Epistola* LVI [a Hugo Boxel]; van Vloten, III, 189-190), estableciendo una radical oposición entre necesidad y coacción, y no entre necesidad y libertad, como sostenía Boxel.

más insólito: su propio funcionamiento, limpio de irregularidades, ha llevado a cabo una mutación, imperceptible a simple vista, pero tremenda: nada hay inmutable, último, para ser representado, ni óptica ni gnoseológicamente. Conocer es igual a ser, a actuar, a realidad, a perfección en incremento; la *verdad*, por tanto, es un *proceso* nunca acabado de búsqueda, de creatividad²⁴¹.

Este conocimiento liberador que es la *Scientia intuitiva* no propone, pues, nada diverso de lo que ya estaba en la *Ratio*: activación de las pasiones por el gozo, sino precisamente eso mismo, pero *totalmente afirmado*, asumido hasta el límite. Es el *deseo* afirmado en su goce, en su creatividad, en su libertad plena, libertad que no consiste en una decisión de la voluntad siguiendo el criterio de un juicio de valor —esto era justamente el «mal menor» aceptado al nivel del segundo género— sino en un despliegue totalmente libre que, sin modos, sin fines, sin un sentido preestablecido, coincide plenamente con la necesidad: libertad y necesidad se identifican en la afirmada irreductibilidad del deseo²⁴².

²⁴¹ No se trata, por tanto, de sustituir las imágenes por algo distinto; la verdad no es sino la constante *autenticación* de las imágenes (cf. Misrahi, *Le Désir...*, cit., pág. 280). Con referencia explícita a Spinoza, una vez más coincide Nietzsche, «*Was heisst erkennen? Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!*» sagt Spinoza, so schlicht und erhaben wie es seine Art ist. Indessen: was ist dies *intelligere* im letzten Grunde anderes als die Form, in der uns eben jene drei auf einmal fühlbar werden? Wir... meinen, *intelligere* sei etwas Versöhnliches, Gerechtes, Gutes, etwas wesentlich den Trieben Entgegengesetztes; während es nur ein *gewisses Verhalten der Triebe zueinander* ist. Die längsten Zeiten hindurch hat man bewusstes Denken als das Denken überhaupt betrachtet: jetzt erst dämmert uns die Wahrheit auf, dass der grösste Teil unseres geistigen Wirkens uns unbewusst, ungefühlt verläuft» (*Die fröhliche Wissenschaft* IV, § 333; ed Schlechta II, 192-193). Aparece claro aquí hasta qué punto Spinoza prefigura ese nuevo tipo de «interpretación» que será el de Marx, Nietzsche y Freud (cf. *supra*, nota 8).

²⁴² «La afirmación spinozista de la necesidad aparece, pues, ... como exactamente equivalente a la afirmación del azar: la definición de la necesidad según la *Ética* es que nada, sin excepción, es necesario —que todo puede interpretarse sin recurrir a una idea metafísica, teológica o antropológica de la necesidad. Aquí aparece la clave de la paradoja spinozista: Spinoza afirma la necesidad, pero después de haberla privado de *todos* los atributos cuyo conjunto contribuye a proporcionar un sentido filosófico a la noción de necesidad. Así privada de referencia antropológica, finalista, metafísica, la necesidad se convierte, en Spinoza, en un blanco, en un pensamiento faltante, al igual exactamente que el azar. En la medida que la necesidad siempre es afirmada, nunca justificada, Spinoza es un gran afirmador del azar: incluso es, en ciertos

En la descripción del tercer género de conocimiento, Spinoza insiste, sobre todo, en su «referencia a la eternidad»: «De natura Rationis est, res sub quadam aeternitatis specie percipere»²⁴³, o a «la serie de las cosas fijas y eternas»²⁴⁴. Esto parece contradecir, en cierto modo, lo que acabamos de decir acerca del alcance ontológico del pensamiento spinoziano que, entonces, seguiría en la línea de una «metafísica del fundamento» incommovible e inmutable. ¿Cómo hemos de entender, pues, esas referencias?

Ya hemos visto que *Beatitudo* equivale a constante incremento de la perfección, del *conatus*, es decir, al logro de un conocimiento *productivo*, de un conocimiento con ideas adecuadas. ¿Cuál es el criterio de la adecuación de las ideas, de su claridad y distinción?:

... si idea sit alicujus rei simplicissimae, ea non nisi clara et distincta poterit esse²⁴⁵.

Confusión, pasividad, ficción, vienen de lo compuesto *comparado*, homogeneizado²⁴⁶, hasta el punto de que, «si una ficción fuese simple, sería clara y distinta y, en consecuencia, verdadera»²⁴⁷. La «facultad que tiene el alma de imaginar» sería libre, si sus objetos fueran siempre inmediatos, absolutamente simples, referidos únicamente a su

aspectos, el pensador más extremista, puesto que el azar se dice, en la *Ética*, de lo que es su exacto contrario— la necesidad. Que todo sea azaroso, incluso y sobre todo lo necesario, esa es una de las intuiciones maestras de Spinoza. Brilla así, en Spinoza, con un resplandor particular, el tema del azar original, en tanto que la necesidad es dada de entrada como objeto de afirmación y no de demostración (ni de justificación, comprensión o interpretación)» (Rosset, C., *Lógica de lo peor*. Elementos para una filosofía trágica, Barral, Barcelona, 1976, págs. 149-150). Ello explica por qué fue tan mal entendido el necesitarismo spinoziano por sus contemporáneos, sobre todo por un Leibniz escandalizado ante un «determinismo» para él absolutamente inadmisibles (Cf., al respecto, en este mismo volumen, el artículo de J. Salas Ortueta: Hegel y Leibniz frente a Spinoza).

²⁴³ *Ethica* II, 44, schol., II (van Vloten I, 110).

²⁴⁴ *T. I. E.*, § 57 (van Vloten I, 30): «... notandum, me hic per seriem causarum, et realium entium, non intelligere seriem rerum singularium mutabilium; sed tantummodo seriem rerum fixarum aeternarumque».

²⁴⁵ *T. I. E.*, § 39 (van Vloten I, 20).

²⁴⁶ «... fictio non possit esse simplex; sed quod fiat ex compositione diversarum idearum confusarum, que sunt diversarum rerum atque actionum in Natura existentium» (*Ibidem*).

²⁴⁷ «... [fictio] si esset simplex, esset clara et distincta, et per consequens vera» (*Ibidem*).

«propia virtud»²⁴⁸. Es decir: la positividad, lo activo, lo libre, equivale a lo *original*, lo diverso, lo autónomamente diverso, lo irreduciblemente distinto y no representativo de nada, lo originaria y creativamente *expresivo*. El deseo reinstaurado, el *conatus*, es potencia *creativa*, diferencial. Así se entiende el supremo *conatus*, la *Natura*, que es común y no común: lo que hay de común —de homogéneo— a todos los modos singulares es precisamente la fuerza diferencial, lo no-homogéneo; los modos coinciden en su no-coincidencia, en su irreducible diversidad. Y eso —*Natura/conatus/Dios*— es lo eterno, lo fijo: la no fijeza, lo múltiple, el potencial diferencial; ese es el único sentido instaurado: la presencia plena de una potencialidad significativa que *crea* sentido. La sintaxis que surge en este tercer grado de conocimiento es una lógica de la producción del sentido, de la producción *libre* de sentido, pero referida a Dios, a la eternidad y, por tanto, *necesaria*. No es ninguna paradoja: la referencia a Dios, a la eternidad, no es sino la *afirmación sin límites* de la potencialidad diferencial productora de sentido, que es necesariamente *eterna*, ya que en caso contrario se le ponen limitaciones, se le inyectan privaciones, negatividades, se la somete a modelos, es decir, surge la negación, la pasividad, la sumisión, la *ficción*: en una palabra, aparece la tristeza, el «dolor de la separación». El conocimiento referido a la eternidad es afirmación sin límites, gozosa, activa, libre, *verdadera*, del potencial diferencial, significativo, del cuerpo.

Lo Uno, lo Idéntico, es precisamente lo irreducible de la diversidad, de la multiplicidad; sólo lo diverso y cambiante es eterno, inmutable, o, en una coincidencia final que sintetiza todas las demás, «retorna eternamente», con palabras de Nietzsche.

¿Cómo, si no, podrían entenderse las referencias de Spinoza a la «eternidad del alma»? Lo diferencial, lo creativo, es justamente lo eterno:

²⁴⁸ Cf. *Ethica* II, 17, schol. (van Vloten I, 92): «Atque hic, ut quid sit error indicare incipiam, notetis velim, Mentis imaginationes in se spectatas nihil erroris continere; sive Mentem ex eo, quod imaginatur, non errare; sed tantum quatenus consideratur carere ideâ, quae existentiam illarum rerum, quas sibi praesentes imaginatur, secludat. Nam si Mens, dum res non existentes ut sibi praesentes, imaginatur, simul sciret, res illas revera non existere, hanc sane imaginandi potentiam virtuti suae naturae, non vitio tribueret; praesertim si haec imaginandi facultas a sola sua natura penderet, hoc est..., si Haec Mentis imaginandi facultas libera esset».

Qui corpus ad plurima aptum habet, is Mentem habet,
cujus maxima pars est aeterna²⁴⁹.

ÁNGEL CURRÁS RÁBADE

²⁴⁹ *Ethica* V, 39 (van Vloten I, 269).