

## *Decir la verdad: la pregunta por lo político en la filosofía de Baruch Spinoza<sup>1</sup>*

M. Cecilia ABDO FEREZ

Recibido: 28 de marzo de 2007.

Aceptado: 30 de mayo de 2007.

### **RESUMEN**

Sostendremos en este artículo que las palabras, lejos de ser un obstáculo a remover en su impulso racionalista, como se deduce de los análisis de Stuart Hampshire o de David Savan, son dentro de la filosofía de Baruch Spinoza un problema no sólo metodológico sino político de primer orden. Las palabras no sólo dan morada al sentido y al sinsentido comunitarios, sino a la misma verdad, a la vez que su análisis a lo largo de la obra del filósofo holandés permite visualizar con claridad el orden político favorecido por el autor: un orden de comunicación que se contrapone a la existencia de una autoridad arbitraria, encargada en términos monopólicos de la definición histórica del sentido y del contenido de la verdad, al interior de la comunidad.

### **PALABRAS CLAVE**

*More geometrico*, sentido, verdad, historia, palabras, comunidad.

### **ABSTRACT**

We hold in this article that words, far from being treated as an obstacle that may hinder the way to rationalism, as Stuart Hampshire and David Savan seem to assert, constitute a central methodological and political problem in the philosophy of Baruch Spinoza. Words provide a home not only for the sense and senselessness of community, but also for the truth. An analysis of their usage in the works of this Dutch thinker allow us to examine the preferred political order in Spinoza's perspective: an order based on communication that remains in opposition to the existence of any authority that could monopolize and define arbitrarily the historical content of the sense and truth in a community.

---

<sup>1</sup> Una versión de este artículo fue presentado en el Tercer Coloquio Internacional sobre Spinoza, organizado por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, en noviembre de 2006.

## KEY WORDS

*More geometrico*, Sense, Truth, History, Words, Community.

Un fantasmagórico presupuesto recorre la fundación de la ciencia moderna y la devela menos rupturista de lo que pretende. Lejos de festejar la emancipación del habla y de la escritura respecto de los cánones teológicos, los autores de la temprana modernidad parecen lamentar que hayamos perdido la capacidad de usar la lengua de la identidad, aquella de Dios, que ya no se alojaría en los cajones inadecuados de nuestras palabras. Nuestras definiciones serán, en el mejor de los casos, tautológicas, y en el más común de ellos, oscuras, sentencia Blaise Pascal. Enfrentadas a los términos primitivos, evidentes y claros por la luz natural, cualquier intento nuestro de elaborar un discurso científico o bien repetirá el contenido del obvio término primero, o lo oscurecerá, reconociendo la limitación expresiva de las palabras, continúa el francés<sup>2</sup>.

Podemos decir que si bien es cierto que sentido y verdad, siempre dispuestos a diferenciarse, se habían divorciado ya también en la teología, para ésta quedaba todavía una esperanza: la posibilidad última de que verdad y sentido se identifiquen en las Escrituras reposa en su remisión al Autor, Dios, garante de la identidad, trinchera de la plenitud posible entre espíritu y letra, que se lanzan a recuperar los exegetas en sus contendientes interpretaciones. Queremos una esperanza también para la ciencia, dirán los filósofos no escépticos de la temprana modernidad. Y se arrojan entonces a la búsqueda de soluciones para el problema de las palabras, de su inadecuación, de su confusión, de su variedad: se lanzan a hurgar en el problema político del decir qué, cuánto, cómo y a poner mojonos para la dispersión de las interpretaciones. Y allí interviene el escarpelo de los racionalistas, que parecen pensar que la única posibilidad de que elaboremos un discurso acorde con la verdad pretendida de la filosofía es que purifiquemos las palabras y sus articulaciones y las divorciemos de su anclaje corporal, contingente, siempre presto a la confusión. Miremos a los ideogramas chinos, propone el temprano Gottfried Leibniz, para reflexionar luego que mejor se podría hacer un abecedario de los pensamientos humanos básicos, y combinar-

---

<sup>2</sup> Blaise PASCAL, *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, en *Ouvres complètes*, Pléiade, Paris, 1962, pp. 565-604.

los, en la cima de la tesis dualista que intenta verter en lenguaje un pensamiento pre-constituido<sup>3</sup>. O mejor, imitemos esa buena idea teológica de que la garantía de la verdad, reducida a mera coherencia entre signos arbitrarios, es la autoridad, dirá el siempre más pragmático Thomas Hobbes<sup>4</sup>. Qué necesidad de pretender restituir el sentido perdido después de la confusión y la proliferación lingüística a que nos habría condenado la expulsión del paraíso, de esforzarse y arriesgarse —siempre el miedo del autor inglés— por restaurar la adecuación intrínseca entre espíritu y letra, de rastrear en lo dicho aquello no dicho, pero también audible en los pliegues. Qué necesidad de ser detectives, si podemos ser fundadores, afirmará Hobbes, si tenemos el recurso al Gran Definidor: seamos modernos, establezcamos significados legítimos, por autoridad y convención.

O mejor geometricemos, interviene Baruch Spinoza. Tratemos a las pasiones cual rectas, círculos y triángulos, que se evidencian así verdades eternas<sup>5</sup>. El entendimiento no precisa de signos ni de palabras, dice en el capítulo IV del *Tratado Teológico-Político* (TTP)<sup>6</sup>. La verdad no necesita del signo, había refunfu-

---

<sup>3</sup> El objetivo de la *characteristica universalis* era componer un sistema de signos abarcadores de los conceptos simples y compuestos, los elementos operables del pensamiento humano, para derivar la verdad de la composición de reglas operativas lógicas. El descubrimiento de la verdad consistiría en el orden correcto de los conceptos (ahora abreviaturas similares a las de la matemática o en un primer bosquejo, a los ideogramas chinos) y las oraciones compuestas por ellos. Ver Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Schöpferische Vernunft, Schriften aus den Jahren 1668 bis 1686*, editado y traducido por Wolf von Engelhardt, Münster-Köln, 1955, p. 202.

<sup>4</sup> Si por algo el hombre puede emular a Dios, en el prefacio de *Leviatán*, es porque puede crear artificios, que le son dados a conocer por la razón adquirida por el esfuerzo, y no innata, y consistente en la sustracción o adición a partir de nombres otorgados por convención a las cosas. La razón-cálculo distingue, en el capítulo 9 de la misma obra, entre el *saber de los hechos*, que se puede asimilar al rol de testigo de algo ocurrido, y el *saber científico*, que es saber en base a las consecuencias de las oraciones, de la combinatoria entre nombres definidos sin dobles sentidos.

<sup>5</sup> Baruch SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico* (E), Ed. Orbis/Hyspamerica S.A., Buenos Aires, 1980, Parte Tercera (III), Prefacio.

<sup>6</sup> Baruch SPINOZA, *Tratado Teológico-Político* (TTP), Alianza editorial, Madrid, 1986, p. 145. La cita se enmarca, sin embargo, en el intento de Spinoza de refutar la idea de un Dios legislador que precisaría convertir en decreto o ley lo que es verdad eterna, que enviaría signos para revelar y comunicar mejor su verdad, menospreciando aquello que existe siguiendo la regularidad de la Naturaleza. La cita es contra la ley y la revelación, y no primariamente una denigración de la palabra y del signo. “Este hecho, en efecto, de que Dios se reveló inmediatamente a Cristo o a su mente, y no, como a los profetas, a través de palabras e imágenes, no podemos entenderlo de otra forma, sino en el sentido de que Cristo percibió o entendió exactamente las cosas reveladas; puesto que una cosa se entiende propiamente, cuando es percibida por la pura mente, sin ayuda de palabras e imágenes”. A quienes Cristo pudo enseñarles las cosas como verdades eternas y no prescribirlas leyes, “los liberó de la esclavitud” de la ley. *Ibidem*.

ñado ya en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* (TIE)<sup>7</sup>. En cada una de las obras, más allá de períodos, pecados de juventud y de decrepitud, Spinoza, nuestro autor, en armonía con sus contemporáneos, despreciaría a las palabras por limitadas frente a la apolínea virtud de las formas geométricas, más adecuadas a la expresión de la verdad. Esto es lo que se rumorea. Y entonces nosotros y nosotras, obedientes lectores no familiarizados con la matemática, preparamos nuestro mejor estado de excepción para recibir sus ecuaciones y dibujos al enfrentarnos con la *Ética* (E), su obra capital. Pero nos encontramos con palabras. Palabras en diferentes tonos, palabras con intenciones, palabras que buscan demostrar y si no lo logran, buscan persuadir. Palabras, definiciones y polémicas. Cartas y reverencias a la geometría que, sin embargo, ojean de lejos a los triángulos. Cuando Spinoza decía *geometricemos*, no decía, según nuestra hipótesis, dejemos sin palabras a la filosofía.

Sostendremos en este artículo, en primer lugar, que hay un estatuto de las palabras en la filosofía de Spinoza, que lejos de ser el resto despreciado de una filosofía que bien podría prescindir de ellas, las recorre e invita a hacer un trabajo crítico sobre ellas<sup>8</sup>, para poder no sólo dar morada al sentido y al sinsentido

---

<sup>7</sup> Baruch SPINOZA, *Tratado de la Reforma del Entendimiento* (TIE), Alianza editorial, Madrid, 1988, parágrafo (§) 36: “Dado, pues, que la verdad no necesita de ningún signo, sino que basta con tener las esencias objetivas de las cosas, o, lo que es lo mismo, las ideas, para que desaparezca toda duda, se sigue que el verdadero método no consiste en buscar el signo de la verdad después de haber adquirido las ideas, sino en el camino por el que se buscan, en el debido orden, la verdad misma, o las esencias objetivas de las cosas o las ideas (pues todo esto viene a ser lo mismo)”. Tampoco la certeza subjetiva de la verdad precisa de signos, como aparece en el parágrafo 35: “Es, pues, evidente que *la certeza* no es nada más que la misma esencia objetiva, es decir, que el modo como sentimos la esencia formal es la certeza misma”.

<sup>8</sup> Esto es evidente en las críticas al uso de los términos “trascendentales” o “universales” por parte de los filósofos —supuestamente empiristas— en: SPINOZA, E, II, Proposición (Prop.) XL, escolio (s.) I: “Con todo, para no omitir nada que sea preciso saber, añadiré alguna cosa acerca de las causas de que han tomado origen los términos llamados trascendentales, como ‘ser’, ‘cosa’, ‘algo’. Esos términos se originan en el hecho de que el cuerpo humano, por ser limitado, es capaz de formar, distinta y simultáneamente, sólo un cierto número de imágenes; si ese número es sobrepasado, las imágenes empezarán a confundirse, y si el número de imágenes que el cuerpo es capaz de formar distinta y simultáneamente es sobrepasado con mucho, se confundirán todas completamente entre sí...Ahora bien, si las imágenes están por completo confundidas en el cuerpo, el alma imaginará asimismo todos los cuerpos confusamente, sin distinción alguna, y los considerará agrupándolos, en cierto modo, bajo un solo atributo, a saber: bajo el atributo de ‘Ser’, de ‘Cosa’, etc...De causas similares han surgido también las nociones llamadas *universales*, como ‘hombre’, ‘caballo’, ‘perro’, etc., a saber: porque en el cuerpo humano se han formado simultáneamente tantas imágenes —por ejemplo— de hombres, que la capacidad de imaginar queda, si no del todo, sí lo bastante desbordada como para que el alma no pueda imaginar las pequeñas diferencias entre los seres singulares (como el color o el tamaño de cada uno, etc.), ni tampoco el número preciso de

comunitarios<sup>9</sup>, sino a la misma verdad. Esto último se opone tanto al argumento de Stuart Hampshire como a la posición de David Savan. El primero sostiene, en su libro *Spinoza*, que el filósofo holandés pretende seguir, en su impulso geometrizador, el ejemplo de los geómetras que logran liberar al lenguaje de palabras de su conexión íntima con la imaginación, haciéndolo de esta manera adecuado para expresar la verdad en la filosofía. Por su parte Savan, en su artículo “Spinoza and Language”, sostiene que la visión de Spinoza de las palabras hace imposible —y él sería conciente de ello— expresar la verdad en sus escritos<sup>10</sup>.

En segundo lugar, mantendremos que la filosofía de Spinoza escapa no sólo a la remisión de lo simbólico en lo simbólico<sup>11</sup>, sino también a ser un intento más

---

ellos, y sólo imagine de un modo distinto aquello en que todos concuerdan en la medida en que afectan al cuerpo..., y eso es lo que el alma expresa con la palabra ‘hombre’, predicándolo de infinitos seres singulares... Ahora bien, debe notarse que esas nociones no son formadas por todos de la misma manera, sino que varían en cada cual a tenor de la cosa por la que el cuerpo ha sido más a menudo afectado, y que el alma imagina o recuerda más fácilmente. Quienes, por ejemplo, hayan reparado con admiración, más que nada, en la bipedestación humana, entenderán por la palabra ‘hombre’ un animal de posición erecta; pero quienes estén habituados a considerar otra cosa, formarán de los hombres otra imagen común, a saber: que el hombre es un animal que ríe, un bípedo sin plumas, un animal racional, y, de esta suerte, formará cada cual, según la disposición de su cuerpo, imágenes universales acerca de las demás cosas”. Como bien apunta la nota al pie de la *Ética* editada por Vidal Peña, el concepto clave para la teoría política de Spinoza de “individuo compuesto” no es uno de estos universales o un trascendental, como podría ser “humanidad”, porque no se trata de una mera denominación arbitraria, sino de “una realidad compleja, la génesis de cuya complejidad puede ser perseguida”. Ibid, p. 146.

<sup>9</sup> Por eso el método propuesto por Spinoza para interpretar los Libros Sagrados parte del conocimiento de la antigua lengua hebrea, y en ese método las partes que son menos corruptibles son los significados de las palabras, más que el sentido de las oraciones. “Porque a nadie le pudo ser útil jamás cambiar el significado de una palabra, pero si, y no rara vez, el de una oración. Aparte de que lo primero sería muy difícil en la práctica, puesto que quien se empeñara en cambiar el significado de alguna palabra, tendría que explicar simultáneamente todos los autores que escribieron en aquella lengua y utilizaron dicha palabra en su significado usual, a partir del temperamento y de la mentalidad de cada uno de ellos, o falsificarlos con suma cautela. Además, la lengua es conservada por el vulgo junto con los doctos, mientras que el sentido de las oraciones y de los libros sólo son conservados por los doctos; por tanto, podemos concebir fácilmente que los doctos hayan podido cambiar o falsificar el sentido de alguna oración de algún libro rarísimo que tuviesen en su poder, más no el significado de las palabras”. SPINOZA, TTP, cap. VII, p. 203.

<sup>10</sup> La posición de Savan es contestada por G. H. R. Parkinson en el artículo “Language and Knowledge in Spinoza”. Ambos artículos se encuentran en la recopilación editada por Marjorie GRENE, *Spinoza. A Collection of Critical Essays*, Anchor Press / Doubleday, New York, 1973. Ver también: Stuart HAMPSHIRE, *Spinoza*, Barnes and Noble, New York, 1961.

<sup>11</sup> Para el filósofo Pablo Oyarzún, la tendencia a remitir toda cuestión ontológica al lenguaje alcanza su cumplimiento cuando, en la segunda fase de la “totalización performativa”, que sigue al isomorfismo entre ser y lenguaje que caracterizaba a la “totalización lingüística”, “el lenguaje llega a ser concebido consistentemente como proceso y como praxis, como *performance* y como

en las búsquedas de restauración o de unificación de sentido y verdad por privilegio del primero. Éstas procederían, en mayor o menor medida, de aquellas otras búsquedas de identidad entre espíritu y letra, propias del prejuicio teológico, y de las que sería hija la pretensión filosófica moderna de un lenguaje aséptico. En Spinoza por otra parte, la verdad puede decirse con palabras, pero no se reduce a ellas ni logra encapsularse por ellas, con lo que evita que se diluya en remisiones más o menos coherentes de significación y que seamos nosotros, hablantes humanos, los poseedores monopólicos de la llave maestra de su comunicabilidad. Las palabras pueden alojar la verdad, pero la verdad las excede dentro del orden de conexión de la Naturaleza, entendido también como de comunicación<sup>12</sup>. Un orden que es garantía de nuestro entendimiento. Entendemos y comunicamos porque somos parte del orden de comunicación de la Naturaleza y sus infinitos modos de expresarse.

En tercer lugar, derivado de la imposibilidad de identificar en Spinoza plenamente *ad aeternum* al sentido con la verdad, afirmamos que la posibilidad de decir, escribir y escuchar la verdad es situada por el holandés en un marco que la tiñe del color de sus vestidos de ocasión, aquellos de las significaciones entre cuerpos —que pueden memorizar por las palabras y no sólo por ellas, que las referencian e historizan, que las remiten a geografías y a tiempos y, con ello, las modelan y remodelan. La verdad *ahora vertida en palabras* juega allí también a ser norma de sí, luz que da cuenta de sí misma y de las sombras<sup>13</sup>.

## **HABLAR AL INTERIOR DE UN ORDEN DE COMUNICACIÓN: RECONOCIMIENTO Y PARTICIPACIÓN**

El *more geometrico*, tal como Spinoza lo entiende, no tiene como sujeto un *cogito* que pone los parámetros de la realidad a partir de su reflexión, ni un teórico que deja en suspenso lo que existe para volver a observar las piezas del reloj de lo real, que parecen haberse oxidado. La geometría de Spinoza se sitúa en los frentes de la antigua discusión entre los discípulos de Platón, Speusippo y

---

*evento*, abiertos todos ellos, *porque imposibles de ser fundados en una objetividad referencial o en una interioridad mental*. En este proceso, lo ontológico, y lo que pudiéramos llamar el ser mismo, aparecería resuelto y difuso en el juego de las actuaciones, de las remisiones e interpretaciones". El énfasis es nuestro. Pablo OYARZÚN, *De lenguaje, historia y poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea*, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 2001, pp. 195 y 162.

<sup>12</sup> SPINOZA, TIE, § 41. Nota al pie del autor: "Tener comunicación con otras cosas es ser producido por ellas o producirlas".

<sup>13</sup> SPINOZA, E, II, Prop. XLIII, s.

Menaecmo, de la que hace crónica Proclus en sus *Comentarios sobre Euclides*. Para Speusippo, la geometría no ponía algo nuevo allí donde antes no existía, sino que *reconocía* teóricamente lo existente. La geometría no es producción desde la nada, sino reconocimiento. Su oponente, Menaecmo, sostenía en cambio que las proposiciones geométricas no son teoremas, sino constructos, construcción de problemas:

*Problem* is two-fold [in meaning]. Sometimes a problem is to furnish what is being searched for; sometimes, taking something [or: this] as already bounded off [from others], to see what it is, or what sort it is, or what its affection is, or what relations it has to something else<sup>14</sup>.

Menaecmo sienta con ello las bases de la mente poiética y solipsista del siglo diecisiete. Esta discusión antigua, que preanuncia la de la temprana Modernidad, impide que bajo el paraguas de la geometrización se reúna tanto a la *mathesis universalis* cartesiana como al *more geometrico* spinocista<sup>15</sup>. Éste último no propone la construcción inventiva de realidades con el fin de solucionar, o lo que es igual, de construir un problema, sino que se funda en la enunciación de teoremas que buscan exponer las relaciones entre los elementos, partiendo de definiciones y axiomas. Ella es, antes que *ars inveniendi*, *ars demonstrandi*<sup>16</sup>. Supone la toma de posición por parte de Spinoza de que la geometría es la mejor forma que él encuentra de reconocer a nuestro saber como inserto en el pensamiento de una sustancia que piensa. Esta significación del *more geometrico* complejiza el lugar de la forma de enunciación del argumento en Spinoza, porque rechaza el rol de la mente y del lenguaje humano como creadores de realidades, para ubicarlos como partes dentro de un entramado que ellos buscan exponer a su manera, posibilidad que les está dada por participar en él.

El *more geometrico*, como forma de reconocimiento que se da desde un pensamiento humano con capacidad de habla, revitaliza la función de la palabra, pero no la corona. El énfasis en Spinoza está en la comunicación de la Naturale-

---

<sup>14</sup> Citado por David RAPPORT LACHTERMANN, *The Ethics of Geometry. A Genealogy of Modernity*, Routledge, New York, 1989, p. 62. [El problema tiene dos caras: a veces es problema suministrar lo que se busca, a veces es tomar algo, como si estuviera desligado de otras cosas, para ver qué es, o de qué tipo es, o cuál es su afección, o qué relaciones tiene con alguna otra cosa].

<sup>15</sup> René DESCARTES, *Reglas para la dirección de la mente*, IV.

<sup>16</sup> O lo que es igual, sigue la "orientación teoreticista" antes que la "problemática". Para seguir este argumento en el caso de Descartes e inferir la posición de Spinoza, ver: RAPPORT LACHTERMANN, *The Ethics of Geometry*, pp. 124-205.

za, y no en la palabra. La coextensividad es entre los atributos pensamiento y extensión, y no entre palabra y ser. La palabra no es la idea, ni es el cuerpo. Un cuerpo o una idea pueden alojarse en palabras, y allí ellas, las palabras elegidas en ese momento, serán ellos — cuerpo e idea—, y no viceversa<sup>17</sup>.

## EL RIESGO DE LAS PALABRAS: ENTRE LA CERTEZA Y LA OBEDIENCIA

Las palabras pueden decir la idea verdadera si la imaginación —el primer género de conocimiento en la filosofía spinocista—, que no puede distinguir aún qué es error y qué es verdadero, sigue el orden del entendimiento<sup>18</sup> —el segundo género. Las palabras son prerrogativa de la imaginación<sup>19</sup>. Pero la imaginación puede ser más que experiencia vaga o mera reproducción de lo recibido por autoridad externa, y por eso, siguiendo el orden del entendimiento, las palabras de la imaginación pueden expresar tanto ideas verdaderas —y entonces a las palabras acompañará también la certeza subjetiva de la verdad, la “evidencia” —, como también pueden decir verosimilitudes, ficciones, dudas, engaños, o ser signo de la violencia que las soporta, como en el caso de la promesa, que aún inconveniente, se respeta por miedo<sup>20</sup>.

Como dirá G. H. R. Parkinson, pensar es usar palabras de una cierta manera<sup>21</sup>, porque las palabras pueden no ser reflejos del pensamiento<sup>22</sup>. Se puede tener

---

<sup>17</sup> SPINOZA, E, II, Prop. XLIX: “la idea, (supuesto que es un modo del pensar) no consiste ni en palabras ni en la imagen de alguna cosa. Pues la esencia de las palabras y de las imágenes está constituida por los solos movimientos corpóreos, que no implican en absoluto el concepto del pensamiento”.

<sup>18</sup> En la Epístola 17, a Pieter Balling, afirma Spinoza: “Los efectos de la imaginación surgen de la constitución del cuerpo o del alma. Para no ser prolijo, lo probaré de momento por la sola experiencia. Constatamos que las fiebres y otras alteraciones corporales son causa de delirios y que aquellos que poseen una sangre espesa no imaginan más que riñas, disgustos, muertes y cosas por el estilo. Vemos también que la imaginación sólo es determinada por la constitución del alma (*anima*), ya que sabemos por experiencia que sigue en todo las huellas del entendimiento y conecta y encadena sus imágenes y sus palabras unas con otras, siguiendo un orden, como hace el entendimiento con sus demostraciones, de suerte que no podemos entender casi nada de lo que la imaginación no forme alguna imagen a partir de un vestigio”. G. H. R. Parkinson distingue entonces entre dos imaginaciones, aquella de la experiencia vaga y la que puede seguir en sus encadenamientos el orden del entendimiento. Baruch SPINOZA, *Correspondencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, pp. 157-160.

<sup>19</sup> *Ibidem*. Ver también: SPINOZA, TIE, § 89.

<sup>20</sup> En el pacto que sólo se respeta por miedo, las palabras son sólo las que enuncian la violencia que las sostiene.

<sup>21</sup> PARKINSON, “Language and Knowledge in Spinoza”, p. 79.

<sup>22</sup> SPINOZA, *Correspondencia*, Ep. 17; SPINOZA, E, II, Prop. XLVII, s.



incluso una idea verdadera y expresarla en palabras impropias, como cuando por las palabras se nomina negativamente a lo que es afirmación, o al nombrar el “infinito” o lo “increado”<sup>23</sup>. También es habitual que las palabras carezcan de precisión, como cuando decimos de Dios, usando un “número”, que es uno y único<sup>24</sup>. Se puede incluso decir que “Pedro existe” sin tener certeza de ello y que coincida casualmente con que Pedro existe, pero expresar sin embargo lo falso, porque la verdad no es coherencia semántica ni mero reflejo de algo exterior a ella<sup>25</sup>. Se puede incluso enredarse en los vacuos “ser” o “cosa”, palabras tan generales que son signos de una imaginación desbordada, al no poder captar las diferencias entre las imágenes simultáneas del cuerpo<sup>26</sup>.

Las palabras son soportadas por los cuerpos que las alojan. Ellas pueden tanto expresarlos con lealtad como dedicarse a remitirse las unas a las otras. Un filósofo y un copista transcriben el mismo libro de filosofía, ejemplifica Spinoza. Las palabras contenidas en el papel son las mismas, pero mientras que para el segundo sólo hay articulación coherente entre signos, para el primero se expresa allí una idea, que “no es pintura muda sobre un lienzo”<sup>27</sup> —como se quejará el autor—, sino que implica un juicio subjetivo, un afecto, una idea que *habla* al que escribe. Allí el sentido expresa la verdad y ella implica al primero, le hace reconocerla, mientras que para el copista sólo se trata de repetición, de respeto a una autoridad externa a sí, o de reconocimiento de oídas de algo que no lo implicará como pensante.

Estamos aquí en las antípodas de querer sellar el problema político de las palabras erigiendo una autoridad que las defina de una vez. Aquí, lo importante es no repetir como copistas los signos arbitrarios del Otro. Un comerciante advina que el cuarto proporcional entre 2, 4 y 3 es 6, porque recuerda a sus maestros y, sin pensar sobre si ellos eran homologables a un “loro engañador”, aplica la regla que ha visto que tiene resultados, continúa el holandés. Los escépticos autómatas afirman y niegan, sin saber si afirman y niegan —dice Spinoza en otro párrafo, y parece que el tema le obsesiona—, sólo porque “la necesidad los ha forzado a suponer que existen y a buscar su propia utilidad e incluso a afirmar y negar muchas cosas bajo juramento”<sup>28</sup>. Esos escépticos, que no saben pero están

<sup>23</sup> SPINOZA, TIE, § 89.

<sup>24</sup> SPINOZA, *Correspondencia*, Ep. 50; SPINOZA, *Pensamientos Metafísicos* (Cm), Alianza Editorial, Madrid, 1988, cap. VI, p. 260.

<sup>25</sup> “En efecto, por lo que respecta a aquello que constituye la *forma de la verdad*, es cierto que el pensamiento verdadero se distingue del falso, no sólo por una denominación extrínseca, sino, sobre todo, por una denominación intrínseca”. SPINOZA, TIE, § 69.

<sup>26</sup> SPINOZA, E, II, Prop. XL, s. 1.

<sup>27</sup> *Ibid.*, II, Prop. XLIII, s.

<sup>28</sup> SPINOZA, TIE, § 48.

bien socializados en las formas de vida y en las prácticas sociales, porque afirman lo que hay que afirmar y niegan lo que hay que negar *por convención*, no sólo no llegarán a la perfección humana, ni se podrá con ellos hablar de ciencias, sino que “deben permanecer mudos”<sup>29</sup>, porque el que habla se arriesga a decir la ficción, pero también a decir la verdad. El racionalista Spinoza redobla la apuesta ante los escépticos funcionales y los critica en un tono poco usual, normativo: asuman el riesgo de decir la verdad o guarden atemorizado silencio.

Esos tales, en efecto, ni siquiera se sienten a sí mismos; si algo afirman o de algo dudan, ignoran que afirman o que dudan. Dicen que no saben nada; e incluso dicen ignorar eso, que no saben nada. Y ni esto lo dicen en sentido absoluto, ya que temen confesar que existen, mientras nada saben. Por eso deben permanecer definitivamente mudos, no sea que supongan algo que tenga visos de verdad<sup>30</sup>.

Tanto el copista, como el comerciante, como el maestro loro, como el escéptico bien socializado que afirma y niega sin alma, enuncian palabras. Pero son palabras sobre palabras, palabras-signos de la violencia de la convención, representantes de la autoridad externa, muecas de la repetición, de la flotación de lo simbólico en lo simbólico. Todos esos personajes son espectros de lo simbólico que no corren el riesgo de hablar la verdad ni de escucharla. Y aquí viene una salvedad. El vulgo puede no ser uno más de éstos: no sólo porque resguarda el significado y evidencia la deformación de las palabras frente a la intención manipuladora de los doctos o los exegetas —como se afirma al momento de dar pausas de lectura de las Escrituras, en el TTP—, sino también porque puede “escuchar la verdad” tanto como lo contrario, es decir, perderse en los signos de la superstición. Así lo enuncia la primera regla de vida provisional del TIE, reglas que se aplican mientras desarrollamos el método para lograr el fin de la ética spinozista, esto es, la suprema felicidad o la cura del entendimiento<sup>31</sup>.

## LA VERDAD DICHA EN EL TIEMPO: FUGACIDAD Y REPETICIÓN

“Hablar según la capacidad del vulgo” producirá que éste se disponga “benévolamente a escuchar la verdad”<sup>32</sup>. Esta escucha es para el vulgo más que ser garante del significado de las palabras a través del tiempo y de la posible dispersión

---

<sup>29</sup> Ibid., § 47.

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> Ibid., § 17.

<sup>32</sup> Ibidem.

geográfica, porque el que escucha la verdad no escucha desde la pasividad, sino que escucha, comprende y recuerda. El que escucha la verdad, no percibe *ex auditu* informes propios de la colección de enunciados útiles para la socialización que reproduce el escéptico autómatas, sino que esa verdad le habla y él la reconoce con certeza, la comprende activamente, siente su evidencia, aún en los ropajes de la significación social de las palabras de la comunidad lingüística de la que participa. El que escucha la verdad, ya no es un mero oyente<sup>33</sup>. Escuchar una verdad no sólo semántica, pura coherencia arbitraria de signos anclada en la autoridad externa, impide que ella se imponga por hábito<sup>34</sup>.

El encadenamiento de palabras que expresa la verdad, a la vez que la historiza y la referencia a un/os cuerpo/s particular/es, es fácil de recordar. Porque se retiene más lo inteligible que lo absurdo, y lo articulado como relato que lo desarticulado.

En este sentido, hay que señalar, sobre todo, que la memoria se robustece con la ayuda del entendimiento, pero también sin dicha ayuda. Lo primero, porque cuanto más inteligible es una cosa, más fácilmente se la retiene; y al revés, cuando menos inteligible es, más fácilmente la olvidamos. Por ejemplo, si entrego a uno una copia de palabras sueltas, las retendrá mucho más difícilmente, que si le entrego las mismas palabras en forma de relato<sup>35</sup>.

Introducir las palabras en un relato puede moderar la remisión arbitraria subjetiva de signos, por ejemplo, del romano que escucha la palabra *pomum* e imagina la fruta, porque ambas afectaron su cuerpo a menudo y la costumbre llevó a ligar a ese vocablo con esa fruta<sup>36</sup>. Pero también, esa seducción del sentido a la verdad introduce los riesgos de contener la ficción, el engaño y la fuerza. Ellos devuelven a las palabras a sus límites.

Las palabras pueden ser entonces nomenclatura de quimeras<sup>37</sup>, denominación extrínseca de las cosas<sup>38</sup>, como así también vestido de la verdad. Son anclas que dan cuenta de un estado de cosas, de un estado de los cuerpos dentro de los cuales sig-

---

<sup>33</sup> Ibid., § 26.

<sup>34</sup> Clara distinción respecto de Hobbes.

<sup>35</sup> Ibid., § 81.

<sup>36</sup> SPINOZA, E, II, Prop. XVIII. s.

<sup>37</sup> "Dado que la quimera no está ni en el entendimiento ni en la imaginación, se puede llamar cómodamente ser verbal, puesto que sólo se puede expresar con palabras. Un círculo cuadrado, por ejemplo, lo expresamos sin duda con palabras, pero no lo podemos imaginar y mucho menos entender. Por tanto, la quimera no es nada, aparte de la palabra. Por eso la imposibilidad no puede ser enumerada entre las afecciones del ser, ya que es una simple negación". SPINOZA, Cm, cap. III.

<sup>38</sup> Ibid., cap. VI.

nifican —bien algo o el sinsentido—, y de las fuerzas a las que están amoldados esos cuerpos. Por eso, las palabras anclan, son mojones, pero también encadenan<sup>39</sup>. Las palabras repetidas son la posibilidad de quedarse sujeto a un tiempo y a un modo de disposición de los cuerpos y, así, ser muestra también de la fuerza de la violencia que las repite. Son la puerta que puede transitar los pasillos del entendimiento, pero también del azar, del engaño y de la circularidad de la violencia. La posibilidad de que circule entre nosotros, argentinos y argentinas, otra vez la palabra “desaparecido” para nombrar a alguien abre la puerta de un camino que ya transitamos, y en él vemos aparecer otra vez las opciones de entonces, las antípodas, lo que se nominaba y cómo, lo que escondía y cómo<sup>40</sup>. Pero no es el mismo camino, porque es el camino de entonces portando las huellas de nuestro tránsito, el estado de las cosas que da cuenta, que muestra, en su diferencia, la otra temporalidad que nos acoge<sup>41</sup>. El riesgo es poner los pies exactamente donde vemos las pisadas. Las palabras y su uso hacen al vulgo, que resguarda su significado, cruzar nominación y contexto. Por momentos, este cruce entre palabras, multitudes, geografías y tiempo coincide con la verdad, pero no es más que por fulguraciones, porque la verdad sólo por fulguraciones puede alojarse en el mismo tiempo y espacio en que existe la razón relativa al cuerpo de un individuo social. Razón de la multitud y verdad no se desprecian ni se repelen, pero no pueden identificarse.

Hay muchas maneras de decir la verdad. La conexión, como comunicación de la Naturaleza, alude a esa verdad comunicada y comunicativa, en su mismo existir, sin necesidad de revelarse a algunos y no a otros, sin necesidad de presagios ni de signos oscuros a descifrar. Nuestra posibilidad de experimentarla como verdad, como certeza subjetiva, es encontrarnos en ese orden de comunicación, seguir el “orden debido”, la producción de esa idea-llave que apunta el hilo de lo dicho en los lenguajes de la Naturaleza. Hemos de reconocer que no somos, sin embargo, los privilegiados poseedores de la llave de la traducción, como pretendió dignificarnos Walter Benjamin<sup>42</sup>. Somos parte de la comunicación que es

<sup>39</sup> Hans-Georg Gadamer se pregunta en este sentido, en el artículo “Histórica y lenguaje: una respuesta”, “por qué nos encadenan las historias”. “Existe sólo una respuesta ‘hermenéutica’ a esta pregunta: porque nos reconocemos en lo otro, en lo otro de los hombres, en lo otro del acontecer...Este reconocimiento presupone la distancia, pero simultáneamente la anula”. En: Reinhart KOSELLECK y Hans-Georg GADAMER, *Historia y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 105.

<sup>40</sup> Se hace alusión aquí a la desaparición, aún no aclarada, del testigo Jorge Julio López, ocurrida a mitad de 2006, después de su denuncia como secuestrado y torturado en el juicio que se le sigue al represor Miguel Etcheolatz, partícipe de la última dictadura militar argentina (1976-1983).

<sup>41</sup> Aquí hay una clara alusión al modo de entender la temporalidad de la historia conceptual.

<sup>42</sup> Walter BENJAMIN, “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre” (1916), *Obra completa*, Libro II, vol. I, Abada Editores, Madrid, 2007, pp. 144-162. Original publicado en: *Illuminationen –Ausgewählte Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1961.

conexión de lo existente, capaces de dar existencia a la ficción, la falsedad, de pisar sobre las huellas de las cadenas, de dar cuenta del tiempo, y también de sentir la verdad. Por eso, las palabras no son un privilegio sino porque pueden expresar, *algunas veces*, que somos parte del pensamiento infinito de todo lo existente, que en Spinoza es igual a la Naturaleza, que es Dios. Nuestro trabajo de reforma, nuestra búsqueda de la felicidad consiste en multiplicar esas veces<sup>43</sup>.

“Quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas, tiene un alma cuya mayor parte es eterna”, invita a la experimentación el V Libro de la *Ética*<sup>44</sup>. Quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas remite todo lo que lo afecta a la idea de Dios, y siente con amor intelectual el ser parte de un Todo que es infinito y singular a la vez. Este cuerpo apto para muchas cosas se expresará con palabras que siguen el orden del entendimiento. Es cuerpo que *necesariamente no es mudo*, por el contrario, habla con palabras que ya no siguen el orden del azar, la casualidad y la inducción producto de vagas generalizaciones. Siguen siendo palabras, prerrogativa de la imaginación, pero es una imaginación que encontró el camino debido del entendimiento. Qué poco poeta parece aquí el racionalista Spinoza, se nos dirá, sin entenderlo, sin compartirlo. Pero es que un cuerpo apto para muchas cosas tiene en las palabras una posibilidad, entre muchas, de expresar que es parte de una expresión que lo envuelve, de una expresión que se expresa en él y lo hace tránsito determinado dentro de una comunicación que es orden, conexión infinita y determinada. Decimos orden y no autoridad definidora. Las palabras entonces serán una y no la única posibilidad de la poesía. Una y no la única posibilidad de la política. Una y no la única posibilidad de la comunicación del cuerpo social. Y claro, nos expresamos otra vez aquí impropriamente.

---

<sup>43</sup> SPINOZA, TIE, § 14. Ahí se subraya el carácter social y no solipsista de esa felicidad.

<sup>44</sup> SPINOZA, E, V, Prop. XXXIX.