

*¿Abismo o armonía entre la
imaginación y la razón?
Una aproximación crítica a la
Religionskritik Spinozas de Leo Strauss¹*

Agustín VOLCO
Guillermo SIBILIA

Manuscrito original recibido: 18 de abril de 2009.
Aceptado: 18 de septiembre de 2009.

RESUMEN

En su *Religionskritik Spinozas* Leo Strauss sostiene que la crítica de la religión de Spinoza se expresa y fundamenta “en la alternativa cruda y desnuda entre la superstición, el prejuicio, la barbarie, la ignorancia, las tinieblas de un lado, y la razón, la libertad, la cultura, las luces, del otro”. La crítica spinoziana de la religión aparece entonces, de acuerdo con Strauss, como “la crítica...operada por el Iluminismo mas radical”. Un abismo se abre entre la vida del sabio regida por la razón, y aquella de la multitud sujeta a las pasiones, estableciendo con ello una rígida jerarquía entre dos tipos de hombre nítidamente diferenciados. Nos propondremos en este trabajo examinar esta proposición centrándonos en la necesidad de repensar no sólo el rol de la razón y la imaginación en el discurso político spinoziano, sino fundamentalmente la relación entre una y otra; relación determinante en la constitución de la multitud, y por ello, de la forma política. Nuestro argumento será que en primer lugar esa afirmación no es coherente con la complejidad del texto spinoziano, y en segundo lugar, que la misma constituye el corazón de la interpretación straussiana de Spinoza.

¹ Queremos expresar nuestro agradecimiento a Claudia Hilb y a todos los miembros del Proyecto de Investigación Ubacyt, “La modernidad política y el problema de la verdad: Interrogantes teóricos y escenificaciones políticas”, así como a Stefano Visentín, por sus comentarios y discusiones en el proceso de elaboración del presente artículo. Asimismo queremos agradecer a los evaluadores de la versión preliminar de este trabajo por sus pertinentes y atentas observaciones.

PALABRAS CLAVE

Religión, crítica, imaginación, razón, gobierno, multitud.

ABSTRACT

In his *Religionskritik Spinozas* Leo Strauss holds that Spinoza's critique of religion expresses and bases itself "in the form of the crude antithesis between superstition, prejudice, ignorance, barbarism, benightedness on the one hand, and reason, freedom, culture, enlightenment on the other". The critique of the religion appears then, according to Strauss, as "the critique...attempted by the radical Enlightenment". Consequently there is in Spinoza's theory a gap between the life of the wise, guided by reason, and that of the multitude, subject to passions, establishing a hierarchy between two clearly differentiated types of men. In this work we seek to examine this proposition focusing on the need to rethink not only the role of reason and imagination in Spinoza's political speech, but particularly the relationship between them, which is fundamental for the constitution of the multitude, and thus, of political forms. Our argument will be, first, that this statement is not coherent with the complexity of Spinoza's work, and secondly, that it constitutes the heart of the Straussian interpretation of Spinoza.

KEY WORDS

Religion, critique, imagination, reason, rule, multitude.

The opposition to Utopia is thus nothing other than the opposition to religion.
Leo Strauss².

En *Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections*³, Leo Strauss sostiene que “las considerables diferencias entre la crítica bíblica de los siglos XIX y XX y la crítica de Spinoza pueden atribuirse a la diferencia que las separa cuando se trata de evaluar la imaginación: mientras que para Spinoza *la imaginación es simplemente subracional*, en épocas posteriores se le asignó una categoría mucho más elevada”⁴. Nos propondremos en este trabajo, en primer lugar, argumentar que esta afirmación resulta central para la interpretación straussiana del pensamiento de Baruch Spinoza (y en particular de su política) y, en segundo lugar, examinar críticamente esta afirmación desde una perspectiva centrada en la necesidad de repensar no sólo el rol y significado de la imaginación y la razón (que

² [La oposición a la Utopía entonces no es otra cosa que la oposición a la religión]. Leo STRAUSS, *Spinoza's Critique of Religion*, The University of Chicago Press, Chicago, 1965, p. 226. Traducción al inglés de E. M. Sinclair del original alemán “Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft”, en: *Gesammelte Schriften* (Editado por Heinrich y Wiebke Meier), Editorial J. B. Metzler, Stuttgart, Weimar, 1996 y ss., 3 vols. La frase citada, en su versión alemana original, se encuentra en el Volumen 1 de estas obras completas, p. 281.

³ El argumento central de Strauss en este texto es que la tensión entre Atenas y Jerusalén (es decir, entre los principios de la religión revelada y los de la filosofía) es constitutiva de la vitalidad específica de Occidente. En la misma línea, en otro texto sostiene: “La vida misma de la civilización occidental es una vida entre dos códigos, una tensión fundamental. No hay, por tanto, ninguna razón inherente a la civilización occidental, a su constitución fundamental, por la que debería extinguirse...Nadie puede ser a la vez filósofo y teólogo, ni cualquier otra posibilidad que trascienda el conflicto entre filosofía y teología, elaborando una síntesis de ambas. Pero cada uno de nosotros puede ser, y debería ser, o uno o el otro, el filósofo abierto al reto de la teología o el teólogo abierto al desafío de la filosofía”. Leo STRAUSS, *The Rebirth of Classical Political Rationalism: an Introduction to the Thought of Leo Strauss*, University of Chicago Press, Chicago, 1989 (traducción al español de Amelia Aguado: *El renacimiento del racionalismo político clásico: una introducción al pensamiento de Leo Strauss*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007). También en: Leo STRAUSS, *¿Progreso o retorno?*, Paidós, Buenos Aires, 2005. Spinoza fue el pensador, según Strauss, que con más vehemencia y profundidad intentó disolver esa tensión fundamental; fue el filósofo moderno que pretendió trascender el conflicto entre filosofía y teología, ofreciendo una interpretación del todo con su *Ética*.

⁴ Leo STRAUSS, “Jerusalem and Athens. Some Preliminary Reflections”, en *Studies in Platonic Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1983, p. 150 (traducción al español de Amelia Aguado: *Estudios de filosofía política platónica*, Amorrortu, Buenos Aires, 2008, pp. 209-244). La cursiva es nuestra.

como se verá resulta determinante en la relación entre multitud y sabio) en el discurso político spinoziano, sino fundamentalmente la *relación* entre una y otra. Sostendremos entonces, por un lado, que esa afirmación hace al corazón de la interpretación straussiana de Spinoza y, por otro, que la misma no es coherente con la complejidad de los textos spinozianos.

EL CONTEXTO DE LA *RELIGIONSKRITIK SPINOZAS*

Como es sabido, la *Religionskritik Spinozas* es el primer y único libro que Strauss consagró de forma completa al filósofo holandés⁵. Fruto de sus investigaciones realizadas para la *Academie für die Wissenschaft des Judentums*, la *Religionskritik* vio la luz por primera vez en 1930, y es en gran medida, a ojos del propio Strauss, una respuesta a la interpretación de Hermann Cohen de la filosofía de Spinoza. Como sostiene Mario Piccinini, “la discusión abierta por la intervención de Cohen es el antecedente directo de la straussiana *Religionskritik Spinozas*”⁶. Según Strauss, Cohen permaneció atado, en su crítica de la filosofía de Spinoza, a la Ilustración, a las aspiraciones de la razón iluminista. “Cohen —sostiene por eso el pensador alemán en el Prefacio de 1962 a la edición inglesa de su libro sobre el filósofo holandés— took it for granted that Spinoza had refuted orthodoxy as such”⁷. La respuesta straussiana a Cohen, entonces, buscará dar respuesta al problema judío —símbolo más claro del problema humano como problema político según

⁵ Sin embargo, cabe mencionar aquí la existencia de otro importante trabajo de Strauss también centrado en el análisis del *Tratado Teológico Político*: “How to Study Spinoza’s Theologico-Political Treatise”, en *Persecution and the Art of Writing*, The University of Chicago Press, Chicago, 1952. Éste es el trabajo más importante que el autor alemán dedicó a la obra de Spinoza desde la aparición en 1930 de su *Religionskritik Spinozas*. No se analizan aquí en conjunto los dos textos straussianos puesto que entre ellos existe una discontinuidad notoria, cuya nota distintiva es el descubrimiento por parte de Strauss de la clave de lectura eso-exotérica. Por cierto, consideramos que si bien esta nueva estrategia de lectura modifica la matriz interpretativa straussiana de la filosofía de Spinoza, su lectura sobre el problema aquí abordado no se ve modificada, sino, en todo caso, radicalizada. Este argumento, sin embargo, requeriría un desarrollo que excede el espacio de este trabajo.

⁶ Mario PICCININI, “In the grip of theological-political predicament”: *Res publica*, n.º 8 (2001), p. 158.

⁷ [Cohen dio por sentado que Spinoza había refutado la ortodoxia propiamente dicha]. Leo STRAUSS, “Preface to the English Translation”, en *Spinoza’s Critique of Religion*, Schocken Books, New York, 1965, p. 27. Hay traducción del Prefacio al español (de Leonel Livchits) en: *Liberalismo antiguo y moderno*, Katz Editores, Buenos Aires, 2007, pp. 321-370.

Strauss⁸—; y con ello, situando la crítica bíblica de Spinoza en el marco de la ciencia moderna, intentará demostrar la falsedad de la refutación de la religión revelada, esto es, en otras palabras, de la ortodoxia judía. La exégesis bíblica de Spinoza entonces, según Strauss, aún presentándose como neutral o exenta de presupuestos, descansa sobre una decisión fundamental (indemostrable e indemostrada), anterior al procedimiento racional: la fe en la razón y en el libre pensamiento. En este sentido, en el *Tratado Teológico Político* no es la ciencia la que produce una crítica de la religión, sino que es la crítica de la religión la que instaura y establece las condiciones de posibilidad de la ciencia⁹. En otras palabras, la crítica de la religión, fundamentada en una *petitio principii*, da origen a una ciencia bíblica, y no a la inversa. Esta *petitio principii*, como deja bien claro Strauss, no es otra cosa que una decisión, una afirmación dogmática de la verdad de la filosofía (es decir, de la ciencia). Así, la razón moderna, que pretende refutar de una vez por todas a la religión (revelada) paradójicamente se asentaría en un acto de fe.

Si Strauss decide entonces confrontarse con Spinoza es porque lo considera el origen de la versión moderna y secularizada —es decir, iluminista— del judaísmo. Spinoza es, de acuerdo con la lectura straussiana, el primer judío que acepta las premisas del racionalismo moderno *antes* de empezar a filosofar, abandonando la *humildad* ante la ley revelada que había caracterizado al racionalismo judío medieval cuyo máximo exponente sería la figura de Moisés Maimónides¹⁰.

⁸ “From every point of view it looks as if the Jewish people were the chosen people in the sense, at least, that the Jewish problem is the most manifest symbol of the human problem as a social or political problem”. Ibid., p. 6. [Desde todo punto de vista parece como si el pueblo judío fuera el pueblo elegido en el sentido, al menos de que el problema judío es el símbolo más manifiesto del problema humano como un problema social o político].

⁹ STRAUSS, *Spinoza's Critique of Religion*, pp. 9ss.

¹⁰ “Midway between the critique of Spinoza the renegade, and that of Maimonides the believing Jew, stands the *new founding of science* by Descartes, the Catholic”. Ibid., p. 185. [A mitad de camino entre Spinoza el renegado y Maimónides el judío creyente, se encuentra la nueva fundación de la ciencia de Descartes, el católico]. Debe notarse aquí que la diferencia entre Maimónides y Spinoza, para Strauss, no es una diferencia entre un *crítico* y un devoto, sino entre un crítico que pretende clausurar la querrela habiendo demostrado la superioridad de la razón, y un crítico consciente de la imposibilidad de la anulación de esa querrela. Strauss separa así a Maimónides de Spinoza al asociar a éste último a la nueva concepción del conocimiento inaugurada por Descartes. Una nueva concepción del conocimiento fundada en una razón autosuficiente, capaz de acceder a la verdad a través de la abstracción y la desconfianza de toda experiencia sensible. La imaginación, a diferencia del pensamiento de Maimónides, se torna en Spinoza indiscernible de aquellas percepciones sensoriales y, por lo tanto, no hace más que nublar la claridad y distinción del entendimiento. El mecanismo a través del cual se accede a la verdad supone necesariamente la abstracción de toda experiencia sensible que sólo puede acceder al estatuto de verdad una vez que se comprueba que es homologable a una verdad matemática.

Podemos comprender entonces que el verdadero *Motiv* que impulsa a Strauss a ocuparse de Spinoza es el problema judío: el joven judío que reflexiona sobre la cuestión judía se confronta con la continua recurrencia de la figura de Spinoza en todas las *soluciones* de tal problema que se fueron proponiendo a lo largo del siglo diecinueve e inicios del veinte. La primera de ellas, inaugurada por Moisés Mendelssohn, iluminista y liberal, pretende disolver el *problema judío* en los mecanismos del Estado moderno (que confina toda dimensión religiosa al ámbito privado mientras que afirma en el espacio público la igualdad de todos los hombres en tanto que ciudadanos, en cuanto súbditos-sujetos) y recupera como símbolo y antecesor al autor del *Tratado Teológico Político*, representante de un judaísmo moderno y democrático-liberal, emblema de las libertades de expresión y de culto. Una segunda vía, el Sionismo (fugazmente transitada por el propio Strauss), si bien se diferencia del impulso asimilacionista de la precedente, comparte con aquella la idea de una solución *humana* y *política* (en última instancia, también moderna y secularizada) a la esencial dimensión teológica del judaísmo¹¹.

El ataque a Spinoza, entonces, es el ataque al fundamento de *todas* las soluciones al problema judío que aceptan de forma acrítica como fundamento a la razón moderna, que, como vimos, es para Strauss el *productum* y no la causa de la crítica religiosa. Confrontarse con Spinoza, por tanto, es confrontarse con el primer gran crítico moderno de la religión, el autor del intento más acabado y omnicomprensivo de la Modernidad de refutación de la ortodoxia, ya que Spinoza, de acuerdo con Strauss, pretendió haber conocido la esencia de Dios. En *¿Progreso o retorno?*, Strauss afirma que “hubo un hombre que intentó forzar el asunto negando la incomprendibilidad de la esencia de Dios, y ese hombre fue Spinoza”¹². Es por esto que, desde la perspectiva del filósofo alemán, la decisión de confrontarse con la crítica de la religión de Spinoza implica en última instancia una confrontación con la posibilidad misma del proyecto iluminista moderno¹³.

Para comprender la interpretación straussiana de la crítica spinoziana de la religión, es forzoso confrontar un problema clave de la misma: la lectura straussiana de la relación entre razón e imaginación en la obra de Spinoza; relación que presentará las bases tanto para la distinción entre filosofía y religión, como para la distinción ulterior entre el sabio y la multitud.

¹¹ Ricardo CAPORALI, “Un moderno alla maniera degli antichi: sullo Spinoza di Strauss”: *Isonomia. Rivista di Filosofia*, vol. 5 (2004).

¹² STRAUSS, *¿Progreso o retorno?*, p. 208.

¹³ Como queda claro en la célebre afirmación del prefacio de 1962: “Orthodoxy could be returned to only if Spinoza was wrong in every respect”. STRAUSS, *Spinoza's Critique of Religion*, p. 15. [La ortodoxia podría retornar sólo si Spinoza estaba equivocado en todo aspecto].

IMAGINACIÓN Y RAZÓN SE EXCLUYEN MUTUAMENTE: LA INTERPRETACIÓN STRAUSSIANA DE SPINOZA

Strauss ve planteada en toda la obra de Spinoza una polaridad fundamental. Las dimensiones opuestas que la constituyen, y que según el pensador alemán representan el fundamento de la crítica spinoziana de la religión, son asimismo insalvables: lo racional *versus* lo contra-racional, lo adecuado *versus* lo inadecuado, la filosofía *versus* la superstición, el sabio *versus* la multitud, en síntesis: la razón *versus* la imaginación.

Now, the antithesis between philosophy and superstition corresponds to the fundamental distinction drawn throughout Spinoza's anthropology — a contrast that ultimately rests on the ontic opposition between the total and imperishable which is in se, and the partial and transient which is in alio. Between this, there is no middle term... For Spinoza there remains only the abrupt antithesis of reason and imagination¹⁴.

Spinoza aparece entonces para Strauss como el emblema de un racionalismo sin claroscuros. La antítesis entre razón e imaginación, que define el sentido de la crítica, no es sino la expresión en una dimensión antropológica de una polaridad de mayor alcance en la que aquella se funda: “the crude antithesis between superstition, prejudice, ignorance, barbarism, benightedness on the one hand, and reason, freedom, culture, enlightenment on the other”¹⁵. Quedan delineados de esta manera en la lectura straussiana de Spinoza dos órdenes o vías posibles de la existencia humana, excluyentes y opuestas: “man has two diametrically opposed courses open to him: theory and revealed religion (sapientia and superstitio). Both are *founded in the nature of man*, in man's one and only basic drive, the drive to persist in his being”¹⁶. La nítida oposición entre razón e imaginación se convierte en este pasaje en la oposición no ya entre modos de conocimiento del hombre,

¹⁴ [Ahora bien, la antítesis entre filosofía y superstición se corresponde con la fundamental distinción establecida a partir de la antropología de Spinoza — contraste que en última instancia descansa en la oposición óntica entre lo total e imperecedero que es in se, y lo parcial y transitorio que es in alio. Entre ellos no hay término medio... Para Spinoza permanece solamente la abrupta antítesis de la razón y la imaginación]. *Ibid.*, pp. 245-246.

¹⁵ [La cruda antítesis entre superstición, prejuicio, ignorancia, barbarie, oscuridad por un lado, y la razón, libertad, cultura, ilustración por el otro]. *Ibid.*, p. 136.

¹⁶ [El hombre tiene dos vías diametralmente opuestas ante sí: teoría y religión revelada (sapientia y superstitio). Ambas están fundadas en la naturaleza del hombre, en su único y elemental esfuerzo, el esfuerzo por perseverar en su ser]. *Ibid.*, p. 216.

sino en una distinción tajante entre el hombre razonable por un lado, y el hombre pasional por el otro. La distinción no es trazada, entonces, entre modos de conocimiento de cada hombre, sino entre *tipos* de hombre. La distinción entre razón e imaginación, separadas por un abismo insalvable, se convierte así en la diferencia entre sabio y multitud, diferencia sobre la que nos detendremos más adelante.

El hombre que comprende radicalmente su impulso original (su *conatus*) y que persigue ese impulso original al liberarse a sí mismo de las pasiones, se convierte en “*pure understanding*”¹⁷, es decir, se convierte en un hombre que sigue el camino de lo percedero y parcial a lo impercedero y total, de lo temporal a lo eterno, de lo carnal a lo espiritual, de la pasividad a la actividad, de la impotencia a la fuerza y virtud, de la esclavitud a la libertad. “Spinoza’s conception of the relation between theory and revealed religion is completely defined by this pairs of contraries”¹⁸. Ahora bien, mientras el sabio es capaz de comprender y participar activamente del orden de lo eterno, de lo espiritual y de la libertad, el hombre pasional vive sujeto a la duración, la muerte, la impotencia y la ignorancia.

De esta manera, queda negada desde la perspectiva straussiana toda *positividad o productividad de la imaginación* al interior de la filosofía de Spinoza, así como toda posible cooperación entre la *imaginatio* y la *ratio*. Pero este abismo que Strauss lee en Spinoza, como señalamos más arriba, no se restringe a una dimensión puramente gnoseológica: hay en efecto en Strauss una estricta correspondencia e implicación entre el abismo ontológico, la distinción antropológica, y su deriva política¹⁹. El hombre libre es tal porque participa de lo eterno; el pasional lo es porque no puede vivir sino en el orden de lo percedero. Y es por esto que para Strauss la figura que representa al primero es el sabio, mientras que el segundo pertenecerá necesariamente a la multitud.

Superstición, religión y filosofía: el problema del gobierno de la multitud

Como vimos, es central en la interpretación de Strauss considerar a Spinoza como un iluminista y como un ateo que no *cree* en nada que su razón no afirme

¹⁷ [Entendimiento puro]. Ibid., p. 218.

¹⁸ [La concepción de Spinoza de la relación entre teoría y religión revelada está completamente definida por esos pares de contrarios]. Ibidem.

¹⁹ Esta conciencia de la inextricable unidad de los diferentes aspectos de la filosofía spinoziana (en una época en la que predominaban las interpretaciones estrictamente filosóficas o políticas de su obra) ha sido probablemente uno de los aspectos más influyentes en el análisis de Spinoza de las décadas sucesivas, especialmente aquel que se desarrolló a partir de la posguerra. CAPORALI, “Un moderno alla maniera degli antichi: sullo Spinoza di Strauss”, *passim*.

de manera absoluta. Para Strauss, la *Religionskritik* de Spinoza se enmarca en el contexto de una crítica operada por “la Ilustración más radical”²⁰. La imaginación es, entonces, relegada a un plano inferior, así como la razón elevada a lo más alto. En medio, nada. Un abismo separa desde esta perspectiva a la *ratio* y a la *imaginatio*, y fundamenta asimismo la postulación de dos vías, dos formas de perseverar en el ser: la del sabio y la de la multitud, *siendo la segunda el objeto de la teoría del primero*. Es a partir de estas premisas que cualquier elemento racional es negado en la esfera política, la esfera pasional por excelencia²¹. La vida pasional de la multitud se revela entonces para Strauss como inconsistente por sí misma. En un pasaje central de su libro sobre Spinoza, afirma que “from what has been said it follows that passion-dominated life can not safeguard itself by its own power. The passion dominated life has no consistency”²². De esta manera, la impotencia de la multitud, y su correlativa incapacidad para darse a sí misma un orden, desemboca en la necesidad de que ésta sea gobernada, o inducida a la obediencia, por una figura exterior a ella:

A superior reason must bring order into the play of passions. What induces this power to take over the function of ruling? Usually the passion for ruling. The interplay between the duller, less shining passion of the multitude and the will to dominate in their leader brings about peace²³.

El hombre político, entonces, no es un hombre más racional que los otros, sino simplemente un hombre inspirado por una pasión específica (la pasión de gobernar), y una inteligencia específica (*cunning*, la capacidad de manipular las pasiones de la multitud para inducirla a la obediencia). Para hacerlo:

²⁰ STRAUSS, *Spinoza's Critique of Religion*, p. 35.

²¹ “As a result of carrying the concept of rational action’ on to the *ratione duci* of the wise, the specific form of ‘reason’ that prevails in the average social sphere is not grasped by Spinoza. In this sphere he sees only the limitless dominance of the passions”. *Ibid.*, p. 233. [Como resultado de llevar el concepto de “acción racional” a la *ratione duci* del sabio, la forma específica de “razón” que prevalece en la esfera social promedio no es aprehendida por Spinoza. En esta esfera él sólo ve el dominio ilimitado de las pasiones].

²² [De lo dicho se desprende que la vida dominada por las pasiones no puede salvaguardarse a sí misma mediante su propio poder. La vida dominada por las pasiones no tiene consistencia]. *Ibid.*, pp. 237-238.

²³ [Una razón superior debe traer orden al juego de las pasiones. ¿Qué induce a este poder a asumir la función de gobernar? Generalmente la pasión de gobernar. La interacción entre la pasión de la multitud, torpe y opaca, y la voluntad de dominio en su líder trae la paz]. *Ibid.*, p. 236.

He is advised to *convince* his subjects that he is superior to the common run of mortals —whether by claiming that he is a descendent of the gods, or that God speaks to him directly and gives him counsel...Such rule is possible only as a theocracy...the form of state that best corresponds to imaginative-emotive life²⁴.

La superstición que sostiene y da forma al orden imaginativo de la teocracia no es, por lo tanto, más que una religión *falsa*, instrumentalmente orientada a la obediencia de una multitud que no es capaz de obedecer ni de ordenar sus pasiones sin ser compelida por otro. La superstición no es sino un dispositivo que permite al político lograr, a través de engaños, no sólo que los hombres luchen por su servidumbre como si se tratara de su libertad, sino que además se enorgullezcan por eso.

La teocracia se funda según Spinoza —nos informa Strauss— en la mentira, en el engaño. La religión, sin embargo, no se iguala con la superstición, sino que “stands midway between philosophy and superstition”²⁵, y se presenta como una combinación de elementos de la superstición y de la filosofía, puesto que toma “its aim...from reason, but its means...from superstition”²⁶.

Sin embargo, dada su inspiración universal y su aspiración a conducir a los hombres no ya a una vida de obediencia ciega en la escritura, sino de amor y piedad, “religion is primarily a postulate of reason”²⁷. De esta manera, el largo recorrido que hace Strauss por la crítica spinoziana de la religión lo lleva a postular su reducción en última instancia a los postulados de la razón, afirmando así la autosuficiencia de ésta para *comprender* e integrar en una explicación natural (científica) a la revelación misma, aniquilando la tensión hasta entonces irreducible entre ambas, y afirmando con ello dogmáticamente la certeza de la refutación definitiva de la religión. Refutación que, debe ser subrayado, no consiste en la simple afirmación de la *falsedad* de la revelación, sino en la intención de comprender y dar cuenta *racionalmente* de su necesidad.

Antes de avanzar en la lectura que proponemos, queremos finalizar este apartado planteando algunos interrogantes acerca de ciertos aspectos que consideramos problemáticos de la interpretación straussiana. ¿Es posible afirmar que, efectivamente, Spinoza es un ilustrado? ¿Se enmarca su crítica de la religión revelada en el esquema propuesto por Strauss? ¿Es la *imaginatio*, en la filosofía

²⁴ [Le es conveniente convencer a sus súbditos de que es superior al común de los mortales —ya sea sosteniendo que es un descendiente de los dioses, o que Dios habla con él directamente y lo aconseja... Tal forma de gobierno sólo es posible como teocracia... la forma de Estado que mejor se corresponde con la vida emotiva-imaginativa]. *Ibid.*, p. 237.

²⁵ [Se sostiene a mitad de camino entre la filosofía y la superstición]. *Ibid.*, p. 246.

²⁶ [Su objetivo... de la razón, pero sus medios... de la superstición]. *Ibid.*, p. 248.

²⁷ [La religión es principalmente un postulado de la razón]. *Ibid.*, p. 246.

del holandés, un elemento *simplemente sub-racional*, como sugiere el pensador alemán? ¿Resulta entonces impensable al interior de la filosofía spinoziana, tal como sostiene Strauss, una concepción de la imaginación como una potencia eventualmente afirmativa? ¿Es realmente éste el lugar que ocupa la vida religiosa, es decir, la vida imaginativa de la multitud en el esquema spinoziano? ¿Todo ello no borra acaso la nítida línea establecida por Strauss que separaba para siempre al filósofo de la multitud? ¿No debemos pensar más bien que ambas figuras son una especie de *tipos ideales* o conceptos límite?

Imaginatio y ratio en Spinoza

En un análisis más detenido de la *imaginación* en la obra spinoziana emerge claramente la existencia de un horizonte cognoscitivo y comunicativo diverso del determinado por la *razón*; pero que, como sostendremos, resulta de todos modos capaz de expresar cierto grado de verdad, si bien privado de aquella certeza y universalidad que es propia solamente a la *ratio*²⁸.

Cuáles son las características de esta verdad expresada por el conocimiento imaginativo puede ser precisado a partir de una lectura del segundo libro de la *Ética*, ausente en la interpretación de Strauss²⁹. Si bien Spinoza utiliza con cier-

²⁸ En la misma línea, el argumento de Stefano VISENTIN, “El profeta y la multitud. Notas sobre Strauss lector de Spinoza”: *Res Publica*, n.º 8 (2001), p. 142. Allí el filósofo italiano afirma que “[de] una valoración más precisa de la cualidad política de la *imaginatio* se desprendería una percepción del significado de la profecía irreductible a la *rigidez del esquema dualístico* al que Strauss lleva la posición spinoziana”. La cursiva es nuestra. Asimismo el artículo de María Cecilia Abdo Ferez, quien a partir del examen del lugar de la palabra en la obra del holandés, desarrolla una crítica de las interpretaciones de Spinoza como un filósofo racionalista que aspiraría a la elaboración de un lenguaje unívoco y verdadero. Por el contrario, las palabras se ven investidas de sentidos y sinsentidos a partir de una práctica comunitaria que no puede ser clausurada en la fijación arbitraria de un significado monopólico del lenguaje y de la historia. M. Cecilia ABDO FERREZ, “Decir la verdad: la pregunta por lo político en la filosofía de Baruch Spinoza”: *Foro Interno*, n.º 8 (2008), pp. 69-81.

²⁹ Una aclaración debería ser precisada en este punto. ¿Por qué recurrir a la *Ética* para poner en examen la interpretación straussiana de Spinoza, cuyo eje es el *Tratado Teológico Político*? Dos argumentos nos parecen justificar esta elección. En primer lugar, el reconocimiento del propio Strauss (ver nota nº 19) de la estricta correspondencia entre las dimensiones ontológica, antropológica y política de la obra spinoziana, que nos autoriza a examinar su tratamiento del problema de la imaginación no sólo a partir del examen de dicha obra, donde la imaginación es tratada fundamentalmente en relación con la imaginación religiosa y la cuestión de la profecía, sino también a partir de la *Ética*, donde Spinoza desarrolla un análisis sistemático de esta cuestión a partir de los principios de la naturaleza humana. En segundo lugar, a la luz de las relecturas que se han realizado en las últimas décadas de la obra spinoziana se ha desarrollado un filón de investigaciones que, sin desmentir la afirmación straussiana de la implicación necesaria entre ontología, antropología y política ha modificado profundamente la comprensión de los modos de tal implicación.

ta frecuencia los términos imaginario e *imaginatio* para referirse a un conocimiento mutilado e inadecuado, y en ese sentido contrapuesto al intelecto³⁰, una interpretación de la imaginación exclusivamente apoyada sobre su carácter de error e inadecuación resultaría, como veremos, reductiva. La imaginación mantiene, en efecto, un grado ineliminable de ambivalencia entre la capacidad activa y la pasividad necesaria de todo individuo; ambivalencia que no es simplemente producto de una desviación o de un accidente, sino que pertenece a la estructura profunda del mecanismo imaginativo.

La capacidad de conocer de todo individuo (tanto racional como imaginativamente) no es sino un aspecto de su propio *conatus*, el modo en que se expresa su propia potencia bajo el atributo del pensamiento. Por lo tanto, no es posible concebir diferencia alguna, o desfase, entre la potencia de existir del cuerpo y la potencia de comprender del alma: ambas pertenecen al mismo orden y conexión de las cosas, o, para ser más precisos, no se trata de dos potencias del individuo sujetas a un mismo orden, sino de una misma potencia expresada bajo dos atributos diversos. La inadecuación del conocimiento imaginativo se deriva entonces de su raigambre afectiva, del hecho de que la percepción de los cuerpos exteriores se realiza *solamente* a través de las afecciones del cuerpo, quedando sujeta por lo tanto a un régimen de pasividad necesariamente análogo al que determina la lógica de las interacciones corporales. De esta manera, el umbral de actividad y pasividad que determina a todo individuo a una existencia finita se expresa, paralelamente, como dificultad del individuo para conocer³¹. Dificultad para conocerse a sí mismo, tanto como para conocer el mundo que le es exterior, en tanto...

³⁰ Baruch SPINOZA, *Ética*, I, proposición 15, escolio.

³¹ Así, se desprende de la doctrina del paralelismo la imposibilidad de diferenciar al interior del esquema spinoziano entre potencia de existir y potencia de comprender. La capacidad de conocer de todo individuo no es sino un aspecto de su *conatus*, el modo en que se expresa su propia potencia bajo el atributo del pensamiento, es decir, en tanto que alma. Por lo tanto, no es posible concebir diferencia alguna, o desfase, entre la potencia de existir del cuerpo y la potencia de comprender del alma. Ambas constituyen los —únicos dos— modos de expresión del *conatus* del hombre. Del mismo modo, no es posible establecer diferencia alguna (más allá de la distinción entre los atributos) entre el ser y el conocer, puesto que el pensamiento no es una sustancia *exterior* a la existencia que se esfuerza por entender algo que le es exterior y ajeno, como podría comprenderse en Descartes, sino que compone una de las formas en que la sustancia se expresa en sus atributos (concretamente, en el atributo pensamiento). Es decir que constituye una de las formas en que la existencia se da a sí misma”. En este sentido, no hay para Spinoza un mundo de objetos *materiales* independiente del conocimiento. Y correlativamente a ello, el esfuerzo del conocimiento no es el de *reflejar* en espejo la realidad *objetiva* de las cosas.

...el alma no tiene ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores un conocimiento adecuado, sino sólo confuso y mutilado, cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que es determinada de un modo externo, a saber, según la fortuita presentación de las cosas, a considerar esto o aquello³².

En este sentido, una primera característica del conocimiento imaginario es, sin dudas, el de un conocimiento mutilado y confuso: en tanto los hombres perciben “según el orden común de la naturaleza” —es decir, confrontados con los efectos e ignorantes de las causas— se ven arrojados a un conocimiento imaginario de la Naturaleza. El origen de la imaginación como conocimiento confuso y mutilado no es sino la pasividad a la que se ve sujeto el hombre en su vida afectiva; dicho de otro modo, percibir determinado (parcialmente) por la fortuita presentación de las cosas es el modo en que se expresa esta pasividad de su propia potencia en el alma. Es preciso insistir en la parcialidad de la determinación extrínseca de la percepción, puesto que ésta implica siempre, según Spinoza, un esfuerzo del alma por organizar las percepciones que se le presentan, y por lo tanto, implica siempre, y necesariamente, una cierta dosis de actividad por parte del alma. La percepción, aún presentada fortuita y externamente, no le es nunca completamente *dada* al alma, sino que se compone siempre a partir de su propio esfuerzo; es decir, a partir de su propia capacidad de organizar esas percepciones *caóticas* en un orden de sentido.

Ahora bien, ¿de qué manera percibe —y conoce— un alma? La imagen es concebida por Spinoza como la traza perceptiva de una afección, como el *fruto de una relación determinada entre los cuerpos*, como la representación de un encuentro; en este sentido, las imágenes de las cosas no son sino “las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como si nos estuvieran presentes, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas. Y cuando el alma considere a los cuerpos de esa manera, diremos que los imagina”³³. La imaginación, pues, constituye el único modo del alma para percibir los cuerpos exteriores, ya que ésta “no percibe ningún cuerpo exterior como existente en acto sino por obra de las afecciones de su propio cuerpo”³⁴.

De este modo, si la imaginación se presenta por un lado como el modo inmediato en que el hombre interactúa con el mundo, simultáneamente, se reve-

³² SPINOZA, *Ética*, II, prop. 29, esc.

³³ *Ibid.*, II, 17, esc.

³⁴ *Ibid.*, II, 26.

la también como una forma *inadecuada* de conocimiento³⁵; ya que conoce las cosas tal como se le presentan fortuitamente a los sentidos sin comprender las *causas* que determinan a esas percepciones a presentarse al individuo del modo en que lo hacen.

Sin embargo, la imaginación, no se configura para Spinoza como un sistema perceptivo mediante el cual el hombre simplemente registra aquello que sucede a su alrededor, sino como modo específico de *relación* entre individuos³⁶, es decir, un modo de afectarse y ser afectados de los individuos, y de representarse esa interacción. El problema del conocimiento está por lo tanto estructuralmente ligado, para Spinoza, a la experiencia afectiva del hombre. La razón, de esta manera, lejos de fundarse en la abstracción cartesiana de la experiencia sensible, se enraíza profundamente en ella³⁷. Esta ligazón, en la teoría spinoziana del conocimiento, es intrascendible: imaginación y razón permanecen *siempre* inextricablemente relacionadas³⁸.

Si tal como hemos dicho, entonces, la producción imaginativa es el producto de una relación entre individuos sujeta a un orden de lo real que implica su necesaria inadecuación, ésta no puede ser reducida a un momento de completa pasividad del hombre: una concepción tal supondría la reducción del proceso perceptivo al simple registro mediante imágenes (más o menos fieles) de las acciones de los individuos que lo circundan, es decir, a una situación de pura receptividad. Por el contrario, el proceso imaginativo expresa un mecanismo arti-

³⁵ “En cuanto el alma imagina los cuerpos exteriores, no tiene de ellos un conocimiento adecuado”. *Ibid.*, II, 26, *dem.*

³⁶ “L’immaginazione, che in certo modo media tra l’interno e l’esterno, tra sé e l’altro, agendo come canale tra il mio corpo considerato come una cosa singolare e altri corpi altrettanto singolari, dà adito ad un’imitazione immediata che non è tanto una duplicazione dell’affetto di una persona nell’altra, quanto...una perpetuazione o persistenza di affetto senza la mediazione della persona. L’affetto pertanto non risulta contenuto in me o negli altri, ma tra noi”. [La imaginación, que en cierto modo media entre el interno y el externo, entre sí y otro, actuando como canal entre mi cuerpo considerado como una cosa singular y otros cuerpos también ellos singulares, da lugar a una imitación inmediata que no es tanto una duplicación del afecto de una persona en la otra, cuanto...una perpetuación o persistencia de afecto sin la mediación de la persona. El afecto no resulta por lo tanto contenido en mí o en el otro, sino entre nosotros]. Warren MONTAG, “Chi ha paura della moltitudine?": *Quaderni materialisti*, n.º 2 (2003), p. 77.

³⁷ Pierre-François MOREAU, *Spinoza, l’expérience et l’éternité*, PUF, Paris, 1994, *passim*.

³⁸ “[Las nociones comunes (la razón), que hallan en la imaginación las condiciones de su producción] no permanecen una percepción externa de las conveniencias observadas fortuitamente, sino que encuentran en la similitud de la composición una razón interna y necesaria de la conveniencia de los cuerpos”. Gilles DELEUZE, *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona, 1999, p. 269.

culado de interacciones entre los modos que constituyen al individuo y al mundo, compuesto de innumerables otros individuos, cada uno de los cuales, a su vez, es el fruto de un idéntico proceso³⁹.

Desde esta perspectiva, entonces, el mecanismo perceptivo no es sino el fruto de un encuentro entre potencias, todas ellas determinadas por el esfuerzo de perseverar en su ser, aún si este esfuerzo es limitado por el esfuerzo contemporáneo de infinidad de otras potencias.

En este sentido, los conceptos de inadecuación y de error⁴⁰, constitutivos de la *imaginatio* (que Spinoza denomina conocimiento del primer género), tienen un significado específico en el esquema spinoziano que no puede ser reducido a una simple oposición con lo verdadero o lo adecuado, tal como sugería Strauss. Puesto que:

Las imaginaciones del alma, en sí mismas consideradas, *no contienen error alguno*; o sea, que el alma no yerra por el hecho de imaginar, sino sólo en cuanto se la considera carente de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina estarle presentes⁴¹.

Aquello que constituye el “error” de la imaginación no se encuentra en lo que las imágenes portan en sí mismas (es decir, el modo en que representan al cuerpo la afección de un cuerpo exterior) sino en la extensión del campo de validez de la imagen misma, esto es, en la conversión de las evidencias sensibles que se presentan inmediatamente al individuo a través de la imaginación (“la fortuita presentación de las cosas”) en una imagen *objetiva* del mundo, escindida de la perspectiva concreta en la que ésta se produce, es decir, separada de la cadena causal *real* que la genera. Aquello que produce el efecto de inadecuación del mecanismo imaginativo no es el hecho de que la mente imagine, sino el *olvido* de que toda percepción es producto de una *relación* entre quien percibe y aquello que es percibido, relación que es determinada exclusivamente por la doble capacidad de afectar y ser afectado de cada uno de los individuos que participan en ella: *el acto de imaginar no es nunca un acto puramente pasivo*. Es en este sentido que Spinoza puede afirmar que “el alma no yerra por el hecho de imaginar”, y al mismo tiempo que la imaginación es un conocimiento inadecuado, en tanto no capta adecuadamente la relación entre el cuerpo que imagina y el cuerpo imaginado.

³⁹ Stefano VISENTIN, *La libertà necessaria*, ETS, Pisa, 2001, p. 97.

⁴⁰ SPINOZA, *Ética*, II, 35. Allí dice: “ignorar y errar son cosas distintas”.

⁴¹ *Ibid.*, II, 17, esc. La cursiva es nuestra.

Así, en el célebre ejemplo del sol con el que se abre la cuarta parte de la *Ética*, Spinoza afirma:

Cuando contemplamos el Sol, imaginamos que dista de nosotros aproximadamente doscientos pies, en lo que nos equivocamos mientras ignoramos su verdadera distancia; ahora bien, conocida esa distancia, *desaparece el error, ciertamente, pero no aquella imaginación*, es decir, la idea del Sol que explicita su naturaleza sólo en la medida en que el cuerpo es afectado por él, y de esta suerte, aunque conozcamos su verdadera distancia, no por ello dejaremos de imaginar que está cerca de nosotros, pues...no imaginamos que el Sol esté tan próximo porque ignoremos su verdadera distancia, sino porque el alma concibe el tamaño del Sol en la medida en que el cuerpo es afectado por él⁴².

De esta manera, la comprensión racional de la dimensión real del sol, hace desaparecer el error de considerar al sol como distante doscientos pies, pero no suprime dicha imagen. El punto en que la imagen se *transforma en error* es en la postulación de la misma como imaginariamente *objetiva*. La imaginación resulta inadecuada en tanto se abstrae del hecho de ser el fruto de un encuentro, de una relación, e imagina lo observado como independiente del observador, y consecuentemente, como objetivo. La imaginación produce así un efecto de realidad al conferir el individuo a lo percibido una cierta entidad y una esencialidad que no se encuentran en el objeto; sino que le son atribuidas por el individuo que lo percibe.

En este sentido, el aumento de la capacidad racional del individuo, ejemplificado en el pasaje citado de Spinoza, no sólo no implica la cancelación de las trazas imaginativas que componen su mente, sino que, más aún, no implica ni siquiera una *disminución* de las mismas (es decir: que el individuo imagine *menos* al expandir su capacidad de comprender racionalmente). Recordemos por un instante que Strauss sostenía lo opuesto. Según el filósofo alemán, Spinoza “denies the possibility of such cooperation of intelligence and imagination” ya que “the stronger the power of understanding: the less the power of the imagination”⁴³. Por el contrario, hemos visto que el aumento de la potencia de comprender implica necesariamente una expansión simultánea de la capacidad de imaginar y de conocer adecuadamente del individuo, puesto que la expansión de su

⁴² Ibid., IV, prop. 1. La cursiva es nuestra.

⁴³ [Niega la posibilidad de la cooperación de la inteligencia y la imaginación...cuanto más fuerte es el poder del entendimiento, menor es el poder de la imaginación]. STRAUSS, *Spinoza's Critique of Religion*, p. 172.

potencia de obrar, y de conocer, es ella misma una expansión de la capacidad del individuo de *afectar y ser afectado*⁴⁴.

Es desde esta perspectiva, entonces, que la imaginación, en su inadecuación parcial, debe concebirse como un producto del proceso afirmativo y productivo de la potencia individual, es decir, como un *esfuerzo* del alma por comprender (si bien limitado por el esfuerzo recíproco de las otras potencias). De esta manera se configura una implicación entre las dimensiones racional e imaginativa del conocimiento humano distinta a la prefigurada por Strauss.

Como hemos visto, así como el aumento de la capacidad racional no anula por completo la pasividad constitutiva de todo individuo, la pasionalidad tampoco cancela de forma completa la potencia de actuar de los individuos.

Uno de los filósofos que más se ha detenido y analizado esta cuestión, así como la mutua cooperación que existe entre la imaginación y la razón, es Gilles Deleuze en su *Spinoza y el problema de la expresión*. Con respecto a la primera cuestión, el filósofo francés sostiene que:

Mientras nuestro poder de ser afectado permanezca colmado por afecciones pasivas, el conatus es determinado por pasiones o, como dice Spinoza, nuestros deseos mismos “nacen” de pasiones. Pero, incluso en ese caso, nuestra potencia de actuar se halla puesta en juego. En efecto, debe distinguirse lo que nos determina y aquello a lo que somos determinados. Dada una afección pasiva, nos determina a hacer esto o aquello, a pensar en esto o en aquello, por lo que nos esforzamos de conservar nuestra relación o de mantener nuestro poder. Ora nos esforzamos en descartar una afección que no nos conviene, ora en retener una afección que nos conviene, y siempre con un deseo tanto más grande cuanto la afección misma es grande. Pero ese “aquello a lo que” somos así determinados se explica por nuestra naturaleza o nuestra esencia, y remite a nuestra potencia de actuar⁴⁵.

Pero si tan importante resulta esta apreciación para comprender una forma distinta a la straussiana de interpretar la relación existente entre la razón y la imaginación en Spinoza, más importante a ese fin es la diferencia que señala Deleuze en la filosofía del holandés entre las pasiones *alegres* y las pasiones *tristes*. Puesto que es esta diferencia, según él, la que permite comprender el proceso de

⁴⁴ “Cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar o *padecer* muchas cosas a la vez, tanto más apta es su alma que las demás para percibir muchas cosas a la vez; y que cuanto más dependen las acciones de un cuerpo de ese solo cuerpo, y cuanto menos cooperan otros cuerpo con él en la acción, tanto más apta es su alma para entender distintamente”. SPINOZA, *Ética*, II, 13, esc. La cursiva es nuestra.

⁴⁵ DELEUZE, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 223.

formación de las nociones comunes, y con ello la posibilidad de acuerdos parciales entre individuos no plenamente racionales.

De hecho las pasiones alegres, sin ser de hecho racionales (puesto que el individuo continua determinado por una causa exterior), al expandir su potencia de obrar, favorecen y preparan el camino de la razón. En este sentido, podemos afirmar que la razón tiene dos trabajos: el de generar *alegrías activas* por un lado, pero también uno anterior que es el de organizar y *ordenar las afecciones pasivas* de modo que expandan y no disminuyan la potencia. Esta tensión entre pasiones alegres y tristes (es decir, entre expansión y disminución de la potencia), interior a la pasividad individual, resume la ambigüedad del campo imaginativo. Se comprende de esta manera que existe un espacio que no es el de la razón pura, y que sin embargo tampoco queda reducido a la completa ignorancia. En la imaginación, en la pasividad, se desarrolla en cierta medida el trabajo de la razón, de las nociones comunes.

A diferencia de Strauss entonces, para quien en la filosofía de Spinoza se afirmaba un abismo entre los dos primeros géneros de conocimiento y se negaba por eso toda razón específica al interior del medio social o político —ya que según la interpretación straussiana la dimensión política es la dimensión pasional por excelencia—, Deleuze sostiene que “las nociones comunes son uno de los descubrimientos fundamentales de la *Ética*”, y que “señalan un momento decisivo del spinozismo”⁴⁶. ¿Qué son pues las nociones comunes? Son *ideas generales* que expresan una similitud o *comunidad de composición* (más o menos general) entre dos o más cuerpos o individuos. Las nociones comunes, las más y las menos generales, todas ellas, forman lo que Spinoza llama “conocimiento del segundo género”. Son el “resultado”, o mejor dicho, el “fundamento del raciocinio”⁴⁷: como sostiene Deleuze, la “razón en su actividad misma es el esfuerzo de concebir las nociones comunes, por lo tanto de comprender intelectualmente las conveniencias y las inconveniencias mismas”⁴⁸. La representación que implican estas nociones de una similitud o composición entre los modos es pues de una importancia fundamental, y no sólo a nivel especulativo, sino aún más en el ámbito práctico⁴⁹. Pues las nociones comunes representan, como se puede leer en la proposición 39 de la segunda parte de la *Ética*, “aquello que es común y propio del cuerpo humano y de ciertos cuerpos exteriores”⁵⁰. Es decir,

⁴⁶ Ibid., p. 286.

⁴⁷ SPINOZA, *Ética*, II, 40 esc I.

⁴⁸ DELEUZE, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 273.

⁴⁹ Según el pensador francés es un *error* despreciar o no tener en cuenta la función práctica de las nociones comunes. Ibid., p. 274.

⁵⁰ SPINOZA, *Ética*, II, prop. 39.

representan aquello que conviene con una naturaleza humana singular, aquello que no impide su esfuerzo por perseverar en el ser sino que de hecho lo favorece. Una cuestión fundamental de la *Ética* será entonces cómo formar nociones comunes; cómo pueden los hombres formar la idea de aquello que conviene con su naturaleza. Es en este proceso en donde se revela el rol positivo de la imaginación, y con ello, la mutua cooperación entre la *ratio* y la *imaginatio*. Porque las nociones comunes no suponen, desde la perspectiva spinoziana, una razón aislada, sino por el contrario un vínculo estructural con el mecanismo imaginativo; en otras palabras, no es una razón que percibe y comprende escindida de su objeto, sino que se encuentra implicada en la experiencia misma. De ahí la importancia de la imaginación en la formación por parte del alma de las ideas de aquello que conviene con su naturaleza. “Enfocadas en su origen —sostiene Deleuze— las nociones comunes hallan en la imaginación las condiciones mismas de su formación. Pero más aún: enfocadas en su función práctica, no se aplican sino a cosas que pueden ser imaginadas...La aplicación de las nociones comunes en general implica una curiosa armonía entre la razón y la imaginación”⁵¹. El esfuerzo por comprender qué determina a todo ser humano, entonces, es el esfuerzo de la razón por seleccionar las pasiones alegres primero, y en segundo lugar, por comprender las causas de las mismas; es decir: por formar la idea de aquello común a un cuerpo y a los cuerpos exteriores que lo afectan. Sucede en efecto que, desde la perspectiva de Spinoza, las nociones comunes son las primeras ideas adecuadas de los hombres, ideas que señalan una diferenciación entre los dos primeros géneros de conocimiento. Sin embargo, esta diferenciación no debe hacernos olvidar “todo un sistema de correspondencias entre esos dos géneros, sin las que la formación de una idea adecuada o de una noción común permanecería incomprensible”⁵². Llegar a ser razonables, desde esta perspectiva, supone en efecto un *esfuerzo*; y la imaginación es el principio de dicho esfuerzo: “La razón no se ‘hallaría’ pues —afirma Deleuze— si su primer esfuerzo no se dibujara en el marco del primer género, utilizando todos los recursos de la imaginación”⁵³.

Lejos de la concepción straussiana, según la cual en Spinoza el complejo de las pasiones rechaza siempre a la razón⁵⁴, entendemos que las pasiones alegres preparan el trabajo de la razón, ayudan en el proceso de formación de las nocio-

⁵¹ DELEUZE, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 289.

⁵² *Ibid.*, p. 288.

⁵³ *Ibid.*, p. 289.

⁵⁴ STRAUSS, *Spinoza's Critique of Religion*, pp. 221-222.

nes comunes, en tanto suponen un aumento de la capacidad del alma de comprender, y con ello un aumento en la capacidad del hombre de formar una idea adecuada acerca de aquello que conviene, y de aquello que no conviene, con su naturaleza.

A partir de lo desarrollado, podemos concluir que, de acuerdo con nuestra lectura de Spinoza, no hay antagonismo necesario entre la razón y la imaginación, sino un *entrelazamiento necesario*, que puede ser tanto armónico como conflictivo, dependiendo del tipo de pasiones que primen al interior del campo imaginativo. En este sentido, *Spinoza no es un iluminista*, como sugería Strauss; no cree que la razón sea ajena al mundo (de hecho, no es sino uno de los modos de la afectividad interhumana) ni mucho menos que pueda reinar sobre él. La expansión de la potencia individual es aumento del poder de afectar y ser afectado, y éste es a su vez un aumento de la capacidad racional. No hay pues querrela en los términos en que lo sostiene Strauss, o al menos, la querrela entre la imaginación y la razón no es la única posibilidad que se presenta en la concepción spinoziana, sino una entre tantas otras formas de implicación y colaboración entre ambas dimensiones.

RAZÓN E IMAGINACIÓN COMO CATEGORIAS POLÍTICAS: EL SABIO Y LA MULTITUD EN SPINOZA

El análisis de la dinámica imaginativa nos ha permitido poner de relieve el hecho de que sobre esta distinción entre *ratio* e *imaginatio* se sostiene la división tajante (que Strauss adjudica a la concepción spinoziana de la política) entre el sabio y la multitud. Precisamente por este motivo es que el problema del estatuto de la razón resulta no simplemente una discusión de gnoseología o epistemología, sino una cuestión eminentemente política, en tanto involucra necesariamente las múltiples formas posibles de producción de la sociabilidad (y del poder) de toda comunidad humana. La posibilidad de una imaginación productiva, expresiva de una potencia afirmativa de los individuos, y fundamentalmente la posibilidad de la producción imaginativa de la vida social, nos revela justamente el lugar en el que el *abismo entre las luces y el oscurantismo* que Strauss atribuye a Spinoza, puede ser leído en cambio como posibilidad de una mediación inmanente entre los planos de la imaginación y la razón, ambos comprendidos como *modos* de la afectividad. Es decir, no pensar de manera dual las esferas de lo verdadero y lo falso, como instancias excluyentes, sino como una imbricación y una colaboración entre ambos planos que constituyen la experiencia cognoscitiva, y vital, de todos los hombres. Si la vida imaginativa y pasional no es ya una vida “incon-

sistente” como sostiene Strauss, la multitud no será tampoco una masa a la espera de ser gobernada e incapaz de gobernarse a sí misma. Por el contrario, es posible pensarla como productora de un orden ambiguo y conflictivo, que si bien no será el de la plena autodeterminación de la razón, tampoco será el de una impotencia absoluta⁵⁵.

A partir de lo anterior, entonces, podemos comprender también cómo en la medida en que la formación de las nociones comunes es ella misma una transición inmanente de una relación inadecuada a otra adecuada con las personas y con las cosas; ésta implica necesariamente no sólo una forma de vida individual, sino fundamentalmente una forma de vida interindividual y colectiva. El esfuerzo por ser razonable no es una simple especulación intelectual que le pertenezca exclusivamente al sabio, sino que implica inmediatamente (no como consecuencia, sino en el acto mismo) la producción colectiva de ideas adecuadas: la formación de nociones comunes es ella misma la producción de lo común.

La vida racional, asimismo, no supone el aislamiento del sabio respecto de la multitud, ni la separación entre ambos por un abismo que sólo puede ser salvado por una religión instrumental orientada exclusivamente a la obediencia (es decir, una religión que responde a una demanda racional), sino precisamente su pertenencia indisoluble a ella. Entonces, si como afirma Strauss “the basis of philosophy is the common notions”⁵⁶, ésta, en tanto forma de vida del sabio, no puede de ninguna manera implicar su aislamiento.

⁵⁵ Las implicaciones políticas fundamentales de este argumento apenas podrán ser esbozadas aquí. Debe notarse, sin embargo, que este trabajo se inserta en una línea de investigaciones sobre la obra de Spinoza que ha revalorizado su *dimensión política* y la necesaria relación entre ésta y su *ontología*, frente a lecturas anteriores —aunque aún predominantes en el mundo académico anglosajón— que proponían una neta división entre ambas. Ver, por ejemplo: Jonathan BENNETT, *A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983. El autor afirma que no encuentra “his two Works on politics... helpful in understanding the Ethics” (p. 7). Al centro de esta revalorización se encuentra, como es sabido, la discusión sobre el concepto de multitud, que ha tenido un fuerte impacto no sólo la interpretación crítica de la obra de Spinoza, sino también en el debate teórico político contemporáneo sobre la cuestión de la subjetividad política. Algunos de los numerosos trabajos que cabría mencionar son: Antonio NEGRI, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano, 1981; Antonio NEGRI e Michael HARDT, *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milano, 2004; Etienne BALIBAR, *Spinoza et la politique*, PUF, Paris, 1985; Chantal JAQUET, Pascal SÉVÉRAC et Ariel SUHAMY (eds.), *La Multitude Libre*, Editions Amsterdam, Paris, 2008; Ricardo CAPORALI, Vittorio MORFINO e Stefano VISENTIN (eds.), *Spinoza: individuo e moltitudine*, Il ponte vecchio, Cesena, 2007; Paolo VIRNO, *Grammatica della moltitudine: per una analisi delle forme di vita contemporanee*, Rubbettino Editore, Catanzaro, 2001.

⁵⁶ [La base de la filosofía son las nociones comunes]. STRAUSS, *Spinoza's Critique of Religion*, p. 246.

Como hemos visto, la parcialidad de la lectura straussiana conduce a la fractura absoluta entre los hombres dotados de razón y aquellos que no son capaces ni de libertad ni de orden político por cuenta propia: la multitud. Nuestra lectura de la relación entre razón e imaginación en Spinoza nos llevó a pensar la imposibilidad de hacer una transición sin mediaciones, como hace Strauss, de la razón al hombre razonable, y de la imaginación a la forma propia de ser de la multitud; sino a pensar en la existencia individual y política de los hombres como siempre atravesada por ambas dimensiones. Allí donde Strauss sostiene que no hay nada, es donde de acuerdo con nuestra lectura se encuentran todas las formas posibles de vida individual y política: en la eterna tensión y conflictividad entre pasiones tristes y alegres, y entre éstas y la acción.

No se trata pues aquí simplemente de refutar la diferencia entre sabio e ignorante sobre la base de la mutua implicación de razón e imaginación, sino que la idea misma de individuo que se encuentra implicada en ella es puesta en cuestión: de acuerdo con nuestra lectura de Spinoza, es una composición determinada de la vida afectiva (un entramado de pasiones y acciones en su conflictividad incesante) la que produce un individuo, y no el individuo el que en su actuar desarrolla una vida afectiva. En cierto modo, el individuo no es ya el punto de partida, sino el derivado de la deducción spinoziana. No es el sujeto de una multiplicidad de afecciones, sino un sujeto constituido por una sucesión de afecciones. Podemos de esta manera descifrar la consistencia misma de la vida individual y de la vida política estrictamente como encadenamiento de afectos múltiples: el individuo en su unidad se borra una vez que hemos atravesado la sucesión de demostraciones de los libros tercero y cuarto de la *Ética*⁵⁷. La vida afectiva es, a un tiempo, intra e interindividual: innumerables pasiones coexisten en el mismo individuo, y pasiones idénticas actúan en individuos diversos. En este sentido, no se trata ya de concebir un individuo para luego preguntarse si es afectado por pasiones o por acciones, sino de comprender la multiplicidad de afecciones pasivas y activas que lo conforman, para saber si es más o menos activo, más o menos pasivo, al interior de una lógica de grados de potencia, y no de una lógica binaria en la que sólo hay un lugar: o bien el de la libertad absoluta o bien el de la servidumbre absoluta.

Asimismo, como hemos visto, la facultad de razonar no se ve disminuida por la imaginación sino que puede, de hecho, verse expandida por ella. La reducción de la vida afectiva de un hombre a una única pasión deviene así una forma de delirio, la más acabada reducción de la complejidad individual a una

⁵⁷ Sobre este punto ver: Etienne BALIBAR, *Spinoza: Il transindividuale*, Ghibli, Milano, 2002.

simplicidad aparente. Las afecciones, tanto activas como pasivas y tendientes por eso a la libertad o a la servidumbre, son siempre algo que sucede entre una multitud de individuos⁵⁸. Tanto la acción como la pasión se realizan, necesariamente, en relación con los otros, jamás en aislamiento. Las pasiones, de esta manera, no son ya aquello que distingue al sabio del ignorante, sino simplemente una consecuencia de la naturaleza humana, un modo de ser y de relacionarse de los individuos.

No se trata entonces simplemente de que no haya sabios o ignorantes, sino de comprender la profunda implicación que entrelaza a todos los hombres, en tanto aquello que los constituye (una cierta configuración afectiva) no los aísla ni les da consistencia en su separatividad respecto de los otros individuos, sino que por el contrario los pone necesariamente en relación (y en una relación ambigua que puede resultar tanto conflictiva, cooperativa, o simultáneamente ambas cosas). La vida afectiva es siempre, y necesariamente, un campo de afecciones intra e interindividuales, nunca estrictamente individuales. El fundamento de la existencia individual y política, la vida afectiva de *todos* los hombres (tanto el sabio como el ignorante), es una dimensión intrascendible de la existencia: no hay, para ningún hombre, posibilidad de un afuera de la multitud, de una vida aislada de los otros.

A partir de aquí, podemos comprender entonces de qué manera la religión, en tanto forma privilegiada de producción imaginativa de la vida común, no es interpretada por Spinoza a partir de la oposición entre razón e ignorancia; no es una demanda de la razón que debe lidiar con hombres pasionales (tendientes a la superstición) para conducirlos a la piedad y el amor (objetivos compartidos con la filosofía) sino una *expresión fundamental de la potencia afirmativa* de una comunidad, simultáneamente imaginativa y racional⁵⁹.

⁵⁸ Afirma el filósofo holandés que “el deseo es la misma esencia del hombre, en cuanto que se concibe determinada por cualquier afección suya [es decir, de la relación con el exterior] a hacer algo”. SPINOZA, *Ética*, III, def. af. I.

⁵⁹ Asimismo, nuestra lectura crítica se propuso poner de manifiesto simultáneamente cómo la figura del profeta, central en la reestructuración del discurso religioso, no aparece ya (como lo hacía en la interpretación straussiana) como un hombre pasional que, sin tener a su disposición un conocimiento de Dios que sobrepasara el de la multitud, habla a una multitud de hombres pasionales. Como hemos visto, la extraordinaria capacidad imaginativa de los profetas no es la prueba de su incapacidad racional, sino exactamente de lo contrario. Como afirma Visentin, en la teoría de Spinoza “el profeta actúa como una fuerza cohesiva en el seno de la comunidad por su capacidad de mediación lingüística y simbólica, que expresa, si no una participación en la trascendencia, al menos una potencia ética superior respecto al resto de los hombres, que le permite actuar como catalizador de sentimiento religioso de una colectividad”. VISENTIN, “El profeta y la multitud. Notas sobre Strauss lector de Spinoza”, p. 142.

Ningún conocimiento racional que mira desde lo alto con soberbia y autosuficiencia a la multitud de ignorantes, ninguna funcionalidad instrumental de la profecía, sino expresiones afirmativas inmanentes que involucran a la totalidad de la comunidad política, es decir, de la multitud, a la que pertenecen indisolublemente tanto el profeta como el sabio. Inversamente, detrás de la humildad con la que se presenta la crítica straussiana, encontramos la afirmación de la superioridad de unos hombres sobre otros, y la insalvable brecha entre ambos, frente a la que el sabio no puede hacer otra cosa (si es realmente virtuoso) que mentir piadosa o amorosamente.

Así, la invitación genial a un filosofar entendido como apertura al misterio y al carácter indescifrable de la existencia (que Spinoza reduciría geometrizando) queda afectada por esta asunción primera no solamente de la desigualdad, sino también de la separatividad de algunos hombres respecto de otros.

Paradójicamente, a final de nuestro recorrido, descubrimos que precisamente allí donde Strauss cree encontrar un punto de encuentro con Spinoza (en la división entre sabio y multitud fundada en su interpretación de la razón y la imaginación) es donde encontramos la mayor distancia entre ambos. Y paralelamente, que donde Strauss ve la mayor distancia del pensamiento de Spinoza con el propio (en la asimilación de Spinoza al paradigma científico racionalista de la modernidad, cuyo emblema es la duda radical cartesiana), es donde encontramos un punto que, si bien no es de coincidencia, es sin dudas de una cercanía mayor de la que Strauss reconoce. El recorrido que hemos hecho por la lectura spinoziana de la razón y de la imaginación nos muestra un Spinoza que no se deja reducir sin matices en el paradigma moderno tal como éste es leído por el propio Strauss⁶⁰. Asimismo, poniendo en cuestión las duras polaridades a partir de las cuales el autor alemán nos invita a pensar⁶¹, puede aparecer, luego del largo rodeo crítico de la modernidad filosófica a través de la lente de una filosofía no moderna, un panorama de la modernidad misma (y tal vez de la filosofía antigua) menos compacto y homogéneo de lo que el propio Strauss nos propone.

⁶⁰ Es cierto que Spinoza, crítico moderno de la modernidad, no podría coincidir con Strauss, crítico no moderno de la modernidad, pero podría contestar su alineamiento con el racionalismo cartesiano.

⁶¹ Polaridades que a partir de su inspiración polémica hacen surgir muchas veces algunas de las sugerencias más profundas e iluminadoras del pensamiento straussiano.