

PENSAMIENTO CRÍTICA

Círculo Spinociano de la Argentina

Spinoza

Segundo Coloquio

Diego Tatián
compilador



ALTAMIRA



Spinoza

Segundo Coloquio

Círculo Spinociano de la Argentina

Spinoza segundo coloquio / compilado por
Diego Tatian -

1a ed. - Buenos Aires: Altamira, 2006.
336 p.; 20x14 cm.

ISBN 987-9017-58-7

1. Filosofía. I. Tatian, Diego, comp.
CDD 100

Fecha de catalogación: 15/09/2006

© Editorial Altamira, 2006

EDITORIAL ALTAMIRA 

www.editorialaltamira.com.ar
info@editorialaltamira.com.ar

Diseño de tapa e interior:

Mario a. de Mendoza mmendoza@netizen.com.ar

ISBN: 987-9017-58-7

978-987-9017-58-7

Todos los derechos reservados.

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

La realización de este libro ha contado con financiamiento de Foncyt.

Impreso por: La Cuadrícula SRL

Impreso en la Argentina

Printed in Argentina

Índice

Presentación 7

SPINOZA Y LOS OTROS

<i>Determinación y expresión. El problema de las esencias singulares en una confrontación de Spinoza con Leibniz</i> , Mariana Gainza ..	11
<i>Del derecho de comunicación al derecho a la ciudadanía universal (de Vitoria a Spinoza)</i> , Cernal Bali Akal	23
<i>Herder en la Querrela del Panteísmo: interpretación y defensa de Spinoza</i> , María Jimena Solé	35
<i>La exposición del Absoluto y lo inefable. Hegel y su recepción de Spinoza</i> , Ricardo Cattaneo	45
<i>Resonancias. Ecos e indicios cruzados entre la filosofía de Heráclito y el pensamiento de Spinoza</i> , Matías Wiszniewer	55

SPINOZA Y LOS CONTEMPORÁNEOS

<i>La dialéctica de las pasiones. Adorno lector de Spinoza</i> , Ezequiel Ipar	69
<i>Castoriadis-Negri: lecturas cruzadas</i> , César Marchesino	77
<i>Ciencia e ideología en Althusser: una lectura marxista de la obra de Spinoza</i> , Verónica Galfione	85
<i>Filosofía y Política: en torno a Spinoza y Arendt</i> , Paula Hunziker ...	95
<i>A união do Corpo e da Mente. Experiência e subjetividade em Espinosa e Merleau-Ponty</i> , Silvana de Souza Ramos	109
<i>El claro laberinto en la Ética de Spinoza</i> , Henrique Piccinato Xavier	121

RELIGIÓN Y POLÍTICA

<i>El liderazgo de Moisés: tragedia y necesidad en la teoría política de Spinoza</i> , Cecilia Abdo Ferez	133
<i>Profecía en Spinoza</i> , Marcos Santucho	149
<i>Del aburrimiento divino</i> , Axel Cherniavsky	155
<i>La ambigüedad de la democracia: deslindando conceptos en el terreno político</i> , Andrea Pac	163
<i>Contingencia y política en Spinoza</i> , Natalia Lerussi	175
<i>Tensão e coesão: relações entre tempo e imaginação no "Tratado político"</i> , Ericka Itokazu	187

VARIA

<i>Cuerpo e identidad</i> , Diana Cohen	205
<i>Ontologia e Método na Filosofia de Spinoza</i> , Daniel Santos da Silva	213
<i>Una aproximación al problema de la legitimidad en Spinoza</i> , Guillermo Sibilia	219
<i>Lo más absurdo de todo</i> , Carlos Balzi	227
<i>El significativo Dios en Spinoza. Una interrogación acerca de la violencia</i> , Tamara Pugliarello	235
<i>A relatividade do Bem e do Mal na Filosofia de Benedictus de Spinoza</i> , Emanuel da Rocha Fragoso	241
<i>El mal en Spinoza</i> , Nicolás Vainer	255

DESEO Y PASIONES

<i>Amor y temor</i> , Diana Sperling	267
<i>Obediencia: miedo, esperanza, razón</i> , Agustín Volco	277
<i>Securitatem, inter metum et desperatio</i> , Gregorio Kaminsky	285
<i>Securitas: retracción y expansión de la potencia democrática spinoziana</i> , Sebastián Torres	295
<i>Spinoza: deseo, conatus y akrasía</i> , Rodrigo Braicovich	309
<i>Capitalismo, hedonismo y melancolía según la teoría de las pasiones de Spinoza</i> , Marcos Ferreira de Paula	317
<i>Spinoza hedonista</i> , Diego Tatián	325

Presentación

Los textos que componen el presente volumen corresponden a los trabajos presentados durante el *Segundo Coloquio Spinoza* organizado por el Círculo spinociano de la Argentina, que tuvo lugar en la Universidad Nacional de Córdoba los días 20 y 21 de octubre de 2005. En esta ocasión, además de participantes de diversas universidades argentinas, el encuentro contó con la presencia de investigadores brasileños del Grupo de Estudios Espinosanos de la Universidad de San Pablo, así como también de la Universidad de Ceará y de la Universidad Galatasaray de Turquía.

Como podrá advertir el lector al recorrer las páginas del libro, el pensamiento de Spinoza es objeto de abordajes múltiples que se extienden desde su inscripción en la historia de la filosofía hasta su recepción contemporánea; desde la ética hasta la ontología; desde la religión hasta la teoría epistémica y la filosofía de las pasiones -en fin, podrán encontrarse aquí considerados los grandes motivos filosóficos que han impulsado a la actual reflexión spinozista acerca del hombre, la historia, la emancipación, la libertad y la felicidad.

diferencia sino por esto solo: porque carecen del derecho de obtener cargos honoríficos; y mientras el número de éstos crece día a día, el de los ciudadanos se reduce por muchas causas”.²⁸ De esta manera el estado se reduce cada vez más a unos pocos y finalmente, a causa de una facción, a uno solo. Este pasaje es muy importante, porque en él Spinoza nos indica dos cuestiones centrales: en primer lugar, que el decrecimiento de la potencia de los hombres se corresponde con un decrecimiento de la política, que conduce de la democracia a la tiranía; y, en segundo lugar —haciendo el recorrido inverso—, Spinoza nos dice que efectivamente los hombres creen suficiente —desean honestamente— un orden en el que “al menos [se] les concede la libertad de conducir sus cosas con seguridad”, pero en tal orden la dominación siempre tiende a acrecentarse, por lo que la constitución de la multitud los lleva a buscar la libertad política. La *securitas* ya no es suficiente, la multitud se constituye como democracia.

Esta línea de lectura retoma la propuesta de Marilena Chaui a partir del concepto de *experiencia* política²⁹ para tratar de encontrar la vía de la *multitud* en el *Tratado Político*, donde la seguridad pueda ser un “honesto deseo” que nos conduzca a su superación en la experiencia de la libertad política. Y, al mismo tiempo, contra una posible épica política, la modernidad anómala de Spinoza es un intento por mostrar que la vida y la libertad son una y la misma *potencia de existir y obrar*.

²⁸ TP, VIII, §12, p. 174 (la cursiva es nuestra). Es interesante notar que, luego de la caída de las ciudades-estado en regímenes principescos, la ciudad-estado de Venecia se convirtió en el modelo de gobierno republicano (aristocrático-oligárquico) estable. Para los teóricos de fines del siglo XV y XVI, y gran parte de los tratadistas políticos de la modernidad, Venecia fue el modelo ideal del gobierno libre. La descripción de Spinoza puede corresponder a un análisis crítico y desmitificador de la génesis del Estado veneciano y de sus conflictos.

²⁹ Cfr., “Derecho es potencia. Experiencia y geometría en el *Tratado Político*”, en op. cit.

Spinoza: deseo, conatus y akrasía

Rodrigo Sebastián Braicovich

El movimiento hermenéutico de identificación entre dos conceptos centrales al spinozismo como *conatus* y *cupiditas* ha señalado en buena parte el rumbo de las interpretaciones de la ética spinozista desde principios del siglo XX hasta nuestros días. La legitimidad de esta operación encuentra como fundamento más visible la explícita y recurrente equivalencia que el propio Spinoza establece entre ambos conceptos a lo largo de *Ética*. No obstante, la primera dificultad que esta identificación sin más de conatus y deseo encuentra un primer obstáculo en la propia definición de *cupiditas*:

“El *deseo* es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella (*data quacunque ejus affectione*)”.¹

De esta definición se deducen dos elementos centrales: en primer lugar, el deseo no es, *por sí solo*, la esencia del hombre, sino *quatenus determinata*... — es decir, *el deseo no es el conatus*. En segundo lugar, el deseo es la esencia del hombre “*en cuanto que* es concebida o determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera”. De esto se desprende que el deseo es determinado por una afección previa. Pero las afecciones pertenecen al cuerpo, y el cuerpo no puede determinar al alma a pensar (o a desear). Sí puede hacerlo, por el contrario, la *idea* de esa afección (correlato en el atributo del pensamiento). Por lo tanto, el deseo es la esencia del hombre en tanto es determinada a hacer algo por una idea (de una afección). Si esto, en última instancia, se asemeja a una tautología, dado que a toda afección del cuerpo corresponde una idea en el alma —y a la inversa—, es necesario tener presente este componente cognoscitivo que subyace al deseo, el cual, necesariamente, debe ser precedido por una idea. Esto no es todo: dado que toda idea

¹ ET, III, 59, *Definición de los afectos*, i.

es causa *necesaria* de un afecto, se sigue que el deseo no es producto directo de una idea de una afección, sino del afecto que se sigue necesariamente de la idea de esa afección:²

“Los deseos son buenos o malos, ciertamente, según broten de afectos buenos o malos”.³

“Todos [los deseos] son ciegos en cuanto se engendran en nosotros a partir de afectos que son pasiones, y no tendrían ninguna utilidad si los hombres pudiesen ser llevados con facilidad a vivir según el solo dictamen de la razón”.⁴

Se hace claro, a partir de esto, que el deseo no sólo no constituye por sí solo la esencia del hombre, sino también que, hasta cierto punto, puede ser puesto en cuestión su carácter de *afecto primitivo*, dado que depende de un afecto (de alegría o tristeza) que lo precede y determina.⁵ Aun cuando el deseo deba ser considerado como instancia de determinación de la conducta humana, se trata en realidad de una *causa eficiente* determinada, a su vez, por otra causa, la cual procede, finalmente de una idea. Sólo así puede comprenderse la posibilidad de establecer una diferenciación entre los buenos y los malos (ciegos) deseos, y sólo así se hace comprensible que el *objeto del deseo* y el *objetivo del conatus* puedan transitar caminos distintos.⁶ El *conatus* no es un instinto omnisciente sino completamente vacío, que no ofrece indicación alguna acerca del camino óptimo para lograr el fin deseado:

“Todos nacen ignorantes de todas las cosas y, antes de que puedan conocer la verdadera norma de vida (*veram vivendi rationem*) y adquirir el hábito de la virtud, transcurre gran parte de su vida, aun en el caso de que reciban una buena educación. Entretanto, sin embar-

² Esto introduce un nuevo obstáculo en la identificación inmediata entre conatus y deseo, toda vez que el conatus es uno, universal y simple; en cuanto al deseo: “según es afectado cada uno, en virtud de causas exteriores, por tal o cual clase de alegría, tristeza, amor, odio, etc., es decir, según su naturaleza está constituida de ésta o aquella manera, así su deseo será de una manera o de otra, y la naturaleza de un deseo diferirá necesariamente de la naturaleza de otro, tanto como difieren entre sí los afectos de que surgen cada uno de esos deseos. Así pues, hay tantas clases de deseo cuantas clases hay de alegría, tristeza, amor, etc., y, consiguientemente, cuantas clases hay de objetos que nos afectan” (*ET*, III, 56, dem.).

³ *ET*, IV, 58, esc.

⁴ *Ibid.*

⁵ De otra forma, un deseo no podría nacer (*ingeratur, oritur*) de otra cosa, sino que sería *causa sui*, posibilidad impugnada en innumerables pasajes de *ET*. Cf., a modo de ejemplo: “Al deseo de hacer bien que nace (*ingeratur*) de la vida según la guía de

go, tienen que vivir y conservarse en cuanto puedan, es decir, según les impulse el apetito, ya que es lo único que le dio la naturaleza, que les negó el poder actual de vivir según la sana razón”.⁷

Si el deseo no lleva en sí mismo las indicaciones del camino correcto para conseguir el objetivo exigido por el *conatus*, estas indicaciones deberán ser tomadas de las *ideas* presentes en el alma: “Los modos de pensar, como el amor, el deseo o cualquier otro de los que son denominados *afectos del ánimo*, no se dan si no se da en el mismo individuo la idea de la cosa amada, deseada, etc.”⁸

Esta divergencia en los caminos de *conatus* y *cupiditas* ofrece un indicio central para comprender el análisis spinozista de la akrasia/*incontinentia*, verdadera paradoja en el seno de una ética intelectualista como la ofrecida por Spinoza. Aun así, y a pesar de la evidente incompatibilidad de tal fenómeno con el determinismo gnoseológico, el asentimiento a la posibilidad de una conducta *akrática* parece ser efectivamente contemplada como posible en los pasajes en los que Spinoza aborda esta problemática en forma directa:

“Creo haber mostrado la causa de que los hombres sean movidos más bien por la opinión que por la verdadera razón, así como la causa de que el verdadero conocimiento del bien y el mal suscite turbaciones del ánimo, y de que ceda frecuentemente a todo género de concupiscencia. De ahí proviene aquello del poeta [Ovidio]: «veo lo que es mejor y lo apruebo, pero hago lo que es peor»”.⁹

“Llamo «servidumbre» a la impotencia humana para moderar y reprimir (*coercendis*) sus afectos, pues el hombre sometido (*obnoxius*) a los afectos no es independiente (*sui juris non est*), sino que está bajo

la razón...” (IV, 37, esc. i); “El deseo que nace (*oritur*) de ese conocimiento...” (IV, 16, dem.); “Un deseo que nace (*oritur*) de la alegría...” (IV, 18, dem.).

⁶ “Si los hombres estuvieran por naturaleza constituidos de tal forma que no desearan nada, fuera de lo que la verdadera razón les indica, la sociedad no necesitaría ley alguna, sino que sería absolutamente suficiente enseñar a los hombres doctrina verdaderas para que hicieran espontáneamente, y con ánimo sincero y libre, lo que es verdaderamente útil. Pero la verdad es que los hombres están constituidos de forma muy distinta; porque todos buscan su propia utilidad, más no porque lo dicte la sana razón, sino que, las más de las veces, desean las cosas y las juzgan útiles, porque se dejan arrastrar por el solo placer y por las pasiones del alma, sin tener en cuenta para nada el tiempo futuro ni otras cosas.” (*TTP*, pp. 73-74; citamos según la paginación de la edición de Heidelberg).

⁷ *TTP*, p. 190.

⁸ *ET*, II, ax. iii.

⁹ *ET*, IV, 17, esc.

la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado (*coactus*), aun viendo lo que es mejor para él, a hacer (*sequi*) lo que es peor".¹⁰

"Si los hombres no tuviesen experiencia de que hacemos muchas cosas de las que después nos arrepentimos (*paenitet*), y de que a menudo, cuando hay en nosotros conflicto entre afectos contrarios, reconocemos lo que es mejor y hacemos lo que es peor (*meliora videre et deteriora sequi*), nada impediría que creyesen que lo hacemos todo libremente. Así, el niño cree que apetece libremente la leche, el muchacho irritado, que quiere libremente la venganza, y el tímido, la fuga. También el ebrio cree decir por libre decisión de su alma lo que, ya sobrio, quisiera haber callado, y asimismo el que delira, la charlatana, el niño y otros muchos de esta laya creen hablar por libre decisión del alma, siendo así que no pueden reprimir el impulso que les hace hablar".¹¹

Varios elementos deben ser subrayados en estos pasajes. En primer lugar, la casi totalidad de los ejemplos de individuos *akráticos* está constituida por seres que exigen ser considerados como "no racionales" (un niño, un borracho, un delirante, una charlatana, y otros muchos de esa laya). En segundo lugar, el individuo que aparentemente ve lo mejor y sigue lo peor, es el individuo que está sometido a sus afectos. En este sentido, una impugnación real de los principios de la ética intelectualista habría consistido en afirmar que el individuo *concibe* lo mejor (*i.e.*, forma una *idea adecuada*) y *elige* lo peor, lo cual implicaría asignar al alma, por otra parte, humana la facultad del *adsensus* libre e indeterminado, posibilidad que Spinoza se encarga de refutar con insistencia. Que Spinoza utilice *sequor*, siguiendo a Ovidio, esconde la respuesta a una pregunta fundamental: ¿puede un individuo escoger correcta y libremente cuando es dominado por sus afectos? Creemos que la negativa es evidente: un individuo que se guía por afectos pasivos (1º género de conocimiento) no puede poseer ideas adecuadas (2º género). En otras palabras, un individuo pasional no puede, en rigor, *ver* lo mejor; esto es, no puede comprender la verdad que se le presenta, precisamente *porque no se le presenta como verdad*.¹²

¹⁰ ET, IV, pref.

¹¹ ET, III, 2, esc.

¹² De allí la advertencia que clausura el prefacio del TTP: "No invito a leer a esto ni al vulgo ni que aquellos que son víctimas de las mismas pasiones (*iisdem affectibus conflictamur*)" (p. 12).

"Quien es llevado por sus apetitos [...] es incapaz de ver ni hacer nada que le sea útil".¹³

"Veremos fácilmente qué diferencia hay entre el hombre que se guía por el solo afecto, o sea, por la opinión, y el hombre que se guía por la razón. El primero, en efecto, obra —quíéralo o no— sin saber en absoluto lo que se hace, mientras que el segundo no ejecuta la voluntad de nadie, sino sólo la suya, y hace sólo aquellas cosas que sabe son primordiales en la vida y que, por esa razón, desea en el más alto grado. Por eso llamo al primero *esclavo*, y al segundo *libre*".¹⁴

"Los afectos que cotidianamente nos asaltan se relacionan, por lo general, con una parte del cuerpo que es afectada más que las otras, y, por ende, los afectos tienen generalmente exceso, y sujetan al alma de tal modo en la consideración de un solo objeto, que no puede pensar en otros".¹⁵

Un argumento adicional en contra de la inclusión de la concepción tradicional de la *akrasia* (posible solamente en una ética que afirme la libertad como absoluta *indiferencia* e *indeterminación* — lo cual no es obviamente el caso del spinozismo) como dispositivo encarnado en forma sistemática en la ética spinozista viene dado por el hecho de la incompatibilidad de la misma respecto de la esencialidad del conatus: si todo individuo tiende a perseverar en el ser, es necesario admitir que todas sus acciones apuntan a ello.¹⁶ Admitir que elige lo que es contrario a su naturaleza *sabiendo* que lo es, implicaría admitir que *no todo individuo* tiende a perseverar en el ser. En otras palabras, el individuo que elige lo peor *también* tiende a perseverar en el ser, pero equivoca los medios para lograrlo, es decir, *cree* que su elec-

¹³ TTP, p. 194.

¹⁴ ET, IV, 66, esc. Cf. asimismo ET, III, 2, esc.: "Quienes padecen conflicto entre afectos contrarios *no saben* lo que quieren (*quid velint nesciunt*)".

¹⁵ ET, IV, 44, esc. Cf. asimismo ET, V, 10 ("Los afectos contrarios a nuestra naturaleza, esto es, los que son malos, lo son en la medida en que impiden que el alma conozca.") y ET, V, 9, dem. ("Un afecto es sólo malo o nocivo en cuanto que impide que el alma pueda pensar").

¹⁶ "Los hombres están constituidos de forma muy distinta; porque todos buscan su propia utilidad, más no porque lo dicte la sana razón, sino que, las más de las veces, desean las cosas y las juzgan útiles, porque se dejan arrastrar por el solo placer (*libidine*) y por las pasiones del alma, sin tener en cuenta para nada el tiempo futuro ni otras cosas" (TTP, p. 73). En términos todavía cartesianos, CM ya anticipaba este principio: "Todo cambio (*mutatio*) que depende de la voluntad del sujeto tiene por objetivo llevarlo (*mutet*) a un estado mejor." (II.4).

ción es la correcta: "La esencia del alma está constituida por ideas adecuadas e inadecuadas, y así, se esfuerza por perseverar en su ser tanto en cuanto tiene las unas como en cuanto tiene las otras".¹⁷ Si deseo un objeto, una relación con ese objeto, es porque lo considero bueno; si me equivoco al juzgarlo así —descuidando (*neglere*)¹⁸ mi conservación—, esto se debe a que no poseo las ideas adecuadas que caracterizan al conocimiento adecuado.

En última instancia, todo se reduce, como lo anticipaban *TB* y *TRE*, al objeto del deseo y su calidad — como lo expresará el *TTP*: "El hombre es más perfecto o al contrario según la naturaleza y perfección de la cosa que ama".¹⁹ En tanto el objeto de nuestro deseo sea eterno y no sometido a las fluctuaciones de la fortuna, las potencias del cuerpo y el alma aumentarán y permitirán acercarse al fin proyectado por el *conatus*. Si, por el contrario, deseamos aquellos objetos que no están en nuestro poder, las posibilidades de perseverar en el ser disminuyen hasta el límite de extinguirse. En resumen, si entendemos con Spinoza que la virtud es "la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse a través de las solas leyes de su naturaleza",²⁰ es preciso también comprender que esta virtud tampoco se identifica sin más con el *conatus*; lo cual es equivalente a comprender que la virtud es una adquisición de la razón, y sólo se llega a la misma a través de una *emendatio* progresiva de las potencias del alma y del cuerpo. Antes de que este proceso de rectificación haya acaecido, y en tanto seguimos sometidos a la guía de las pasiones, "somos movidos de muchas maneras por las causas exteriores, y [...], semejantes a las olas del mar agitadas por vientos contrarios, nos balanceamos, ignorantes de nuestro destino y del futuro acontecer".²¹ Si el objeto del deseo forma parte de aquella exterioridad que no depende de nosotros sino de la fortuna, este deseo revela más bien su *impotencia* que su potencia, inversión que ha sido descrita en forma precisa por Victor Delbos:

"¿De dónde vienen [...] la inquietud y el sufrimiento? Ellos provienen del hecho de que el hombre se esfuerza en realizar aquello que

¹⁷ *ET*, III, 4, dem.

¹⁸ *ET*, IV, 20.

¹⁹ *TTP*, p. 60.

²⁰ *ET*, IV, def. viii.

²¹ *ET*, III, 59, esc.

no es él, aquello que, por consecuencia, lo niega. En lugar de constituirse en aquello que él verdaderamente es, busca trascenderse a sí mismo; en lugar de ser pura afirmación de sí, quiere afirmarse a través de los objetos exteriores [...] El deseo que es su esencia se determina, no por sí mismo, sino por la influencia las causas exteriores: se aliena en cada uno de los objetos que lo afectan".²²

Llegados a este punto, una objeción a lo señalado hasta aquí parece ineludible: ¿Porqué la insistencia de Spinoza en la fórmula *conatus sive appetitus* o *conatus seu cupiditas* cuando en realidad se trata de dos instancias completamente diferenciables y lógicamente independientes? La respuesta es simple, y remite al hecho de que el *conatus* no puede dejar de expresarse bajo la forma primordial del *deseo*. Si esto es así, parecería poder argumentarse que la distancia entre ambos conceptos se ha vuelto a cerrar, dado que afirmar que el *conatus* no puede dejar de expresarse en el *deseo* no difiere en mayor medida de afirmar que son lo mismo. Sin embargo, esta conjunción entre ambos términos no alcanza, nuevamente, para traer a la luz el hecho de que ese *deseo* puede ser, en términos de Spinoza, *ciego* o *racional*, es decir, producto de ideas inadecuadas o adecuadas.

Si esto parece un detalle menor, creemos que es allí donde se juega el destino de la filosofía spinozista. Hacer del *deseo* la expresión *inmediata* del *conatus* implica soslayar la componente cognoscitiva implícita en el desarrollo de la esencia misma del hombre, y eludir la tarea, eminentemente *racional*, de reconstrucción de los propios caminos hacia la libertad.

²² Delbos, Victor, "Le problème moral dans la philosophie de Spinoza", *Revue de Métaphysique et de Morale* (Armand Collin), vol. LI, n° 1 (1944), pp. 130—131.